

BAB IV
TEMUAN PENELITIAN
PERTUMBUHAN PEMIKIRAN AL-MAWARDI
TENTANG POLITIK DAN NEGARA

Dalam bab ini akan dijelaskan tentang politik Islam, pemikiran Islam, corak pemikiran politik Sunni, Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, evolusi pemikiran politik Islam abad klasik, pertengahan dan modern atau kontemporer, negara dalam Islam, pemerintahan dalam Islam dan hubungan antara agama dan negara dalam Islam.

4.1 Politik Islam

Pendahuluan

Merupakan salah satu fenomena yang disadari oleh sebagian pengkaji teori-teori politik secara umum, adalah; adanya hubungan yang erat antara timbulnya pemikiran-pemikiran politik dengan perkembangan kejadian-kejadian historis, apabila fenomena itu benar bagi suatu jenis atau *madzhab* pemikiran tertentu dalam pemikiran apapun, maka hal itu bagi pertumbuhan dan perkembangan teori-teori politik Islam amatlah jelas benarnya (Rais, 1976). Teori-teori ini terutama pada fase-fase pertumbuhan pertamanya berhubungan sangat erat dengan kejadian-kejadian sejarah Islam. Sehingga hal itu menjadikan keduanya seakan-akan bagaikan dua sisi dari satu mata uang, atau dua bagian yang saling melengkapi satu sama lain .

Karena adanya hubungan antara dua segi ini, segi teoritis dan realitis, maka jelaslah masing-masing dari kedua hal itu tidak dapat dipahami tanpa keberadaan yang lain. Metode terbaik untuk mempelajari teori-teori ini adalah dengan mengkajinya dengan diiringi realitas-realitas sejarah yang berkaitan dengannya secara berurutan sesuai dengan fase-fase perkembangan historisnya, yang sekaligus merupakan runtutan alami dan logisnya. Sehingga dapat

dipahami hakikat hubungan yang mengkaitkan dua segi, dapat memperjelas pendapat-pendapat, dan dapat menunjukkan bumi yang menjadi tempat tumbuhnya masing-masing pemikiran hingga berbuah dan mencapai kematangannya.

Era kenabian merupakan era pertama dalam sejarah Islam, yaitu dimulai semenjak Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam* memulai berdakwah mengajak manusia untuk menyembah Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* hingga meninggalnya beliau. Ini merupakan era ideal yang padanya idealisme Islam terwujudkan dengan amat sempurna. Era ini terbagi menjadi dua masa, yang keduanya dipisahkan oleh *hijrah*. Pada fase yang pertama merupakan fase yang menjadi titik tolak bagi fase kedua. Pada fase pertama embrio masyarakat Islam mulai tumbuh dan telah ditetapkan kaidah-kaidah pokok Islam secara general, kemudian pada fase kedua bangunan masyarakat itu berhasil dibentuk dan kaidah-kaidah Islam yang sebelumnya bersifat general selesai dijabarkan secara mendetail.

Syariat Islam disempurnakan dengan mendeklarasikan prinsip-prinsip baru dan dimulailah pengaplikasian dan pelaksanaan prinsip-prinsip itu seluruhnya. Sehingga tampillah Islam dalam bentuk sosialnya secara integral dan aktif, yang keseluruhannya menuju kepada satu tujuan.

Dalam sejarah Islam, pandangan politik lebih terpusat pada fase kedua dibandingkan dengan fase pertama. Karena pada masa itu masyarakat Islam telah menemukan jati dirinya dan telah hidup dalam era kebebasan dan independensi. Ia juga telah meraih kedaulatannya secara penuh, sehingga prinsip-prinsip Islam sudah dapat diletakkan dalam langkah-langkah praktis.

Demikianlah era Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam* yang mencerminkan era persatuan, usaha dan pendirian bangunan ummat serta menampilkan ruh yang mewarnai kehidupan politik, dan mewujudkan reflika bangunan masyarakat yang ideal untuk diteladani dan ditiru oleh generasi-generasi yang datang kemudian,

akan tetapi pemikiran teoritis saat itu belum muncul, hal ini amat logis dengan situasi yang ada, yang jelas belum ada kebutuhan terhadap hal itu. Namun demikian, belum lagi era tersebut berakhir, sudah muncul faktor-faktor fundamental yang niscaya mendorong timbulnya pemikiran ini, dan membentuk “teori-teori politik” secara lengkap.

Diantara faktor-faktor yang terpenting ada tiga hal; *Pertama*, sifat sistem sosial yang didirikan oleh Rasulullah *Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam*. *Kedua*, pengakuan akan prinsip kebebasan berfikir untuk segenap individu. *Ketiga*, penyerahan wewenang kepada umat untuk merinci detail sistem ini, seperti tentang metode manajerialnya dan penentuan beberapa segi formatnya (Rais, 1976).

Dalam hal ini, sebuah kesimpulan menarik telah dikemukakan oleh Bernand Lewis, guru besar di Universitas Princeton, Amerika Serikat, bahwa salah satu ciri yang membedakan agama Islam dengan agama Yahudi dan Kristen adalah perhatian besar dan keterlibatan langsung yang ditunjukkannya terhadap tata kelola negara dan pemerintahan, hukum dan perundangan:

“The religion of Islam, in contrast to both Judaism Cristianity, was involved in the conuct of government and the enactment and enforcement of law from the very beginning”
(Lewis, 2009).

Dalam ungkapan lain, Islam merupakan satu-satunya agama yang sangat peduli dengan politik. namun bukan politik sebagai tujuan, melainkan politik sebagai sarana mencapai tujuan yang lebih tinggi, lebih agung dan lebih mulia, yaitu kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat (Arif, 2017). Itulah sebabnya Nabi Muhammad berda’wah, berdagang, dan berperang. Sebagaimana para sahabat beliau yang melihat kekuasaan politik sebagai amanah (*trust*) dan fitnah (*test*), perhatikan pidato pelantikan mereka sebagai khalifah berikut ini, Abu Bakar as-Shiddiq berkata:

“Sesungguhnya aku telah dikalungi tanggung jawab yang besar (laqad qullidtu amran ‘aziiman), padahal aku bukanlah yang terbaik diantaraun kalian, maka dukunglah aku jika tindakanku benar, dan betulkanlah jika aku salah, patuhilah aku selagi aku taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Namun, jika aku menyalahi perintah Allah, maka aku tidak perlu kalian patuhi”(Sa’ad, 1957).

Dari keseluruhan amanah dan kewajiban yang dijalankan oleh Rasulullah dan para sahabat (khalifah-khalifah sesudahnya) dengan segala keterbatasan dan kesederhanaannya, merupakan konseptualisasi dan implementasi dari apa yang dikehendaki Allah *Subhanahu Wa Ta’ala*. Dan inilah yang dimaksud dengan politik Islam, dalam arti negara berpadukan agama dan pemerintahan berdasarkan hukum Tuhan pencipta alam semesta, langit dan bumi, termasuk manusia. Sebagaimana disebut dengan *“al-Madinah al-Fadhilah”* (the virtuous polity) atau *“as-Siyasah as-Syar’iyyah”* (state governance based on divine law) meminjam ungkapan Al-Farabi dan Ibnu Taimiyyah (Arif, 2017).

4.1.1 Memahami Politik Islam

4.1.1.1 Kajian dan Pemikiran Politik Islam

Islam sebagai agama yang sangat memperhatikan setiap sisi kehidupan manusia, ia tidak membiarkan ummatnya berperilaku tanpa aturan yang jelas, sehingga sedari awal Islam memberikan panduan dan tuntunan berpolitik. Meskipun Islam dan politik telah menyatu sejak awal, dimana Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam* bukan sekedar utusan Allah dan pemimpin agama, melainkan juga sebagai pemimpin bangsa dan negara, sebagai *leader* dan *ruler*. Kajian politik Islam secara ilmiah, teoritis dan sistematis baru bermula pada kurun kedua hijriyah.

Adapun sistem yang dibangun oleh Rasulullah *Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam* dan kaum mukminin yang hidup bersama beliau di Madinah jika diamati dari segi praktis dan diukur dengan

variable-variabel politik di era modern tidak diragukan lagi, dapat dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem politik *par excellence*. Dalam waktu yang sama, dapat juga dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem religius, jika dilihat dari tujuan-tujuan nya, motif-motif nya, dan fundamental maknawi tempat sistem itu berpijak (Rais, 1976).

Dengan demikian, suatu sistem yang menyanggah dua karakter itu sekaligus, karena hakekat Islam yang sempurna merangkum urusan-urusan materi dan ruhani, dan mengurus perbuatan-perbuatan manusia dalam kehidupannya di dunia dan akhirat. Bahkan filsafat umumnya merangkum kedua hal itu dan tidak mengenal pemisahan antara keduanya, kecuali dari segi perbedaan pandangan. Sedangkan, kedua hal itu sendiri menyatu dalam kesatuan yang tunggal secara solid; saling beriringan dan tidak mungkin terpisah satu sama lain. Fakta tentang sifat Islam ini sangat jelas, sehingga tidak membutuhkan banyak kerja keras untuk mengajukan bukti-bukti. Hal ini telah didukung oleh fakta-fakta sejarah dan menjadi keyakinan kaum muslimin sepanjang sejarah yang telah lewat. Namun demikian, ada sebagian umat Islam sendiri yang mengklaim diri mereka sebagai kalangan pembaharu, dengan terang-terangan mengingkari fakta ini, mereka mengklaim bahwa Islam hanyalah dakwah agama. maksud mereka adalah Islam sekedar keyakinan atau hubungan ruhani antara individu dan Rabb-Nya, sehingga tidak memiliki hubungan sama sekali dengan urusan-urusan yang dinamakan sebagai urusan materi dalam kehidupan dunia ini. diantara urusan-urusan ini adalah masalah-masalah peperangan dan harta, dan yang paling utama adalah masalah politik. Diantara perkataan mereka adalah, "*Agama adalah satu hal dan politik adalah hal lain*".

Dalam hal ini sangatlah berarti bila diuraikan beberapa kutipan pendapat orientalis dalam masalah ini, dan mereka telah mengutarakan hal itu dengan redaksi yang jelas dan tegas. Hal itu dilakukan karena para pembaharu itu tidak dapat mengklaim

bahwa mereka lebih modern dari pada orientalis itu, juga tidak dapat mengklaim bahwa mereka lebih mampu dalam menggunakan metode-metode riset modern dan penggunaan metode-metode ilmiah. Diantara pendapat-pendapat para orientalis itu adalah sebagai berikut:

1. Dr. V. Fitzgerald berkata, “Islam bukanlah semata agama, namun juga merupakan sebuah sistem politik (*a Political System*). Meskipun pada decade-dekade terakhir ada beberapa kalangan dari ummat Islam yang mengklaim sebagai kalangan modernis, yang berusaha memisahkan dua sisi itu, namun seluruh gagasan pemikiran Islam dibangun diatas fundamental bahwa kedua sisi itu saling bergandengan dengan selaras dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain”.
2. Prof. C. A. Nallino berkata, “Muhammad telah membangun dalam waktu bersamaan agama dan negara. dan batas-batas teritorial negara yang dibangun itu terus terjaga sepanjang hayatnya”.
3. Dr. Schacht berkata, “Islam lebih sekedar agama; ia juga mencerminkan teori-teori perundang-undangan dan politik. dalam ungkapan yang lebih sederhana, ia merupakan sistem peradaban yang lengkap, yang mencakup agama dan negara secara bersamaan”.
4. Prof. R. Strothmann berkata, “Islam adalah suatu fenomena Agama dan politik, karena pembangunnya adalah seorang Nabi yang juga seorang politikus yang bijaksana atau seorang negarawan”.
5. Prof. D. B. Macdonald berkata, “disini (di Madinah) dibangun negara Islam yang pertama dan diletakkan prinsip-prinsip utama undang-undang Islam”.
6. Sir. T. Arnold berkata, “Adalah Nabi, pada waktu yang sama, seorang kepala Agama dan kepala negara”.
7. Prof. Gibb berkata, “dengan demikian jelaslah bahwa Islam bukanlah sekedar kepercayaan agama individual, namun ia

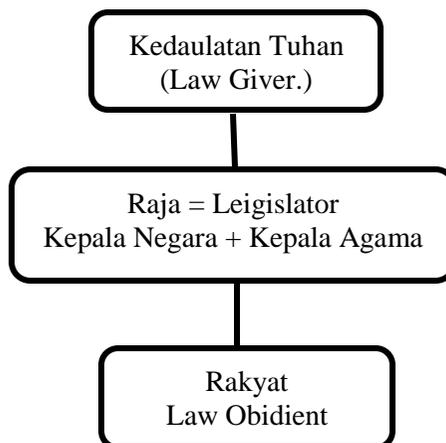
meniscayakan berdirinya suatu bangunan masyarakat yang independen. Ia mempunyai metode tersendiri dalam sistem pemerintahan, perundang-undangan, dan institusi”.

Karenanya siapapun yang merasa puas dengan pendapat para ilmuan (orientalis), maka itulah pendapat mereka yang telah membungkam mulut orang-orang yang sombong.

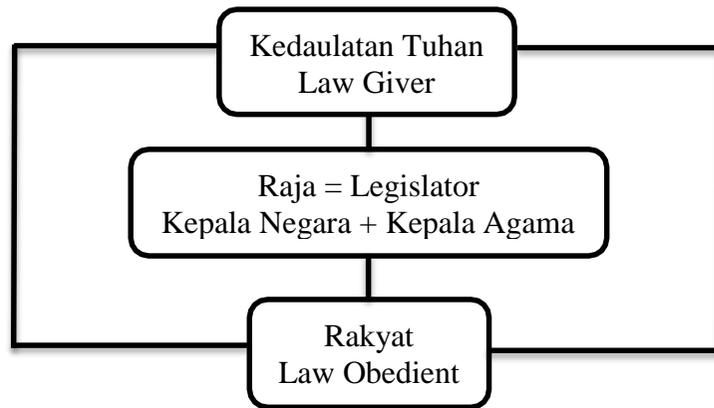
Bagaimana itegralitas antara agama dan politik dapat terjadi dalam Islam? berikut penjelasan Prof. Dr. Jimly as-Shiddiqie, beliau mengatakan bahwa didalam Islam “Tuhan bukan saja *al-Rabb (The Creator* atau Pencipta) tetapi juga *al-Illah (Master and Law Giver)*, yang disembah dan memberi hukum pada manusia. Hukum Tuhan (*Syari’at*) itu mencakup semua aspek kehidupan manusia, dan wajib ditaati oleh semua hamba-Nya, para Rasul, terutama Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam*, bertugas menyampaikan *risalah* agama hukum Tuhan itu dilaksanakan oleh hamba-Nya, sambil memberikan teladan kepada ummatnya bagaimana seharusnya hukum Tuhan itu ditaati”.

Dengan paradigma yang jauh berbeda ini maka tentu saja gambaran tentang sistem politik transendental dalam pemikiran Barat diametral berbeda dengan konsep Islam, sebagaimana lebih lanjut beliau kemukakan dalam skema berikut ini

a. Konsep Teokrasi Barat



b. Konsep Islam



Secara mendasar perbedaan antara dua konsep tersebut adalah sebagai berikut;

	Konsep Teokrasi Barat	Konsep Islam
		(Devine democracy theodemocracy)
Kedaulatan Tuhan	Law Giver	Law Giver
Raja Kepala Negara	Jelmaan kekuasaan Tuhan, dan menetapkan khusus atas nama Tuhan	Pemegang amanat Allah yang diangkat oleh rakyat untuk menjalankan hukum Allah
Rakyat	Objek kekuasaan atas nama Tuhan	Pemegang kedaulatan dalam kerangka fungsi sebagai khalifatullah fil ardhi, mengangkat Ahl al- Halli wa al- 'Aqdi (dewan Syura), untuk menetapkan perangkat hukum

		dalam rangka melaksanakan syariat Allah. Mengangkat pemimpin sebagai mandataris mereka.
--	--	---

Dengan demikian, ketidak pedulian terhadap pemerintah yang tidak mau menerapkan syariat Islam adalah suatu kejahatan, sedangkan dengan menuntut diberlakukannya Syariat Islam adalah kewajiban, sebab salah satu kewajiban pemerintah adalah menegakkan hukum dan aturan-aturan Islam (*Syariat*). Sedangkan ketaatan yang bukan maksiat dan dukungan rakyat terhadapnya merupakan hak pemerintah. Oleh sebab itu jika pemerintah tidak menerapkan syariat, maka rakyat berwenang menjalankan fungsi hisbahnya, sampai ketingkat tuntutan bahkan pemecatan.

Secara umum pemikiran politik Islam merupakan sintesis dan amalgamasi dari konsep-konsep kepemimpinan yang dikenal dalam masyarakat Arab pra-Islam dan ajaran Islam itu sendiri (yaitu al-Qur'an dan Sunnah) dengan tradisi bangsa-bangsa yang ditaklukkan, seperti Syria (Romawi), Mesir, Persia, dan Mongol.

Karya pertama yang secara sistematis membahas ketatanegaraan dari perspektif Islam adalah bab politik dari kitab *Siyar al-Kabir* yang ditulis oleh Muhammad Ibn al-Hasan asy-Syaibani (wafat 189/804), seorang ulama besar Iraq abad kedua. Ini kemudian diikuti oleh bagian pertama (*kitab as-Sulthan*) dari *'Uyun al-Akhbaar* karya Ibn Qutaybah (wafat 276/885) dan bagian pertama dari kitab *al- 'Iqd al- Fariid* karya Ibn Abd Rabbih.

Kajian dan pemikiran politik Islam dapat dipetakan dalam tiga wilayah besar (Arif, 2017);

Pertama, kajian *Tradisional-Normatif*, yaitu pembahasan konsep-konsep dan norma-norma perpolitikan yang diuraikan oleh para ulama, termasuk dalam kategori ini tiga kitab yang tersebut diatas. Namun sebenarnya wilayah inipun masih bisa dipilah lagi menjadi beberapa kategori; *Pertama*, ulama ahli Teologi atau *Mutakallimun* dari golongan Ahlu Sunnah (Abu Hasan al-Asy'ari, al- Baqillani, Abd al- Qaadhi Abd al- Jabbar) yang masing-masing

menyediakan satu bab khusus dalam karyanya terhadap masalah imamah atau khilafah (kepemimpinan) apakah ia wajib atau tidak, dengan proses pemilihan atukah penunjukkan dan sebagainya. *Kedua*, ulama ahli Hadits atau *Muhadditsun*, seperti Imam al-Bukhari Muslim, al- Tirmidzi) yang juga menaruh perhatian terhadap hadits-hadits politik (contohnya, *kitab al- Ijarah* dalam Shahih Muslim). *Ketiga*, ulama ahli Hukum atau *Fuqaha* (al-Mawardi, al- Farra', al- Juwayni) yang masing-masing menulis buku khusus untuk membahas *Fiqih* politik dan pemerintahan. *Keempat*, ulama Pujangga atau *Udaba'* (Ibn al- Muqaffa', al-Jahsyiyari, Ibn Qutaybah, at- Tsa'alabi, at- Tartusyi). *Kelima*, ahli Filsafat atau *Falasifah* (al- Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd) yang mewakili tradisi pemikiran atau filsafat politik Yunani kuno (Plato dan Aristoteles).

Ciri khas dari kajian jenis ini adalah banyaknya aturan dan anjuran yang perlu dipahami dan dilakukan oleh seorang pemimpin agar dihormati oleh bawahannya, dicintai oleh rakyatnya, dan disegani oleh musuh-musuhnya. Walaupun juga diselingi contoh-contoh kasus, kebanyakan merupakan pernyataan-pernyataan induktif-normatif yang masih bisa dan perlu dikukuhkan oleh penelitian empiris atau bahkan uji coba lapangan.

Kedua, kajian *Tekstual-Historis*, yang merupakan pendekatan para sarjana Barat atau ahli ketimuran (orientalis). Politik Islam dikaji sebagai pusaka ilmiah (*Intellectual Heritage*) tidak ubanya seperti artifak kuno dikaji oleh ahli arkeologi politik Islam itu dimasa lalu, sudah lama mati, dan kini tinggal sejarah. Politik Islam sebagai aksi, proses, regulasi, ataupun diskursus, semuanya menarik dikaji sebagai produk sejarah yang mungkin masih relevan dan mungkin tidak relevan sama sekali dengan situasi sekarang.

Kalau memang relevan, mengapa tidak ada satupun negara Islam saat ini yang mengacu padanya?, namun jika tidak relevan sama sekali, lantas untuk apa semua diuji?, jawaban para orientalis untuk pernyataan ini tidak cukup beragam; dari sekedar memenuhi dahaga intelektual dan memperlihatkan wawasan budaya, hingga untuk mendapatkan cermin bagi merumuskan kebijakan luar

negeri dalam hubungan dengan negara-negara Islam.

Sebagai contoh pendekatan *tekstual-historis* ini adalah kajian pemikiran politik Ibn Taymiyyah oleh Henri Laoust, kajian sistem administrasi negara zaman Abbasiyah oleh Ann Lambton, kajian naskah kitab Ibn Rusyd yang menguraikan *Politeia (Respublica)* Plato oleh Erwin Rosenthal, kajian naskah kitab *Ara Ahl-al- Madinah al- Fadhilah* karya al- Farabi oleh Richard Walzer di Oxford, dan masih banyak lagi. Pendekatan ala orientalis ini sebenarnya bermanfaat sekali untum mengenalkan kita pada khazanah pemikiran politik yang dimiliki ummat Islam. akan tetapi disisi lain, seringkali juga membuat orang menerawang jauh di alam utopia. akibatnya, timbul perasaan miris ketika melihat kenyataan tidak seindah pengharapan.

Ketiga, kajian *Sekuler-Modernis*, yang mulai muncul sejak dunia Islam dijajah dan dikuasai oleh bangsa-bangsa Eropa. Pendekatan ini bertolak dari anggapan atau bahkan ketidakmampuan ummat Islam menghadapi kolonialisme Eropa disebabkan oleh sistem politiknya yang lemah, dan ini disebabkan oleh ajaran Islam yang tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara. maka maraklah gagasan sekularisasi sebagaimana dipopulerkan oleh Kemal Ataturk. Tokoh-tokoh cendekiawan pun hanyut dalam arus ini, dapat disebutkan, misalnya; ‘Ali ‘Ab al-Raziq yang menulis buku *al- Islam wa Ushul al- Hukm* (1967), Khalid Muhammad Khalid, penulis *Min Huna Nabda’*, dan *Ad-Dimuqratiyyah Abadan* (1953), ‘Abd al- Ghani Sani Bey, yang menulis *al- Khilafah wa Sulthat al- Ummah* (1924).

Mereka ini tanpa berfikir panjang menelan bulat-bulat aneka konsep dan sistem politik Barat modern, seperti demokrasi dan sebagainya, hanya dengan meniru sistem politik Barat negara-negara Islam bisa maju dan kuat, begitulah bayangan mereka. Pendek kata, kelompok apologetik ini berupaya mencarikan pembenaran terhadap sistem demokrasi dan konsep negara sekuler agar dapat diterima dan diamalkan oleh ummat Islam.

4.1.1.2 Memandang “Islam Politik”

Jika politik Islam telah dipahami dan diamalkan berabad-abad lamanya, maka istilah “Islam Politik” terbilang baru. para

pengamat Non-Muslim sengaja menciptakan istilah ini guna menyudutkan dan melecehkannya. Menurut mereka, “Islam Politik” adalah sikap dan perilaku politik ummat Islam yang didorong oleh keyakinan bahwa Islam mesti berperang diruang publik dan perlu mempengaruhi kebijakan politik masa kini. Istilah kontroversial ini mereka pakai untuk membedakan antara sikap apatis atau pasif sebagian orang Islam dengan sikap sebagian lainnya yang sangat aktif berpolitik (Arif, 2017). Ada tiga paragima yang dianut oleh pengamat atau pelaku “Islam Politik”, yaitu Paradigma Pesimis Radikal, Paradigma Utopia Radikal, dan Paradigma Optimis Moderat.

pertama, Paradigma Pesimis Radikal, diwakili oleh pengamat politik semacam Oliver Roy, penulis buku *The Failure of Political Islam* (Kegagalan Islam Politik), menurutnya aktifis “Islam Politik” sebenarnya tidak atau kurang memahami Islam, hanya mengikuti syahwat politik demi mengegolkan agenda-agenda mereka sendiri. artinya, mereka ini tanpa sadar sudah mengkhianati ummat Islam dan membelakangi para ulama (anti clerical). Roy menyebutkan mereka *neo-fundamentalis* yang tidak sama dengan kaum Islamis.

Aktifis “Islam Politik” walaupun mereka menang pemilu dan berkuasa dapat dipastikan akan gagal menjalankan pemerintahan yang adil dan berwibawa, sebaliknya justru bakal membunuh demokrasi, menindas rakyat, menghancurkan ekonomi, dan merusak hubungan Internasional. Demikian ramalan suram dari Roy, yang diamini oleh dan mempengaruhi banyak pengamat termasuk Graham E. Fuller, dan Kikue Hamayotsu.

Kedua, Paradigma Utopian Radikal, bercita-cita mendirikan sebuah negara Islam, dan bukan sekedar berjuang mewujudkan aspirasi dan membela kepentingan ummat dalam bingkai demokrasi negara modern. Paradigm ini diwakili antara lain oleh Abu al- ‘Ala al- Maududi dan Sayyid Qutb yang mengedepankan konsep negara bukan berdasarkan kebangsaan dan atau *nasionalisme*, akan tetapi berdasarkan hukum Allah atau *syari’ah*. Gagasan ini tentu saja dianggap utopian karena amat sulit –untuk tidak mengucapkan mustahil- direalisasikan pada zaman sekarang ini kecuali dengan revolusi politik yang menumbangkan

pemerintahan yang sedang berjalan. Itulah sebabnya gagasan ini dinamakan Radikal, sebagaimana lazimnya kelompok revolusioner disebut atau menyebut diri mereka *for better or worse*.

Ketiga, Paradigma Optimis Moderat, tidak sependapat dengan Oliver Roy, bagi mereka Islam dan politik tidak perlu dipertentangkan, agama dan negara tidak mesti dipisahkan. Politik Islam bukan dongeng, melainkan pengalaman dan pengamalan lebih dari seribu tahun lamanya. Dan karena itu, “Islam Politik” bukan utopian atau angan-angan belaka, bagi orang-orang seperti M. Natsir misalnya, Indonesia bukan negara sekuler. “Islam Politik” tidak harus menempuh jalan revolusi. Sebaliknya, melalui cara-cara yang konstitusional, “Islam Politik” dapat dan mesti berkompetisi dengan kelompok lain dalam NKRI atau sama-sama merawat negeri dengan semangat *fastabiqul khairat* (berlomba-lomba meraih kebaikan) dan *‘amar ma’ruf nahi munkar* (*commanding good and prohibiting evil*).

4.1.2 Corak Pemikiran Politik Sunni, Syi’ah, Khawarij dan Mu’tazilah

4.1.2.1 Pemikiran Politik Sunni

Mengenang pertemuan di Tsaqifah Bani Saidah, saat pelaksanaan *syura* yang pertama kali dilakukan umat Islam sejak wafatnya Nabi untuk memilih *khalifah* beliau, dan peristiwa *tahkim* antara Ali dan Mu’awiyah, menjadi titik tolak yang penting bagi sejarah perpolitikan ummat Islam. Sebab, secara aspiratif, umat Islam dalam dua peristiwa itu mulai berpolarisasi untuk mengorbitkan siapa yang berhak menjadi *khalifah*. Akibatnya ummat Islam terkotak-kotak kedalam berbagai aliran, yaitu Sunni (*Ahlu as-Sunnah wa al-Jamaa’ah*), Syi’ah, Khawarij dan Mu’tazilah.

Meskipun pada masa *khulafa al-Rasyidin* dan era dinasti Umayyah belum dikenal pemikiran politik Islam yang dirumuskan secara sistematis. Ia baru muncul pada periode dinasti Abbasiyah. Namun prosedur pengangkatan *khulafa al-Rasyidin* secara *ijma’* oleh sahabat dan kaum muslimin, sebagai telah dikemukakan, menjadi dasar bagi teori politik para *juris* Sunni (Pulungan, 2014).

Berkaitan dengan itu, paradigma pemikiran politik Sunni menurut Abu Zahrah, secara umum didasarkan pada empat prinsip umum. *Pertama*, berdasarkan keutamaan keturunan, *khalifah* atau *Imam* (kepala negara) harus dari keturunan *Quraisy*. Penetapan prinsip dasar ini mereka dasarkan pada hadits-hadits Nabi: “Manusia mengikuti kaum *Quraisy* dalam urusan ini, mereka menjadi muslim karena mereka (*Quraisy*) muslim, dan mereka menjadi kafir, karena mereka (*Quraisy*) menjadi kafir.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: النَّاسُ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّانِ مُسْلِمُهُمْ تَبِعَ لِمُسْلِمِهِمْ وَكَافِرُهُمْ تَبِعَ لِكَافِرِهِمْ وَالنَّاسُ مَعَادِنٌ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَهُوا تَجِدُونَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ أَشَدَّ النَّاسِ كَرَاهِيَةً لِهَذَا الشَّانِ حَتَّى يَفْعَ فِيهِ (رواه البخاري)

Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a bahwa sesungguhnya Rasulullah S.aw. bersabda: “*Manusia akan mengikuti Quraisy dalam urusan ini (pemerintahan) orang muslim lain akan mengikuti muslim mereka (Quraisy). Begitu juga orang kafir akan mengikuti orang kafir mereka (Quraisy). Dan manusia beragam asal-usulnya (kualitas perilakunya). Maka orang yang baik pada pada zaman jahiliyah akan menjadi baik pula pada zaman Islam bila mereka memahami (Islam) dan kalian temui pula bahwa manusia yang paling baik dalam urusan (pemerintahan) ini adalah orang yang paling membenci (tidak selera) terhadap urusan pemerintah ini hingga dia masuk kedalamnya*” (H.R. Al-Bukhari).

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ حَدَّثَنَا رَوْحُ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسُ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.

Artinya, Rasulullah S.a.w bersabda “*manusia mengikuti kaum Quraisy dalam kebaikan dan keburukan*”.

عَنْ أَنَسٍ وَ أَبِي بَرَزَخٍ قَالَا: يَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ (رواه أحمد)

Artinya, diriwayatkan bahwa Abu Bakar dalam pertemuan di Tsaqifah Bani Saidah menyetir hadits Nabi yang menyatakan: “*Para pemimpin berasal dari keturunan Quraisy*”.

Di hadapan kalangan Anshar, saat ia menolak tindakan mereka yang membai’at Sa’ad bin ‘Ubadah ra, untuk memangku jabatan khalifah.

Dua hadits pertama menunjukkan keutamaan kaum *Quraisy* dan Nabi berasal dari suku itu. Berarti seorang kepala negara harus dari keturunan *Quraisy*.

Kedua, baiat sebagai syarat yang disepakati oleh mayoritas umat Islam dalam pemilihan kepada negara yang dilakukan oleh *Ahl Al-Halli wa al-Aqdi* (Zahrah, n.d.). Dengan *baiat* itu, mereka mengadakan kontrak sosial dengan kepala negara terpilih baik disukai atau tidak, selama ia tidak melakukan perbuatan maksiat. Kesetiaan dan ketaatan yang mereka memberikan berkaitan dengan kewajiban-kewajiban dan mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya (Zahrah, n.d.). Prinsip *baiat* yang terjadi dimasa Nabi dan Sahabat.

Ketiga, prinsip syura (musyawarah atau konsultasi) yakni pemilihan *khalifah* melalui musyawarah atau konsultasi. Prinsip ini didasarkan pada nash al-Quran yang menekankan pentingnya mengadakan musyawarah dalam berbagai urusan (QS. As-Syura/ 42: 38)

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (الشورى: ٣٨)

Artinya, “*dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka*”.

dan (QS. Ali Imran/ 3:159),

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران: ١٥٩)

Artinya, “(ingatlah) ketika kamu lari dan tidak menoleh kepada seseorangpun, sedang Rasul yang berada di antara kawan-kawanmu yang lain memanggil kamu, karena itu Allah menimpakan atas kamu Kesedihan atas kesedihan, supaya kamu jangan bersedih hati terhadap apa yang luput dari pada kamu dan terhadap apa yang menimpa kamu. Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Dan praktik musyawarah Nabi dan sahabat. Karena itu bentuk dan mekanisme serta syarat-syarat pelaksanaannya, maka terjadi perbedaan dikalangan umat Islam baik dalam praktik maupun pemikiran, umpamanya apakah peserta musyawarah itu seluruh kaum muslimin atau beberapa orang saja (Zahrah, n.d.).

Keempat, prinsip keadilan. Prinsip ini didasarkan pada *nash* al-Quran (QS. An-Nisa⁷/ 4: 135, al-Maidah/ 5: 8),

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَآلِهٖٓ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۚ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلَوَّا أَوْ تَعَرَّضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا
(النساء: ١٣٥)

Artinya, “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia[361] Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan”.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

Artinya, “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan*”.

Dan lain-lain. Keadilan dalam Islam bersifat universal, baik dalam perundang-undangan maupun dalam praktek, bahkan terhadap musuh sekalipun harus adil (Zahrah, n.d.). Dalam kaitan ini Nabi bersabda: “Ada tiga orang yang tidak ditolak doanya, yaitu doa orang yang berpuasa, dan kepala negara yang adil dan doa yang teraniaya”. Dan sabdanya “Penghuni Surga adalah raja yang adil, orang yang lemah lembut hatinya, dan orang yang menjaga kehormatan dirinya, dan tak mau mengerjakan yang keji serta memperbanyak sedekah” (Syalabi, 1983). Meskipun mayoritas kaum Sunni sepakat dengan prinsip-prinsip umum tersebut, namun perbedaan-perbedaan dalam banyak detail dalam masalah politik dan pemerintahan ini tetap tak terhindarkan. Kesepakatan mereka tercapai dalam dua hal, yaitu: keharusan adanya kepala negara dan pemerintahan itu sendiri guna mencegah kekacauan dan untuk menjalankan prinsip-prinsip ajaran Islam.

Meskipun terdapat perbedaan dalam detail, Lambton mengatakan “Para *juris* (sunnī) mengklaim bahwa doktrin mereka tentang *Imamah khilafah* didasarkan pada praktik masyarakat Islam pertama” (Lambton, 1981).

Untuk rasionalisasi bagi pengembangan doktrin tersebut, mereka mendasarkannya pada interpretasi waku, diperkuat pula dengan petunjuk wahyu tentang kehidupan bermasyarakat dan *ijma'* yang didasarkan pada hadits Nabi “Umatku tidak akan bersepakat berbuat salah”. Dan timbulnya pertentangan-pertentangan antara Umayyah dan Abbasiyah, Syi'ah dan Khawarij serta gerakan intelektual Mu'tazilah, mendorong para *juris* Sunni mengembangkan teori-teori politik mereka tentang

khalifah (Lambton, 1981). Yang berarti bahwa, latar belakang kondisi sosial politik (Nasution, 1981; Sjadzali, 1993) tersebut sangat dominan mempengaruhi para *juris* Sunni untuk mengembangkan teori-teori politik mereka.

Tampak dikalangan pemikir Sunni sebuah pandangan bahwa pembentukan negara merupakan kewajiban. Akan tetapi, para pemikir Sunni berbeda pendapat tentang dasar kewajiban ini. Dalam pandangan al-Mawardi, *Imamah (khalifah)* atau negara dibentuk dalam rangka menggantikan posisi kenabian (*nubuwwah*) dengan tujuan melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (*al-imamah maudhu'atun li khilaafati al-nubuwwah fi jhiraasati ad-Diin wa Siyaasati al-Dunya*) (al-Mawardi, 1973).

Pelembagaan *Imamah* atau *khalifah* (kepemimpinan negara) menurut al-Mawardi hukumnya adalah *fardlu kifayah* berdasarkan *ijma' ulama'*. Dasar pandangan ini adanya realitas sejarah *khulafa al-Rasyidin* dan para *khalifah* sesudah mereka, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbas yang merupakan lambang kesatuan politik umat Islam ketika itu. Pandangan al-Mawardi ini juga sejalan dengan kaidah ushul fiqh "*Maa Laa Yatimmu al-Waajib illa bihi Fahuwa Waajib*" (suatu kewajiban tidak sempurna terpenuhi kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat tersebut juga wajib dipenuhi). Berarti, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah kewajiban umat Islam, sedangkan sarana atau alat untuk terciptanya kemaslahatan tersebut adalah negara, maka mendirikan negara juga wajib (*fardlu kifayah*) (Iqbal, 2014).

Pendapat al-Mawardi diatas juga seirama dengan pemikiran al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, manusia adalah makhluk sosial yang tidak bisa hidup tanpa bantuan orang lain. Disinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara. Meski demikian, bagi al-Ghazali, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akherat kelak. Berdasarkan pandangan diatas al-Ghazali berpandangan bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan akal rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (*Syar'i*). Hal ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan akherat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar. Karenanya, al-Ghazali menyatakan bahwa agama dan negara

(pemimpin negara) bagaikan dua saudara kembar yang lahir dari rahim seorang Ibu. Keduanya saling melengkapi (al-Ghazali, 1994; Sjadzali, 1993).

Berbeda dengan dua pemikir Sunni diatas, Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa mengatur urusan umat memang merupakan kewajiban agama yang terpenting, tetapi hal ini tidak berarti pula bahwa agama tidak dapat hidup tanpa negara (Taimiyah, 1969). Ibnu Taimiyyah menolak *Ijma'* sebagai alasan pembentukan seperti dalam pandangan al-Mawardi. Ia lebih menggunakan pendekatan sosiologis.

Menurut Ibnu Taimiyyah, kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tuntunan sosial dimana setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu sama lain. Oleh sebab itu, dibutuhkan seorang pemimpin yang akan mengatur kehidupan sosial tersebut (Taimiyah, n.d.).

Bagi Ibnu Taimiyyah, penegakan institusi negara bukanlah atas dasar agama, melainkan hanya kebutuhan praktis saja. Meskipun demikian Ibnu Taimiyyah juga menegaskan fungsi negara untuk membantu agama. Dalam hal ini Ibnu Taimiyyah juga menyatakan bahwa kesejahteraan umat Islam tidak dapat tercipta baik di dunia maupun di akherat kecuali melalui institusi negara (Iqbal, 2014).

Selanjutnya, sebagai kelompok mayoritas, pola pikir politik kaum Sunni biasanya sangat pro kepada pemerintah yang berkuasa (status quo). Pemikiran-pemikiran dari ahli-ahli politik sunni cenderung membela dan mempertahankan kekuasaan. Tidak jarang pula pemikiran politik dan kenegaraan mereka menjadi alat legitimasi bagi kekuasaan *khalifah* yang memerintah.

Kalangan ulama Sunni, pada umumnya melarang rakyat (umat Islam) melakukan pemberontakan terhadap penguasa, meskipun zalim. Penguasa yang zalim lebih baik daripada tidak ada kepemimpinan dalam Islam. Bahkan Ibnu Taimiyah merumuskan bahwa enam puluh tahun berada dibawah rezim penguasa yang zalim lebih baik daripada sehari hidup tanpa pemimpin (Taimiyah, 1969).

Pemikiran demikian dapat ditemukan pada pandangan beberapa ahli politik dan ketatanegaraan Sunni mengenai sumber

kekuasaan dan kewenangan, sebagaimana kalangan Sunni beranggapan bahwa kekuasaan kepala negara (*khilafah*) berasal dari Tuhan. Dalam sejarah Islam, yang pertama memperkenalkan dirinya sebagai khalifah (wakil) Tuhan di bumi-Nya adalah khalifah Abu Ja'far al-Manshur dari Bani Abbas. Pernyataan ini berarti bahwa khalifah memerintah berdasarkan mandat Tuhan. Kekuasaannya adalah suci an mutlak serta harus dipatuhi. Khilafah adalah bayang-bayang Allah dimuka bumi (*Zhill Alah fi al-Ardh*) (Iqbal, 2014).

Pandangan ini juga mendapat pembenaran dari Ibn Abi Rabi'. Pemikir Sunni yang hidup pada abad 3 hijriyah atau 9 masehi. Dimasa pemerintahan al-Mu'tashim, khilafah Bani Abbas kedelapan. Ibn Abi Rabi' mencari dasar sebagai legetimasi keistimewaan hak-hak khilafah atas rakyatnya, dalam ajaran Agama, yaitu surah al-An'am/ 6: 165 dan an-Nisa': 59.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ

Artinya: “Dan Dialah (Allah) yang menjadikan kamu sebagai penguasa-penguasa di bumi ini dan ia pula yang meninggikan sebagian kalian atas sebagian lainnya beberapa derajat...” (QS. Al-An'am/ 6: 165)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan aatilah Rasul-Nya serta para pemimpin diantara kalian ...” (QS. An-Nisa'/ 4: 59)

Menurut Ibn Abi Rabi' kedua ayat diatas merupakan penegasan Allah bahwa ia telah memberi keistimewaan kepada para raja dengan segala keutamaan dan memperkuat kedudukan mereka di bumi-Nya. Sehingga Allah mempercayakan kepada mereka untuk memimpin hamba-hamba-Nya yang lain. Disisi lain, Allah juga mewajibkan kepada para ulama untuk menghormati, mengagungkan dan menaati perintah mereka (Sjadzali, 1993). Pandangan serupa juga dianut oleh al-Ghazali (1058-1111 masehi). Menurutnya, sumber kekuasaan adalah Tuhan. Kemudian kekuasaan ini di limpahkan-Nya hanya kepada sebagian kecil hamba-Nya. Oleh sebab itu, kekuasaan kepala negara bersifat sakral (*muqoddas*) dan umat harus mengikuti kepala negara. al-

Ghazali juga melarang umat melakukan pemberontakan kepada kepala negara.

Pemikiran demikian mengarah pada pandangan beberapa pemikir Sunni, konsep *khalifah* (kepala negara) sebagai *khadim al-Ummah* (pelayan umat) berubah menjadi *zhil Allah* (bayang-bayang Allah) yang memiliki kekuasaan besar dan luas. Pemikiran ini menunjukkan adanya kepentingan politik para penguasa untuk mempertahankan supremasinya terhadap rakyat. Dengan demikian, para penguasa dapat aman dengan kedudukannya.

Sebagai konsekuensi dari kekuasaan kepala negara yang sakral baik Ibn Abi Rabi', Ibnu Taimiyyah maupun al- Ghazali berpendapat bahwa kepala negara tidak dapat diturunkan dari jabatannya. Kekuasaan bersifat mutlak, tidak dapat diganggu gugat oleh pemberontakan terhadap kepala negara, meskipun kafir, selama ia masih menjalankan keadilan dan tidak menyuruh berbuat maksiat kepada Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Ibnu Taimiyah mengutip sebuah hadits riwayat Bukhari dan Muslim, bahwa siapa yang melihat sesuatu yang tidak disenanginya dari pemimpinnya, hendaklah ia bersabar. Siapa yang keluar dari pemerintahannya (memberontak) dan kalau ia mati, maka ia mati dalam keadaan *jahiliyyah* (Taimiyah, 1969).

Pandangan berbeda dengan tiga pemikir di atas, al- Mawardi (975-1058) berpendapat bahwa sumber kekuasaan kepala negara adalah berdasarkan perjanjian antara kepala negara dan rakyatnya (kontrak sosial). Dari perjanjian ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kedua belah pihak. Oleh sebab itu, rakyat telah memberikan kekuasaan dan sebagian haknya kepada kepala negara berhak meurunkan kekuasaan kepala negara, bila ia dipandang tidak mampu lagi menjalankan pemerintahan sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati bersama. Sesuai dengan teorinya ini, al-Mawardi tidak menganggap kekuasaan kepala negara sebagai sesuatu yang suci. Meski demikian, sebagaimana pendapat ketiga pemikir Sunni sebelumnya al- Mawardi juga menekankan kepatuhan kepada kepala negara yang telah terpilih. Kepatuhan ini tidak hanya kepada kepala negara yang adil, tetapi juga yang jahat (*fajir*) untuk mengukuhkan pendapatnya ini al-Mawardi mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu

Hurairah ra:

وروي هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدی عن أبي صالح عن أبي هرير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (سَيَلِيكُم بَعْدِي وُلَاةٌ فَيَلِيكُم الْبِرُّ بِبِرِّهِ، وَيَلِيكُم الْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ. فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ. فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَ لَّهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ).

Artinya: “Akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku. Diantara mereka ada yang baik, maka kebajikannya untuk kamu dan untuk mereka. Tetapi kalau mereka jahat, maka (akibat baiknya) untuk kamu dan kejahatannya kembali kepada mereka ” (al-Mawardi, 1973).

Termasuk ciri lain pemikiran politik kalangan *Sunni* adalah penekanan mereka terhadap suku Quraisy sebagai syarat kepala negara. Pendapat mereka ini dilandasi dari hadits Nabi *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* yang mengatakan bahwa *Imam* atau *khalifah* (pemimpin) umat Islam harus berasal dari suku Quraisy (al-Aimmah min Quraisy). Al- Ghazali, al- Juwaini, al- Baqillani dan al- Mawardi menyatakan syarat ini dengan tegas, sedangkan Ibn Abi Rabi' tidak menyinggungnya sama sekali masalah suku Quraisy ini. Namun ini bukan berarti Ibn Abi Rabi' membenarkan suku selain Quraisy (Bani Abbas) sedang mencapai puncak kekuasaannya. Begitu kuatnya pengaruh dan kekuasaan suku Quraisy ketika itu, sehingga tidak terbayangkan jabatan tertinggi tersebut akan jatuh ketangan lain selain suku Quraisy. Bahkan Muhammad Rasyid Ridha yang hidup pada abad modern, masih menekankan supremasi suku Quraisy ini dalam pemikiran politiknya (M. R. Ridha, 1341H).

Sedangkan Ibnu Khaldun berbeda pandangan dengan para tokoh sunni diatas, Ibnu Khaldun (1332-1406) berpendapat bahwa syarat Quraisy tersebut bukanlah” harga mati” yang harus dilaksanakan dalam setiap masa. Menurutnya, Nabi menjelaskan persyaratan suku Quraisy untuk menjadi kepala negara adalah karena pada saat itu suku Quraisy memiliki wibawa dan kekuatan yang disegani di Jazirah Arab. Suku Quraisy memiliki *Ashabiyah*

atau solidaritas kelompok yang kuat saat itu.

Namun sejarah dengan perkembangan waktu dan perubahan situasi dan kondisi, tidak tertutup bagi suku-suku yang lain untuk mempunyai *Ashabiyah* (solidaritas kelompok) yang kuat sebagaimana terdapat dalam tradisi Quraisy. Karenanya, suku lainpun bisa menjadi kepala negara, asalkan mereka mampu (Khaldun, n.d.).

Merupakan satu hal penting yang perlu dicatat tentang teori pemikir politik Sunni adalah luputnya pembahasan *syura* (musyawarah) dari kamus politik mereka. Konsep *syura* yang mengajarkan sikap demokratis dan secara tegas disebutkan dalam al-Quran surah Ali 'Imran/4: 159 dan as-Syura/42: 38 telah terkubur dalam, dalam percaturan politik sejak naiknya Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan sebagai pendiri dinasti Bani Umayyah. Dialah orang pertama dalam Islam mengubah sistem pemerintahan Islam yang berbasis *syura* kepada monarkhi atau kerajaan yang Absolut. Ironisnya, langkah Bani Umayyah ini juga diikuti oleh Bani Abbas yang berhasil menjatuhkan kerajaan tersebut.

Pada masa Bani Abbas, pada umumnya pemikir politik Sunni adalah orang-orang yang berkecimpung didalam sistem pemerintahan. Oleh karenanya, teori politik mereka tidak dapat dilepaskan dari realitas politik yang mereka hadapi. Tidak mengherankan jika mereka berusaha memberi legitimasi dan mempertahankan pemerintah yang berkuasa. Hal logis apakah konsep kepatuhan mutlak yang harus diberikan rakyat kepada penguasa dan syarat keharusan suku Quraisy untuk menjabat kepala negara telah melemahkan visi pemikir-pemikir Sunni terhadap konsep *syura* yang intinya mengikut sertakan masyarakat dalam mengontrol jalannya roda pemerintahan. Konsep *Syura* pun menjadi semakin jauh dari teori politik Sunni dengan berkembangnya doktrin *khalifah* sebagai bayangan Allah sehingga tidak dapat diturunkan dari jabatannya (Iqbal, 2014).

Muncul diantara pemikir Sunni yang membahas lembaga *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dan Musyawarah. Al-Mawardi, misalnya, berpendapat bahwa kepala negara diangkat oleh *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiar*. Ia pun mensyaratkan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* harus memenuhi kriteria adil, mengetahui dengan baik

kualifikasi calon kepala negara dan memiliki wawasan yang luas serta perspektif ke depan demi kemaslahatan umat Islam. Dengan persyaratan keanggotaan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* seperti ini, mereka dapat menentukan dan memilih calon kepala negara yang paling cocok bagi uma Islam (al-Mawardi, 1973).

Akan tetapi, siapa yang berhak menjadi anggota *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* bahkan berada dibawah pengaruh kepala negara, karena kepala negaralah yang mengangkat mereka. Oleh sebab itu, mereka cenderung bersikap akomodatif terhadap kekuasaan. *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak lebih hanya sekedar alat legitimasi ambisi politik penguasa atas perilakunya. Karena dipilih oleh penguasa, maka *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak mencerminkan dirinya sebagai wakil rakyat. Keberadaan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak banyak memberi perubahan kembali kepada tradisi *syura* yang efektif berjalan hanya selama masa *khilafah al-Rasyidin*.

Meskipun al-Mawardi menegaskan adanya kemungkinan pembebasan kepala negara dari jabatannya apabila ia menyimpang dari keadilan dan kehilangan dari salah satu organ tubuhnya atau tidak dapat menjalankan tugas karena dikuasai oleh orang-orang dekatnya akan tetapi menurutnya, pentimpangan kepala negara tidak secara otomatis menurunkannya dari jabatannya, apabila ia dapat mendukung tindakannya secara logis. Dalam hal ini, al-Mawardi juga tidak menjelaskan bagaimana mekanisme pembebasan kepala negara dari jabatannya dan siapa yang berhak melakukannya.

Pandangan ini, menempatkan kepala negara pada kedudukan yang kuat dan rakyat pada posisi yang lemah. Dalam masalah ini, rakyat tidak mampu berperan banyak untuk melakukan kontrol terhadap kebijakan-kebijakan kepala negara (Taimiyah, 1969).

Begitu juga dengan Ibnu Taimiyah yang membahas konsep *syura* dalam teori politiknya. Ia pun mengutip ayat al-Qur'an dalam surah Ali 'Imran/4: 159 dan as-Syura/42:38 sebagai landasan kewajiban melakukan musyawarah ini. Namun, dalam bahasanya, Ibnu Taimiyah tidak menjelaskan masalah-masalah mendasar dari musyawarah, seperti mekanisme pelaksanaannya dan peranan anggota masyarakat dalam mengontrol kekuasaan kepala negara. Tampaknya, pandangan Ibnu Taimiyah mengenai

kepatuhan mutlak terhadap kepala negara ini menghapus hak-hak anggota masyarakat dalam melaksanakan *syura*. Yang berarti, kegiatan-kegiatan politik dan kebijakan pengambilan keputusan hanya milik sebagian kecil kaum elit politik saja, sehingga ini membuka peluang bagi penguasa untuk bertindak otoriter. Ahmad Syafi'i Maarif memandang Ibnu Taimiyah tidak melakukan usaha yang serius untuk membangun teori politiknya dengan landasan *syura* (A. S. Ma'arif, 1986).

4.1.2.2 Pemikiran Politik Syi'ah

Kelahiran Syi'ah sebagai reaksi atas mayoritas kelompok *Sunni* yang sejak wafatnya Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* telah mendominasi peraturan politik Islam. Mereka beranggapan bahwa yang berhak memegang kekuasaan politik setelah Nabi wafat adalah Ali bin Abi Thalib, suami Fathimah binti Rasulullah, dan keturunannya (Iqbal, 2014), sebagaimana dalam hadist Ghadir Khum:

وَخَرَجَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلًا مُنْصَرَفًا إِلَى الْمَدِينَةِ فَصَارَ إِلَى مَوْضِعٍ بِالْقُرْبِ مِنَ الْجُحْفَةِ يُقَالُ لَهُ غَدِيرُخُمٍ لِثَمَانِي عَشْرَةَ لَيْلَةً خَلَّتْ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَقَامَ خَطِيبًا وَأَخَذَ بِيَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ أَوْلَسْتُ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ.

Artinya: "Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasallam pada suatu malam menuju Madinah, kemudian tiba di suatu tempat dekat Juhfah, Ghadir Khum, pada malam 18 Dzulhijjah lalu ia berpidato dengan memegang tangan Ali bin Abi Thalib sambil berkata: Apakah saya tidak lebih utama kepada orang-orang Mukmin dari diri mereka. Mereka menjawab; Ya. Hai Rasulullah, Nabi berkata: Barang siapa menganggapku pentimpinnya maka Ali adalah pemimpinnya"

Disamping Hadits tersebut, kelompok Syi'ah juga mengemukakan sebuah hadist lain untuk menguatkan adanya wasiat Nabi tentang kekhalifahan 'Ali. Beberapa hari sebelum Nabi wafat dan kesehatan Beliau sudah semakin menurun, Nabi meminta alat tulis kepada sahabat-sahabat yang hadir di sekitar beliau. "Bawakan untukku alat tulis. Aku akan menyampaikan sesuatu pesan untukmu, supaya kalian tidak melakukan kesalahan nanti setelah aku wafat", demikianlah Nabi bersabda. Namun 'Umar menolak dan menyatakan bahwa sakit Nabi sudah terlalu parah. "Kitab Allah cukup bagi kita" kata Umar. Lalu orang-orang pun ribut menanggapi ucapan 'Umar. Melihat keadaan ini, Nabi merasa terganggu dan menyuruh semuanya keluar.

Dalam hal ini gilingan Syi'ah mengklaim bahwa Nabi meminta alat tulis untuk mendiktekan bahwa Ali akan menjadi penggantinya kelak. Oleh karena itu, berdasarkan kedua hadist tersebut, mereka menuduh Abu Bakar dan 'Umar telah merampas hak kekhalifahan tersebut dari tangan Ali. Inilah yang selalu mereka perjuangkan, baik sewaktu 'Ali masih hidup maupun setelah wafat. Tidak mengherankan jika persoalan *Imamah* ini menguatkan hal yang prinsipil sekali bagi kalangan Syi'ah.

Pada perkembangannya, Aliran Syi'ah ini terpecah menjadi puluhan cabang atau sekte. Perpecahan ini disebabkan antara lain oleh perbedaan pandangan mereka tentang sifat *Imam*: apakah *ma'shum* (terpelihara dari dosa) atau tidak, dan perbedaan di dalam menentukan pengganti Imam. Dalam hal yang pertama, misalnya ada yang memandang bahwa Ali bin Abi Thalib dan Imam-Imam lainnya bersifat *Ma'shum*, sebagaimana halnya Nabi *Shallahu 'Alaihi Wasallam*, seperti dianut oleh Imamiyyah dan Ismailiyyah, sedangkan sekte yang lain, Zaidiyyah, memandangnya tidak *Ma'shum*. Sementara dalam masalah pengganti Imam sebagian kelompok ada yang mengangkat Zaid bin Ali, sementara yang lain tidak menyetujuinya dan mengangkat yang lain sebagai Imam mereka.

Dari sekian banyak jumlahnya, sekte-sekte Syi'ah dapat dikelompokkan ke dalam moderat, ekstrem dan diantara kedua kutub tersebut (Momen, 1985; Zahrah, n.d.). Kelompok yang moderat umumnya memandang Ali sebagai "manusia biasa".

Mereka juga menerima kekhalifahan Abu Bakar dan ‘Umar. Adapun kelompok ekstrem memperlakukan Ali sebagai Superman. Mereka menempatkan Ali sebagai seorang Nabi yang kedudukannya lebih tinggi dari Nabi Muhammad *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* sendiri. Bahkan diantara kelompok ini ada yang menganggap Ali sebagai penjelmaan Tuhan (Momen, 1985). Sementara kelompok ketiga memandang Ali sebagai pewaris sah Jabatan Khalifah (*Imam*) dan menuduh Abu Bakar dan Umar setelah merebutnya dari tangan Ali. Akan tetapi mereka memperlakukan Ali tidak seperti seorang Nabi yang lebih utama dari Nabi Muhammad sendiri apalagi penjelmaan Tuhan.

Akan tetapi diantara semuanya, hanya terdapat tiga sekte yang besar dan berpengaruh dalam madzhab Syi’ah hingga sekarang, yaitu Zaidiyyah, Ismailiyyah (*Sab’iyyah*) dan Imamiyyah (*Itsna ‘Asyriyyah*). Untuk studi pemikiran, hanya tiga sekte inilah yang dianggap mewakili pemikiran politik Syi’ah.

Dalam kelompok Syi’ah, persoalan *Imamah* (suksesi) adalah hal yang prinsip bagi pengikut Syi’ah. mereka beranggapan bahwa orang yang berhak menjadi *Imam* (*Khalifah*) menggantikan Nabi *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* adalah Ali bin Abi Thalib. Namun mereka berbeda pendapat tentang penunjukan ‘Ali sebagai khalifah, apakah melalui wasiat tertulis Nabi atau tidak. Sekte Zaidiyyah berpandangan, bahwa pengangkatan Imam dipilih berdasarkan kesepakatan umat Islam, bukan ketentuan atau wasiat langsung dari Nabi (Iqbal, 2014).

Sementara sekte Ismailiyyah dan Imamiyyah berpedirian bahwa kepemimpinan umat Islam setelah wafatnya Rasulullah *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* adalah berdasarkan ketentuan Nabi sendiri melalui wasiatnya, bukan isyarat sifat-sifat imam saja. Dalam wasiat ini, Nabi secara tegas menyebut langsung nama Ali sebagai penerima estafet kepemimpinan umat Islam. Oleh sebab itu, mereka menuduhkan Abu Bakar dan Umar telah merampas hak kekhalifahan dari tangan Ali.

Kecuali sekte Zaidiyyah, pengikut-pengikut Syi’ah juga meyakini doktrin kegaiban Imam. Menurut sekte Isma’iliyyah, Imam-imam mereka ada yang tampak dan ada yang tersembunyi. Imam-imam yang tampak berjumlah tujuh orang, setelah al-Imam

al-Zhahir ketujuh (Isma'il bin Ja'far al-Shadiq) meninggal, masih ada lagi tujuh orang Imam yang nama-namanya disembunyikan demi keamanan mereka. Barulah setelah mereka kuat, Imam Ubaidullah al-Mahdi mendirikan dinasti Fathimiyyah pada tahun 969 M (Iqbal, 2014).

Sedangkan sekte Imamiyyah berpendapat bahwa Imam mereka yang *Mustatir* atau gaib (bersembunyi) adalah Muhammad al-Mahdi al-Muntazar. Imam yang keduabelas ini bersembunyi di gua Samara, Irak, pada tahun 874 masehi ketika masih kecil. Dari persembunyiannya inilah Imam Muhammad al-Mahdi membimbing kaum Syi'ah lewat wakil-wakilnya. Orang-orang Syi'ah Imamiyyah meyakini dua kegaiban Imam, yaitu ghaib *Shugra* (kegaiban kecil) yang berlangsung pada tahun 874-941 dan Ghaib *Kubra* (kegaiban besar) yang berlangsung setelah itu hingga sekarang (Momen, 1985). Barulah pada akhir zaman nanti Imam al-Mahdi kembali ke bumi untuk menegakkan kebenaran, persamaan dan keadilan. Inilah yang tetap mereka nanti-nantikan (*raj'ah*) (Momen, 1985). Oleh sebab itu, doktrin al-Mahdi dan *al-raj'ah* berkaitan erat sekali dalam pandangan Syi'ah. Kedua doktrin ini ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Secara sosio-politik, berkembangnya doktrin Syi'ah ini dipengaruhi oleh beberapa faktor:

Pertama, Imam-imam Syi'ah, selain Ali bin Abi Thalib, tidak pernah memegang kekuasaan politik. Mereka lebih memperlihatkan sosoknya sebagai tokoh yang memiliki integritas dan keshalehan tinggi. Mereka tidak memiliki pengalaman praktis dalam memerintah dan menangani masalah politik yang riil. Ketika mereka melihat realitas politik tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman sebagaimana mereka inginkan, maka mereka mengembangkan doktrin kema'shuman imam, sebagai Pemimpin yang ideal (Amin, n.d.-a).

Kedua, kenyataan bahwa sebagian pengikut Syi'ah berasal dari Persia ikut membentuk paradigma dalam corak pemikiran Syi'ah. Setelah orang-orang Persia masuk Islam, kebiasaan mengagungkan raja dan menganggapnya sebagai manusia suci mereka *intoduser* ke dalam ajaran Syi'ah. Ini terlihat ketika mereka memandang *Imam* sebagai sosok yang tanpa dosa (innocent).

Bahkan, dalam sekte Syi'ah yang ekstrem, Imam Ali adalah penjelmaan Tuhan lebih tinggi martabatnya bahkan dari Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*. Dalam masyarakat Arab sendiri, paham ini adalah sesuatu yang asing.

Ketiga, Pengalaman pahit yang selalu dialami pengikut Syi'ah dalam percaturan politik ikut mempengaruhi berkembangnya doktrin al-Mahdi al-Muntazhar yang akan melepaskan mereka dari penderitaan. Karenanya, mereka selalu menunggu-nunggu kedatangannya, baik pada masa Daulah bani Umayyah maupun bani Abbasiyah, mereka adalah kelompok minoritas yang selalu dikejar-kejar, diburu dan dianiaya oleh penguasa. Karena berada dalam kondisi yang lemah, kelompok Syi'ah mengadakan perlawanan terhadap kekausaan penguasa yang zalim melalui gerakan bawah tanah. Hal ini mereka lakukan di bawah pimpinan Imam. Untuk menyelamatkan Imam mereka dari ancaman penguasa, mereka menyembunyikannya dan mengembangkan doktrin kegaiban Imam. Barulah setelah tepat waktunya, Imam akan datang kembali memimpin mereka menumbangkan kekuasaan yang zalim tersebut.

Secara psikologis, penderitaan panjang yang dialami kelompok Syi'ah membuka peluang berkembangnya doktrin al-Mahdi al-Muntazhar dan *raj'ah* yang mereka anggap sebagai penyelamat dari penderitaan panjang. Dalam kedua konsep ini, menurut penafsiran 'Ali Syari'ati pengikut Syi'ah harus bersikap aktif menentang dengan berbagai cara setiap bentuk kesewenangan dan kezaliman penguasa. *Intizhar* berarti pernyataan tidak setuju dan penolakan terhadap keadaan umat Islam sekarang yang tertindas, *Intizhar* berarti menolak kejahatan, penindasan, ketidakadilan, dan kesewenang-wenangan. *Intizhar* merupakan perjuangan terus-menerus menuntut kebebasan dan keadilan (Syari'ati, 1982). Penafsiran Ali Syari'ati inilah yang menjadi semangat penyulut keberhasilan Revolusi Islam Iran yang dipimpin oleh Ayatullah Khomeini pada Februari 1979.

Sementara konsep Imamah dalam Syi'ah dijabatani oleh Ayatullah Khomeini sendiri dengan mengemukakan konsep wilayah al-Faqih. Menurut Khomeini, selama menunggu kedatangan Imam yang gaib, kepemimpinan politik pengikut

Syi'ah berada ditangan seorang faqih yaitu Khomeini sendiri (Iqbal, 2014).

4.1.2.3 Pemikiran Politik Khawarij

Sedangkan Khawarij adalah kelompok sempalan yang memisahkan diri dari barisan Ali setelah *arbitase* (*Tahkim*) yang mengakhiri perseteruan dan kontak senjata antara Ali dan Mu'awiyah di Shiffin. Mereka merasa kecewa terhadap hasil *arbitase* yang merugikan Ali. Mereka merasa kecewa terhadap hasil *arbitase* yang merugikan Ali. Sebagai reaksi mereka menolak hasil *arbitase* dan keluar dari pasukan Ali. Mereka membenci Ali karena mau berdamai dengan pemberontak Mu'awiyah, tetapi lebih membenci lagi Mu'awiyah yang telah mencurangi Ali.

Pengikut Khawarij terdiri dari suku Arab Badui yang masih sederhana cara berfikirnya. Jadi sikap keagamaan mereka sangat ekstrem dan sulit menerima perbedaan pendapat, mereka menganggap orang yang berada di luar kelompoknya adalah kafir dan halal dibunuh. Sikap picik dan ekstrim ini pula yang membuat mereka terpecah menjadi beberapa sekte (al-Syahrastani, n.d.; Nasution, 1986).

Berbeda pandangan dengan kelompok Sunni dan Syi'ah, mereka tidak mengakui hak-hak istimewa orang atau kelompok tertentu untuk menduduki jabatan Khalifah. Jabatan tersebut bukanlah monopoli mutlak suku Quraisy sebagaimana pandangan Sunni, juga bukan hak khusus Ali dan keluarganya sebagaimana klaim kelompok Syi'ah. Menurut Khawarij, siapa saja berhak menduduki jabatan khalifah, kalau memang mampu. Bahkan mereka mengutamakan orang non-Arab sebagai khalifah, supaya mereka bisa menjatuhkannya atau membunuhnya kalau ternyata tidak dapat menjalankan tugasnya sesuai dengan syari'at atau bertentangan dengan kebenaran (Zahrah, n.d.). Khalifah atau Imam harus dipilih secara bebas oleh seluruh umat Islam. Oleh sebab itu, Khawarij tidak mempertimbangkan '*Ashabiyah* atau keluarga untuk mengangkat pemimpin mereka.

Pada sisi pemikiran ini, pengikut Khawarij berpendapat bahwa kekhalifahan bukanlah kewajiban yang berdasarkan *Syar'i* (agama), sebagaimana pandangan al-Ghazali dan al-Mawardi serta

Syi'ah. Pengangkatan khalifah dan pembentukan Negara adalah masalah kemaslahatan manusia saja. Apabila pertimbangan akal lebih maslahat khalifah dan membentuk negara, maka hal tersebut boleh dilakukan. Tetapi bila ternyata tanpa kepemimpinan mereka dapat menjalankan agama dan mencapai kemaslahatan, maka lembaga khilafah tidak perlu dibentuk.

Berbeda dengan Sunni dan Syi'ah, mereka tidak menganggap kepala negara sebagai orang yang sempurna. Ia adalah manusia biasa juga tidak luput dari kesalahan dan dosa. Untuk itu, mereka menggunakan mekanisme *Syura* untuk mengontrol pelaksanaan tugas-tugas pemerintahan. Jika ternyata kepala negara menyimpang dari semestinya, dia dapat diturunkan dari jabatannya atau dibunuh.

Pemikiran Khawarij yang lebih demokratis ini tampaknya dapat dipahami dari sosiologis masyarakat Arab yang mengutamakan *Syura* dalam pengambilan keputusan. Mereka ingin kembali menegakkan tradisi *Syura* yang mendapat justifikasi dalam Islam. Setelah “terkubur” oleh ambisi politik Mu'awiyah bin Abi Sufyan (Iqbal, 2014). Pada sisi lain, realitas politik yang diwarnai dengan pertentangan 'Ali dan Mu'awiyah turut mempengaruhi kristalisasi pemikiran tersebut. Mereka menganggap kedua orang ini sebagai penyebab terjadinya *chaos* dalam tubuh umat Islam. Tidak berkembangnya tradisi *Syura* dan menonjolnya ambisi pribadi atau golongan untuk menduduki jabatan khalifah juga menjadikan mereka sebagai kelompok yang berusaha kembali ke prinsip demokrasi dengan mengabaikan ambisi-ambisi tersebut.

4.1.2.4 Pemikiran Politik Mu'tazilah

Pada awalnya golongan Mu'tazilah ini merupakan gerakan atau sikap politik beberapa sahabat yang “gerah” terhadap kehidupan politik umat Islam pada masa pemerintahan 'Ali. Seperti diketahui, setelah Utsman terbunuh, 'Ali diangkat menjadi khalifah. Namun, pengangkatan ini mendapat protes dari beberapa sahabat lainnya. Zubair dan Thalhah mengadakan perlawanan di Makkah, sementara 'Aisyah mendukung perlawanan mereka dari

Makkah. Sementara di Damaskus, Gubernur Mu'awiyah juga mengangkat senjata melawan Ali.

Secara politis panamaan golongan muslim ini merujuk kepada para sahabat seperti Saad bin Abi Waqqas, Abdullah bin Umar, Zaid bin Tsabit dan lain-lain yang bersikap netral terhadap pengangkatan Ali sebagai khalifah keempat. Mereka tidak mau terlibat dalam pertentangan dengan kelompok-kelompok di atas. Mereka memisahkan diri (*I'tazala*) dari permusuhan antara kubu Mu'awiyah dan kubu Ali, dengan bersikap netral, tidak berpihak kepada salah satu kelompok. Sebagai reaksi atas keadaan ini mereka memilih untuk memperdalam agama dengan akal dan hati mereka serta meningkatkan hubungan dengan Allah (Syaraf & Al-Mu'thi, 1987).

Namun penamaan kelompok ini dengan Mu'tazilah baru terjadi pada saat terjadinya perbedaan pendapat antara Washil bin 'Atha' dengan gurunya Hasan al-Bashri tentang penilaian terhadap orang yang berdosa besar: apakah masih layak dikatakan Mukmin atau tidak. Dalam masalah ini, Washil berpendapat bahwa orang yang berdosa besar tidak Mukmin dan tidak kafir, tetapi berada di posisi antara keduanya. Pendapat ini dikenal dengan (*al-Manzilah bain Manzilataini*). Pendapat Washil ini kemudian menjadi salah satu dari lima ajaran pokok Mu'tazilah. Inilah yang dianggap oleh kalangan ahli sebagai awal lahirnya kelompok Mu'tazilah dalam Islam (Nasution, n.d.).

Namun demikian, antara kelompok pertama dan kedua terdapat hubungan yang erat yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Mu'tazilah Washil bin 'Atha dapat dianggap sebagai kelanjutan sikap para sahabat yang tidak ingin terlibat dalam konflik politik yang terjadi saat itu. Doktrin *Manzilah bain al-Manzilatain* sendiri sebenarnya bukan hanya sekedar pandangan teologis, melainkan sikap politisi Mu'tazilah terhadap kondisi yang berkembang sejak masa Ali.

Kelompok Mu'tazilah selanjutnya menjadi sebuah aliran teologi rasional. Namun, sesuai dengan situasi dan perkembangan saat itu, pemikiran-pemikiran Mu'tazilah merambah kedua politik. Beberapa tokoh Mu'tazilah membicarakan mengenai khilafah dengan basis pada teologi rasional mereka. Diantaranya

adalah Qhadhi Abd al-Jabbar. Pemikiran politik dianggap sebagai representasi sikap dan pandangan Mu'tazilah secara umum.

Sebagaimana pendapat Khawarij, Abd al-Jabbar juga berpandangan bahwa pembentukan negara (lembaga khilafah) bukanlah kewajiban yang berdasarkan *Syar'i*, melainkan pertimbangan akal semata. Tidak ada *nash* yang secara tegas memerintahkan umat Islam untuk membentuk negara (al-Jabbar, 1965; Madjid, 1992). Jadi akal lah yang menjadi sebuah ukuran untuk menentukan pembentukan lembaga khilafah. Dalam hal ini Mu'tazilah memiliki argumentasi filosofis dan teologis.

Sebagai aliran rasional, Mu'tazilah berpendapat, bahwa dengan kemampuan akalnya, manusia dapat mengetahui empat hal; yaitu Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan, baik dan jahat serta kewajiban mengerjakan yang baik dan menjahui yang jahat. Berdasarkan pendekatan ini, maka pembentukan khilafah atau negara adalah bagian dari kewajiban mengerjakan yang baik dan menjahui yang jahat (Nasution, n.d.). Dengan adanya negara menjadikan manusia mampu mengatur kehidupannya yang sesuai dengan kebaikan dan kemaslahatan mereka.

Dalam sejarah Islam, pola pertama dalam pemilihan kepala negara terjadi ketika 'Umar membaiai Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallama*. Lalu umat pun membaiai mengikuti Umar. Sementara pola kedua terjadi ketika Umar menjenguk enam sahabat senior yang terdiri dari 'Utsman, Ali, 'Abd al-Rahman bin 'Auf, Thalhaf, Sa'ad bin Abi Waqqash, dan Zubair bin Awwam untuk menentukan penggantinya kelak. Dalam persidangan "team khilafah" ini, akhirnya Utsman terpilih menggantikan Umar (Johan, 1994).

Tampaknya pemikiran ini agak sejalan dengan pandangan al-Mawardi, tokoh pemikir politik Sunni, yang mensyaratkan pengangkatan kepala negara melalui *ahl al-Ikhtiar* dan *ahl al-Halli wa al-'Aqdi*. Namun demikian, 'Abd al-Jabbar hanya sampai pada tahap pemilihan kepala negara. Ia tidak secara eksplisit mengemukakan pendapatnya mengenai kontrol lembaga ini terhadap kekuasaan kepala negara. Ini berbeda dengan al-Mawardi yang membahas kemungkinan penurunan kepala negara dari jembatannya jika ia telah menyimpang dari keadilan, kehilangan

salah satu organ tubuhnya atau tidak dapat lagi menjalankan tugas-tugasnya karena dikuasai orang-orang terdekatnya (al-Mawardi, 1973; Iqbal, 2014). Pandangan ini juga berbeda dengan Khawarij yang secara ekstrem membolehkan pencopotan kepala negara dari jabatannya, bahkan kehalalan pembunuhannya kalau ternyata menyimpang.

Dalam pandangan peneliti, dari empat aliran politik dalam Islam ini, ada satu kesamaan yang menjadi catatan penting, adalah tidak satu pun aliran yang membahas masalah masa jabatan kepala negara. Aliran Syi'ah dengan konsep Imam Ma'shumnya, berpendapat bahwa *Imam* berkuasa seumur hidupnya. Bahkan mereka meyakini kekuasaan *Imam* mereka ketika gaib, dan baru pada akhir zaman akan kembali pada mereka. Aliran Sunni dan Mu'tazilah juga memandang kekuasaan kepala negara tidak terbatas waktu. Hanya Khawarij, yang meskipun tidak secara tegas membatasi masa jabatan kepala negara, membahas pemakzulan kepala negara dari jabatannya dan menggantikannya dengan orang lain. Dalam batas-batas tertentu, al-Mawardi yang dari Sunni agak lebih maju dari pemikir-pemikir Sunni yang lain dan sejalan dengan Khawarij.

Dari pembahasan tentang pemikiran aliran-aliran di atas dapat diambil kesimpulan adanya tiga pemikiran politik keagamaan dalam Islam (Iqbal, 2014), yaitu; *Pertama*, Aliran Aristokrasi dan Monarki yang diwakili kelompok Sunni. Aliran ini mengklaim keistimewaan kelompok Quraisy sebagai kepala negara dan kepatuhan mutlak pada kepala negara. Dalam batas-batas tertentu, gagasan Sunni tentang kepala negara sebagai bayang-bayang Allah di muka bumi (*Zhill Allah fi al-Ardh*) cenderung mengarahkan aliran ini kepada teokrasi. *Kedua*, Aliran teokrasi yang diwakili oleh Syi'ah, kecuali Syi'ah Zaidiyyah, mereka menganggap kepala negara (*Imam*) sebagai pemegang kekuasaan agama dan politik berdasarkan petunjuk Allah lewat wasiat Nabi-Nya. Karena itu, mereka memandang kepala negara adalah pribadi yang *ma'shum*. *Ketiga*, Aliran demokrasi yang dianut khawarij dan dengan beberapa catatan Mu'tazilah. Pandangan Khawarij merupakan reaksi atas pemikiran politik Sunni dan Syi'ah yang mengutamakan kelompok atau pribadi

tertentu dalam kepemimpinan umat Islam.

4.1.3 Evolusi Pemikiran Politik Islam

Setiap zaman memiliki sejarah dan periode (Nasution, 1981), pemikiran, dan tokoh yang berbeda. Islam yang di klaim sebagai Agama yang komprehensif, baik dari kalangan internal maupun kalangan eksternal, bahkan orientalis sekalipun mempunyai cerita tersendiri dalam sejarah ketatanegaraannya. Bermula sejak Nabi telah memiliki konsep dasar dalam bernegara, terbukti dengan adanya penyebutan dalam sejarah, yaitu adanya negara Madinah, yang dianggap sebagai praktik bernegara pertama yang dilakukan Nabi, dengan konsep seperti hak asasi manusia serta penanaman sikap tenggang rasa antar sesama umat beragama.

Dalam sejarah Islam telah berjalan sepanjang 15 abad, menurut para ahli, dapat dibagi menjadi tiga periode, yaitu periode klasik (tahun 650-1250 masehi), periode pertengahan (tahun 1250-1800 masehi), dan periode modern atau kontemporer (1800 sampai sekarang) (Nasution, 1981). perkembangan pemikiran politik Islam juga dapat dibagi berdasarkan periodisasi sejarah tersebut. masing-masing pemikiran dalam setiap periode memiliki ciri khas dan perbedaan berikut uraiannya.

4.1.3.1 Pemikiran Politik Islam Abad Klasik dan Pertengahan

Pandangan yang bersifat khalifah sentris merupakan ciri umum pemikiran politik ketatanegaraan Islam pada masa klasik dan pertengahan. Kepala negara atau *khalifah* memegang peranan penting dan memiliki kekuasaan yang sangat luas. Rakyat dituntut untuk mematuhi kepala negara, bahkan dikalangan sebagian pemikir Sunni terkadang sangat berlebihan.

Biasanya mereka mencari dasar legitimasi keistimewaan kepala negara atas rakyatnya pada al-Qur'an dan al-hadits Nabi Muhammad *Sallallahu Alaihi wa Sallam* di antaranya al- Quran surah an- Nisa 59,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَبَايَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩).

Artinya, “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya*”.

Yang memerintahkan umat Islam untuk menaati Allah *Subhanhu wa Ta'ala*, menaati Rasul-Nya dan para pemimpin mereka. Dan juga pada al- Quran surah Al- An'am 165,

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (الأنعام: ١٦٥).

Artinya, “*dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*”.

Yang menyatakan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai *khalifah* nya di bumi dan meninggikan derajat sebagian manusia atas yang lainnya.

Dimulai dengan masa Khalifah ar-Rasyidin konsep bernegara dikenal dengan negara Madinah, pada saat itu corak praktek bernegara belum memiliki teori-teori yang utuh, sehingga mekanisme penggantian khalifah pun berubah-ubah dari masa Abu Bakar kepada Umar dengan wasiat, Umar kepada Utsman dengan tim formatur Usman kepada Ali dengan cara aklamasi. Setelah itu, akhirnya kekuasaan Islam diambil alih oleh *Mu'awiyah* dan mengawali sistem dengan monarki dalam pemerintahan.

Selanjutnya, pada masa Khalifah Abbasiyah, ilmu pengetahuan berkembang pesat dan pemerintah memberikan kebebasan berfikir bagi para ahli. Sehingga bermunculan para ilmuwan termasuk para pemikir politik, tokoh-tokoh yang terkenal pada masa itu yang ditulis oleh Suyuti Pulungan adalah (Pulungan, 2014), al-Baqillani (wafat 1013 Masehi), al- Baghdadi (wafat 1037 masehi), Ibn Abi Rabi' (hidup pada masa Khalifah al-Mu'tashim 833-842 masehi), Al Mawardi (974-1058 masehi), al- Juwaini

(1028-1087 masehi), al- Ghazali (1058-1111 masehi), Ibn-Taimiyah (1262-1328 masehi), dan Ibn Khaldun (1332-1406 masehi) yang terakhir disebutkan hidup pada abad pertengahan.

Sebagaimana yang dikatakan Azumardi Azra dalam bukunya (Azra, 1966), al-Mawardi memberikan gambaran ideal mengenai kekhalifahan. Namun, ia mengklaim bahwa para pemikir ini tidak membuat sistem politik atau garis-garis besar aturan pemerintahan yang komprehensif, tapi sekedar membuat gambaran ideal moral bagi Penguasa dan kekuasaannya. Diawali dengan pemikiran mengenai proses terbentuknya negara, para ahli mendominasi pemikiran dari alam pikiran Yunani bahwa manusia adalah makhluk sosial, saling membutuhkan satu sama lain untuk memenuhi hajat dalam kehidupan. Pada sisi lain Mereka menekankan ketaatan yang ketat rakyat terhadap kepala negara dengan alasan demi menjaga stabilitas politik umat Islam, sehingga keadaan negara benar-benar aman, dan penegakan syariat Islam terlaksana dengan baik.

Hal ini berpengaruh besar terhadap perkembangan politik Islam Terutama sejak dinasti Bani Abbas berkuasa hingga abad pertengahan. terjadi perubahan konsep Khilafah pasca Khulafa Rasyidin, jika pada *khalifah* yang empat pasca wafatnya Rasulullah kepala negara (*khalifah*) hanyalah sebagai *Khadim al-Ummah* (pelayan umat) yang berarti mengutamakan pelayanan kepentingan umat Islam, dan dipilih tidak berdasarkan garis keturunan, akan tetapi setelah itu khalifah berubah menjadi *Zhill Allah fi al- Ardh* (bayang-bayang Allah dimuka bumi) dan diangkat secara turun-temurun (Iqbal & Husein, 2010).

Perubahan Konsep ini bermula dari pernyataan Abu Jafar Al Mansur ketika berhasil menumbangkan kekhalifahan dinasti Bani Umayyah, ia mengklaim dirinya sebagai bayang-bayang Tuhan di muka bumi "*Zhill Allah fi al- Ardh*", maka konsekuensi pernyataan ini adalah bahwa kekuasaan *khalifah* berasal dari mandat Tuhan, bukan pilihan rakyat. Untuk melegitimasi kekuasaan Bani Abbas, maka al- Mansyur mengembangkan konsep "*Zhill Allah fi al- Ardh*", maka kekuasaannya dipandang suci dan mutlak serta harus dipatuhi oleh umat Islam.

Perubahan ini dipengaruhi konsep dan praktek politik asing,

sebagaimana masa itu kekuasaan Islam sudah keluar Jazirah Arab, umat Islam mengalami interaksi sosial, politik dan budaya dengan masyarakat masyarakat non-Arab. Konsep politik di luar Islam ketika itu menjadikan raja, kaisar atau kaisar sebagai titisan dari Tuhan. Sehingga hal ini di akomodasi penguasa-penguasa Islam Ketika itu, yang dimulai oleh Abu Ja'far al- Mansur dan diberi nuansa religius. Hal inilah yang di justifikasi oleh beberapa pemikir Islam abad klasik dan pertengahan (Sjadzali, 1993).

Karena lemahnya kontrol terhadap pemerintah yang berkuasa, dalam pemikiran politik Sunni klasik dan pertengahan tidak terdapat gugatan terhadap bentuk pemerintahan kerajaan (dinasti monarkhi). Bahkan ada di antara pemikir yang secara eksplisit menganggap bahwa kerajaan adalah bentuk pemerintahan yang ideal. Pada sisi lain, pemikiran politik mereka juga ditandai oleh legitimasi otoritas suku Quraisy sebagai satu-satunya pihak yang berhak memegang kekuasaan Khalifah (Iqbal & Nasution, 2010). Barulah pada abad pertengahan, Ibn Khaldun melakukan reinterpretasi dan kontekstualisasi terhadap hadist “*al- Aimmah min Quraisy*”.

أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار فى دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم: الأئمة من قريش (مجمع الزوائد: ١٩٢/٥).

Artinya, “*Para pemimpin berasal dari keturunan Quraisy*”.

4.1.3.2 Pemikiran Politik Islam Modern atau Kontemporer

Setelah sekian lama dunia islam tenggelam oleh peradaban Barat (pasca takluknya Dinasti Abbasiyah, sebagai pusat pemerintahan Islam di tangan bangsa Mongol), para pemimpin Islam (sejak abad ke 18 masehi) mulai menyadari bahwa pada masa itu Islam telah tertinggal jauh dari peradaban lain. Mereka berusaha untuk bangkit dengan berbagai upaya untuk menghidupkan kembali dunia pemikiran Islam.

Dari abad ke-19 hingga awal abad ke-20 memperlihatkan sosok bulan wajah Islam, hampir seluruh wilayah Islam berada dalam gangguan penjajah Barat. Dalam internal umat Islam sendiri pemahaman keagamaan mereka yang tidak antisipatif terhadap berbagai permasalahan membuat mereka semakin jauh tertinggal

menghadapi hegemoni Barat. Ummat Islam lebih banyak mengandalkan pemahaman ulama-ulama masa lalu daripada melakukan terobosan-terobosan baru untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang mereka hadapi. Sejak penyerangan tentara Mongol ke Baghdad 1258 masehi, berkembanglah pemahaman di kalangan umat Islam bahwa pintu ijtihad telah tertutup, memang semula paham ini ditujukan untuk menghindari disintegrasi yang lebih luas dikalangan umat Islam. Namun umat Islam harus membayar mahal, karena penutupan pintu ijtihad ini membawa mereka pada posisi Fatalis, beku dan tidak dinamis menghadapi dunia (Iqbal & Nasution, 2010).

Berbeda dengan dua masa sebelumnya peneliti mengamati bahwa, para tokoh masa ini tidak mengemukakan kembali dasar-dasar berdirinya negara, tetapi lebih terfokus pada praktek berpolitik praktis seperti al- Maududi yang mengembangkan konsep jihad (*holy war*) untuk mengembalikan keeksistensian Islam, sekalipun konsep jihad ini mempunyai pandangan yang negatif dari Barat kepada pemeluknya.

Cita-cita yang luhur tersebut ditandai dengan munculnya para tokoh dan beberapa organisasi serta pemikir yang mengutamakan revitalisasi ajaran Islam. Diantara tokoh-tokoh yang terkenal adalah Sayid Jamal al- Din al- Afghani (1838-1897 masehi), Muhammad Abduh (1849-1905 masehi), Muhammad Rasyid Ridho (1865-1935 masehi), Ali Abd Raziq (1888-1966 masehi), Hasan al- Banna (1906-1949 masehi), Sayyid Quthb (1906-1966 masehi). Dua nama yang terakhir termasuk aktivis organisasi *Ikhwan al- Muslimin*, Abu al A'la al- Maududi (1903-1979 masehi). Para tokoh dalam upaya revitalisasi ini terbagi pada tiga corak; sekularistik, moderat, dan integralistik.

Sekularistik bukan hal yang baru dalam Islam, mengingatkan pemikiran Ibnu Taimiyah yang dikutip dari bukunya Munawir Sjadzali yang menyetujui pendapat bahwa kepala negara yang adil walaupun tidak beragama Islam itu lebih baik daripada kepala negara muslim, namun berbuat dzalim (Sjadzali, 1993). Pada kesimpulan kedua dalam bukunya, ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad hanya seorang utusan Tuhan, dan tidak diperintahkan untuk mendirikan sebuah negara.

Pada pernyataan Raziq di atas, jelas bahwa Islam tidak mencampuri urusan duniawi. Raziq mengambil dalil dari pernyataan dia, yaitu hadist Nabi yang menyebutkan “*kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian*”, pemikiran Raziq banyak dipengaruhi sang guru Muhammad Abduh, yang kemudian menjadi sekuler, ini juga dipengaruhi pendidikannya di Barat, pada perkembangannya, pemikiran Raziq sangat ditentang oleh orang-orang dari golongan Islamic oriented.

Sedangkan golongan Moderat adalah yang menganggap bahwa Islam tidak sepenuhnya mencampuri urusan ketatanegaraan, ialah Dr. Muhammad Husein Haykal dan Muhammad Abduh (Sjadzali, 1993). Meskipun tidak memberikan model baku dalam prototipe bernegara, Islam memberikan asas-asas yang dapat digunakan dalam bernegara. Maka mereka memberikan keleluasaan bagi umat Islam untuk melihat pola bernegara yang dipakai oleh Barat, tentunya dengan pemikiran yang masih satu rel dengan Islam.

Tipe Integralistik, yaitu Islam dan Agama menyatu. Golongan ini merujuk pada pemikiran klasik, pola pemerintahan yang dianjurkan menurut golongan ini adalah tipe pemerintahan yang dicontohkan oleh Rasulullah (negara kota Madinah) dan pola pemerintahan masa *Khulafa Rasyidin*, mereka tidak menghendaki umat Islam meniru pola pemerintahan yang dipakai oleh Barat. Tokohnya adalah Abu al- ‘Ala al- Maududi, Sayyid Quthb, dan Muhammad Rasyid Ridha. Dalam pola ini, al- Maududi Mencetuskan gagasan rakyat mempunyai otoritas dalam hal pengambilan kebijakan pada pemerintahan, tapi dibatasi oleh ketetapan yang telah dicantumkan oleh Nash, meminjam istilah Munawir Sjadzali, tipe negara ini disebut theodemokrasi.

4.2 Negara dalam Islam

Persoalan kenegaraan di dalam Islam telah menjadi bahan diskusi berkepanjangan sejak wafatnya Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wasallam* sampai zaman modern sekarang ini. Polemik dan perdebatan di sekitar soal ini terasa semakin menarik pada saat kaum muslim memasuki periode modern, apalagi ketika berbagai ideologi besar dunia Barat mulai menanamkan

pengaruhnya di dunia Islam. Berbagai tema diskusi dalam garis besarnya berkisar pada wajib tidaknya kaum muslimin mendirikan negara; bagaimana susunan dan bentuk negara; siapa yang berhak menduduki jabatan kepala negara; bagaimana posisi *syari'ah* dalam kaitannya dengan mekanisme pemerintahan, dan lain sebagainya. Bahkan pada zaman modern timbul pula persoalan yang menyangkut apakah agama harus bersatu dengan negara; apakah Islam memerintahkan umatnya untuk membentuk dan mendirikan "negara Islam" atau tidak (Mahendra, 1989).

Munculnya beberapa persoalan di atas sesungguhnya disebabkan karena baik al-Quran maupun Hadist tidak memberikan penjelasan secara tegas tentang persoalan kenegaraan di dalam Islam. Tidak ada ayat maupun hadist yang menyebutkan pembentukan pemerintahan di dalam Islam. dan bahkan Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* pun setelah beliau wafat tidak meninggalkan konsep kenegaraan yang baku dan mapan, maka hal ini memberikan indikasi bahwa sistem kenegaraan merupakan sesuatu yang masih terbuka untuk berkembang dan diperdebatkan, di pihak lain menunjukkan pula bahwa bentuk negara di dalam Islam bukan merupakan suatu hal yang esensi, akan tetapi hal yang esensial adalah unsur-unsur, sendi-sendi dan prinsip-prinsip di dalam menjalankan pemerintahan. Karena itu bentuk negara berkembang sesuai dengan kondisi zaman dan tempat sejak zaman Nabi sampai zaman sekarang dan bahkan yang akan datang (Nasution & Azra, 1985).

Merupakan bukti sejarah, bahwasanya pada periode Mekkah Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* tidak memiliki kekuasaan politik untuk mendukung misi kenabiannya, sementara berbeda dengan kondisi di Madinah Selain sebagai tokoh spiritual dan pemimpin agama, Beliau juga bertindak sebagai pemimpin politik, meskipun dalam kenyataannya beliau sendiri tidak pernah menyatakan dirinya sebagai seorang penguasa.

Namun kedatangan Nabi di Madinah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* membawa upaya-upaya kemaslahatan bagi umat yang diantaranya adalah mengadakan perjanjian tertulis antara kelompok *Muhajirin* dan *Anshar*, memberikan jaminan kepada orang-orang *Yahudi* mengenai pengamalan agama dan

keselamatan harta benda mereka, mengatur tata kehidupan keluarga, menetapkan hak dan kewajiban bagi setiap anggota masyarakat, mengatur hubungan antara umat Islam dan non muslim dan lain-lain (Basyir, 1984), maka peneliti berpandangan bahwa, sejarah telah membuktikan bahwa sejak periode Madinah Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* telah membangun sebuah pemerintahan, minimal membentuk suatu masyarakat yang bernaung di bawah kepemimpinannya. Ini berarti bahwa periode Madinah merupakan periode berdirinya masyarakat dan pemerintahan Islam yang pertama dalam sejarah, sebab dalam periode tersebut telah diletakkan dasar-dasar yang kuat bagi berdirinya sebuah Negara.

4.2.1 Kedudukan Negara dalam Islam

Kedudukan negara dalam Islam sangat penting, Karena untuk menegakkan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat secara sempurna dan efektif melalui negara. banyak dalil-dalil untuk menegakkan dan menetapkan suatu perkara dengan Hukum Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*. ini menunjukkan bahwa penerapan hukum Allah dalam kehidupan manusia ini membutuhkan sebuah alat kekuasaan yaitu negara. Diantara dalil yang berbicara masalah tersebut adalah,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (النساء: ٥٨)

Artinya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum diantara manusia supaya mau menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah maha mendengar lagi maha melihat". (QS. An-Nisa: 58).*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَبَايَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩).

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasulnya dan ulil amri diantara kamu. kemudian Jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka*

Kembalikanlah ia kepada Allah (Al- Quran) dan Rasul-Nya (sunnah nya) Jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya". (QS. An-Nisa: 59).

Imam Al- Razi memberikan penafsiran yang menarik terkait dengan ayat yang terakhir di atas, ketaatan dalam ayat ini bersifat wajib dan mengikat. Untuk itu para *Amir* (pemimpin) yang merupakan wakil Allah yang wajib ditaati haruslah orang-orang *Ma'shum*, yakni orang yang senantiasa terjaga jiwa dan raganya dari tindak kesalahan dan kekhilafan. Sehingga ketaatan itu tidak dalam rangka dosa dan maksiat. *Ulil Amri* adalah pemimpin dan merupakan wakil ummat yang memiliki kemampuan untuk melakukan *ijtihad* dan *istinbat* hukum. berdasarkan ayat ini, hukum yang dihasilkan negara merupakan hasil *ijma'* (kesepakatan) ulama yang tergabung dalam *Ahlu al- halli wa al- 'Aqdi* (anggota Dewan Permusyawaratan Rakyat; DPR).

Pada perkembangan pemikiran politik Islam, minimal ditemukan dua pendapat yang berbeda mengenai kedudukan negara di dalam Islam. pendapat yang *pertama* menyatakan bahwa tuntutan mendirikan negara merupakan tuntutan yang mutlak adanya. Pendapat ini menurut Kamarudin Khan diintrodusir oleh kalangan Sunni. Mereka berpandangan bahwa institusi Khilafah (*Imamah*) atau negara merupakan sesuatu yang dikehendaki oleh Agama melalui *ijma'* (konsensus) para ulama. Mereka mengakui bahwa di dalam al-Quran maupun al- Hadist tidak ada teks (*nash*) yang mengharuskan negara ditegakkan, tetapi secara mutlak, karena menurut mereka para sahabat nabi sebelum menguburkan jenazah beliau telah bersepakat untuk mengangkat *Imam* atau *Khalifah* (Mahyudin, 1983).

Pandangan yang *kedua* menyatakan bahwa mendirikan negara atau khilafah (*imamah*) bukan sebagai kewajiban agama. argumentasi kelompok kedua ini didasarkan pada anggapan bahwa yang terpenting adalah berlakunya keadilan dalam masyarakat. Jika semuanya telah berjalan baik, maka dengan sendirinya pemerintahan tidak diperlukan lagi. Pendapat ini juga dianut oleh Ali Abd Ar- Raziq saat ia membahas teori Khilafah dalam bukunya

"*Al Islam wa Ushul al- hukm*", namun apabila dihubungkan dengan penjelasan al- Quran, maka pandangan yang terakhir ini tampaknya sangat utopis, karena ketidakadilan, kezaliman, penindasan, agresi dan sejenisnya adalah sesuatu yang *inherent* dengan manusia dan selamanya selalu ada, dan bahkan ditemukan di permukaan bumi ini.

Pada kontroversial pendapat mengenai keharusan mendirikan negara di dalam Islam ini, Ibnu Taimiyah mengemukakan pandangan-pandangan yang relevandengan pandangan kelompok pertama. Ia berpendapat bahwa mengatur urusan urusan komunitas manusia merupakan salah satu diantara kewajiban-kewajiban agama yang terpenting; hal ini tidak berarti bahwa agama tidak dapat hidup tanpa adanya negara (Mahyudin, 1983). Dari pernyataan ini tampak bahwa Ibnu Taimiyah sangat mementingkan tatanan sosial dalam bentuk sebuah negara, yang diharapkan dapat mewujudkan kesejahteraan umat dan mengatur hubungan-hubungan di antara mereka. dalam konteks ini ia mengemukakan dua argumentasi yang bersifat agamis sosiologis: *Pertama*, bahwa agama (Islam) pada hakekatnya menghendaki tata sosial yang terorganisir, sehingga dengan demikian agama (*din*) dapat berfungsi sebagaimana mestinya. Karena menurutnya kewajiban-kewajiban agama seperti jihad, keadilan, perlindungan terhadap orang-orang yang tertindas dan secara umum pelaksanaan dari hukum hukum al- Quran dapat dilaksanakan tanpa kekuasaan atau negara. Dan untuk menegakkan otoritas ini menurut Ibnu Taimiyah, Allah telah mengutus Rasul-Rasul dan menurunkan kitab-kitabnya (Mahyudin, 1983), kenyataan ini merupakan indikator bahwa negara tidak bisa tidak harus diciptakan. Bahkan ia sebegitu yakin bahwa otoritas negara adalah sesuatu keharusan sehingga Ibnu Taimiyah sangat mengagumi peribahasa yang mengatakan: "*sesungguhnya seorang raja adalah bayangan Allah di atas bumi dan enam puluh tahun di bawah kekuasaan seorang imam yang zalim adalah lebih baik dari satu malam tanpa seorang Imam*" (Mahyudin, 1983).

Kedua, argumentasi yang Bersandar kepada as- Sunnah, menurut Ibnu Taimiyah, jika keharusan menegakkan negara dinyatakan secara tidak langsung oleh Al-Qur'an dan oleh

argumentasi-argumentasi sosiologis, maka tidak sulit untuk memahami betapa Nabi telah memerintahkan ummatnya untuk mengangkat orang-orang yang mengatur persoalan-persoalan mereka, karena menurutnya Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* pernah mengatakan:

إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ (رواه أبو دود من حديث أبي سعيد و أبي هريرة).

Artinya, "Apabila tiga orang melakukan perjalanan hendaklah mereka mengangkat salah seorang dari mereka sebagai pemimpin". (HR. Ahmad).

Ibnu Taimiyah menjadikan hadits diatas sebagai dasar untuk melegitimasi pendapatnya bahwa menegakkan *Imamah* atau *Khilafah* (negara) sesungguhnya merupakan keharusan doktrinal dan praktis, karena menurutnya apabila dalam kelompok yang sedemikian kecil saja diperintahkan untuk mengangkat seorang pemimpin, maka ketentuan semacam itu akan berlaku pula untuk kelompok yang lebih besar (Mahyudin, 1983).

Dari pembahasan diatas, tampak tidak mudah untuk dirumuskan dan menyusun semacam generalisasi yang berhubungan dengan kedudukan negara di dalam Islam. namun untuk menghasilkan deskripsi yang cukup memadai mengenai persoalan tersebut, maka yang terutama dilakukan adalah menelusuri secara ringkas karir sejarah Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*, baik pada periode Makkah (610-622 masehi) maupun pada periode Madinah (622-632 masehi). Dan pada periode Makkah dapat diketahui bahwa pada kenyataannya Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* tidak memiliki otoritas politik untuk menyokong misi kenabiannya, sementara itu di Madinah beliau merupakan pemimpin tunggal yang mempunyai otoritas spiritual dan temporal (*duniawi*), atau dengan kata lain sebagai kepala negara dan agama (A. S. Ma'arif, 1986).

Meskipun dalam hal ini secara *de facto* beliau tidak pernah memproklamkan diri sebagai kepala negara, seorang penguasa atau seorang raja. Namun demikian, di kota Madinah minimal Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* telah menegakkan semacam tata sosial yang mirip dengan sebuah negara. Nabi yang sebenarnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an adalah

seorang Rasul yang bertugas menyampaikan ayat-ayat (ajaran-ajaran) Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* kepada umatnya, menuntun dan membina mereka ke jalan yang benar. Posisi dan kedudukan Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* sebagai Rasul Allah tetapi tidak berubah sampai beliau wafat (632 masehi). "Muhammad hanyalah seorang Rasul" merupakan identitas formal yang dianugerahkan Allah kepada nabi sampai akhir hayat beliau. Sebagaimana yang telah dijelaskan diatas, sejatinya telah memberikan gambaran tentang hubungan yang sebenarnya antara kenabian Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* (*Nubuwwah*) dengan masalah negara dan otoritas politik. Dalam konteks ini pendapat Ibnu Taimiyah sekiranya dapat lebih menjelaskan persoalan tersebut. Setelah menelaah ayat 25 dari surah al- Hadiid,

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (الحديد: 25)

Artinya, “*Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya Padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa*”.

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa agama yang benar harus memiliki kitab yang memberikan petunjuk, dan pedang yang memberikan pertolongan (Mahyudin, 1983). Disini ia memberikan penekanan bahwa otoritas politik yang disimbolkan dengan pedang menjadi sesuatu yang esensial dan mutlak bagi agama, tetapi otoritas itu bukanlah agama. dengan ungkapan lain, otoritas politik atau negara hanyalah merupakan instrumen bagi agama dan bukan eksistensi dari agama.

Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa negara dalam pandangan Islam merupakan alat atau instrumen, dan bukan

tujuan. Serta negara dalam kehidupan kaum muslimin merupakan suatu keharusan, sebab tanpa negara, maka idealisme Islam, khususnya di bidang kehidupan politik tidak akan terwujud dalam kenyataan (A. Ridha, 2004b).

Pada sisi ini, peneliti beranggapan bahwa, berarti negara merupakan alat atau sarana untuk menegakkan *Syari'at* Allah berdasarkan al- Quran dan al- Hadits, dan negara juga diperlukan untuk membina ummat agar bisa hidup aman sejahtera sesuai dengan apa yang telah digariskan oleh Allah.

4.2.2 Prinsip-Prinsip Dasar Negara dalam Islam

Islam merupakan agama dan sekaligus sistem negara yang menjamin tegaknya keadilan dan terwujudnya kesejahteraan umat manusia. Untuk merealisasikan tujuan tersebut al-Qur'an meletakkan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip umum yang berkaitan dengan negara dan pemerintahan seperti penegakan keadilan, penerapan musyawarah, memperhatikan persamaan, jaminan dan hak kebebasan berpendapat dan penerapan solidaritas sosial secara komprehensif serta hubungan pemimpin dengan rakyatnya. Islam hanya meletakkan kaidah-kaidah umum dan tidak menetapkan bentuk apapun aturan terperinci yang berkaitan dengan kepemimpinan dan pengelolaan negara. Adapun bentuk ataupun model pemerintahan beserta metode pengelolaannya menjadi ruang lingkup *ijtihad* dan proses pembelajaran kaum muslimin dengan memperhatikan aspek kemaslahatan dan menyesuaikan perkembangan zaman.

Pada sebagian kalangan ummat Islam, terdapat golongan yang memiliki pemahaman bahwa Islam dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun suatu sistem ketatanegaraan. Menurut paradigma ini, Islam sebagai sebuah agama dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan sekaligus. Dalam perspektif yang holistik, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan Semata, tetapi memuat ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan (Abegebriel, Abeveiro, & SR-Ins Team, n.d.).

Dengan demikian, maka Islam telah menegaskan hakikat negara dalam Islam melalui ayat-ayat al-Qur'an maupun al-Hadist yang mengisyaratkan pada urgensi negara untuk menegakkan syariat Islam di muka bumi, merupakan sebuah falsafah kenegaraan dalam Islam, Sebagaimana telah dijelaskan oleh Mahmud Syaltut yang telah merumuskan *Asas al- Daulah fi al-Islam* (prinsip-prinsip dasar negara dalam Islam) sebagai berikut (Syaltut, 1966):

Pertama, Prinsip *al-Ukhuwah ad-Diniyah* (persaudaraan seiman), sebagaimana yang dijelaskan al- Quran dan al- Hadits dan persaudaraan seiman ini melampaui hubungan lainnya, karena bagi seorang muslim dituntut untuk menolong sesama muslim dalam kondisi kesusahan. Sebagaimana Al Quran menguatkan akan hal ini;

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

Artinya: "*Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdoa: "Yaa Rabb kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dulu dari kami Dan janganlah engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman, Yaa Rabb kami, Sesungguhnya engkau maha penyantun lagi maha penyayang".*

Kedua, Prinsip *at- Takaafual al- Ijtima'a'i* merupakan konsekuensi logis dari *al-Ukhuwah al- Diniyah*, yang mempunyai dua kategori, yaitu *pertama*, bersifat material; zakat, infaq dan shadaqah. *Kedua*, immaterial; *al- Amru bi al- Ma'ruf wa an- Nahyu 'a n al- Munkar*, nasehat-nasehat, pendidikan, hal ini berhubungan erat dengan *nash* al- Quran, yaitu:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ

Artinya: "*Sesungguhnya orang-orang yang kafir, harta benda dan anak-anak mereka, sedikitpun Tidak dapat menolak (siksa) Allah dari mereka. dan mereka itu adalah bahan bakar api neraka". (QS. Ali Imran/3: 10).*

ثُمَّ لَا يَأْتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ

Artinya: "kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka, dan engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat)". (QS. Al- A'raf/7: 17).

Ketiga, Prinsip As- Syura (Consultation), dalam istilah Indonesia sering disebut sebagai musyawarah, yaitu sebagai dasar sebuah pemerintahan yang baik, Bahkan dalam al- Quran itu sendiri ada salah satu surah yang disebut as- Syura'. Dalam hal ini juga telah dijelaskan dalam al-Qur'an, yaitu:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Artinya: "Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka". (QS. As-Syura/42: 38).

Artinya: "...dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu (dunia). kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya". (QS. Ali Imran/3: 159).

Syura secara *harfiah* berarti menyarikan atau mengambil madu dari sarang lebah. Sedang Makna yuridisnya adalah menyarikan suatu pendapat (*ra'yun*) berkenaan dengan suatu permasalahan tertentu. Ar- Raghīb al- Asfahani mendefinisikan *Syura* adalah mengeluarkan pendapat dengan mengembalikan sebagiannya pada sebagian yang lain, yakni menimbang satu pendapat dengan pendapat lain untuk mendapatkan satu pendapat yang disepakati.

Syura adalah salah satu prinsip penting dalam pemerintahan Islam yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Prinsip ini mengharuskan kepala negara dan pemimpin pemerintahan untuk menyelesaikan

semua permasalahan-permasalahan masyarakat melalui permusyawaratan.

At- Thabari menyebut *Syura* sebagai salah satu dari '*Azaim al- Ahkam*, yakni prinsip fundamental *Syariat* yang esensial bagi substansi dan identitas pemerintahan Islam. Dengan memperhatikan bahwa Allah memerintahkan Nabi Muhammad *Sallallahu Alaihi Wasallam* bermusyawarah dengan sahabat meskipun dibimbing langsung oleh wahyu, maka Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa konteks perintah al- Quran lebih tegas lagi kepada generasi muslim selanjutnya yang tidak lagi berjumpa dengan Nabi Muhammad *Sallallahu Alaihi Wasallam* dan tidak memiliki akses langsung dengan wahyu. Dengan demikian, menurut Abdul Karim Zaidan, al- Maududi, Muhammad Abduh, Abdul Qadir Audah *Syura* adalah kewajiban yang ditujukan terutama kepada kepala negara untuk menjamin kewajiban tersebut dijalankan semestinya dalam urusan pemerintahan. Dan untuk menjalankan kewajiban tersebut, maka para partisipan *Syura* harus memiliki kebebasan berpendapat dan berekspresi. menurut Abdul Karim Zaidan, tidak mungkin terjadi jika Pemerintah diwajibkan menjalankan *Syura* sementara menghambat kebebasan berpendapat.

Keempat, Prinsip Al- 'Adalah (Justice), yaitu: keadilan yang harus ditegakkan tanpa diskriminasi, penuh kejujuran, ketulusan dan integritas. Begitu pentingnya prinsip ini, al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai parameter orang bertaqwa. dijelaskan di dalam al-Qur'an yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ الْعَدْلُ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha*

mengetahui apa yang kamu kerjakan". (QS. Al-Maidah/5: 8).

Dalam ayat lain juga dijelaskan;

... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ...

Artinya: "...Maka hendaklah kamu Berlaku adil, Keadatipun ia adalah kerabat(mu)...". (QS. al- An'am/6: 152).

Al-Quran setidaknya menggunakan tiga terma untuk menyebut keadilan, yaitu *al-'Adl*, *al- Qisth*, dan *al- Miizaan*. terma adil beserta turunannya tidak kurang disebutkan 30 (tiga puluh) kali dalam al- Quran. *Al- 'Adl* berarti "sama", jadi Keadilan adalah sama dengan tidak membedakan seseorang dengan lainnya. *Al- Qisth* lebih umum dari 'Adl berarti "bagian", jadi Keadilan adalah seimbang antara berbagai unsur yang ada, dan *Al-Miizaan*, berarti "timbangan", jadi Keadilan adalah perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak itu kepada setiap pemiliknya. Keadilan dalam pandangan Islam adalah hak bagi setiap umat manusia dan sekaligus kewajiban yang harus dilakukan pemerintah. Sementara hukum Allah (*syariah*) ditegakkan untuk menjamin dan mewujudkan keadilan tersebut. Menurut Muhammad Al-Mubarak, ruang lingkup keadilan dalam Islam mencakup dua isu penting:

Pertama, keadilan berkaitan dengan tindakan mencegah dan menyingkirkan kezaliman, seperti mencegah pelanggaran hak manusia yang berkaitan dengan jiwa, harta dan kehormatan serta menyingkirkan segala bentuk pelanggaran hukum, mengembalikan hak-hak yang dirampas dan menghukum yang bersalah. Konteks keadilan ini terdapat dalam hukum harta benda (*mu'amalah maliyah*) dan hukum pidana.

Kedua, keadilan yang berkaitan dengan kewajiban pemerintah terhadap rakyatnya dalam menjamin kebebasan dan kehidupan mata pencaharian mereka sehingga tidak ada orang lemah maupun fakir miskin yang terabaikan.

4.2.3 Sifat-Sifat yang Dimiliki Negara

Kekuasaan negara mempunyai organisasi yang paling kuat dan teratur, maka dari itu semua golongan atau asosiasi yang memperjuangkan kekuasaan harus dapat menempatkan diri dalam

rangka ini. Karena negara merupakan suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat, dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasa (*kontrol*) monopoli, terhadap kekuasaan yang sah, sehingga negara memiliki sifat khusus yang merupakan manifestasi dari kedaulatan yang dimilikinya dan yang hanya terdapat pada negara saja, dan tidak terdapat pada asosiasi lainnya. Sedangkan sifat-sifat itu menurut Roger H. Soltau seperti yang dikutip oleh Soelistyani Ismail dalam bukunya "Pengantar Ilmu Politik" adalah sebagai berikut (Isjawara, 1985):

a. Sifat Monopoli

Monopoli berasal dari kata "*mono*" yang artinya satu dan "*poli*" yang artinya penguasa, jika sifat monopoli dikaitkan dengan negara adalah suatu hak tunggal yang dilakukan oleh negara untuk berbuat atau menguasai sesuatu untuk kepentingan dan tujuan bersama. Negara mempunyai monopoli dalam menetapkan tujuan bersama dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam hal ini negara dapat menyatakan bahwa suatu aliran kepercayaan atau aliran politik tertentu dilarang hidup dan disebarluaskan, oleh karena dianggap bertentangan dengan tujuan masyarakat dan dapat membahayakan posisi suatu kekuasaan. Misalnya pemerintah mencanangkan Indonesia sehat 2010. itu berarti bahwa negara Indonesia harus berpartisipasi agar tercapai.

b. Sifat Memaksa

Sifat memaksa Artinya bahwa negara mempunyai kekuatan fisik secara legal agar tercapai ketertiban dalam masyarakat dan mencegah timbulnya Anarkhi. Saran dalam pencapaian hal tersebut tidak luput dari kinerja polisi, tentara yang bertugas menjaga pertahanan dan keamanan serta alat penjamin hukum lainnya. Dalam masyarakat yang bersifat homogen dan ada consensus nasional yang kuat mengenai tujuan-tujuan bersama, biasanya sifat paksaan itu tidak begitu menonjol, akan tetapi di negara-negara baru yang kebanyakan belum homogen consensus nasionalnya kurang kuat, seringkali sifat paksaan ini akan lebih tampak. Dalam hal ini negara demokratis tetap disadari bahwa paksaan hendak dipakai seminimal mungkin dan sedapat-dapatnya

dipakai persuasi (meyakinkan). lagi pula, pemaksaan secara ketat selain memerlukan organisasi yang ketat, juga perlu biaya yang tinggi.

Unsur paksaan dapat dilihat misalnya (Budiarjo, 2006); pada ketentuan tentang pajak. Setiap warga negara harus membayar pajak, dan orang yang menghindari kewajiban ini dapat dikenakan denda atau disita miliknya atau di beberapa negara malahan dapat dikenakan hukuman kurungan.

c. Sifat Mencakup Semua (*all-encompassing -all embracing*)

Sifat untuk semua berarti; Semua peraturan perundang-undangan yang berlaku (misalnya, keharusan membayar pajak) adalah untuk semua orang tanpa kecuali. Dengan ungkapan lain adalah bahwa di dalam menerapkan aturan dan perundang-undangan negara tidak membedakan antara satu individu dengan yang lain, antara satu golongan dengan golongan yang lain. Semua orang yang tercakup dalam wilayah suatu negara berkewajiban mentaati serta melaksanakan undang-undang dan peraturan yang dibuat oleh negara (Budiarjo, 2006).

Misalnya, dalam pasal 29 ayat 2 UUD 1945 berisi tentang kebebasan memilih Agama. Hal itu berarti, semua warga negara Indonesia berhak memilih agama dan kepercayaannya masing-masing tanpa ada paksaan. Dalam hal ini dapat diuraikan beberapa batasan atau definisi tentang negara, diantaranya menjelaskan bahwa negara adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan (*kontrol*) monopolitis dari kekuasaan sah (Budiarjo, 2006).

Kemudian Max Weber juga memberi batasan negara sebagai "suatu organisasi asosiasi yang mempunyai monopoli dalam penggunaan kekuasaan fisik secara sah dalam suatu wilayah" (*the States is a human Society that succesfull claims the Monopoly of the legitimate use of phisical force within a given ter-ritory*). Selanjutnya definisi tentang negara adalah sejumlah orang yang mendiami secara permanen suatu wilayah tertentu dan diorganisasikan secara politik di bawah suatu pemerintahan berdaulat, yang hampir sepenuhnya bebas dari pengawasan luar

serta memiliki kekuasaan memaksa demi mempertahankan keteraturan dalam masyarakat (A. S. Ma'arif, 1986).

Pada sisi lain Harold J.Laski juga menguraikan pengertian tentang negara adalah suatu masyarakat yang di integrasikan karena memiliki wewenang yang bersifat memaksa dan secara sah lebih agung dari pada individu atau kelompok yang merupakan bagian dari masyarakat itu. Masyarakat merupakan sekelompok manusia yang hidup dan bekerjasama untuk mencapai terkabulnya keinginan-keinginan mereka bersama. Masyarakat sebagai negara apabila cara hidup yang harus ditaati baik oleh individu maupun asosiasi-asosiasi ditentukan oleh suatu wewenang yang bersifat memaksa dan mengikat diri mereka sekalipun (Laski, 1947).

Dari beragam penjelasan Definisi diatas, tampaknya memberikan ketegasan bahwa sebuah negara mempunyai otoritas tinggi terhadap warganya untuk menjalankan aktivitas kenegaraan yang melampaui kepentingan individu ataupun golongan. Untuk itu, bagi anggota masyarakat yang berprofesi sebagai pejabat negara atau berada dalam arena birokrasi dan pemerintahan, maka hendaknya mengutamakan kepentingan masyarakat (negara) daripada kepentingan pribadi atau kelompok. Maka dari itu diperlukan aturan-aturan yang mengikat, baik bagi pejabat negara maupun warga biasa, agar tetap pada koridor untuk tujuan bersama membentuk negara. Adapun aturan-aturan yang terlepas dari bias kepentingan, baik individu maupun kelompok adalah aturan yang bersumber dari Wahyu al-Qur'an dan al-Hadits.

Sebagaimana dalam pandangan Robert M.Mac Iver, bahwa negara adalah asosiasi yang mengadakan penertiban dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum tersebut diberi kekuasaan memaksa (Iver, 1995). Tampaknya pendapat Mac Iver diatas seirama dengan apa yang disinyalir oleh Miriam Budiardjo, bahwa negara adalah suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan (kontrol) monopolitis dari kekuasaan yang sah (Budiardjo, 2006).

Melihat beragam pendapat tersebut, tampaklah dalam hal ini

adanya ketegasan bahwa negara itu merupakan alat untuk mencapai tujuan. Alat itu berbentuk organisasi yang berwibawa. Kewibawaan negara terbangun berasal dari ketahanan sifat-sifat negara tersebut; yaitu bersifat memaksa, agar peraturan perundang-undangan ditaati dan dengan demikian penertiban dalam masyarakat tercapai; kemudian sifat monopoli, negara memiliki monopoli dalam menetapkan tujuan bersama dalam masyarakat; dan sifat mencakup semua (*all-encompassing- all embracing*), semua perundang-undangan (misalnya keharusan membayar pajak) berlaku untuk semua orang tanpa kecuali.

Sebagai upaya untuk memahami perdebatan terkini dalam sains politik sebagaimana mengikuti pendapat Stephen Krasner (1984). Dimana para saintis politik selalu mengkaji empat konsep negara, yaitu; *Pertama*, negara merupakan kerajaan sebagai aktor dalam sendirinya. Pada sebagian pendekatan ini menyebutkan bahwa negara adalah aktor penggabungan berbagai individu dimana kumpulan ini berinteraksi dengan kumpulan lain untuk memaksimalkan kepentingan mereka sendiri (Waltz, 1979). *Kedua*, negara adalah sebuah birokrasi masyarakat awam dan orde undang-undang yang di institusikan. Teori pluralis mengenai negara menganggap bahwa negara adalah aktor-aktor berlainan dan kebaikan negara bergantung kepada pembagian kekuasaan terhadap individu yang menjadi perwakilan (Dahl, 1961). *Ketiga*, negara adalah kelas pemerintah (Teori Marxis negara). menurut pendapat ini negara adalah distorsi kehidupan sosial karena ia melayani kehendak kelas pemerintah dengan menggalakkan eksploitasi dari manusia di atas manusia (Engels, 1909). *Keempat*, negara adalah orde norma (teori simbolik dan budaya negara). Pada umumnya, pendapat ini mengatakan bahwa negara adalah hasil norma, budaya dan ekspresi moral kehidupan social (Geertz, 1980).

Pada pendekatan-pendekatan ini menekankan beberapa fungsi berlainan dan atribut negara dan kelengkapannya, memberikan berbagai penjelasan untuk hasil politik. Meski demikian, pada hakikat umumnya, sains politik kontemporer mengkaji negara sebagai masalah pemerintahan yang berkuasa dan bukan masalah pembahagiannya (pluralism). Cara terbaik untuk

mengkaji negara adalah melalui institusinya, yang menjadi kerja mayoritas saintis politik; (institusisme, institusisme bersejarah, institusisme baru) (Evans, Skocpol, & Rueschemeyer, 1985).

Selanjutnya, pada sisi ini teori kritikal dalam politik geografi dan perhubungan antar bangsa mewujudkan teori post-modern tentang negara, yang mengemukakan argumentasi bahwa dalam satu dunia globalisasi, negara diambil kuasanya oleh aktor antara bangsa seperti NGO (Non Governmental Organization), IGO (International Governmental Organization), TNC (Transnational Company/Corporation), dan berbagai aktor masyarakat sipil (Ohmae, 1995).

Dalam konteks yang lebih sederhana melihat negara sebagai telah bersatu dalam perhubungan, dimana sebagian kedaulatan dan pengawasan telah diberikan kepada badan koperat, organisasi antara bangsa seperti kesatuan Eropa dan organisasi bukan kerajaan seperti Oxfam yang kini terlibat dalam “pengawasan” sebagian kawasan (Gregory, 2004).

Apabila ditelusuri secara mendalam mengenai peran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara maka akan ditemukan banyak hal yang direkomendasikan terutama berkenaan dengan prinsip-prinsip universal dalam mewujudkan masyarakat adil dan makmur (Abegebriel et al., n.d.). Prinsip-prinsip ini pun tidak terlepas dari nilai-nilai universal sebagaimana terkandung dalam Islam. Prinsip-prinsip itu antara lain:

Pertama, Prinsip *al-Syura* (*consultation*) sebagaimana terdapat dalam QS. Ali- Imran 159:

... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ...

Artinya: "... dan musyawarah lah kamu dengan mereka dalam permasalahan dunia...".

Dan QS. al- Syura :38, yaitu;

... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ...

Artinya: "...Dan hendaklah urusan mereka tentang permasalahan dunia diputuskan dengan bermusyawarah di antara mereka...".

Kedua, Prinsip *al- Musawa* (*equality*) dan *al- Ikha'* (*brotherhood*) keduanya mengandung pengertian persamaan dan persaudaraan. Kandungan prinsip-prinsip ini terdapat pada QS. Al-

Hujarat: 13, yaitu;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "*Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia disisi Allah diantara kamu adalah orang yang paling Taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal*".

Ketiga, Prinsip al- 'Adalah (*Justice*) yaitu keadilan yang harus ditegakkan tanpa diskriminasi, penuh kejujuran, ketulusan dan integritas. Karena Begitu pentingnya prinsip ini, al-Quran menempatkan keadilan sebagai parameter orang bertaqwa. Dalam QS. Al- Maidah: 8, yaitu;

... اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ...

Artinya: "...berlakulah adil karena adil itu lebih dekat dengan takwa...".

Dalam QS. Al- An'am: 152;

... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ...

Artinya: "...berlakulah adil walaupun terhadap kerabat...".

Teks terakhir menjelaskan bahwa keadilan itu perlu ditegakkan dengan tidak memandang latar belakang manusia. selain karena keadilan bukan saja merupakan bagian dari sendi kehidupan dalam bermasyarakat, tetapi juga menjadi elemen penting dalam mewujudkan masyarakat yang makmur dan sejahtera.

Keempat, Prinsip al- *Hurriyah* (*Freedom*) yang berarti menganut kebebasan, prinsip ini merupakan prinsip yang sangat mendasar bagi hakikat kemanusiaan. Misalnya kebebasan beragama yang menjadi suatu pilihan yang paling substansial. Manusia diciptakan oleh Tuhan dilengkapi dengan daya intelektualitas yang lebih sempurna ketimbang makhluk lain. Dengan kemampuan berpikir tersebut, manusia mempunyai kebebasan untuk memilih keyakinan dan agama yang dipeluknya.

Sejalan dengan prinsip ini, Allah melalui firman-Nya dalam QS. Al- Baqarah: 256 menyatakan:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...

Artinya: "*tidak ada paksaan untuk memeluk Agama...*".

Dalam Islam, prinsip kebebasan mendapat perhatian penting, Islam tidak saja mengakui kebebasan sebagai sebuah prinsip, tetapi juga setiap individu manusia itu pada dasarnya memiliki kebebasan. Artinya, bahwa Islam sangat menghargai kebebasan di satu sisi dan kebebasan individu di sisi lain. Kebebasan dalam hubungannya dengan kehidupan bermasyarakat harus diatur oleh atau perundang-undangan, agar kebebasan seseorang tidak dianggap melanggar kebebasan pihak lain. Karena kebebasan setiap manusia itu tidak bersifat absolut, maka hak asasi manusia lainnya selayaknya menghormati kebebasannya. Oleh karena itu kebebasan yang merupakan hak setiap individu juga ada kewajiban yang menyertainya. Antara hak dan kewajiban tidak dapat dipisahkan, keduanya selalu melekat antara satu dengan lainnya.

Kelima, Prinsip *al- Amanah (Trust)*, dalam hubungannya dengan kekuasaan, prinsip ini merupakan sebuah amanah yang harus dipelihara dan dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab, QS. an- Nisa: 58;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...

Artinya: "*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya...*".

Dalam konteks kekuasaan negara, amanah merupakan mandat rakyat, yang didalamnya mempunyai nilai kontrak sosial yang tinggi. Disamping itu, amanah merupakan sesuatu yang sangat esensial dan menjadi salah satu pilar dalam hidup bernegara.

Keenam, Prinsip *as- Salaam (Peace)* atau perdamaian. Prinsip ini sangat penting dalam doktrin Islam. Sebagaimana dalam QS. Al- Anfal: 61, yaitu;

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...

Artinya: "*Apabila Mereka cenderung pada perdamaian, maka penuhilah perdamaian itu...*".

Ketujuh, Prinsip *al- Tasamuh (Toleran)*, yaitu prinsip saling

menghormati antar sesama warga masyarakat, prinsip ini berlaku universal. Dari prinsip-prinsip di atas kiranya sangat memadai untuk menjadi dasar dalam hidup bernegara dan bermasyarakat. Etika dan moral agama yang bersifat universal juga bisa diterima dalam kehidupan bernegara yang kompleks dan membutuhkan pendekatan yang komprehensif dalam penanganannya.

Sebelum masyarakat mengorganisasikan dirinya sebagai negara, yaitu dalam kebudayaan bersahaja, kegiatan politik telah ada. Sebab hakikat politik adalah penjelmaan kegiatan pikiran untuk membentuk kekuasaan, yang dimaksudkan untuk menyusun struktur ekonomi dan sosial sebaik mungkin menurut cita atau pandangan (filsafat) tertentu. Untuk mencapai tujuan sosial dan ekonomi itu terbentuklah kekuasaan, organisasi, lembaga dan badan yang menyusun, mengatur, memimpin, kegiatan usaha usaha ke arah apa yang dicita-citakan (Syahril, 2008).

Dalam negara modern, politik membagi kekuasaan itu dalam kekuasaan menyusun undang-undang yang dilakukan oleh badan legislatif (*tasyri'iyah*), kekuasaan melaksanakan undang-undang adalah badan eksekutif (*tanfidziyyah*), yaitu pemerintahan yang dipimpin oleh seorang presiden yang dibantu oleh para menteri yang melaksanakan administrasi pemerintahan, dan selanjutnya adalah kekuasaan menjaga atau mengawal terlaksananya undang-undang adalah badan yudikatif (*Qadhaiyyah*). Ketiga kekuasaan dalam negara ini jika dikaitkan dengan syari'ah Islam, Maka dilukiskan sebagai pembatasan terhadap politik, terutama dalam praktik politik.

Syari'ah memberikan norma-norma *Illahi* tentang apa yang harus dilakukan, hilangnya Syari'ah dari politik berarti akan kita dapati politik yang bersifat "*Machiavellistis*", yaitu politik sebagai alat untuk melakukan segala sesuatu, baik atau buruk, tanpa mengindahkan kesusilaan. Hanya dengan menjadikan Syari'ah Islam sebagai dasar politik, dapat diharapkan akan adanya politik yang mengindahkan aturan aturan permainan, Apa yang harus dilakukan dan apa yang harus ditinggalkan(Isjawara, 1985).

4.3 Gambaran Umum Pemerintahan dalam Islam

4.3.1 Sejarah Berdirinya Pemerintahan dalam Islam

Era kenabian merupakan daerah pertama dalam sejarah Islam yang diawali semenjak dakwah Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* mengajak manusia untuk menyembah Allah hingga wafatnya beliau. era ini merupakan era kenabian atau Wahyu karena memiliki sifat khusus yang membedakan era-era yang lain. era kenabian merupakan era ideal yang padanya terwujudnya ideal ideal Islam yang amat sempurna.

Era ini terbagi menjadi dua masa, yang keduanya dipisahkan oleh hijrah. pada kedua fase itu tidak terdapat perbedaan dan kelainan satu sama lain, sebagaimana yang diklaim oleh beberapa orientalis, bahkan fase yang pertama merupakan fase yang menjadi titik tolak bagi fase kedua. Pada fase pertama, embrio masyarakat Islam mulai tumbuh dan telah ditetapkan kaidah-kaidah pokok Islam secara umum. Kemudian pada fase kedua, bangunan masyarakat Islam itu berhasil dibentuk, dan kaidah-kaidah yang sebelumnya bersifat umum berhasil dijabarkan secara mendetail. Penyempurnaan syariat Islam telah terwujud dengan mendeklarasikan prinsip-prinsip baru dan memulai pengaplikasian serta pelaksanaan prinsip-prinsip itu seluruhnya. Sehingga Islam tampil dalam bentuk sosial secara integral dan aktif, yang semuanya menuju tujuan yang satu, yaitu *Ridha Ilahi* dalam mewujudkan kemaslahatan umat.

Sesungguhnya sejarah dalam pandangan politik lebih berpusat pada fase kedua dibandingkan pada fase pertama. Karena ketika itu masyarakat Islam telah menguasai urusannya sendiri dan telah hidup dalam era kebebasan dan independensi. Mereka pun telah meraih kedaulatannya secara penuh sehingga prinsip-prinsip Islam sudah dapat diletakkan dalam langkah-langkah praktis. Namun, dalam pandangan sejarah, ciri tersebut yang menandai kedua fase itu adalah sifatnya sebagai fase "pembentukan", serta fasa pembangunan dan permulaan (Rais, 1976).

Fakta historis mengatakan bahwa Rasulullah bersama-sama dengan para sahabatnya, pada tahun pertama Hijriah (622 M), telah membuat suatu "perjanjian masyarakat" (kontrak sosial) dengan seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya, baik Muslim maupun

yang non-Muslim. Perjanjian masyarakat ini terkenal dengan sebutan "Piagam Madinah", yang dibuat secara tertulis dan merupakan dokumen politik tertua di dunia. Dengan adanya dukungan politik tertulis ini, negara Islam pertama yang dibangun oleh Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* itu dapat diakui oleh masyarakat dunia.

Untuk itu berdasarkan pendekatan konstitusional dan praktik penyelenggaraan negara, maka negara Islam pertama yang didirikan oleh Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* dan para sahabatnya di Madinah itu sesungguhnya adalah negara yang didirikan atas dasar Islam dan berideologi Islam. Negara tersebut tidak berdasarkan batas-batas geografis, ras, warna kulit, atau nasionalitas. Dengan kata lain, negara Islam pertama itu, memiliki legitimasi publik, yang merupakan kehendak bersama dari sebuah masyarakat Islam yang terorganisasi dan tidak mengenal clan, suku, dan nation; masyarakat disebut ummah. Ummah yang menegakkan negara ini pada hakikatnya nya bersifat *supranational* dan satu-satunya kekuatan pemersatu umat manusia yang berbeda-beda dalam tradisi, adat istiadat, ras dan nasionalitas adalah *Wahyu Allah* yang disampaikan kepada mereka melalui Nabinya, yakni Muhammad Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* (Khan, 1982).

Sesungguhnya dalam menjalankan roda pemerintahan negara Madinah, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* tidak memisahkan antara kekuasaan legislatif. Beliau juga menyampaikan ketentuan-ketentuan Allah tersebut kepada masyarakat Madinah. Untuk permasalahan yang tidak diatur secara tegas oleh al-Quran, Nabi sendiri yang memutuskan dan mengaturnya. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* menentukan sendiri hukum terhadap permasalahan yang tidak dijelaskan di dalam al-Qur'an. Untuk politik dalam negeri, kebijakan beliau adalah menciptakan persatuan dan kesatuan di antara komponen masyarakat negara Madinah. Beliau berhasil menyelesaikan konflik-konflik antara anggota masyarakat dan membentuknya sebagai sebuah dinamika. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* menciptakan *Muakhah* (persaudaraan) antara Muhajirin dan Anshar. Setiap Muhajirin

mempunyai seorang saudara dari golongan Anshar. Dalam sistem ini, antara Muhajirin dan Anshar yang dipersaudarakan tersebut hidup saling membantu dan saling menasehati. Dalam hal ini beliau juga bertindak sebagai hakim dalam perkara yang terjadi di antara anggota masyarakat. Hal ini dijelaskan Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* dalam Surah an-Nisa, Ayat 65:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Artinya: “Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.

Untuk mengadili pelanggaran ketertiban umum, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* membentuk lembaga *Hisbah*. Lembaga ini bertugas menjalankan penertiban terhadap perdagangan agar tidak terjadi kecurangan yang dilakukan pedagang di pasar. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* mengangkat petugas *Hisbah* (*Muhtasib*) untuk beberapa kota, seperti Sa'id Ibn al- 'Ash Ibn Umayyah untuk Mekkah dan 'Umar Ibn al- Khatthab untuk Madinah (Masyrifah, 1966). Beberapa kesempatan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* sendiri melakukan inspeksi langsung ke tempat-tempat strategis. Sebagai contoh, Beliau pernah melakukan sidak (inspeksi mendadak) ke suatu pasar di Madinah, dan menemukan seorang pedagang menyembunyikan makanan yang basah karena hujan dan mencampurnya dengan makanan yang kering di atasnya. beliau melarang kecurangan dalam praktek bisnis yang merugikan konsumen (Ilahi, 1990).

Untuk memimpin pemerintah daerah, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* mengangkat beberapa sahabat sebagai gubernur atau hakim. Diantaranya adalah Mu'adz Bin Jabal sebagai hakim di Yaman. Beliau juga mengelola zakat, pajak dan ghanimah untuk kesejahteraan penduduk. Pada sisi sebagai panglima tertinggi angkatan perang, beliau mengorganisasi militer, mengomongkan perang dan langsung memimpin perang.

Dalam hubungan internasional, kebijakan politik yang ditempuh Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* adalah mengadakan hubungan diplomatik dengan negara-negara sahabat. Bahkan beliau mengirim surat dakwah kepada kepala negara lain, yang diperkirakan surat-surat tersebut berjumlah 30 pucuk surat (Haykal, 1968), walaupun pada intinya surat-surat tersebut adalah ajakan untuk memeluk Islam, tetapi secara hukum internasional ini sebagai langkah awal untuk membangun hubungan diplomatik dengan negara-negara tersebut secara damai (Iqbal, 2014).

Dalam hal ini, terdapat tiga sikap para penerima surat dalam merespon ajakan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* tersebut, *pertama*, menolak mentah-mentah seperti yang dilakukan Kisra Persia. *kedua*, menyambut Simpati surat Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*, tetapi belum bersedia masuk Islam. sikap ini diperlihatkan oleh Makaukis, sebagai tanda persahabatan, Makaukis memberikan "cendera mata" untuk Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*. *ketiga*, menerima ajakan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* dan masuk Islam (Iqbal, 2014).

Dalam pendelegasian duta-duta ke negara-negara sahabat, dalam sejarah tertulis bahwa pada tahun kedua hijrah Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* mengangkat 'Amr Ibn Umaysh al-Damiri sebagai duta Islam ke Abbesinia. Ketika itu, Umaysh masih belum masuk Islam. Sementara itu, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* juga menerima duta negara lain dan memperlakukan dengan baik. Sebagaimana diperlihatkannya ketika menerima Wahsyi sebagai duta orang Quraisy Makkah untuk perundingan Hudaibiyah. Meskipun Wahsyi telah membunuh secara kejam paman beliau Hamzah dalam Perang Uhud, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* memperlakukannya dengan hormat sebagai diplomat yang memiliki hak diplomatic (Iqbal, 2014).

Semua kebijakan-kebijakan yang dilakukan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* ini menegaskan bahwa beliau telah menjalankan perannya sebagai kepala negara. Semua yang dilakukan ini merupakan tugas-tugas seorang kepala negara dalam pengertian negara modern. Dalam hal ini, kiranya sulit

untuk menerima pandangan Ali 'Abd al-Raziq yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* hanya diutus untuk menjalankan misinya sebagai Rasul, bukan sebagai kepala negara. Menurutny, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* hanya menyampaikan agama tanpa memiliki kecenderungan untuk membentuk pemerintahan atau kekuasaan. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* tidak pernah memerintah dengan mengatasnamakan pemerintahan tertentu (al-Raziq, 1925).

Justeru pendapat 'Ali 'Abd al-Raziq tersebut tidak hanya di tentang oleh kalangan Islam sendiri, akan tetapi juga oleh orientalis Barat, diantaranya adalah W. Montgomery Watt, misalnya menulis sebuah buku khusus yang mengkaji pribadi Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* sebagai Nabi dan negarawan yang berjudul *Muhammad Prophet and stateman*. Dalam buku ini Watt menegaskan bahwa masyarakat Madinah yang dibentuk Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* adalah masyarakat agama dan politik. Selain sebagai Rasul, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* juga sebagai negarawan (Watt, 1965).

Disisi lain Philip K. Hitti menyatakan bahwa masyarakat Madinah yang dipimpin Nabi bukan berdasarkan ikatan primordial kedaerahan dan kesukuan, sebagaimana yang terjadi selama ini dalam masyarakat Arab pra-Islam, melainkan ikatan keagamaan. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* selain memiliki tugas spiritual sebagai Rasul, juga memiliki kekuasaan politik sebagai kepala pemerintahan (Hitti, 1970).

Untuk itu penjelasan tentang praktik kenegaraan yang dijalankan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* dalam negara Madinah, peneliti mengamati dari sumber kekuasaan, bahwa pemerintahan negara Madinah dianggap sebagai negara teokrasi. Dalam negara ini, *Syariat* berperan sentral dan menjadi dasar kebijakan politik Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*. Sedangkan bila ditinjau dari sisi cara pelaksanaan kekuasaan, sistem pemerintahan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* disebut demokratis. Dalam hal ini, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* pun mengadakan

pendelegasian dan pembagian kekuasaan kepada para sahabat, bahkan dalam kasus-kasus tertentu beliau melibatkan para sahabat dalam memutuskan kebijakan politik.

Selanjutnya bila ditinjau dari sisi kepada siapa dan bagaimana cara Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* Sebagai pemegang kekuasaan bertanggung jawab atas kekuasaannya, maka dapat dikatakan bahwa Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* tidak bertanggung jawab kepada rakyat. Kepemimpinannya adalah unik; sebagai Rasul Allah, beliau bertugas menyampaikan pesan-pesan Wahyu al-Qur'an. sebagai realisasi dari dakwahnya ini, pada akhirnya beliau mendapat kepercayaan untuk memimpin umat di Madinah dan mendirikan negara di Madinah. Sehingga kepemimpinan Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* sebagai kepala Negara Madinah menyatu dengan tugas-tugas kerasulannya. Maka, beliau hanya bertanggung jawab sepenuhnya kepada Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*.

Kemudian setelah wafatnya Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* umat Islam mengalami goncangan. Hampir saja negara Madinah yang baru seumur jagung mengalami dis-integrasi karena masalah suksesi kepemimpinan pasca Rasulullah. peristiwa Tsaqifah Bani Sa'idah mengisyaratkan kepada Abu Bakar betapa masalah ini sangat krusial dan sensitif bagi persatuan dan kesatuan umat Islam. Namun yang lebih mengkhawatirkan Abu Bakar dan merupakan bahaya yang mengancam persatuan dan kesatuan negara Madinah adalah trauma pemberontakan suku-suku Arab atas kepemimpinannya. Bertolak dari pengalaman ini, Abu Bakar menempuh kebijakan melakukan wasiat untuk meneruskan kepemimpinannya kelak setelah ia wafat. Hal ini bertujuan untuk memantapkan stabilitas keamanan dalam negeri pada saat terjadinya pergantian kepemimpinannya (Iqbal, 2014).

Kebijakan politik Abu Bakar tertuang dalam "pidato kenegaraannya" pada pelantikannya, yang mana memperlihatkan garis kebijakan yang akan ditempuh Abu Bakar sebagai nahkoda baru negara Madinah. Garis kebijakan ini begitu modern dan "terlalu maju" untuk kondisi dunia pada masanya. Adapun hal-hal penting yang dapat dicatat dari pidato tersebut adalah: *Pertama*,

pelantikan Abu Bakar dapat dikatakan sebagai kontrak sosial antara pemimpin dan rakyatnya. karenanya, Abu Bakar hanya menuntut kepatuhan dan kesetiaan umat Islam kepadanya, selama ia berjalan di jalan yang benar. *Kedua*, karena itu, Abu Bakar meminta kepada segenap rakyatnya untuk berpartisipasi aktif untuk melakukan kontrol terhadap dirinya. dalam hal ini Abu Bakar memberikan dan menjamin kebebasan berpendapat kepada rakyatnya. *Ketiga*, tekad Abu Bakar untuk menegakkan keadilan dan HAM dengan melindungi orang-orang yang lemah dari kesewenang-wenangan orang yang kuat. *Keempat*, seruan untuk membela negara (*jihad*) pada saat yang dibutuhkan. *Kelima*, perintah untuk tetap menjalankan Shalat sebagai salah satu syarat untuk memperoleh keberkahan dalam masyarakat (Iqbal, 2014).

Prinsip-prinsip tersebut merupakan penegasan kembali terhadap garis kebijakan politik Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* sebelumnya, jadi Abu Bakar hanya melaksanakannya dan menyelesaikannya dengan tuntutan situasi dan masyarakat yang berkembang.

Dalam pidato pelantikan Umar Bin Khattab menjadi khalifah (al-Najar, 1990), di hadapan umat Islam menjelaskan visi politik dan arah kebijakan yang akan dilakukannya dalam memimpin umat Islam. Pasca pelantikan menjadi kepala negara, Umar segera menjalankan tugas-tugas kenegaraan. Dalam prinsip, Umar meneruskan kebijakan yang telah ditempuh Abu Bakar. Namun permasalahan pada masa Umar semakin berkembang seiring dengan perluasan daerah Islam, maka Umar menjalankan sebagai kebijaksanaan yang antisipatif dalam menghadapi perkembangan dan tantangan pada masanya, diantaranya; mengembangkan daerah kekuasaan Islam, melakukan pembenahan birokrasi pemerintahan, meningkatkan kesejahteraan rakyat, membentuk pasukan tentara reguler yang digaji oleh negara (Iqbal, 2014).

Selama sepuluh tahun pemerintahan Umar (634-644 M), kekuasaan Islam telah melebarkan sayapnya melampaui Jazirah Arabia. Penaklukan demi penaklukan dilakukan pada masa Umar, bahkan dua adidaya ketika itu, Persia dan Bizantium jatuh ke tangan umat Islam. Demikian juga penaklukan Damaskus pada tahun 635 M, di bawah pimpinan Khalid bin Walid, kemudian

seluruh wilayah Syria dikuasai oleh umat Islam pada tahun 637 M. Selanjutnya seluruh wilayah Iraq dikuasai umat Islam menjelang khalifah Umar wafat, panglima perang yang memimpin saat itu adalah Sa'ad Bin Abi Waqqash. Sedangkan pada tahun 639 M di bawah komando 'Amr Bin 'Ash Mesir berhasil dikuasai, setahun kemudian tentara Islam berhasil menghancurkan imperium Persia. Dan pada tahun berikutnya 641 M, Palestina yang dikuasai Bizantium jatuh ke tangan Islam. kota Yerusalem yang terletak Baitul Maqdis di dalamnya merupakan yang terakhir jatuh ke tangan Islam secara damai. Bahkan Umar sendiri yang datang ke sana untuk menandatangani perjanjian damai tersebut (Amin, n.d.-b).

Dalam masalah suksesi Umar menempuh cara yang berbeda dengan Abu Bakar sebelumnya. Setelah mengalami luka parah akibat tikaman seorang budak Persia bernama Abu Lu'luah, para sahabat merasa khawatir jika Umar wafat dan tidak punya kesempatan untuk berpesan tentang penggantinya. Hal ini dapat membahayakan umat Islam, mengingat trauma Tsaqifah Bani Sa'idah masih belum hilang dari umat Islam (Iqbal, 2014).

Namun dalam hal ini Umar merasakan kekuatan politik Islam sudah semakin kuat. Umar tidak khawatir akan perpecahan dalam tubuh umat Islam, sebagaimana Abu Bakar, karena ia telah meletakkan sendi-sendi demokrasi dan memperkuat *Daulah Islamiyah*. Oleh karena itu, Umar memberikan kesempatan kepada sahabat sepeninggalnya untuk melaksanakan sistem musyawarah yang digariskannya dalam memilih penggantinya (Iqbal, 2014).

Dalam "pidato kenegaraan" Utsman bin Affan saat pelantikannya sebagai khalifah, berbeda dengan pidato dua khalifah sebelumnya, tidak menampakan visi politik Utsman bin Affan yang jelas dalam menjalankan pemerintahannya. Pidato ini lebih bersifat sebagai nasehat orang tua kepada anak-anaknya. Jika diteliti lebih jauh, kelihatannya Usman memang bukan seorang negarawan. Selama hidupnya, Usman lebih dikenal sebagai seorang pengusaha sukses yang banyak menyumbangkan harta bendanya untuk kepentingan Islam. Darah bisnis inilah yang diwarisi Utsman bin Affan sebagai anggota keluarga Bani Umayyah (Iqbal, 2014).

Pada dasarnya, garis kebijakan politik Utsman bin Affan adalah berusaha mengacu kepada kebijakan khalifah Abu Bakar dan Umar. Sebagaimana Umar, Utsman pun melakukan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Pada awal pemerintahannya, Utsman bin Affan berhasil menaklukkan Ray dan Rum. Pada tahun 26 H/646 M pemerintahan Utsman bin Affan menguasai Sabur. Selanjutnya, pada tahun 27 H/647 M dalam pertempuran laut, Mu'awiyah mengalahkan tentara Romawi dan Cyprus dan menguasai daerah tersebut. Ini menandai pembentukan angkatan laut yang pertama dalam pemerintahan Islam (al-Suyuthi, n.d.).

Pada awal pemerintahannya memang kebijaksanaan politik Utsman bin Affan tersebut tidak mengalami tantangan dan protes dari umat Islam. Utsman bin Affan dapat mengelola berbagai kepentingan dengan baik. Namun ini hanya berjalan selama enam tahun pertama pemerintahannya. Pada enam tahun kedua, Utsman bin Affan mulai dilanda badai protes dan ketidakpuasan rakyat dari berbagai daerah. Banyak kebijaksanaannya yang tidak sejalan dengan aspirasi arus bawah. Dalam hal ini, terdapat tiga sumber ketidakpuasan umat Islam terhadap Utsman bin Affan, sehingga menimbulkan kekacauan dalam pemerintahannya. tiga hal tersebut adalah sosial politik, pendayagunaan kekayaan negara, dan kebijaksanaan keimigrasian (Iqbal, 2014).

Dan khalifah Ali Bin Abi Thalib, setelah pelantikannya, dia menyampaikan pidato kenegaraannya, dalam suasana yang kacau di Masjid Nabawi (al-Tabari, 1987). Dalam hal ini, Penduduk Madinah sendiri tidak bulat mendukung Ali. Posisi Ali benar-benar sulit, dia terjepit di antara keinginan untuk mengatasi situasi negara yang sudah chaos dengan Ambisi lawan-lawan politiknya yang selalu berusaha menjegalnya. Dengan kondisi Madinah yang tidak mungkin baginya untuk menjalankan pemerintahan, maka Ali memindahkan ibukota ke Kufah. Disini Ali mendapat dukungan dari rakyat. Sementara itu, di Syam, Mu'awiyah dikabarkan telah bersiap-siap dengan pasukannya untuk menghadapi Ali. Ali segera memimpin pasukan memerangi Mu'awiyah (Iqbal, 2014).

Meskipun masa pemerintahan Ali yang selama enam tahun tidak sunyi dari pergolakan politik, Ali tetap berusaha menciptakan

pemerintahan yang bersih, berwibawa, dan egaliter. Ali mengambil kembali harta yang dibagi-bagikan Utsman bin Affan kepada pejabat-pejabatnya semasa pemerintahannya. Ali juga mengirim surat kepada para gubernur dan pejabat daerah lainnya untuk bijaksana dan menjalankan tugasnya dan tidak mengecewakan rakyat. Ali pun menyusun undang-undang perpajakan. Dalam sebuah suratnya, Ali menegaskan bahwa pajak tidak boleh diambil tanpa memperhatikan pembangunan rakyat. Kepada para pejabat di daerah, Ali juga memerintahkan agar aib orang ditutupi dari pengetahuan orang lain. Untuk keamanan daerah, Ali juga menyebarkan mata-mata (intel) (Iqbal, 2014).

Ali menunjukkan sikap egalitarian-nya, bahkan ia mencontohkan sosok seorang kepala negara yang memiliki kedudukan sama dengan rakyatnya. Dalam sebuah kasus, Ali berperkara di pengadilan dengan seorang Yahudi tentang baju besi. Yahudi tersebut, dengan berbagai argumen dan saksinya, mengklaim bahwa baju besi tersebut miliknya. Karena Ali tidak bisa menunjukkan bukti-bukti dalam pembelaannya, maka Hakim memutuskan memenangkan dan mengabulkan tuntutan Yahudi tersebut.

Pada sisi lain, Ali berusaha mengembalikan citra pemerintahan Islam sebagaimana pada masa Umar Bin Khattab dan Abu Bakar sebelumnya, namun kondisi masyarakat yang kacau balau dan tidak terkendali lagi membuat usaha Ali tidak banyak berhasil. Umat lebih mengutamakan kelompok daripada kesatuan dan persatuan. Sehingga, praktis selama pemerintahannya, Ali lebih banyak mengatasi persoalan pemberontakan di berbagai daerah (Iqbal, 2014).

Sesungguhnya, dalam mengatasi berbagai masalah yang dihadapi Ali, beberapa sahabat telah memberikan berbagai masukan kepadanya, tetapi Ali menolak pendapat mereka dan terlalu yakin dengan pendiriannya (al-'Aqqad, 1969). Misalnya, dalam masalah Zubeir dan Thalhah, Mughirah telah menasehatkan agar Ali menjadikan mereka berdua sebagai gubernur Basrah dan Kufah. Namun Ali mengabaikan usulan ini sehingga Zubeir dan Thalhah kecewa dan berakhir dengan tragedi peristiwa perang beruntai. Meskipun demikian, dalam pandangan Nur Cholish

Madjid, pemerintahan Ali merupakan contoh yang dimiliki komitmen kuat kepada keadilan sosial dan kerakyatan (populisme), disamping kesungguhan di bidang keilmuan (Hasan, 1953; Madjid, 1992).

Pada kenyataannya, akar-akar rumusan pemikiran politik Islam, berkaitan dengan pemikiran politik yang dicanangkan oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan, sebagai pendiri Daulah Umayyah. Hal ini mengarah kepada garis politik yang telah digagas oleh Mu'awiyah secara konsepsional. Awal mula berdirinya daulah Umayyah ditandai dengan munculnya konflik antara Mu'awiyah dengan Ali bin Abi Thalib. Mu'awiyah tidak mengakui kekhalifahan Ali Bin Abi Thalib yang berujung pada peperangan Shiffin, dan berakhir dengan perundingan perdamaian melalui suatu peristiwa yang disebut dengan *tahkim* atau arbitrase (Pulungan, 2014).

Dalam pelaksanaan proses arbitrase itu dengan cara masing-masing pihak mengajukan seorang juru bicara (delegasi) untuk berunding di suatu tempat yang bernama Daumah al-Jandal. Utusan Mu'awiyah dalam perundingan itu dipimpin oleh 'Amr Bin al- 'Ash, sedangkan utusan Ali bin Abi Thalib diwakili oleh Abu Musa al- Asy'ari. Kemudian Abu Musa al-Asy'ari mendapat kesempatan pertama untuk berpidato, dan ia mengatakan: "saat ini kita perlu melakukan pembaharuan khalifah sementara, yakni Ali Bin Abi Thalib. selanjutnya giliran 'Amr Bin al- 'Ash (seorang politikus dan diplomat yang handal) menyampaikan pidatonya, ia mengatakan; "setelah kita mendengarkan pernyataan Abu Musa, maka dengan ini saya ('Amr Bin al-'Ash) mengangkat Mu'awiyah sebagai khalifah.

Situasi dan kondisi perpolitikan pasca peristiwa arbitrase (*tahkim*) bukan nya menjadi lebih baik, justru situasi semakin tegang. Sehingga konfliknya terjadi semakin sulit di damaikan, yang kemudian muncullah kelompok lain yang disebut Khawarij, yaitu golongan yang kecewa dan tidak mengakui keabsahan kelompok Mu'awiyah maupun Ali Bin Abi Thalib. Hal inilah yang memicu salah seorang anggota golongan Khawarij yang ekstrim, bernama Abdullah Bin Muljam akhirnya membunuh Ali Bin Abi Thalib tanpa rasa penyesalan sama sekali (Pulungan, 2014).

Wafatnya Ali Bin Abi Thalib ini memuluskan jalan bagi Mu'awiyah untuk mendirikan suatu dinasti yang berpusat di Damaskus. ketika itu Mu'awiyah telah menjabat sebagai gubernur di Syria, dengan wilayah kekuasaan yang mencapai daerah Mesir. Saat itu hasil pertanian dan sumber-sumber ekonomi Mesir sangat mendukung misi Mu'awiyah untuk mendirikan suatu dinasti besar di masa depan (Iqbal, 2014).

Dari sisi sejarah, masa peralihan kepemimpinan dari masa Khulafa' al-Rasyidin yang berakhir dengan terbunuhnya Ali Bin Abi Thalib, kemudian berpindah ke Dinasti Umayyah, hal ini menjadi Peristiwa krusial dalam pergolakan politik Islam, karena mekanisme suksesi pun juga turut berubah. Terbukti, pada masa Khulafa' al-Rasyidin, mekanisme pemilihan kepala negara dilaksanakan dengan cara demokratis. Tetapi pada masa Mu'awiyah, pemilihan khalifah berubah menjadi tidak demokratis, karena dipilih berdasarkan hubungan darah (keturunan). Bahkan, Mu'awiyah sendiri yang menunjuk putra mahkota sebagai penggantinya adalah anaknya sendiri yang bernama Yazid Bin Mu'awiyah. Inilah awal perubahan sistem pemerintahan Islam, dari model demokrasi kerakyatan berubah menjadi sistem monarki (Hitti, 1950).

Dari Penjelasan diatas tentang survey historis ketatanegaraan dalam Islam, peneliti dapat menarik benang merah bahwa format dan sistem ketatanegaraan tersebut mengalami proses dan perkembangan. Hal ini sesuai dengan tuntutan situasi dan permasalahan yang dihadapi umat Islam ketika itu. Meskipun demikian, satu hal yang tidak dapat diabaikan dalam perkembangan ketatanegaraan dalam Islam adalah hilangnya tradisi *Syura* dan konsultasi untuk memecahkan permasalahan yang berkembang pasca pemerintahan empat khalifah utama (*Khulafa' al-Rasyidin*).

Peneliti beranggapan, bahwa setelah Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* selesai menyampaikan risalah Islam dan dilanjutkan oleh *Khulafa' al-Rasyidin*, umat Islam tidak berhasil menerapkan sistem *Syura* yang menjadi ujung tombak dan prinsip utama pemerintahan Islam. Adalah Mu'awiyah bin Abi Sufyan orang yang bertanggung jawab atas perubahan tersebut.

Orang yang bertanggung jawab atas perubahan tersebut. Dialah orang yang pertama menggantikan sistem suksesi kekuasaan dari model *Syura* ke sistem monarkhi dengan mengangkat anaknya Yazid bin Muawiyah sebagai khalifah. Sejak saat itu umat Islam tidak pernah lagi mengenal sistem *Syura* ini, meskipun dalam masa tertentu terdapat pemikiran mengenai lembaga perwakilan *Ahl al-Halli Wa al-'Aqdi*. Lembaga ini tidak lebih sekadar alat justifikasi khalifah yang absolut dalam sistem kenegaraan yang monarkhi tersebut.

Kemudian, barulah pada masa abad ke-19 Setelah mengalami kekalahan demi kekalahan dalam politik dari Barat dan mengalami persentuhan dengan berbagai pemikiran politik Barat, umat Islam mulai membangun kembali sistem perpolitikan mereka dan mencoba memodifikasi pemikiran Barat seperti demokrasi dengan sistem *Syura* (Iqbal, 2014).

Oleh karena itu, menurut peneliti, dalam pembahasan persoalan kenegaraan yang dikaitkan dengan *Syariat* Islam, perlu adanya kajian mengenai prinsip-prinsip dasar pemerintahan Islam.

4.3.2 Prinsip-Prinsip Dasar Pemerintahan dalam Islam

Suatu sistem politik pasti tidak akan terlepas dari prinsip-prinsip dasarnya. Sama halnya dengan sistem politik Islam yang selalu menjunjung prinsip-prinsip dasarnya yang bersumber dari kitab suci al-Qur'an dan al-Sunnah. Demikian halnya dengan sistem pemerintahan dalam Islam pun memutuskan untuk menjadikan dasar hukum Islam adalah al-Qur'an dan al-Sunnah, namun bentuk negara Islam dapat berubah-ubah sesuai dengan perputaran zaman untuk menyesuaikan dengan situasi dan keperluan masyarakat Islam yang senantiasa berubah dan semakin baru, yang menunjukkan elastisitas sistem pemerintahan dalam Islam (Quthb, 1967). Maka jelaslah dalam hal ini, peneliti melihat, bahwa pemerintahan Islam tidak berupa bentuk tertentu, namun bisa meluas bermacam-macam bentuk dari berbagai warna hukum sesuai dengan hajat yang semakin baru dan berkembang di semua waktu dan tempat.

Adapun prinsip dasar pemerintahan Islam adalah melaksanakan perintah Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* dan Sunnah

Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*, yaitu *Pertama*, Prinsip keesaan Allah (*al- Tauhid*) (Quthb, 1967), *Kedua*, Melaksanakan keadilan bagi penguasa (al-Qur'an 16:90; 04:135; 6:160), *Ketiga*, Ketaatan rakyat terhadap pemerintah (al-Qur'an 04:59), *Keempat*, Musyawarah antara penguasa dan rakyat (al-Qur'an 42:38; 03:159), *Kelima*, Kejujuran (*al- Amanah*) (al-Qur'an 04:58; 28:26), *Keenam*, Persamaan antara sesama manusia (al-Qur'an 09:13). Maka dari itu Islam menjadikan hukum itu sebagai peraturan kehidupan: "Siapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang ingkar", oleh karena itu, mitos yang mengatakan, bahwa agama dan negara adalah dua hal yang terpisah, tidak terdapat dalam Islam. Negara tidak bisa ada tanpa agama, dan agama pun tidak bisa ada tanpa hukum dan system (Quthb, 1967).

Jika peneliti menyimak pernyataan Sayyid Qutub di atas, maka dalam hal ini gagasan sekularisme Ali Abd al- Raziq tidak mendapat tempat dihati sebagian umat Islam. Karena konsistensinya terhadap *Syariah* Islam, hal ini menunjukkan bahwa integritas kepribadiannya pun mencerminkan ruh Islam, dalam pandangannya, bahwa Sejak hari pertama didirikannya negara Islam, maka hukum Islam lah yang memerintah negara (Mesir) ini. Dan orang yang mengeluarkan hukum Islam itulah yang melaksanakan pemerintahannya. Berarti kekuasaan atas negara dilaksanakan berdasarkan *Syariah* Islam.

Dalam doktrin Islam, sebagaimana *Syariah* yang telah digariskan adalah melawan ketidakadilan dan kezaliman, yaitu;

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

Artinya; “Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: "Ya Tuhan Kami, keluarkanlah Kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah Kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah Kami penolong dari sisi Engkau!”. (QS. al-Nisa: 75).

Untuk itu, apabila *Syariah* dinashkan untuk mengatur segala sesuatu, termasuk urusan negara dan pemerintahan, maka *Syariah* wajib dilaksanakan. Karena *Syariah* itu berasal dari Allah, maka ia adalah pemberian sang pencipta untuk makhluk-Nya dan sebagai bukti atas pemeliharaan Tuhan terhadap manusia (Quthb, n.d.). Dengan demikian keharusan itu merupakan sendi sosial yang sangat mendasar, sebagaimana *nash* haramnya riba, karena secara prinsip riba sangat bertentangan dengan sistem ekonomi dan sosial yang telah didirikan oleh Islam. Dari sinilah menunjukkan elastisitas *Syariah*, sebagaimana tampak jelas pada dua hal berikut; *Pertama*, apabila *Syariah* itu telah dinashkan dengan rumusan umum dan tidak dinashkan untuk masalah khusus, maka masalah khusus bisa ditentukan dengan rumusan umum, sehingga *ijtihad* berfungsi untuk mencocokkan cabang terhadap pokoknya. *Kedua*, jikalau *Syariah* belum dinashkan sama sekali pada kaidah umum, masalah itu bisa ditentukan dengan jalan *ijtihad* secara mutlak dengan syarat ketentuan hukumnya tidak bertentangan dengan prinsip dasar agama Islam.

Al-Bahi mengatakan, bahwa "Semua tatanan hukum dalam sebuah komunitas dimaksudkan untuk menjalankan fungsi Reformasi dan menegakkan keadilan" (al-Bahi, 1970). Demikian halnya dengan Qamaruddin Khan pun menulis dalam bukunya, bahwa "Sejak awal mulanya dalam Islam, politik dan agama memiliki hubungan yang sangat erat sehingga tidak dapat dipisahkan. Negara dan agama Islam memang tidak ekuivalen, namun negara dipandang sebagai alat agama. maka dari itu para *Fuqaha* (ahli-ahli hukum) dalam satu sisi berkewajiban untuk mempertahankan otoritas *Syariah*, pada sisi lain harus pula mengembangkan teori konstitusional yang sesuai dengan realitas politik pada masa itu. Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* adalah pemimpin masyarakat Muslim, baik di bidang spiritual maupun dibidang keduniawian. Sehingga tata politik yang ditegakkan setelah wafatnya Nabi Muhammad mengikuti sunahnya dan khalifah menjadi pemimpin politik tertinggi bagi masyarakat Muslim dan pelaksanaan *Syariah*" (Khan, 1982).

Maka, dari pernyataan Qamaruddin Khan tersebut peneliti mengamati bahwa untuk mempertahankan syariah dan

mengembangkan konstitusional, dengan melakukan adaptasi dengan sistem ketatanegaraan modern, sehingga *ijtihad* merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat dielakkan. Dari sinilah, para pakar politik Islam kontemporer, pada umumnya cenderung pada perubahan dan pembaruan dengan melakukan *ijtihad* politik, yang berasal dari petunjuk-petunjuk wahyu al-Qur'an dan as-Sunnah.

Islam sebagai ajaran mempunyai sistem sendiri yang bagian-bagiannya saling terkait satu sama lain untuk mencapai suatu tujuan. Yang merupakan sumber utamanya adalah al-Qur'an dan as-Sunnah, serta *ijtihad* para Ulama. Selanjutnya berkembang *Aqidah Uluhiyyah* yang mengalirkan *Syariah* dan Akhlak Islam. Bertumpu pada *Syariah* dan akhlak, maka dikembangkanlah sistem Islam dalam lembaga keluarga, masyarakat dan negara yang meliputi seluruh aspek kehidupan, yaitu kehidupan sosial, pemerintahan, perdagangan, pertanian, politik, ekonomi, pendidikan, budaya, filsafat, dan lain sebagainya. Secara keseluruhan, pelaksanaannya menurut ketentuan Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*, karena manusia diatur dan dituntut untuk mematuhi segala aturan-aturan (*Syari'at*) yang telah ditetapkan (Syahril, 2008).

Menurut peneliti, kedua sumber pokok *Syariah* Islam itu penuh dengan nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi ukuran sikap manusia, apakah itu baik atau buruk. Sebagaimana Allah mensyariatkan manusia mengikuti Sunnah Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* seperti diungkapkan oleh Sayyidah Aisyah bahwa sikap dan perbuatan Nabi adalah seluruh isi al-Qur'an. Dari sinilah sumber nilai atau Akhlak Islam yang merupakan keteladanan bagi umat Islam untuk melaksanakan kehidupan sehari-hari secara keseluruhan.

Dalam hal ini, al-Qur'an tidak pernah mengintrodusir tentang prinsip-prinsip kenegaraan, konsepsi kekuasaan dan kedaulatan serta ide-ide tentang konstitusi. Kata-kata Arab yang berarti negara atau pemerintahan tidak perlu disebut dalam al-Qur'an. Alasan ini menurut Syafi'i Ma'arif tidak terlalu sulit untuk dicari, sebab; *Pertama*, Al-Qur'an pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia, ia bukan sebuah kitab ilmu politik. *Kedua*,

Sudah merupakan suatu kenyataan bahwa institusi-institusi Sosio politik dan organisasi manusia selalu mengalami perubahan dari masa ke masa. atau dengan kata lain, diamnya al-Qur'an dalam persoalan ini berarti memberikan suatu jaminan yang sangat esensial dan sengaja terhadap kekakuan hukum dan social (A. S. Ma'arif, 1986).

Dalam kenyataan sejarah, Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* sendiri tidak memberi tuntunan praktis tentang bagaimana suksesi harus dilakukan dan bagaimana umatnya menjalankan kehidupan politik dan bernegara. Beliau menyerahkan sepenuhnya kepada sahabat untuk membicarakannya sesuai dengan pesan pesan moral al-Qur'an dan as-Sunnah beliau. Tidak adanya tuntunan praktis ini tentu memiliki hikmah tersendiri. Para sahabat dapat memecahkan sendiri persoalan mereka secara fleksibel dan inovatif, sebagaimana yang telah mereka lakukan ketika memilih Abu Bakar (Iqbal, 2014).

Disisi lain, tidak adanya tuntunan yang baku dan mutlak tersebut menunjukkan bahwa persoalan sosial politik dan ketatanegaraan adalah permasalahan yang selalu hidup dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Bisa dibayangkan, betapa sulitnya umat beliau melakukan inovasi dan *ijtihad* bila Nabi memberi ketentuan. Ketentuan yang bersifat baku dan praktis. Umat akan kehilangan gerak dan kreativitas karena terbatas pada petunjuk-petunjuk praktis tersebut, sementara permasalahan yang mereka hadapi senantiasa berkembang dengan cepat dan dinamis. Adanya petunjuk praktis ini tentu akan membuat Islam kehilangan relevansi, manakala petunjuk tersebut tidak antisipatif dan tidak sesuai dengan perkembangan zaman dan kondisi social (Iqbal, 2014).

Karena itu, Islam tidak menentukan bentuk dan sistem pemerintahan yang ideal dan harus diterapkan. Bentuk pemerintahan apapun bisa diterima dan diterapkan sejauh tidak menyimpang dari prinsip-prinsip ajaran Islam. Prinsip-prinsip yang digaris bawahi al-Qur'an maupun as-Sunnah dalam masalah ketatanegaraan ini antara lain adalah prinsip keesaan Allah (*Tauhid*), Kejujuran (*al-Amanah*), Persamaan sesama manusia (*al-Musawah*), Musyawarah (*Syura*), Keadilan (*al-'Adl*),

Kemaslahatan (*al-Maslahah*), penegakan HAM (*Iqamah Huquq al- Insaniyah*), Kemerdekaan (*al-Hurriyah*), Perdamaian (*as-Shulh*) dan Ketaatan bermasyarakat terhadap pemimpin (*al-Tha'ah*). Berdasarkan hal ini, Islam tidak melarang umatnya mengadopsi berbagai pemikiran politik sejauh tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip tersebut. Islam bisa menerima demokrasi modern, umpamanya, apabila dilaksanakan secara jujur dan benih-benih sekuler yang menempel padanya terlebih dahulu dihilangkan atau dibersihkan (Iqbal, 2014).

Berdasarkan pemikiran di atas, peneliti memandang perlu adanya sikap kritis dari umat Islam untuk menyaring dan menimbang pemikiran mana yang sesuai dan membuang yang tidak sesuai dengan semangat ajaran Islam itu sendiri. Dengan semangat ini, umat Islam akan mampu menciptakan sistem politik Islam yang sejalan dengan perkembangan zaman. Tentu hal ini merupakan proyek raksasa atau besar yang membutuhkan keseriusan dan kesungguhan untuk mewujudkannya.

4.3.3 Hakekat Negara dalam Islam dan Negara Modern

4.3.3.1 Negara dalam Islam

Istilah “*Daulah Islamiyyah*” atau Negara Islam tidak ditemukan di dalam al-Qur’an maupun kitab-kitab tafsir para *Ulama Mufassirin* sebelum abad-20. Bahkan didalam hadits-hadits dan politik kehidupan Nabi Muhammad *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* tidak pernah menyinggung hal ini. Dalam isi Piagam Madinah pun juga tidak ditemukan, baik secara eksplisit maupun implisit, kata maupun ide tentang “*al-Daulah al-Islamiyyah*”. Praktek kenegaraan yang dijalankan oleh Nabi Muhammad *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* menurut Robert N.Bellah sebagai suatu tatanan yang sangat modern dan demokratis pada masanya. Namun hal yang harus di insafi, bahwa Nabi Muhammad *Shallallahu ‘Alaihi Wasallam* tidak pernah menyinggung negara Madinah sebagai negara Islam. gagasan negara Islam merupakan produk abad ke-20, gagasan ini selintas ditemukan didalam tulisan Rasyid Ridha yang berjudul *al-Khalifah*, dialah orang pertama yang mengungkapkan ide ini, kemudian ditindak lanjuti oleh Hasan al-Banna (1906-1949) dan dirumuskan secara konseptual

oleh Sayyid Quthb (1903-1979) (Syahril, 2008).

Adapun dikalangan pemikir politik Islam kontemporer terdapat berbagai kesepakatan dan perbedaan pandangan tentang pengertian dan hakikat negara Islam serta apa yang terkandung didalam konsep negara Islam itu. Namun demikian, secara teoritis terdapat kesepakatan pendapat bahwa yang disebut sebagai negara Islam, apabila negara tersebut mendasarkan dirinya diatas dasar Agama Islam dan memberlakukan *Syari'at* Islam dalam aturan dan perundang-undangan negara. dengan kata lain, pelaksanaan hukum Islam merupakan prasyarat formal dan utama bagi eksisnya negara Islam. suatu negara dianggap sebagai negara Islam apabila negara tersebut benar-benar telah melaksanakan ajaran Islam dalam berbangsa dan bernegara serta mengintegrasikannya kedalam undang-undang negara (A. S. Ma'arif, 1986).

Muncul lah seorang Ulama terkemuka diawal abad ke-20, adalah Rasyid Ridha, yang paling dianggap bertanggung jawab dalam merumuskan konsep negara Islam modern. Ia mengatakan bahwa premis pokok dari konsep negara Islam adalah *Syari'at* merupakan sumber hukum tertinggi. Dalam pandangan Rasyid Ridha, *Syari'at* mesti membutuhkan bantuan kekuasaan untuk tujuan implementasinya, dan adalah mustahil untuk menerapkan hukum Islam tanpa kehadiran negara Islam. Dengan demikian, dapat dikatakan, bahwa penerapan hukum Islam merupakan satu-satunya kriteria utama yang amat menentukan (the single most desicive criterion) untuk membedakan antara suatu negara Islam dengan negara non-Islam (A. S. Ma'arif, 1986).

Sedangkan Fazlurrahman, walau tidak menyatakan secara gamblang pendapatnya mengenai konsep Islam tentang negara, memberikan definisi negara Islam secara fleksibel, tidak terikat dengan syarat-syarat tertentu. Fazlurrahman menilai negara Islam adalah suatu negara yang didirikan atau dihuni oleh umat Islam dalam rangka memenuhi keinginan mereka untuk melaksanakan perintah Allah melalui Wahyu-Nya. Tentang bagaimana implementasi penyelenggaraan negara itu, ia tidak memformat secara kaku, tetapi elemen paling penting yang harus dimiliki adalah *Syura* sebagai dasarnya. Dengan adanya lembaga *Syura* itu sudah tentu dibutuhkan *ijtihad* dari semua pihak yang

berkompeten. Dengan demikian, kata Fazlurrahman, akan sangat mungkin antara negara Islam dengan negara Islam yang lain, implementasi *Syari'ah* Islam akan berbeda, oleh karena tergantung hasil *ijtihad* para *mujtahid* di negara yang bersangkutan (Hasbi, 2000).

Negara Islam (*Daulah Islamiyah*) merupakan kekuatan politik praktis yang berfungsi untuk menerapkan dan memberlakukan hukum-hukum Islam, serta mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia sebagai sebuah *risalah* dengan dakwah dan jihad. *Daulah Islamiyah* ini lah satu-satunya *thariqah* (metode praktis) yang dijadikan Islam untuk menerapkan Islam dan hukum-hukumnya secara menyeluruh dalam kehidupan masyarakat. Abdul Qadim Zallum mengatakan; “Tanpa adanya negara, eksistensi Islam sebagai sebuah ideologi serta sistem kehidupan akan menjadi pudar; yang ada hanyalah Islam sebagai upacara ritual serta sifat-sifat akhlak semata. Karena itu negara Islam (*Daulah Islamiyah*) harus tetap ada dan keberadaannya juga tidak hanya temporal saja (Ruslin, 2015).

Daulah Islamiyah hanya berdiri diatas landasan *Aqidah* Islam, dan *Aqidah* Islam inilah yang menjadi asasnya. Secara *Syar'i Aqidah* Islam, dalam konsidi apapun, tidak boleh terlepas dari negara. Sehingga, sejak pertama kali, ketika Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* membangun sebuah pemerintahan di Madinah serta memimpin pemerintahan disana, beliau segera membangun kekuasaan dan pemerintahan berlandaskan *Aqidah* Islam. maka setelah itu, ayat-ayat tentang perundang-undangan tidak pernah lagi turun. Kenyataan ini menunjukkan dengan jelas, bahwa Islam memiliki sistem pemerintahan dan kenegaraan, serta sistem yang bisa menjamin keberlangsungan masyarakat, kehidupan umat serta individu-individu nya. Islam juga telah menunjukkan bahwa negara tidak akan begitu saja menjalankan roda pemerintahan, melainkan dengan sistem Islam. Dimana Islam tidak akan pernah terlihat kecuali jika Islam tersebut hidup dalam sebuah negara yang menerapkan hukum-hukum nya (H. Ridwan, 2007).

Dan beberapa pendapat para tokoh pemikir politik Islam diatas peneliti telah merumuskan bahwa negara Islam adalah

negara dimana peraturan dan perundang-undangannya didasarkan kepada ajaran Islam atau *Syari'at* Islam yang dijadikan sebagai sumber hukum tertinggi. Hakikat negara Islam sesungguhnya terletak pada implementasi *Syari'at* Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara serta mengintegrasikannya kedalam undang-undang negara. Dan bila suatu negara yang dihuni oleh mayoritas Muslim tidak otomatis menjadi negara Islam kecuali apabila ajaran Islam tentang sosio politik dilaksanakan dalam kehidupan rakyat berdasarkan konstitusi.

Adapun prinsip-prinsip dasar negara Islam, dikemukakan oleh beberapa pemikir politik Islam secara berbeda-beda. Abu al-'Ala al-Maududi (Saebani, 2007), seorang tokoh pemikir politik Islam kontemporer yang mampu mengkonstruksi konsepsi negara Islam yang relatif utuh dan terperinci, ia mengatakan bahwa negara Islam dibangun dengan sistem politik Islam yang didasarkan pada tiga prinsip, yaitu *Tauhid*, *Risalah* dan *Khilafah*.

Pertama, prinsip *Tauhid*, sebagai prinsip utama dan pertama yang haram digantikan dengan prinsip lainnya. Keyakinan tentang ke-Esa-an Allah melahirkan suatu keyakinan bahwa Allah sebagai Pencipta, Penguasa Tunggal, Pemelihara, dan Penentu semua taqdir dan nasib manusia. Dengan keyakinan tersebut, manusia atau semua makhluk yang ada diciptakan oleh Allah, hanyalah alat atau pembantu-pembantu Allah untuk menjalankan amanah-Nya. Hanya Allah yang berhak otoriter, mengeluarkan perintah dan larangan. Oleh karena itu, manusia yang jadi pemimpin di muka bumi wajib bertolak dari firman-firman Allah dalam melaksanakan kepemimpinannya.

Kedua, prinsip *Risalah*, sebagai prinsip kerasulan. Semua manusia wajib bercermin dan berperilaku dengan mencontoh perilaku Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* yang merupakan contoh terbaik (*Uswah Hasanah*). Politik yang dijalankan oleh Nabi Muhammad *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* adalah politik dengan tujuan perdamaian dan persatuan bangsa-bangsa.

Ketiga, prinsip *Khilafah*, artinya manusia sebagai wakil Allah dimuka bumi, kekuasaan dilimpahkan oleh Allah kepada manusia, wajib dijalankan dengan batas-batas yang telah ditetapkan menurut al-Qur'an dan al-Sunnah.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab sebelumnya tentang pemikiran dan gagasan kenegaraan al-Maududi dapat peneliti simpulkan bahwa gagasan dan pemikiran al-Maududi tentang negara Islam adalah; *Pertama*, Islam merupakan landasan ideologi yang paling sempurna dan paripurna, termasuk mengatur kehidupan bermasyarakat dan bernegara. *Kedua*, Pemerintahan Islam merupakan pemerintahan yang universal, tidak mengenal batas dan ikatan geografis serta perbedaan bahasa dan agama. *Ketiga*, Pemimpin negara harus seorang Muslim yang saleh, taat dan memiliki komitmen keagamaan yang tinggi. *Keempat*, Penduduk negeri atau warga negara adalah Muslim dan non-Muslim (*dzimmi*), yang masing-masing memiliki hak dan kewajiban. *Kelima*, Ideologi undang-undang dan aturan yang dijalankan harus sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Keenam*, Sistem pemerintahan Islam adalah Theodemokrasi (Syahril, 2008).

4.3.3.2 Negara Modern

Negara merupakan integrasi dari kekuasaan politik, negara adalah *agency* atau alat dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat (Budiono, 2012). Menurut Roger F. Soltau, negara adalah alat atau *agency* atau wewenang authority yang mengatur atau mengendalikan (Budiono, 2012). Wahid Ra'fat, ahli hukum tata negara Mesir, menyebutkan bahwa negara adalah sekumpulan besar masyarakat yang tinggal pada suatu wilayah tertentu yang tunduk kepada suatu pemerintahan yang teratur dan bertanggung jawab memelihara eksistensi masyarakatnya, mengurus kepentingan, dan kemaslahatan umum (Musa, n.d.).

Konsep negara bangsa modern (*modern nation-state*) merupakan konsep yang berkembang sejak abad ke-16 di Eropa. Konsep ini dikembangkan oleh para pemikir Eropa pada era pencerahan (*enlightenment*) dimana rasionalitas manusia mendapat tempat yang dalam kosmologi sekuler, meskipun konsep negara modern ini tidak lepas dari kontradiksi dan kritik. Bikhu Parekh (1996) (Zakariya, 2000), melihat bahwa ide dan konsep ini

kian menjadi dominan dan alternatif bentuk pemerintahan di rezim-rezim terdahulu.

Bentuk negara modern ini dilihat sebagai bentuk yang ideal dalam upaya memecahkan masalah-masalah yang timbul dalam rezim terdahulu, seperti bentuk monarkhi atau feodalisme di Eropa yang telah menciptakan kesengsaraan pada rakyat. Dominannya institusi gereja, dalam hal ini peran gereja dilihat sebagai penghambat terbentuknya masyarakat sipil yang lebih egaliter dan demokratis. Oleh karena itu, konsep negara modern dilihat sebagai solusi dalam upaya membentuk “kontrak sosial” yang baru antara masyarakat dengan negara modern.

Konsep negara modern ini menurut Ashis Nandy (1992 dan 1995), merupakan fusi antara bangsa yang telah *ancien regime* (rezim masa lalu) dan bentuk negara modern (yang juga sekuler) dimana negara mulai mendapatkan legitimasi institusional menggantikan rezim-rezim yang lama. Nasionalisme yang juga bagian penting dalam konsep negara modern ini ikut mempromosikan dan memberikan jaminan kepada masyarakat bahwa bentuk ini merupakan satu-satunya alternatif ditengah besarnya ketidak pastian yang timbul saat itu (Nandy, 1995).

Fusi yang terjadi memberikan negara modern ruang legitimasi yang lebih besar untuk melakukan perubahan atau intervensi terhadap masyarakat dari awalnya, menurut Ashis Nandy, konsep pembangunan negara-bangsa (*nation-state building process*) merupakan eufimisme dari istilah penyeragaman ideologi dan budaya (*cultural and ideological homogenization*). Sehingga sejak awalnya negara sudah mempunyai kecurigaan besar terhadap berbagai bentuk perbedaan yang tidak bisa disamakan dalam bingkai negara atau dikontrol oleh negara (Nandy, 1995).

Terbentuknya negara bangsa modern ini menurut kaum elit, mempunyai dua keuntungan, yang *Pertama*, adalah negara dilihat sebagai penengah yang tidak mempunyai kepentingan dan sekuler diantara berbagai kelas, etnisitas dan kepentingan. Tetapi ternyata hampir semua negara tidak mampu menjalankan peran ini, termasuk juga negara kesatuan Republik Indonesia. *Kedua*, negara melihat dirinya sebagai penampung nilai berbagai budaya yang ada

dalam sebuah bangsa. Akan tetapi, pada realitasnya, negara mengartikan nilai-nilai budaya dengan konsep teritori nasional yang sering bertentangan dengan nilai-nilai lokal yang ada dalam sebuah komunitas masyarakat. Bahkan kecenderungan yang timbul adalah adanya negara yang mempromosikan sebuah nilai-nilai budaya yang dominan sebagai budaya nasional (Zakariya, 2000).

Konsep negara modern yang diciptakan dan dikembangkan di Eropa dan dibawa bangsa-bangsa lain melalui proses kolonialisme. Meskipun para elit nasional dan politisi dunia ketiga menentang dan mengadakan perlawanan terhadap pemerintahan penjajahan Eropa, mereka malah melihat bahwa konsep negara modern yang dibawa bangsa penjajah ini merupakan jawaban atas superioritas bangsa Eropa dan solusi terhadap berbagai masalah politik dan ekonomi yang melanda bangsa-bangsa di dunia ketiga itu sendiri. Oleh karena itu, ketika bangsa-bangsa ini memperoleh kemerdekaan mereka, para pemimpin elit dan politisi dunia ketiga melihat kesempatan untuk meneruskan misi memberadatkan bangsa mereka sendiri dengan versi lokal. Pengambilalihan bentuk negara modern merupakan hegemoni konsep Eropa dilakukan secara buta dan tanpa sebuah sikap yang kritis terhadap relevansi konsep ini dengan tatanan masyarakat yang ada (Zakariya, 2000). Negara modern sebagai bentuk pemerintahan yang berperikemanusiaan (*human governance*) saat ini sedang mengalami proses anti klimaks dan selama eksistensinya tidak pernah berhasil menjalankan peran yang secara normatif harus dijalankan. Negara modern malah sebaliknya menjadi instrument kekuasaan, kekerasan, dan brutalisasi jutaan manusia dalam proses membangun peradaban modern. oleh sebab itu perlu di pikirkan alternatif bentuk pemerintahan yang tidak berorientasi membangun negara yang besar, tetapi berorientasi pada multiple human governance dimana berbagai bentuk pemerintahan dapat berjalan secara bersama-sama dalam prinsip ko-eksistensi (*co-existence*) (Zakariya, 2000).

Adapun tipe negara fase modern memiliki ciri utamanya, yaitu adanya kekuasaan tertinggi bersumber dari rakyat (kedaulatan rakyat) yang dengan sendirinya menimbulkan pemerintahan (oleh) rakyat, yaitu demokrasi dan menggambarkan

sistem dan lembaga perwakilan.

Pelaksanaannya disalurkan dalam bentuk hukum (negara hukum) negara hukum selalu dibaca *democratische rechtsstaat*, sistem ini diberi nama ilmiah JJ.Rousseau bahwa demokrasi saja tidak cukup. Jika hanya demokrasi, maka peluang untuk absolut demokrasi begitu besar.

Bagaimanapun suara terbanyak akan menjadi absolut dan minoritas akan selalu tertindas. Demokrasi hanyalah satu bentuk politik, bukan bentuk yuridis (Saputra, n.d.). Guna menjaga akses pelaksanaan demokrasi dalam prinsip kesetaraan (*equality*), maka harus ada unsur negara hukum.

Ciri-ciri negara modern adalah;

- a. Tipe negara abad modern ini berlaku asas demokrasi, yang dimana tampuk pemerintahannya bercabang dari rakyat.
- b. Menganut paham negara hukum, sebagaimana dirumuskan oleh kaum borjuis illegal yaitu negara hukum yang demokratis. Menurut ajaran Rousseau jika hanya demokrasi dalam suatu negara maka peluang untuk absolute dan minoritas selalu tertindas. Guna menjaga negara demokrasi yang menimbulkan kekuasaan absolute, maka diberikan unsur negara hukum yang membatasi negara demokrasi.
- c. Susunan negaranya kesatuan dan didalam negara ada satu pemerintahan, yaitu pemerintahan pusat yang mempunyai wewenang tertinggi.
- d. Kekuasaan tertinggi bersumber dari rakyat dengan demikian menimbulkan pemerintahan dari rakyat.
- e. Sistem dan lembaga perwakilan.
- f. Konstitusional yaitu paham yang menghadirkan aspek hukum dalam menjaga akses pelaksanaan demokrasi atau berdasarkan konstitusionalisme (Saputra, n.d.).

Adapun mengenai ciri-ciri demokrasi modern adalah;

1. Legimitasi pemerintah, pemerintahan yang sah dijalankan oleh suatu negara yang menganut sistem demokrasi.
2. Pengaturan organisasi yang secara teratur dalam negara paling tidak terdapat 2 partai atau lebih.
3. Setiap warga sudah memenuhi syarat bentuk dalam pemilu

warga negara yang layak sebagai pemilih yang tepat yang terdaftar pada lembaga pemilihan umum.

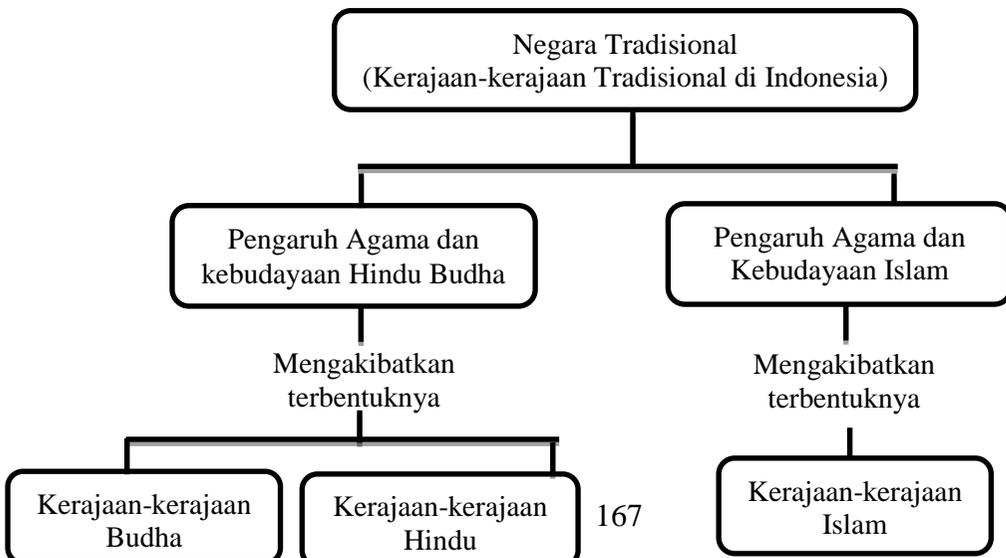
4. Setiap warga negara dalam pemilu dijamin kerahasiaannya, dalam memilih calon kepala pemerintahan, kita bentuk untuk merahasiakan kepada publik siapa yang kita pilih.
5. Masyarakat dijamin kebebasannya, masyarakat bebas memilih, tidak ada tekanan dari luar.
6. Memiliki pers yang bebas sebagai lembaga yang memberikan informasi kepada masyarakat (Soehino, 2005).

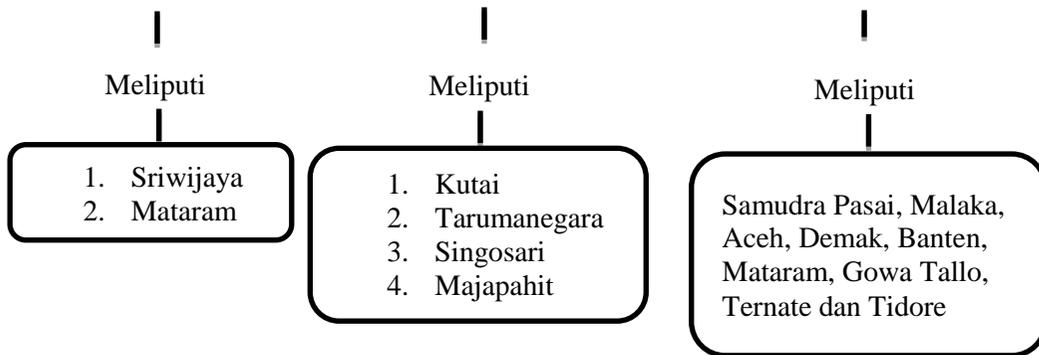
Seorang sarjana Perancis yang bernama Montesquieu telah melakukan penyelidikan tentang sistem pemerintahan manakah dan bagaimanakah yang harus diselenggarakan. Setelah mengembang keberbagai negara untuk menyelidiki sistem-sistem kenegaraan, berikut adalah pokok-pokok dari apa yang dikemukakan Montesquieu didalam mengajukan salah satu ajarannya yang terkenal dengan sebutan Trias Politika. Di dalam teorinya tersebut, ia membedakan adanya 3 jenis kekuasaan negara, yaitu ;

- a. Kekuasaan yang bersifat mengatur atau menentukan peraturan.
- b. Kekuasaan yang bersifat melaksanakan aturan tersebut.
- c. Kekuasaan yang bersifat mengawasi pelaksanaan peraturan tersebut.

4.3.3.3 Negara Tradisional (Kerajaan)

Kerajaan-kerajaan Hindu, Budha dan Islam di Indonesia meliputi peta konsep. Gambar bagan kerajaan dibawah ini :





Kerajaan Samudera Pasai merupakan kerajaan Islam pertama di Nusantara. Kemunculan kerajaan ini diperkirakan berdiri mulai awal atau pertengahan abad ke 13 M. Sebagai hasil dari proses Islamisasi daerah-daerah pantai yang pernah disinggahi pedagang-pedagang muslim sejak abad ke-7, ke-8 dan seterusnya. Kerajaan ini terletak di pesisir timur laut Aceh. Kerajaan Samudera Pasai merupakan gabungan dari kerajaan Pase dan Peurlak (Bakar, 1985).

Pasai merupakan kerajaan besar, di kerajaan ini juga berkembang suatu kehidupan yang menghasilkan karya tulis yang baik. Sekelompok minoritas kreatif berhasil memanfaatkan huruf Arab yang dibawa oleh agama Islam untuk menulis karya mereka dalam bahasa melayu. Inilah yang kemudian disebut bahasa jawi dan hurufnya disebut Arab jawi. Sebagaimana hal ini juga dijelaskan dalam sumber tertulis yang menjelaskan tentang berdirinya Kerajaan Samudera Pasai, diantaranya sumber Nusantara antara lain Hikayat Raja Pasai (HRP) dan sejarah Melayu (SM) (Syahril, 2008) (Hill, 1960) .

Dari segi politik, munculnya Kerajaan Samudera Pasai abad ke-13 M itu sejalan dengan suramnya peranan maritim kerajaan Sriwijaya, yang sebelumnya memegang peranan di kawasan Sumatra dan sekitarnya. Raja pertama Samudera Pasai adalah Sultan Malik Al-Shaleh yang sekaligus pendiri kerajaan ini. Selain itu, Sultan Malik Al-Shaleh merupakan raja pertama yang masuk Islam. Di dunia perdagangan Samudera Pasai merupakan pusat perdagangan yang mengeksport lada, sutera, kamper dan emas. Kerajaan ini mencapai masa kejayaan pada abad ke-14. Kejayaan

itu dibuktikan dengan kemampuan kesultanan Samudera Pasai membuat mata uang emas pada masa Sultan Malik Al-Dhahir (1297-1326) pada abad ke 13.

Pada abad ke 15 Kerajaan Samudera Pasai kehilangan kekuasaan perdagangan atas Selat Malaka, kemudian dikacaukan Portugis pada tahun 1151-1520. Akhirnya kerajaan ini di hisab kesultanan Aceh yang timbul tahun 1520-an. Warisan peradaban internasionalnya diteruskan dan dikembangkan di Aceh (Mulyana, 2007).

Dalam hubungan Internasional, Kerajaan Samudera Pasai memiliki hubungan baik dengan Cina dengan di kirimnya adik Sultan ke sana untuk menimba Ilmu. Namun hubungan tidak baik juga terjalin dengan raja Nakur yang mengakibatkan raja Nakur menyerang Kerajaan Samudera Pasai yang mengakibatkan raja Pasai tewas.

Runtuhnya Kerajaan Samudera Pasai ini diakibatkan beberapa pengaruh internal dan eksternal. Internal kerajaan sebelum masa keruntuhan sering terlibat pertikaian antar keluarga kerajaan. Perebutan kekuasaan dan jabatan kerap terjadi. Perang saudara dan pemberontakan tidak bisa dihindari. Bahkan raja saat itu meminta bantuan kepada raja Malaka untuk meredam pemberontakan. Namun tidak urung terjadi pada tahun 1511 kerajaan Malaka jatuh ke tangan Portugal. Sepuluh tahun kemudian tepatnya tahun 1521 Portugal menyerang Kerajaan Samudera Pasai dan runtuhlah kerajaan itu. Tetapi bibit kerajaan masih ada sehingga tahun 1524 Kerajaan Samudera Pasai menjadi bagian kesultanan Aceh.

4.3.4 Bentuk Negara dalam Islam

Islam sebagai agama yang tidak hanya mengurus urusan ibadah yang telah dipraktekkan oleh pengikutnya dalam bentuk institusi politik negara. semenjak wafatnya Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*, Islam tampil dalam bentuk yang nyata sebagai institusi negara. Dalam banyak hal, bisa ditemukan kenyataan-kenyataan sejarah yang menunjuk pada eksistensi negara, terutama semenjak berdirinya Bani Umayyah hingga hancurnya Khalifah Turki Usmani. Dari bukti sejarah yang panjang sejak

abad ke-7 hingga abad ke-21 M, umat Islam telah mempraktekkan kehidupan politik yang begitu kaya dan beragam meliputi bentuk negara dan sistem pemerintahan, lebih-lebih sejak terbatasnya dunia Islam dari kolonialisme Barat, dunia Islam telah mempraktekkan sistem politik yang berbeda dengan masa lalunya. Jika dilihat dari kenyataan sejarah, umat Islam telah mempraktekkan pemerintahan pada masa Nabi Muhammad dengan sistem *theokrasi*, karena dalam kenyataannya Nabi Muhammad memang memerintah atas nama Tuhan, yang dilengkapi dengan bentuk al-Qur'an maupun al-Hadits.

Adapun kekuasaan negara baik legislatif, eksekutif, maupun yudikatif berada di tangan Nabi Muhammad sendiri, meskipun terkadang beliau mendelegasikan kepada salah seorang sahabatnya. Sebagai seorang Nabi yang memiliki sifat *ma'shum* (terjaga dari perbuatan maksiat), semua tindakan dan ucapan yang dilakukan Nabi Muhammad senantiasa dikontrol oleh Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*, sehingga legalitas kaum Muslimin kepada Nabi Muhammad bersifat *absolut*. Meski demikian, dalam memecahkan persoalan-persoalan yang muncul, Nabi Muhammad juga selalu melakukan musyawarah dengan melibatkan partisipasi para sahabat dan tidak jarang beliau memutuskan secara demokratis (suara terbanyak) dan menerima usulan-usulan para sahabat (Syahril, 2008).

Pada masa Khulafa' al-Rasyidun (11-41H/363-661M) bentuk negara lebih tepat disebut sebagai republik, karena sistem pemerintahan kepala negara dilakukan dengan cara pemilihan atau pengangkatan oleh rakyat atau wakilnya berdasarkan kriteria kesalehan, kemampuan dan prestasi, bukan berdasarkan kriteria kekeluargaan secara turun temurun seperti lazimnya praktek kenegaraan yang terjadi di belahan dunia lain pada waktu itu. Memang pengangkatan 'Umar bin al-Khattab sebagai Khalifah kedua adalah melalui penunjukkan dari Khalifah sebelumnya, yakni Abu Bakar. Namun hal ini dilakukan oleh Abu Bakar berkonsultasi dengan para sahabat senior (Abdillah, 2005).

Dalam pengambilan keputusan, para Khulafa' al-Rasyidun terbiasa melakukannya dengan musyawarah (Syura), terutama dengan para sahabat senior yang kemudian oleh para Ulama

disebut sebagai Ahl al-Halli wa al-'Aqdi, kumpulan para ahli yang kini dapat dinamakan dengan lembaga permusyawaratan rakyat (majelis syura). Rakyat umum pun dapat menyampaikan pendapat dihadapan para Khalifah secara bebas, termasuk mengkritisi terhadap Khalifah yang salah. Kemudian dalam hubungan dengan kelompok lain (non-Muslim) para Khalifah juga sangat toleran (Abdillah, 2005).

Maka pada masa al-Khulafa' al-Rasyidun ini sistem pemerintahan tidak lagi sistem theokrasi, karena Khalifah bukan sebagai wakil Tuhan dibumi seperti halnya eksistensi Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*. Mereka hanya sebagai pengganti Nabi dalam menjaga urusan-urusan keagamaan, serta menangani urusan-urusan keduniaan (*Khilafah al-Nubuwwah fi Hirasah al-Din wa Siyasa al-Dunya*). Mereka tidak menerima wahyu dari Allah, sehingga jika muncul persoalan-persoalan baru, mereka memutuskan dengan cara *ijtihad* dan bermusyawarah diantara para sahabat dengan mengacu kepada ketentuan al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan cara musyawarah ini pula lah rekrutmen kepemimpinan pada masa itu dilakukan, tentunya dengan pertimbangan prestasi dan senioritas, bukan dengan cara turun temurun. Sejalan dengan prinsip partisipasi ini, maka para sahabat sebagai warga negara juga melakukan kontrol terhadap jalannya pemerintahan. Maka, negara Madinah pada masa al-Khulafa' al-Rasyidun menurut Masykuri Abdullah lebih tepat disebut negara republik dengan sistem politik monokrasi ketuhanan (*Divine Nomocracy*) atau kedaulatan hukum Allah (Syahril, 2008).

Setelah al-Khulafa' al-Rasyidun, muncul dinasti Umayyah sampai berakhirnya dinasti Turki Usmani, dan bentuk negara dalam Islam berkembang menjadi monarkhi, meskipun negara ini masih bernama kekhalifahan yang bersifat universal. Dengan bentuk monarkhi ini kepala Negara (Khalifah) tidak lagi dipilih oleh rakyat atau wakilnya, tetapi diangkat oleh Khalifah (kepala negara) sebelumnya secara turun temurun. Syari'at Islam pun masih tetap menjadi hukum positif, meski dalam praktek nya sering terjadi campur tangan yang mengurangi netralitas Ulama atau hakim dalam memutuskan hukum-hukum (Syahril, 2008).

Penjelasan singkat tentang sejarah pemerintahan Islam dari

uraian diatas, ternyata bentuk negara dan sistem pemerintahan dalam Islam itu berkembang mulai dari corak theokratis-demokratis di zaman Nabi ke corak republik-demokratis di zaman Khulafa' al-Rasyidun, kemudian ke corak monarkhi-demokratis di zaman dinasti-dinasti dan akhirnya kembali lagi ke corak republik-demokratis di zaman modern. perkembangan bisa terjadi karena al-Qur'an tidak mengandung prinsip-prinsip dalam menjalankan pemerintahan. Diatas prinsip-prinsip itulah perkembangan sistem itu terjadi yang tentu saja sesuai dengan zaman dan situasi setempat (Nasution & Azra, 1985).

4.3.5 Sistem Pemerintahan dalam Islam

Dalam pandangan Hasan al-Banna sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, pemerintahan Islam adalah pemerintah yang terdiri dari pejabat-pejabat pemerintah yang beragama Islam, melaksanakan kewajiban-kewajiban agama Islam dan tidak melakukan maksiat secara terang-terangan, melaksanakan hukum-hukum dan ajaran-ajaran Islam (Faris, 2003).

Sistem pemerintahan yang pernah dipraktekkan dalam Islam sangat terkait dengan kondisi kontekstual yang dialami oleh masing-masing umat. Dalam rentang waktu yang sangat panjang sejak abad ke-7 M hingga sekarang, umat Islam pernah mempraktekkan beberapa sistem pemerintahan yang meliputi sistem pemerintahan Khilafah (Khilafah berdasarkan Syura dan Khilafah monarkhi), Imamah, monarkhi, dan demokrasi.

Khilafah merupakan pemerintahan Islam yang tidak dibatasi oleh teritorial, sehingga kekhilafahan Islam meliputi berbagai suku bangsa. Ikatan yang mempersatukan kekhilafahan adalah Islam sebagai agama. pada intinya Khilafah merupakan kepemimpinan umum yang mengurus agama dan kenegaraan sebagai wakil dari Nabi Muhammad. dalam bahasa Ibnu Khaldun kekhilafahan adalah kepemimpinan umum bagi seluruh kaum Muslimin di dunia untuk menegakkan hukum-hukum Syari'at Islam dan memikul dakwah Islam keseluruh dunia. Menegakkan Khalifah adalah kewajiban bagi semua kaum Muslimin diseluruh penjuru dunia. Menjalankan kewajiban yang demikian itu, sama

dengna menjalankan kewajiban yang diperintah Allah atas semua kaum Muslimin. Melalaikan berdirinya kekhalifahan merupakan maksiat (kedurhakaan) yang disiksa oleh Allah dengan siksaan yang paling pedih (I. M. Syarif & Zada, 2008).

Berdasarkan Ijma' sahabat, wajib hukumnya mendirikan kekhalifahan setelah Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* wafat, mereka bersepakat untuk mendirikan kekhalifahan bagi Abu Bakar, kemudian Umar, Usman dan Ali, sesudah masing-masing dari ketiganya wafat, para sahabat telah bersepakat sepanjang hidup mereka atas kewajiban mendirikan kekhalifahan, meski mereka berbeda pendapat secara mutlak mengenai berdirinya kekhalifahan, oleh karena itu kekhalifahan (Khilafah) adalah penegak agama dan sebagai pengatur soal-soal duniawi dipandang dari segi agama. jabatan ini merupakan pengganti Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*, dengan tugas yang sama, yaitu mempertahankan agama dan menjalankan kepemimpinan dunia. Lembaga ini disebut Khilafah (kekhalifahan), sedangkan orang yang menjalankan tugas itu disebut Khalifah (I. M. Syarif & Zada, 2008).

Menurut Hasan al-Banna, Islam menganggap pemerintahan sebagai salah satu dasar sistem sosial yang dibuat untuk manusia. Islam tidak menghendaki kekacauan atau anarkis dan tidak membiarkan satu jamaah tanpa Imam atau Khalifah (pemimpin). Jadi orang yang menganggap bahwa Islam tidak membela penjelasan tentang politik atau politik bukan pembahasannya, maka ia mengkhianati dirinya dan juga mengkhianati Islam (al-Banna, 1986).

Praktek pemerintahan yang dilakukan Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* sebagai kepala negara tampak pada pelaksanaan tugas-tugas yang tidak terpusat pada diri beliau. Dalam Piagam Madinah beliau diakui sebagai pemimpin tertinggi, yang berarti pemegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Tapi walaupun masa itu orang belum mengenal teori pemisahan atau pembagian kekuasaan, namun dalam prakteknya beliau mendelegasikan tugas-tugas eksekutif dan yudikatif kepada para sahabat yang dianggap cakap dan mampu (Pulungan, 2014).

Dari sebagian contoh praktek pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*, tampak bahwa beliau dalam kapasitasnya sebagai kepala negara dalam memerintah negara Madinah dapat dikatakan amat demokratis. Sekalipun undang-undangnya berdasarkan wahyu Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* yang beliau terima, dan Sunnah beliau termasuk Piagam Madinah. Beliau tidak bertindak otoriter sekalipun itu sangat mungkin beliau lakukan dan akan dipatuhi oleh umat Islam mengingat statusnya sebagai Rasul Allah yang wajib di taati (Pulungan, 2014).

Menurut Hasan al-Banna sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abdul Qadir Abu Faris, kewajiban atau tugas-tugas pemerintah Islam adalah; *Pertama*, Menjaga keamanan dan melaksanakan undang-undang, *Kedua*, Menyelenggarakan pendidikan, *Ketiga*, Mempersiapkan kekuatan, *Keempat*, Memelihara kesehatan, *Kelima*, Memelihara kepentingan umum, *Keenam*, Mengembangkan kekayaan dan memelihara harta benda, *Ketujuh*, Mengokohkan akhlaq, dan *Kedelapan*, Menyebarkan dakwah (Faris, 2003).

Adapun tujuan pendirian negara dan pemerintahan tidak terlepas dari tujuan yang hendak dicapai oleh umat Islam, yaitu memperoleh kebahagiaan di dunia dan keselamatan di akhirat. Karena tujuan ini tidak mungkin dicapai hanya secara pribadi-pribadi, maka Islam menekankan pentingnya pendirian negara dan pemerintahan sebagai sarana untuk memperoleh tujuan tersebut (Iqbal, 2014).

4.4 Hubungan antara Agama dan Negara dalam Islam

Integritas masyarakat Islam (umat) yang didirikan dan dibina oleh Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam*, menampakkan keterikatan antara agama dan negara. Argumen ini dikuatkan lagi oleh penuturan Nurcholish Madjid sebagai dikutip oleh Musdah Mulia, bahwa salah satu karakteristik agama Islam pada masa-masa awal penampilannya ialah kejayaan dibidang politik. Kenyataan itu menjadi bagi adanya pandangan yang merata dikalangan para ahli dan awam, baik Muslim maupun non-Muslim, sebagaimana yang telah diuraikan terdahulu, bahwa Islam

adalah agama yang terkait erat dengan persoalan kenegaraan. Bahkan disinyalir sesudah kaum muslimin berkenalan dengan Aryanisme Persia muncul ungkapan bahwa “Islam adalah agama dan negara” (*Al-Islam Din wa al-Daulah*) yang mengindikasikan pertautan antara agama dan negara (Ritaudin, 2012).

Dalam perjalanan sejarah perpolitikan di dunia Islam, terutama pasca dihapusnya sistem *Khilafah* oleh kekuatan Sekuler Kemal Attaturk di Turki, setidaknya-tidaknya muncul dua arus pemikiran yang saling berlawanan pada saat membahas hubungan antara agama dan negara. Arus pertama memandang bahwa agama harus dipisahkan dari persoalan negara. Untuk itu kaum Kemalis Turki mendukung penghapusan sistem *Khilafah* untuk selamanya. Bahkan, mereka menolak keterlibatan Islam dalam urusan negara atau pemerintahan, apalagi menjadi dasar negara (Syahril, 2008). Kecenderungan dari arus pemikiran ini, sesungguhnya berpijak pada ideologi kapitalisme yang memisahkan agama dari kehidupan (*Fashl al-Dhin ‘an al-Hayah*) atau yang lazim juga disebut sebagai sekularisme, yaitu kepercayaan yang menyatakan bahwa agama dan ajaran-ajaran gereja tidak boleh memasuki fungsi negara. Dalam konteks ini, sebenarnya ide sekularisme tidak menafikan agama secara mutlak, tetapi hanya membatasi perannya dalam mengatur kehidupan. Keberadaan agama memang diakui walaupun hanya formalitas, namun agama tidak boleh mengatur segala aspek kehidupan, seperti politik, ekonomi, sosial-budaya, dan sebagainya yang menjadi urusan Tuhannya, sedangkan hubungan manusia satu sama lainnya diatur oleh manusia itu sendiri (Syahril, 2008).

Berdasarkan paham sekularisme, formulasi hubungan antara agama dan negara dapat disebut sebagai hubungan separatif, yaitu suatu pandangan yang berusaha memisahkan agama dari arena kehidupan. Agama hanya berlaku dalam hubungan secara individual dalam wilayah *private* antara manusia dan Tuhannya, atau berlaku secara amat terbatas dalam interaksi sosial sesama manusia. Agama tidak terwujud secara institusional dalam konstitusi atau perundangan negara, namun hanya terwujud dalam etika dan moral individu-individu pelaku politik (Syahril, 2008).

Sedangkan arus pemikiran yang kedua, memandang bahwa Islam adalah *al-Din al-Daulah* (agama dan negara). Arus ini menegaskan penolakannya terhadap ide pemisahan antara agama dan negara. Bahkan tanpa adanya negara (negara Islam), maka kehidupan Islam tidak mungkin dapat direalisasikan secara utuh. Arus pemikiran kedua ini berangkat dari suatu pemahaman bahwa sesungguhnya Aqidah Islamiyah yang merupakan dasar ideologi Islam telah memerintahkan untuk menerapkan agama secara menyeluruh dalam segala aspek kehidupan, yang tidak mungkin diimplementasikan kecuali dengan adanya negara (A. Ridha, 2004b; Syahril, 2008).

Maka, keberadaan negara Islam merupakan sebuah keniscayaan. Karena itu, formulasi hubungan antara agama dan negara dalam pandangan Islam dapat diistilahkan sebagai hubungan yang positif, dalam arti bahwa agama sangat membutuhkan negara agar agama dapat diterapkan secara sempurna, dan bahwa agama tanpa negara adalah sesuatu yang akan menimbulkan reduksi dan distorsi yang cukup serius dalam beragama. Agama tidak dapat dipisahkan dari negara. Agama mengatur seluruh aspek kehidupan melalui negara yang terwujud dalam konstitusi dan undang-undang yang mengatur kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Oleh karenanya beberapa Ulama dan cendekiawan muslim menegaskan bahwa agama dan negara adalah sesuatu yang tidak mungkin dipisahkan, keduanya ibarat dua sisi mata uang atau bagaikan dua saudara kembar, jika dipisahkan, hancurlah peri kehidupan manusia (Syahril, 2008).

Senada dengan prinsip Islam bahwa agama dan negara tidak mungkin dipisahkan, maka tidak mengherankan apabila Islam telah mewajibkan umatnya untuk mendirikan negara sebagai sarana untuk menjalankan agama secara sempurna. Dalam persepsi Taqiyuddin al-Nabhani, pendiri organisasi Hizb al-Tahrir negara yang dimaksud adalah yang terkenal dengan sebutan *Khilafah* atau *Imamah*.

Bukti Sejarah mengatakan bahwa pada periode Makkah, Nabi Muhammad tidak memiliki kekuasaan politik dalam rangka mendukung misi kenabiannya, sementara di Madinah disamping sebagai tokoh spiritual dan pemimpin agama Beliau juga bertindak

sebagai pemimpin negara, meskipun dalam kenyataan dia sendiri tidak pernah memproklamkan diri sebagai seorang penguasa atau raja. Tetapi paling tidak dari sekian banyak aktifitas yang dilakukan Nabi Muhammad setibanya di Madinah, seperti mengadakan perjanjian tertulis antara kelompok *Muhajirin* dan *Anshar* memberikan jaminan kepada orang-orang Yahudi mengenai pengamalan agama dan keselamatan harta benda mereka, mengatur tata kehidupan keluarga, menetapkan hak dan kewajiban bagi setiap anggota masyarakat, mengatur hubungan antara umat Islam dan non-Muslim, dan lain-lain (Basyir, 1984).

Kisah sejarah yang mengagumkan itu, membuktikan bahwa sejak periode Madinah Nabi Muhammad telah mulai membangun sebuah pemerintahan, atau sejatinya telah membentuk suatu masyarakat yang bernaung dibawah kepemimpinannya. Dari sini tampak, bahwa hijrahnya Nabi Muhammad ke Madinah, misi yang diemban oleh Nabi Muhammad pada dasarnya tidak hanya terbatas pada upaya mendakwahkan agama, tetapi lebih dari itu ia telah melakukan reformasi sosial, bahkan politik, melalui pembentukan sistem masyarakat dan politik di Madinah (Abdallah, 2005). Hijrah Nabi Muhammad dan para pengikutnya dari Makkah ke Madinah, dalam pandangan para sejarawan merupakan momentum perjuangan Islam memasuki wilayah *Siyasah* (Politik). Hal ini membuktikan, bahwaperjalanan sejarah dakwah Islam tidak dapat dipisahkan dari wilayah politik atau negara (A. Ridha, 2004a).

Hukum-hukum Allah ajaran-ajaran Islam tidak mungkin dapat dilaksanakan secara efektif dan sempurna tanpa sebuah institusi yang disebut negara (A. Ridha, 2004b). Atas dasar inilah muncul pandangan dikalangan para ahli, baik muslim maupun non muslim bahwa Islam adalah agama yang terkait erat dengan masalah kenegaraan. Bahkan mungkin muncul ungkapan yang problematis bahwa “Islam adalah agama dan negara (*Al-Islah Din wa Daulah*), yang pada dasarnya mengisyaratkan kesetaraan agama dan negara (Madjid, 1985).

Ungkapan dan statemen diatas menunjukkan bahwa sesungguhnya misi Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* adalah misi keagamaan dan misi keduniaan. Hal ini tampak dari beberapa aktifitas yang dilakukan Nabi setelah menetap di

Madinah pada tahun pertama hijrah. Langkah pertama yang dilakukan Nabi adalah membangun masjid pertama di Quba, dan menata kehidupan sosial politik masyarakat kota Madinah yang bercorak majemuk. Pembangunan Masjid dari sisi agama berfungsi sebagai tempat beribadah kepada Allah, sedangkan dari sisi sosial berfungsi sebagai tempat mempererat hubungan dan ikatan komunitas Muslim (A. I. Syarif, 1972). Disatu sisi Masjid adalah tempat ibadah, disisi yang lain Nabi Muhammad *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* dan kaum muslimin juga menggunakan Masjid sebagai pusat kajian ajaran Islam, pusat pengembangan kegiatan sosial budaya, pendidikan, tempat bermusyawarah dan markas tentara dan sebagainya (Syahril, 2008).

Masih dalam konteks relasi agama dan negara, Muhammad Assad mengatakan bahwa mustahil untuk dapat memperoleh penilaian yang tepat tentang Islam tanpa mencurahkan perhatian sepenuhnya kepada masalah politik. Ungkapan senada juga diucapkan oleh W. Montgomery Watt, "Sepanjang sejarah manusia agama selalu terlibat secara intens, dan mendalam pada keseluruhan hidup manusia dalam masyarakat, termasuk dalam bidang politik. Bahkan Yesus pun bukannya tanpa relevansi politik, dan Islam telah memiliki reputasi sebagai agama politik" (Watt, 1987). Pernyataan Watt ini tampaknya merupakan pembenaran terhadap pernyataan Maududi bahwa *al-Islam Din wa Daulah*. Maka, Islam adalah laksana dua sisi mata uang yang sama, satu sisi adalah agama dan sisi yang lainnya adalah negara.

Dalam pemikiran politik Islam, terdapat tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara, nuansa diantara ketiga paradigma ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut. Meskipun Islam dipahami sebagai agama yang memiliki totalitas dalam pengertian meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk politik. Adapun ketiga paradigma tersebut adalah;

Pertama, Paradigma Konsep bersatunya agama dan negara, agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara, karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara di selenggarakan atas

dasar “kedaulatan Ilahi” (*Divine Sovereignty*), karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “tangan” Tuhan (Syamsuddin, 1999).

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syi’ah, paradigma pemikiran politik Syi’ah memandang bahwa negara (istilah yang relevan dengan hal ini adalah *Imamah* atau kepemimpinan) adalah lembaga keagamaan dan mempunyai fungsi keagamaan. Menurut pandangan Syi’ah, berhubung legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan, dan hal ini hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wasallam*.

Berbeda dengan paradigma pemikiran Sunni yang menekankan *Ijma’* (pemufakatan) dan *Bai’ah* (pembai’atan) kepada “kepala negara” (*Khalifah*), paradigma Syi’ah menekankan *walayah* (kecintaan dan “pengabdian” kepada Tuhan) dan *‘Ismah* (kesucian dari dosa) yang hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi Muhammad *Sallallahu ‘Alaihi Wasallam*, sebagai yang berhak dan *absah* untuk menjadi kepala “negara” (*Imam*) (Enayat, 1982). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan yang mempunyai fungsi menyelenggarakan “kedaulatan Tuhan” dalam perspektif Syi’ah, negara bersifat teokrasi. negara theokratis, dengan pengertian kekuasaan mutlak di “tangan” Tuhan dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*Syari’at*) (Murtadha, 2012).

Paradigma “penyatuan” agama dan negara juga menjadi anutan kelompok “fundamentalisme Islam” yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam mencakup seluruh aspek kehidupan. Menurut salah seorang tokoh kelompok ini, al-Maududi (wafat 1979), *Syari’at* tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. *Syari’at* adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan; tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang (al-Mawardi, 1973). Konsepsi al-Maududi tentang negara Islam bersifat theokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan

Syari'at. Akan tetapi, al-Maududi sendiri menolak istilah “theodemokratis”, karena konsepnya memang mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk memilih pemimpin negara.

Paradigma *Kedua*, memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan tentang simbiosis agama dan negara ini dapat ditemukan, umpamanya dalam pemikiran al-Mawardi (wafat 1058M) seorang teoretikus politik Islam terkemuka pada masa klasik. Pada baris pertama dari karyanya yang terkenal, kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*Khilafah* atau *Imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia (al-Mawardi, 1973). Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian (Syamsuddin, 1999).

Dalam paruh kedua bukunya, al-Mawardi menjelaskan fungsi “mengatur dunia” bagi seorang kepala pemerintahan dengan menguraikan tugas-tugas administratif dari seorang kepala pemerintahan (*Khalifah*). Hal ini bukan berarti al-Mawardi mengeliminasi watak keagamaan dari lembaga kenegaraan (kekhilafahan). Dalam pandangannya, negara tetap merupakan lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan. Dalam konsepsi al-Mawardi tentang negara, *Syari'at* (baca: agama) mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. dalam ungkapan lain, al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti di isyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian, al-Mawardi sebenarnya mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik ketika dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama (al-Mawardi, 1973).

Seorang pemikir lain yang juga dapat disebut sebagai penganut pandangan simbiosis agama dan negara adalah al-Ghazali (wafat 1111M). Meski al-Ghazali tidak secara khusus dikenal sebagai pemikir politik, namun beberapa karyanya mengandung pemikiran-pemikiran politik yang signifikan, seperti *Nashihah al-Mulk*, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* dan *Kimiya al-Sa'adah*. Al-Ghazali antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti dicontohkan paralelisme Nabi dan raja (al-Ghazali, 1994). Paralelisme ini dapat ditafsirkan sebagai simbiosis yang bersifat setara. Kesimpulan ini dikuatkan oleh pendapat al-Ghazali dalam kitab *Kimiya al-Sa'adah* bahwa agama dan negara adalah saudara kembar (*Tauaman*) yang lahir dari satu ibu (al-Ghazali, 1940).

Paradigma *Ketiga*, Bersifat Sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. sebagai gantinya, paradigma sekularistik, mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada Islam atau menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Salah satu pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abd al-Raziq. Menurutnya, seperti dikutip oleh Muhammad Dhiya'uddin ar-Rais bahwa Islam tidak mempunyai hubungan apapun dengan sistem pemerintahan (kekhalfahan); termasuk kekhalfahan *al-Khulafa' al-Rasyidun*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi (Rais, 1973).

Ali Abd al-Raziq sendiri menjelaskan pandangannya bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum Muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah, tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi yang kita miliki, serta dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.

4.5. Pertumbuhan Pemikiran Politik dan Negara dari Al-Mawardi

Dalam sub bab ini akan dijelaskan tentang biografi al-Mawardi, latar belakang pendidikan, latar belakang karir dan hubungan sosial politik Sunni dan Syi'ah di era al-Mawardi, karya-karya monumental dan pendapat para tokoh mengenai al-Mawardi, faktor-faktor yang melatarbelakangi pemikiran kenegaraan al-Mawardi, dan pokok-pokok pemikiran politik al-Mawardi.

4.5.1 Biografi al-Mawardi dan Latar Belakang Pendidikannya

Khazanah intelektual Islam era kekhalifahan Abbasiyah telah mengukir sejarah emas peradaban Islam dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan pemikiran keagamaan. Dan salah satu tokoh terkemuka sekaligus pemikir peletak dasar keilmuan politik Islam sebagai penyangga kemajuan Abbasiyah itu adalah al-Mawardi. tokoh yang pernah menjadi *Qadhi Qudhat* dan duta keliling khalifah ini, menjadi penyelamat berbagai kekacauan politik di negaranya, Bashrah (kini Irak). Nama lengkap ilmuwan Islam ini adalah Abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi al-Bashri al-Syafi'i. Al-Boacen, begitu peradaban Barat biasa menyebut pemikir dan pakar ilmu politik termasyhur di era kekhalifahan Abbasiyah ini. Beliau lebih dikenal dengan panggilan "al-Mawardi" dinisbatkan kepada profesi ayahnya sebagai perangkai dan penjual air bunga mawar (*Ma'u al-wardi*) (al-Syafi'i, n.d.). Panggilan al-Mawardi diberikan kepadanya karena kecerdasan dan kepandaiannya dalam berorasi, berdebat dan berargumen, serta memiliki ketajaman analisis terhadap setiap masalah yang dihadapinya. Sedangkan julukan al-Bashri dinisbatkan pada tempat kelahirannya, Bashrah. Al-Mawardi dilahirkan di kota pusat peradaban Islam klasik Bashrah (Baghdad) pada tahun 364H/974M, pada masa kejayaan Islam mencapai puncaknya dibawah kekhalifahan Abbasiyah. Sejak kecil hingga menginjak remaja, ia menetap di Bashrah dan belajar *Fiqih* Syafi'i kepada seorang ahli *Fiqih* yang alim, yaitu Abu Qasim ash-Shaimari, setelah itu ia merantau ke Baghdad mendatangi para ulama disana untuk menyempurnakan keilmuannya dibidang *Fiqih* kepada tokoh *Syafi'iyah al-Isfarayani*. Di sisi lain, ia juga belajar

ilmu bahasa Arab, *Hadits*, dan *Tafsir* (al-Jauzi, 1359H). Beliau wafat pada usia 86 tahun, bertepatan pada hari selasa (al-Mawardi, n.d.), tanggal 30 Rabi'ul al-Awwal 450H/27 Juni 1058, dan dimakamkan di kota al-Manshur di daerah "*Babi Harb*" Baghdad (A. B. M. al-Khatib al-Baghdad, 1931).

Al-Mawardi hidup ketika kondisi sosial politik dinasti *Abbasiyah* sedang mengalami berbagai gejolak dan disintegrasi. Pada zaman ini kehidupan mewah dan hedonis berkembang luas di kalangan *khalifah* dan para gubernur, hal ini terlihat dengan jelas dalam acara-acara resepsi pernikahan, pakaian dinas kenegaraan dan kehidupan pribadi mereka. Disintegrasi ini diakibatkan juga karena hilangnya sifat *amanah* dalam segala perjanjian yang dibuat, tidak percaya pada kekuatan diri sendiri, fanatik *mazhab* persaingan, perebutan antara *Abbasiyah* dan *Alawiyah*, dan kebijakan untuk lebih mengutamakan pembinaan peradaban dan kebudayaan Islam dari pada politik, provinsi-provinsi tertentu di pinggiran mulai melepaskan diri dari genggaman penguasa *Bani Abbasiyah*. Mereka tidak hanya memisahkan diri dari kekuasaan *Khalifah*, tetapi juga memberontak dan berusaha merebut pusat kekuasaan di Baghdad (Dedi, 2008)

Sebagaimana halnya tokoh-tokoh intelektual muslim lainnya, al-Mawardi juga telah mengenyam pendidikan sejak masa-masa awal pertumbuhannya. Dengan mengawali belajar di kota kelahirannya Bashrah, yang pada masa itu dikenal sebagai salah satu pusat studi dan ilmu pengetahuan dalam dunia Islam. kemudian ia melanjutkan pendidikannya di Baghdad. Ketika masih berada di Bashrah, ia belajar al-Qur'an dan al-Hadits kepada Muhammad Ibn 'Adi Ibn Zuhar al-Maqarri, Muhammad Ibn Mu'allah al-Azdi dan Ja'far Ibn Muhammad Ibn al-Fadl Ibn 'Abdillah Abu al-Qasim al-Daqqaq yang terkenal dengan Ibn al-Maristani al-Baghdadi (Wafat 378H/997M) (al-Mawardi, n.d.). mendalami materi Fiqih dari Abu al-Qasim 'Abd al-Wahid Ibn al-Hussain al-Saimari (Wafat 386H/996M) (al-Mawardi, n.d.). Selanjutnya ia memperdalam ilmu tentang Teologi, Fiqih (*Syafi'iyah*), dan Hadits pada al-Hasan Ibn 'Ali Ibn Muhammad al-Jaballi, dan Muhammad Ibn 'Adi Ibn Zahr al-Munqari.

Merasa belum mencukupi dengan berbagai ilmu yang telah

didapatkan, kemudian ia menekuni kembali Fiqih, tata bahasa dan sastra Arab dibawah bimbingan Muhammad ‘Abdullah Ibn Muhammad al-Bukhari al-Baqi (398H/1007M), seorang Teolog terkemuka di Baghdad dan Syekh Hamid Ahmad Ibn Abi Thahir al-Isfarayani (Wafat 406H/1015M), seorang tokoh dalam Madzhab Syafi’i. pada akhirnya al-Mawardi melengkapi pengetahuannya mengenai ‘*Ulum al-Arabiyyah* yang didapatkan dari Muhammad Ibn al-Ma’alli Ibn ‘Ubaidillah dan dari Abu ‘Ubaidillah al-Asadi al-Azdi (al-Mawardi, n.d.).

Setelah al-Mawardi menyelesaikan studinya dan menjadi seorang yang ahli dalam bidang tafsir, hadits, tata bahasa, sastra Arab, filsafat, politik, ilmu-ilmu kemasyarakatan, etika, dan terutama fiqih. Dengan kemampuannya itu menyebabkan ia segera diangkat sebagai *Qadhi-Qudhot* di Ustuwa, sebuah wilayah dekat Nisapur, setelah beberapa tahun sebelumnya menjadi *Qadhi* di berbagai daerah (al-Safadi, 1988).

Kemudian pada sekitar tahun 411H/1020M ia kembali dan menetap di Baghdad. Di kota ini, al-Mawardi secara tekun menggeluti bidang pengajaran, periwayatan Hadits dan aktif menulis. Kelebihan dalam berbagai tulisannya, tampak dari penampilan metode ilmiah yang diuraikan dengan baik. Apabila dalam satu permasalahan terdapat berbagai pendapat yang berbeda, bahkan bertentangan dengan pendapatnya, segera ia menelitinya untuk mengambil yang lebih kuat, serta menentukan salah satunya yang paling benar. Berbagai karya tulisannya selalu dituangkan dalam dialek dan bahasa yang jelas, lugas, dan indah sesuai dengan isi dan makna yang terkandung di dalamnya, sehingga menyerupai *Syi’ir* (Uwaidah, 1966)

Adapun kematangan ilmu dan metodologinya, menyebabkan ia semakin senang mengajar berbagai disiplin ilmu keislaman dan etika. Di antara murid-muridnya adalah Abu Bakar Ahmad Ibn Tsabit Ibn Ahmad Ibn Mahdi al-Khatib al-Baghdadi (Wafat 463H/1070M), Abu al-Fadhl Ibn al-Hussain Ibn Khairun, yang dikenal sebagai Ibn al-Baqillani (Wafat 488H/1095M), Abd al-Malik Ibn Ibrahim Abu al-Fadhl al-Hamdani, yang lebih dikenal sebagai “*al-Maqdisi*” (Wafat 489H/1096H), Muhammad Ibn Ahmad Ibn ‘Abd al-Baqi Ibn al-Hussain Ibn Muhammad Ibn Tuqi

Abu al-Fadha'il al-Rub'i al-Musuli (Wafat 494H/1100M) (al-Safadi, 1988). Ali Ibn al-Hussain Ibn 'Abdillah al-Rub'i, yang lebih dikenal sebagai Ibn 'Arabiyyah (Wafat 502H/1108M), dan Ahmad Ibn 'Abdillah Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Hamadan, yang terkenal dengan Ibn Kadish al-Baghdadi (Wafat 526H/1131M) (al-Mawardi, n.d.).

Di samping mengajarkan berbagai ilmu keislaman, ia juga banyak meriwayatkan berbagai hadits yang diterima dari beberapa gurunya kepada 'Ali Ibn Sa'id Abu al-Hasan al-Abdari (Wafat 493H/1101M), al-Qadhi Mahdi Ibn 'Ali al-Isfirayani, Abu Sa'id Ibn Abi al-Qasim al-Qushairi (Wafat 494H/1100M), Ahmad Ibn 'Ali Ibn Badran Abu Bakr al-Halwani (Wafat 507H/1113M), Ibn al-Mukri (Wafat 510H/1116M) (al-Safadi, 1988) dan masih banyak lagi lainnya.

Pada saat yang bersamaan, al-Mawardi secara bersungguh-sungguh giat membukukan penafsiran-penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam "*an-Nukat wa al-'Uyun*", pemikiran-pemikiran hukumnya dalam "*al-Hawi al-Kabir*" dan pemikiran-pemikirannya tentang etika hidup bermasyarakat dalam "*Adab ad-Dunya wa al-Din*", sedangkan pemikiran-pemikiran politiknya dituliskannya dalam kitab "*al-Ahkam al-Sulthaniyyah*", karya-karyanya yang di kemudian hari diajarkan kepada murid-muridnya ini, saja melambungkan al-Mawardi seorang intelektual muslim yang populer pada masanya, namun juga mengantarkan menjadi salah seorang elite politik yang berwibawa dalam pusat pemerintahan *Abbasiyyah*. Karena, melalui karya-karyanya tersebut al-Mawardi terpilih mewakili madzhab Syafi'i untuk merumuskan garis-garis besar pemikiran madzhabnya, ketika khalifah al-Qadir meminta masing-masing madzhab yang ada; madzhab Fiqih Sunni untuk merumuskan garis-garis besar masing-masing madzhab. Untuk keperluan ini, al-Mawardi kemudian meringkaskan ide-ide dasar yang terkandung dalam "*al-Hawi al-Kabir*" menjadi sebuah ringkasan yang berjudul "*al-Iqna*". Adapun tokoh-tokoh madzhab yang lain, al-Wahab Ibn Muhammad Ibn Nasr mewakili madzhab Maliki juga menyusun sebuah ringkasan yang berbeda dengan ringkasan-ringkasan sebelumnya. Ketika ringkasan-ringkasan tersebut diserahkan

kepada khalifah al-Qadir, ringkasan yang ditulis al-Mawardi dianggap sebagai sebuah karya terbaik diantara ringkasan-ringkasan yang dibuat tokoh-tokoh madzhab yang lain (Yaqut, 1928).

Merasa puas dengan karya al-Mawardi, sebagai penghormatan atas jasanya itu, khalifah al-Qadir menemuinya seraya memuji dengan ucapan

حفظ الله عليك دينكم حفظت علينا ديننا (al-Hamawi, 1988).

Kelebihan yang di miliki al-Mawardi itu menjadikan ia sangat dekat dengan khalifah al-Qadir dan dengan penggantinya khalifah al-Qaim. Pada awal penggantian kekhalifahan, al-Mawardi di utus khalifah al-Qaim menemui Abu Kalijar salam seorang penguasa dinasti Buwaihiyah untuk membicarakan tentang pengakuan terhadapnya, sehubungan dengan diangkatnya menjadi khalifah Abbasiyah yang baru. al-Mawardi dengan kemampuan diplomatisnya, berhasil meyakinkan Abu Kalijar untuk membai'atnya dan mengumumkan di hadapan rakyatnya. Tidak lama kemudian ia memberikan hadiah sebagai ucapan selamat atas pengangkatannya sebagai khalifah (al-Atsir, 1965). Keberhasilan misi al-Mawardi itu, menyebabkan ia dipercaya kembali melakukan negoisasi sebagai kepentingan kekhalifahan Abbasiyah dengan para penguasa dinasti Buwaihiyah serta melaksanakan tugas-tugas arbitrase untuk menyelesaikan perselisihan diantara mereka.

Menurut kesaksian para muridnya, bahwa kedalaman dan keluasan ilmunya menyebabkan al-Mawardi memiliki karya-karya tulis yang berbobot dalam setiap bidang ilmu yang berkembang pada masa itu, khususnya dalam bidang Fiqih, ia memiliki kemampuan-kemampuan yang paling menonjol. Dan atas berbagai jasa dan keberhasilannya, ia dianugrahi gelar *Aqdha al-Qudhah* oleh Khalifah al-Qaim, meskipun ditentang oleh Abu Thayyib dan Abu 'Abdillah al-Saimari, karena gelar tersebut tidak pantas disandang oleh siapapun kecuali Tuhan (al-Hamawi, 1988).

Sosok al-Mawardi merupakan penjaga gawang madzhab Syafi'i, ia menuangkan pikiran-pikirannya itu belum disosialisasikan dan disebarakan kepada masyarakat luas (karena ia khawatir akan mengurangi keikhlasannya terhadap Allah), kecuali

sesudah mendekati wafatnya. Menurut Ibnu Khillikan dalam *Wafayat al-A'yan*, yang didukung Muhammad Uwaidah, bahwa ketika mendekati wafatnya, al-Mawardi memanggil beberapa orang untuk meletakkan tangannya secara bergantian di atas tangan al-Mawardi. Jika tangan al-Mawardi menggenggam tangannya, hal itu menunjukkan bahwa orang itu tidak diizinkan untuk mensosialisasikan dan menyebarkan satu judul karyanya kepada masyarakat luas, akan tetapi jika tangan al-Mawardi tidak menggenggamnya, suatu pertanda atas izinnya kepada orang tersebut untuk menyebarkan satu karyanya kepada masyarakat yang lebih luas (Uwaidah, 1966).

Adapun karya al-Mawardi yang terkait dengan permasalahan *Fihiyyah* tertuang dalam *al-Hawi al-Kabir*. Menurut ahli sejarah, karya yang menunjukkan keluasan ilmunya dalam bidang Fiqih, khususnya Fiqih madzhab Syafi'i itu, mencapai kurang lebih 32 jilid, yang berisi kurang lebih tujuh ribu halaman. Kitab itu merupakan *syarh* yang cukup luas dari *mukhtashar al-Muzni*. Menurut penuturan al-Mawardi sendiri, kitab tersebut dikelompokkan menjadi dua, empat ribu lembar diberi judul *al-Hawi* (tanpa kata-kata *al-Kabir*), dan sisanya diberi judul "*al-Iqna*" yang mencakup kurang lebih empat puluh sub judul. Tidak semua jilid karya tersebut beredar kecuali jilid tertentu yang berkenaan dengan adab *al-Qadhi*, yang kemudian di edit oleh Muhyi Hilal al-Sarhan menjadi empat bagian. Bagian ketiga dan keempat berkenaan dengan kesaksian (*as-Shahadah*) diterbitkan oleh Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1975. Sedangkan bagian pertama dan kedua belum diterbitkan. Naskah-naskah lain dari karya yang besar ini, kecuali jilid kedelapan, berada dipergustakaan Dar al-Kutub al-Mishriyyah (al-Mawardi, n.d.; Uwaidah, 1966)

Pemikiran-pemikiran al-Mawardi dalam bidang *Fiqih*, tidak saja mencerminkan pemikiran-pemikiran yang telah maju pada masa-masa itu, akan tetapi ia sangat hati-hati dalam menentukan sikapnya untuk *bertaqlid* terhadap pendapat-pendapat sebelumnya. Berarti, ketika ia menemukan berbagai pendapat yang tidak sesuai dengan pendapatnya, karena barangkali pendapat orang lain itu hasil *bertaqlid* secara buta kepada pendahulunya, maka ketika itu al-Mawardi mengambil jalan *ijtihad* (Uwaidah, 1966).

Sikap itu menunjukkan bahwa ia memberi peluang yang luas terhadap akal sebagai sumber berdampingan dengan *wahyu* dan *sunnah*, untuk menentukan interpretasi dalam bidang hukum (*syari'ah*) sepanjang tidak menyangkut masalah-masalah *bid'ah*.

Misalnya, dalam penentuan *Imam* sholat lima waktu, ia membedakan antara *Imam* Masjid umum (*Masjid 'Ammah*) dan *Imam* Masjid Kesultanan (*Masjid Sulthaniyyah*). Menurut aliran-aliran madzhab *Fiqih Syafi'i* menentukan seorang *Imam* yang terbaik adalah yang paling memahami hukum-hukum Islam (*afqah*), sedangkan *Imam* Hanafi, al-Tsauri dan Ahmad menentukannya yang paling *fasih* bacaannya (*aqra'u*) (Rushd, n.d.).

Pada sisi lain, berbeda dengan pendapat mereka, al-Mawardi menentukan *Imam* shalat yang terbaik adalah yang ditentukan oleh *Sultan*, meskipun ia tidak lebih pandai dan *fasih*. Argumentasi rasionalnya adalah, bahwa Masjid kesultanan merupakan simbol kewibawaan yang melindungi seluruh rakyat. Jika *Imam* Masjid itu tidak ditentukan oleh *Sultan*, besar kemungkinan akan terjadi perpecahan (*Yaftatu*) (al-Mawardi, 1966), sedangkan perpecahan merupakan sebab utama kehancuran *Ummat* (bangsa) dan negara. hal ini, misalnya dalam masalah *zakat*, al-Mawardi membolehkan tagihan *zakat* kepada yang berkewajiban mungkin juga dengan paksaan; jika enggan membayarnya. Alasan rasionalnya adalah untuk mempercepat penunaian *zakat*, dan tidak membedakan antara rakyat biasa dan *ahli dzimmah*, alasan itu cukup rasional, karena penundaan pembayaran *zakat* berarti menunda hak orang lain yang sangat membutuhkannya (Suparman, 2001).

4.5.2 Latar Belakang Karir dan Hubungan Sosial Politik Sunni dan Syi'ah di Era al-Mawardi

Berdasarkan realitas sejarah, bahwa perkembangan umat Islam senantiasa diwarnai dengan konflik antar kelompok yang terjadi di internal muslim (Affandi, 2004). Dan jika di korelasikan dengan realitas hubungan sosial antar umat Islam pada saat ini, konsep nilai iniversalitas Islam sebagai pemberi rahmat bagi seluruh alam belum bisa dihadirkan dalam bingkai persatuan antar umat Islam. timbulnya konflik yang disebabkan perbedaan pemahaman antar umat Islam menyebabkan umat Islam terpecah dalam sekte-sekte kelompok tertentu. Secara umum perbedaan tersebut bisa dikelompokkan kepada permasalahan akidah dan ibadah (Qomar, 2012). Dalam permasalahan akidah misalnya

terjadi konflik antara kelompok Khawarij dengan kelompok Syi'ah, antara kelompok Jabariyah dengan Qadariyah, antara Mu'tazilah dengan Sunni, dan diantara Sunni dengan Syi'ah, dan seterusnya. Kemudian dalam masalah ibadah (Fiqh) terjadi diantara para pendiri madzhab seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Daud al-Dhahiri, dan Imam Ja'far al-Shadiq (Rafi'i, 2013).

Adanya kesenjangan dan konflik yang terjadi antar umat Islam dewasa ini bila di amati lebih mendalam didominasi oleh dua kelompok besar penganut paham yang berafialiasi pada madzhab Sunni dan madzhab Syi'ah, kedua madzhab tersebut mempunyai wibawa dan pengikut yang sangat besar di dunia Islam, di mana sebagian besar pengadilan agama menggunakan keduanya sebagai pijakan utama (Rafi'i, 2013). Konflik Sunni dan Syi'ah yang berkepanjangan di Suriah yang hingga saat ini belum terselesaikan memicu adanya gencatan senjata bagi kedua belah pihak untuk saling mengalahkan. Dan konflik juga masih terjadi di Irak, pasca jatuhnya rezim Saddam Hussein sampai sekarang belum selesai. Peneliti melihat kondisi yang demikian juga di renungkan sangat tidak menguntungkan bagi umat Islam, karena tidak ada manfaatnya dalam kemajuan Islam, justru malah akan memperburuk masa depan Islam.

Faktor utama penyebab perpecahan pada kelompok Sunni dan Syi'ah adalah pada persoalan politik. kemudian dari faktor politik ini menjelma kepada faktor egoism antar kelompok, dari egoism antar kelompok menyebar kepada isu-isu sentimental pemahaman kelompok madzhab (Muhtarom, 2015). Munculnya perbedaan dalam persoalan pemahaman dalam madzhab yang sejatinya merupakan khazanah dalam tradisi saling menghormati perbedaan pendapat di kalangan Islam pernah terjadi pada masa kejayaan Islam, yaitu pada masa kebangkitan ijtihad di kalangan para pemuka madzhab. Sebagai contoh adalah hubungan harmonis Imam Zaid bin Ali, Imam Syi'ah Zaidiyah belajar fiqh dan dasar-dasar akidah dari Abu Hanifah, salah satu Imam dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Sementara Imam Abu Hanifah pernah memuji Imam Ja'far Shadiq dengan ungkapan "saya tidak pernah melihat seseorang yang lebih pintar dari Ja'far bin Muhammad"

(Rafi'i, 2013).

Oleh karena itu hubungan antara Sunni dan Syi'ah yang merupakan dua madzhab tersebut di dunia Islam pada saat ini perlu mendapat perhatian khusus dan serius bagi para peneliti Islam, terutama yang berkaitan dengan penelitian dalam disertasi ini yaitu latar belakang karir al-Mawardi hubungan sosial politik Sunni dan Syi'ah di era al-Mawardi yang kemudian berpengaruh pada kebijakan dan stabilitas politik.

Situasi politik di dunia Islam pada masa al-Mawardi, yaitu sejak menjelang akhir abad X masehi, tidak lebih baik dari pada masa al-Farabi, dan bahkan lebih parah. Pada masa kehidupan al-Mawardi ditandai dengan suasana dan kondisi disintegrasi politik dalam pemerintahan Daulat Bani Abbas. Pada masa itu, Baghdad yang merupakan pusat peradaban Islam dan poros negara Islam adalah sebagai pusat pemerintahan Bani Abbas tidak mampu meredam arus keinginan daerah-daerah yang dikuasainya untuk melepaskan diri dari Bani Abbas dan membentuk daerah otonom. Pada akhirnya menampakkan dinasti-dinasti kecil merdeka dan tidak mau tunduk pada kekuasaan Bani Abbas.

Pada awalnya, khalifah di Baghdad merupakan otak peradaban itu dan sekaligus jantung negara dengan kekuasaan dan wibawa yang menjangkau semua penjuru dunia. Namun, lambat laun cahaya gemerlapan itu pindah dari Baghdad ke kota-kota lain, dan kedudukan khalifah-khalifah Bani Abbas mulai melemah. Sehingga mereka menjadi boneka dari ambisi politik dan persaingan antara pejabat-pejabat tinggi dan para panglima militer Bani Abbas. Pada masa itu khalifah di Baghdad hanya merupakan kepala negara yang resmi dengan kekuasaan formal saja, sedangkan yang memiliki kekuasaan sebenarnya dan pelaksana pemerintahan adalah pejabat-pejabat tinggi dan panglima-panglima yang berkebangsaan Turki atau Persia serta penguasa-penguasa wilayah (Sjadzali, 1990).

Meskipun makin lama kekuasaan para pejabat tinggi dan panglima non-Arab itu semakin meningkat, sampai waktu itu belum tumbuh keinginan dari mereka untuk mengganti khalifah Arab itu dengan khalifah yang berkebangsaan Turki atau Persia. Namun, mulai terdengar tuntutan dari sebagian golongan agar

jabatan itu dapat diisi oleh orang bukan Arab dan tidak dari suku Quraisy. Sehingga tuntutan itu kemudian menimbulkan reaksi dari golongan lain, khususnya dari golongan Arab yang ingin mempertahankan syarat keturunan Quraisy untuk mengisi jabatan kepala negara, serta syarat kebangsaan Arab dan beragama Islam untuk menjabat *Wazir Tafwidh* atau penasihat dan pembantu utama khalifah dalam menyusun kebijakan. Dan al-Mawardi merupakan salah satu tokoh utama golongan terakhir ini (Sjadzali, 1990).

Dalam situasi dan kondisi demikian, al-Mawardi mampu memainkan peranannya dengan baik, sehingga memperoleh jabatan-jabatan strategis dalam pemerintahan. Dalam kapasitasnya sebagai ahli hukum madzhab Syafi'i, ia pernah menjabat hakim di berbagai kota. Kemudian, pada masa pemerintahan al-Qadir (991-1031M) al-Mawardi bahkan diangkat sebagai ketua Mahkamah Agung (*Qadhi al-Qudhat*) di Baghdad. Karena kepandaian diplomasinya pula ia dipilih menjadi mediator perundingan antara pemerintahan Bani Abbas dengan Bani Buwaihi yang telah menguasai politik ketika itu. Al-Mawardi berhasil melakukan misinya dengan memuaskan kedua belah pihak. Bani Abbas tetap memegang jabatan tertinggi kekhalfahan, sementara kekuasaan politik dan pemerintahan dilaksanakan oleh orang-orang Bani Buwaihi (Hitti, 1970). Tidak mengherankan jika al-Mawardi juga memperoleh tempat yang layak dan disenangi oleh amir-amir Buwaihi yang menganut paham *Syi'ah* (Iqbal & Nasution, 2010).

Karena kelebihannya ini, al-Mawardi kemudian menjadi sangat dekat dan dipercaya oleh khalifah al-Qadir, demikian pula penggantinya, khalifah al-Qaim untuk menegosiasikan kepentingan-kepentingan khalifah dan kekhalfahan *Abbasiyah* dengan para penguasa dinasti *Buwaihiyah* serta melaksanakan tugas-tugas arbitrase, menyelesaikan perselisihan-perselisihan yang terjadi diantara para penguasa dinasti *Buwaihiyah*, maupun perselisihan yang terjadi antara para penguasa tersebut dengan khalifah. Pada tahun 423H misalnya, al-Mawardi ditugaskan oleh khalifah al-Qaim menemui Abu Kalijar, salah seorang penguasa dinasti *Buwaihiyah* untuk menegosiasikan tentang besarnya pajak yang harus disetorkannya pada khalifah dan juga tentang

permintaan Abu Kalijar agar khalifah menganugerahkan gelar “*Sultan al-A’zam Malik al-Umam*” (sultan yang Agung, penguasa umat). Dalam hal ini, al-Mawardi berpendapat bahwa, gelar tersebut “*Malik al-Umam*” merupakan simbol bagi kekuasaan tertinggi yang hanya layak disandang oleh para khalifah, karenanya, ia atas nama khalifah menolak permohonan tersebut dan sebagai gantinya Abu Kalijar dianugerahi gelar “*Malik al-Daulah*” (al-Jauzi, 1359).

Sedangkan untuk mengatasi terjadinya instabilitas keamanan dan politik di pusat pemerintahan *Abbasiyyah*, Baghdad, akibat dari perebutan kekuasaan politik antara para penguasa *Buwaihiyyah*, Abu Kalijar dan Jalal al-Daulah, Khalifah al-Qaim mengutus al-Mawardi sebagai arbitrator diantara kedua tokoh tersebut dan keputusan-keputusannya diterima dan dilaksanakan oleh keduanya (al-Jauzi, 1359). Demikian pula ketika kekuasaan para penguasa dinasti Saljuk menjadi semakin kuat dan mampu menggulingkan dinasti *Buwaihiyyah* di beberapa daerah, sehingga terjadi perbaikan politik yang tajam diantara kedua dinasti tersebut, sekali lagi Khalifah al-Qaim, pada tahun 435H mengutus al-Mawardi menemui Tugrul Bek, untuk menyampaikan surat dan pesan dari khalifah kepadanya (al-Atsir, 1966).

Keberhasilan al-Mawardi dalam melaksanakan misi-misi diplomatik dan tugas-tugas arbitrase yang diemban dan dipercayakan kepadanya, baik oleh al-Qadir maupun al-Qaim, pengganti al-Qadir (al-Mawardi, 1978). Dalam beberapa hal disebabkan karena sikapnya yang moderat, tegas dan berani serta kualitas keilmuannya yang dalam dan luas terutama karena faktor keilmuan dan akhlaknya yang terpuji. Sikapnya yang moderat tercermin dalam perilaku dan juga dalam karya tulisnya mengenai kebijakan-kebijakan pemerintah *Umayyiah* dan *Abbasiyyah*. Sedangkan sikapnya yang tegas dan berani tampak ketika ia menolak setiap gelar yang diberikan kepada seorang sultan yang dianggapnya bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan dan menjatuhkan kewibawaan seorang khalifah. Karenanya, sebagaimana penolakannya terhadap Abu Kalijar yang meminta gelar “*Sultan al-A’zam Malik al-Umam*” al-Mawardi juga tidak setuju ketika khalifah al-Qaim menganugerahkan “*Syahansyah*”

atau “*Malik al-Muluk*” kepada Sultan Jalal al-Daulah, meskipun ia memiliki hubungan yang mesra dengannya (al-Mawardi, 1978).

Pada masa itu, para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* begitu datang langsung diterima dan dianugerahi gelar-gelar istimewa oleh al-Mustakfi seperti Ahmad Ibn Buwaih diberi gelar sebagai *Mu'izz al-Daulah* (Pembela Negara), ‘Ali Ibn Buwaih sebagai *‘Imad al-Daulah* (Penyangga Negara), al-Hasan Ibn Buwaih sebagai *Rukn al-Daulah* (Tiang Negara). Gelar-gelar tersebut, menjadikan mereka tidak saja diakui sebagai pemegang kekuasaan politik pemerintahan, tetapi juga memiliki kedudukan yang setara dengan kedudukan *khalifah* itu sendiri, maka kedudukan *Amir al-Umara* tidak lagi berarti bagi mereka (Hasa, 1965).

Tidak berlebihan jika Hasan Ibrahim Hasan menengarai bahwa pemberian gelar-gelar yang istimewa terhadap para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* seperti yang diberikan kepada putera-putera Buwaih di atas, dan juga gelar-gelar lain seperti *al-Malik al-Rahim* (Raja yang penyayang) (Arnold, 1924), *Gayyas ‘Ibad Allah* (penyelamat hamba-hamba Allah), dan lain sebagainya yang telah disebutkan sebelumnya. Hal ini menyebabkan khalifah-khalifah *Abbasiyyah* menjadi semakin tidak berdaya dan tidak memiliki harapan untuk dapat melepaskan diri dari cengkraman para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* (Arnold, 1924).

Gelar-gelar tersebut tidak saja diperkokoh dominasi kekuasaan para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* terhadap tahta kekhalifahan, tetapi juga menimbulkan *image* yang positif dikalangan massa *Sunni* terhadap para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* yang dianggapnya sebagai penyelamat institusi kekhalifahan *Sunni* di Baghdad. Akibatnya, perlawanan massa *Sunni* terhadap dinasti *Buwaihiyyah* menjadi semakin lemah dan memaksa para khalifah untuk tidak memiliki alternatif lain kecuali pasrah sambil menunggu hari-hari ketidak berdayaannya menghadapi perlakuan-perlakuan semena-mena dari para penguasa dinasti *Buwaihiyyah* didalam istana mereka sendiri (Hamidi, 1996).

Fenomena sosial dan politik yang menguntungkan bagi tegaknya dominasi kekuasaan *Buwaihiyyah* ini betul-betul dimanfaatkan dengan baik oleh para penguasanya. Para penguasa

itu tidak berkepentingan bagi tegaknya kekhalifahan *Sunni* di Baghdad, maka mereka selalu berusaha menumbangkan kekhalifahan *Sunni*, kemudian mengklaim, bahwa kekhalifahan berada dalam genggamannya mereka (al-Mawardi, n.d.). Mereka memilih untuk mempertahankan institusi kekhalifahan yang ada. Karena, mereka cukup puas sebagai penguasa-penguasa di balik layar yang mengendalikan kekhalifahan sesuai dengan kepentingan-kepentingan mereka. Sebab, begitu mereka mengklaim kekhalifahan adalah milik mereka, maka mereka akan mendapatkan perlawanan sengit dari massa *Sunni*, yang sudah barang tentu amat merugikan kepentingan mereka dan mengancam kedudukan yang selama ini mereka nikmati. Dalam logika seperti ini, mereka secara tegas menolak ajakan para penguasa dinasti *Fathimiyah* di Cairo, Mesir. Untuk bersama-sama membangun kekhalifahan *Sy'i* (*Fatimiyah*) yang tangguh guna menghadapi kekhalifahan *Abbasiyah* dan *Umawiyah* di Andalusia (Anwar, 1987).

Situasi dan kondisi kekhalifahan *Abbasiyah* di bawah dominasi kekuasaan para penguasa dinasti *Buwaihiyah* ini, terus berlangsung dan hampir-hampir tidak ada harapan untuk dapat melepaskan diri dari cengkramannya. Barulah ketika kekuatan dinasti *Gaznawiyah* di bawah kepemimpinan Yamin al-Daulah Mahmud al-Gaznawi muncul sebagai kekuatan baru yang mampu menandingi dan menggusur kekuasaan dinasti *Buwaihiyah* di Rai dan Asbahan, harapan para khalifah *Abbasiyah* untuk dapat melepas diri dari cengkraman penguasa *Buwaihiyah* mulai terkuak kembali (Hasan, 1965).

Harapan yang mulai terkuak pada masa kekhalifahan (381/991-422/1031) ini, kemudian bertambah kuat pada masa al-Qa'im (422/1031-467/1075) karena adanya dukungan moral dari al-Mawardi. ia berusaha melakukan landasan-landasan hukum yang kuat (Perroy, 1965). Harapan itu semakin kuat akibat adanya perpecahan yang terjadi di antara keturunan para penguasa dinasti *Buwaihiyah* dan keberhasilan khalifah al-Qa'im melalui jasa al-Mawardi sebagai mediator dalam menyelesaikan pertikaian yang terjadi antara para penguasa saat itu. Keberhasilan ini mampu menegakkan kembali wibawa *khalifah*, sehingga ia mampu

memaksa para penguasa dinasti *Buwaihiyah* untuk merelakan salah satu jabatan “*wazir*” kepada seseorang yang berkebangsaan Arab-Sunni, Ibn Muslimah (Cahen, 1960).

Harapan untuk pemulihan kembali secara bertahap kewibawaan *khalifah* yang lebih dari sekedar mimpi utopis belaka ini hampir saja sirna karena memudarnya kekuatan dinasti *Gaznawiyah* sepeninggalan Mahmud al-Gaznawi, kalau saja tidak ada kekuatan baru para penguasa dinasti *Saljuk*, dibawah kepemimpinan Tughrul Bek yang secara gemilang berhasil melibas kekuatan dinasti *Buwaihiyah* di Jurjan dan Khawarizm (Hasan, 1965). Ia melihat, dengan kekuatan keagamaan saja belum mampu memperbaiki keadaan yang terjadi dalam kekhalifahan Islam itu, maka ia kemudian menjalin hubungan dengan raja-raja, baik di kawasan timur dan barat, dan bertemu langsung dengan *Sultan* yang berkuasa. Secara diplomatis, dalam pertempuran itu Tughrul Bek menyerahkan segala sesuatunya kepada *Sultan* untuk membersihkan kekhalifahan dari unsur-unsur *bid'ah* yang dimasukkan oleh para penguasa *Fatimiyah* baik yang di Baghdad maupun yang di Mesir (Perroy, 1965). Bahkan, sejak munculnya kekuatan dinasti *Saljuk* ini, harapan tersebut semakin tampak di depan mata. Sebab, seperti halnya dinasti *Gaznawiyah*, Tughrul Bek dan para pemimpin dinasti *Saljuk* lainnya adalah para pengikut madzhab *Sunni* (Hasan, 1965).

Fenomena yang amat tidak menguntungkan bagi kelangsungan hidup dinasti *Buwaihiyah* ini segera terbaca dan menakutkan para penguasa *Buwaihiyah*. Oleh karena itu, mereka segera merubah kebijakan politik mereka yang non-kooperatif terhadap kedaulatan *Fatimiyah* menjadi kooperatif. Mereka kemudian menjalin hubungan yang erat, bersama para propagandis *Syi'ah* di Persia dan Irak menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat, dan menghalang-halangi para penguasa dinasti *Abbasiyah* untuk berpaling kepada dinasti *Saljuk* (Hasan, 1965).

Hubungan mesra antara Abu Kalijar (435/1043-440/1048) dengan Hibbatullah al-Syirazi, seorang propagandis *Syi'ah* di Persia, bekerjasama menghasut timbulnya pemberontakan terhadap khalifah *Abbasiyah* ini. kesempatan ini, justru semakin mendorong al-Qa'im untuk segera merencanakan secara matang

masuknya kekuatan militer Tughrul Bek guna membebaskannya dari cengkaman dinasti *Buwaihiyah*. Sehingga pada tahun 447H/1055M kekuatan militer Tughrul Bek berhasil menggusur kekuasaan dinasti *Buwaihiyah* dalam pemerintahan kekhalifahan *Abbasiyah* (Hasan, 1965).

Namun, pergeseran kekuasaan ini belum juga mampu mengembalikan kekuasaan dan kewibawaan khalifah *Abbasiyah* yang terampas. Sebab, begitu kekuatan dinasti *Saljuk* mampu menggusur kekuatan dinasti *Buwaihiyah*, kekuasaan politik kekhalifahan *Abbasiyah* segera didominasi oleh kekuasaan para penguasa dinasti *Saljuk*. Seperti para pendahulunya, dinasti *Saljuk* segera menjadi kekuatan utama dibalik singgasana kekhalifahan *Abbasiyah* dan mendapat berbagai keistimewaan. Sama seperti ketika kekhalifahan *Abbasiyah* di bawah dominasi kekuasaan dinasti *Buwaihiyah*, di bawah dominasi kekuasaan dinasti *Saljuk*, kedudukan *khalifah* hanyalah sekedar simbol pemersatu tanpa kekuasaan politik yang berarti. Meskipun perlakuan para penguasa dinasti *Saljuk* agak lebih baik ketimbang perlakuan para penguasa *Buwaihiyah*, hal itu disebabkan karena mereka adalah para penganut madzhab yang sama, yaitu *Sunni* (Hasan, 1965).

Masa-masa keprihatinan, baik dalam bidang ekonomi maupun politik yang dirasakan langsung oleh al-Mawardi berada pada zaman kekhalifahan al-Tha'i (363/974-381/991), al-Qadir (381/991-422/1031) kemudian dilanjutkan oleh penggantinya al-Qa'im (422/1031-467/1075) dipandang sebagai masa-masa degradasi dan disintegrasi politik yang paling parah dimasa kekhalifahan *Abbasiyah*. Masa disintegrasi ini, menurut Harun Nasution paling tidak berlanjut dan mencapai puncaknya pada tahun 648/1250 (Nasution, 1985).

Para khalifah *Abbasiyah*, meskipun memiliki kekuasaan konstitusional secara formal (*de jure*), tetapi dalam kenyataannya, mereka terpaksa mentransfer otoritas politiknya kepada pemimpin-pemimpin dinasti *Buwaihiyah* yang aktif dan kuat (Suparman, 2001) dan kepada pemimpin-pemimpin dinasti *Saljuk* setelah mereka berhasil menggulingkan dominasi kekuasaan dinasti *Buwaihiyah* (Sherwani, 1945). Kekuasaan dan kedaulatan mereka, kata al-Biruni (Wafat 440/1048), telah berakhir sejak masa-masa

akhir kekhalifahan al-Muttaqi, awal kekhalifahan al-Mustakfi (333/944) dan berpindah tangan dari dinasti *Abbasiyah* kepada dinasti *Syi'ah Buwaihiyah* dibawah kekuasaan 'Ali Ibn Buwaih (334/945) dengan gelar "*Mu'izz al-Daulah Ibn Buwaih*" (Uwaidah, 1966), sedangkan kekuasaan yang masih tersisa ditangan para khalifah *Abbasiyah* hanyalah kekuasaan keagamaan, bukan kekuasaan politik. karenanya, kata al-Biruni, al-Qa'im hanyalah pemimpin spiritual dan bukan penguasa politik yang memangku kerajaan (Hasan, 1965).

Fakta-fakta historis yang terungkap dalam uraian yang terdahulu menampakkan, bahwa meskipun intervensi kekuatan militer terhadap persoalan-persoalan pemerintahan *Abbasiyah* yang mengakibatkan pemerintahan itu tidak lagi mempunyai kekuasaan politik, tetapi sistem kekhalifahan yang menempatkan seorang khalifah sebagai pengganti kedudukan nabi dalam menjaga dan menegakkan ajaran-ajaran Islam serta mengatur persoalan-persoalan keduniaan (politik), tetap merupakan kesadaran politik umat Islam masa itu. Maka dari itu, komunitas Islam terpecah menjadi tiga kedaulatan politik yang berbeda-beda, dan masing-masing kedaulatan mengklaim yang paling berhak sebagai komunitas muslim yang sah dan khalifahnyanya adalah *Amir al-Mu'minin* (Hasan, 1965).

Antagonisme ini tidak saja terjadi antara idealitas dengan realitas politik kekhalifahan *Abbasiyah*, tetapi dalam spektrum yang lebih luas, juga terjadi antara idealisme kaum konstitusionalis yang *Sunni* dengan idealisme kaum otokratis yang *Syi'i*. Idealisme kaum konstitusionalis yang dibangun atas dasar kepercayaan mereka bahwa hanya dengan berpegang teguh pada *al-Qur'an* dan *Sunnah* sajalah umat Islam akan memperoleh kebahagiaan dan kejayaan, menuntut agar jalannya kekhalifahan didasarkan atas undang-undang *wahyu*. Sedangkan kaum otokratis yang beranggapan bahwa masyarakat baru dapat memperoleh kemuliaan apabila mereka memiliki seorang pemimpin yang baik, menuntut bahwa kekhalifahan harus dipimpin oleh anak-anak cucu Nabi. Menurut kepercayaan mereka, hanya dari garis inilah lahir pemimpin-pemimpin yang baik. Dalam situasi yang penuh dengan intrik-intrik politik kotor terjadi guna memperoleh kekuasaan

(Hamidi, 1996). Di sisi lain muncul pertentangan yang tajam antara idealisme politik yang lebih mementingkan kharisma seorang pemimpin, inilah teori-teori pemikiran politik al-Mawardi dibangun dengan sangat menentukan kesinambungan dan keterkaitan antara pemikiran-pemikiran keagamaan dengan berbagai perkembangan ilmu-ilmu lainnya di masa-masa mendatang, termasuk etika, sosial dan politik. Meskipun secara *eksplisit* al-Mawardi tidak menyatakan hal tersebut, namun secara *implisit*, melalui berbagai teori-teorinya, ia sangat menekankan perkembangan dan munculnya berbagai inovasi dalam pemikiran-pemikiran keislaman selanjutnya (di abad-abad modern ini).

Al-Mawardi sebagai seorang ahli politik yang handal, ia sangat cepat mengantisipasi keadaan, sedikitpun tidak menyia-nyaiakan kesempatan untuk mengambil sikap demi kepentingan negara. Sikapnya yang cepat itu, terlihat ketika muncul tanda-tanda melemahnya kekuatan dinasti *Buwaihiyah* pada akhir abad kesepuluh (Grunebaum, 1973). Dan tampilnya kekuatan *Gaznawiyah* yang beraliran *Sunni*, di mana mereka pada tahun 1027M menyatakan dirinya sebagai pelindung *khalifah*. Adanya segala dukungan mereka terhadap keputusannya itu, maka beberapa tahun kemudian kekhalifahan *Abbasiyah* berhasil kembali mendapatkan hak-haknya untuk menentukan berbagai kebijakan kewazirannya sendiri, sehingga muncul harapan pulihnya kembali roda kekhalifahan *Sunni*. Keadaan seperti itu mendorong al-Mawardi sebagai pemimpin hakim *Sunni*, dengan berbagai keberaniannya mengumumkan sketsa lembaga-lembaga politik Islam yang sesuai dengan cara dan modelnya sendiri. Sketsa tersebut merefleksikan suasana lingkungan yang kondusif dalam lingkungan istana kekhalifahan (Grunebaum, 1973).

Tesisnya itu menggambarkan hak-hak progresif *khalifah* yang harus dimiliki dalam berbagai postulat-postulat normatif yang secara keseluruhan mengabaikan realitas yang ada, baik pada abad-abad yang lampau maupun sekarang. Al-Mawardi kemudian menawarkan suatu rencana baru yang didukung oleh tradisi yang mampu untuk membangkitkan kembali kepemimpinan *khalifah* (Grunebaum, 1973). Para *khalifah* selanjutnya harus konsisten dengan segala kekuasaannya yang bersih, adil dan bijaksana.

Keharusan bagi *khalifah* untuk melakukan hal tersebut, ternyata kurang mendapat perhatian dari mereka, sehingga kronologi keruntuhan dinasti *Abbasiyah* terus berlangsung, meskipun demikian, pengaruh seruan al-Mawardi tersebut bukan berarti tidak bermanfaat, karena meski keadaan kekhalifahan sudah sedemikian parah, ternyata sepeninggal al-Mawardi kekhalifahan *Abbasiyah* masih dapat bertahan cukup lama.

Pengaruh Sunni terus berkembang terutama setelah tahun 1055 M ketika Baghdad di taklukan oleh dinasti Saljuk Turki. Pada abad 11 (sebelas) inilah di mulainya abad kebangkitan kaum Sunni. Pada saat itu juga telah dikembangkan nya konsep kepemimpinan oleh para tokoh-tokoh Sunni. Diantaranya adalah seorang khalifah harus di pilih oleh rakyat (masyarakat). Tetapi beberapa tokoh lain memperbolehkan penunjukkan khalifah oleh khalifah sebelumnya, yang penting memenuhi syarat-syarat tertentu, diantaranya, dia harus seorang yang adil, berilmu, sehat lahir bathin, dari keturunan suku Quraisy dari bani Hasyim atau Umayyah (Esposito, 1955).

Pandangan semacam tersebut dapat di lihat dari gagasan-gagasan yang telah di munculkan oleh ‘Abdullah Ibn al-Muqaffa, seorang sekretaris negara di masa pemerintahan Abu Ja’far al-Mansur (754-755 M) sebelumnya juga pemikiran Imam Abu Yusuf, seorang Qadhi (hakim) di zaman al-Mahdi (775-785 M) dan Harun al-Rasyid (786-809 M) yang tertulis dalam kitab al-Kharaj yang berisi tentang teori keuangan negara. Secara umum, pemikiran politik Sunni menekankan ketaatan absolut terhadap khalifah yang sedang berkuasa, sebab ia di pandang sebagai khalifah yang suci sebagaimana konsep Imamah dalam Syi’ah. Yang menjadi perhatian adalah, meskipun bani Abbasiyah bercorak Sunni namun mereka mengadopsi teori Imamahnya kaum Syi’ah untuk mendukung pemerintahannya (Khan, 1983).

Melemahnya kekuasaan Abbasiyah membuat pemikir politik seperti al-Mawardi, menegaskan keniscayaan kepemimpinan Imam, memulihkan legitimasi kekhalifahan Abbasiyah. Disintegrasi Abbasiyah yang memunculkan sejumlah penguasa lokal, seperti dinasti Saljuk Turki dan Buwaihiyah yang membutuhkan legitimasi. Menurut al-Ghazali, kekuasaan temporal

dan spiritual dapat di pisahkan dan tidak mesti bernaung dalam satu kekuasaan tunggal. Jika dua sisi, penguasa temporal dan spiritual, tidak mungkin terhimpun pada satu orang, maka harus di pisahkan. Al-Ghazali pun tidak terlalu percaya pada rakyat kebanyakan, sedangkan Ibnu Taymiyah mengedepankan musyawarah (Yamani, 2002).

Setelah kekhalifahan runtuh terjadi modifikasi teori politik yang mungkin dapat memindahkan kepemimpinan umat dari khalifah ke penguasa temporal (Sultan) selama sang Sultan mengakui universalitas syariah dia masih dapat menjadi penguasa. Bahkan, umat tidak boleh berontak kepada kekuasaan meskipun para umat memiliki akhlak yang buruk. Tentang masalah ini, Mu'tazilah dan Khawarij (termasuk Syi'ah Zaidiyah) berpandangan; seorang yang bukan terbaik dalam memenuhi persyaratan kepemimpinan (*mafdhul*) di perbolehkan menjadi pemimpin jika situasi tidak memungkinkan orang yang terbaik (*afdhal*) menempati jabatan tersebut. Dari pandangan tentang pemikiran politik Sunni ini, Nampak adanya pergeseran dari ujung ekstrem yang satu ke ujung ekstrem lainnya, yakni dari konsep khilafah sebagai pemimpin ideal yang menempatkan pemimpin sebagai "pilihan Allah" dengan segenap keunggulannya, hingga konsep Imamah yang dapat memberi jabatan kepemimpinan umat kepada seseorang yang berhasil merebut kekuasaan (misalnya, dengan kekuatan militer) yang akhirnya akan melahirkan kekecewaan terhadap realitas politik sepanjang sejarah dimana pemimpin yang jauh dari ideal, menurut al-Farabi, pemerintahan yang ideal hanya dapat di lihat ketika masa empat khalifah pertama (*Khulafa al-Rasyidin*) (Yamani, 2002).

4.5.3 Karya-Karya Monumental al-Mawardi dan al-Mawardi Berbeda dengan Abu Ya'la al-Farra' serta Pendapat Para Tokoh Mengenai Al-Mawardi

4.5.3.1 Beberapa Karya Al-Mawardi dan Karya Monumental

Sosok al-Mawardi merupakan pemikir yang sistematis dan pengarang yang produktif, tampak jelas bahwa meskipun ia bukan pengikut *Mu'tazilah*, tetapi pengaruh pemikiran *Mu'tazilah* memiliki andil pengaruh dalam pemikiran al-Mawardi disamping

prinsip-prinsip pemikiran *Sunni*. Kedua arus pemikiran tersebut, terutama metode berpikir *Sunni* begitu dominan membentuk pemikiran-pemikiran keagamaan al-Mawardi. Pemikiran-pemikiran ini oleh al-Mawardi selalu diletakkan di atas landasan *nash-nash* agama dan ditulis dalam beberapa judul karya yang beragam dan banyak. Beberapa karya tulisannya berjumlah 12 buah. Apabila dikelompokkan sesuai dengan kandungannya dapat diklasifikasikan menjadi karya tulis yang berkaitan dengan masalah masalah keagamaan (*Fiqh*), Sosial, Politik, Bahasa (Sastra), *Tafsir*, *Aqidah*, serta Etika.

Di antara beberapa buku-buku tentang pemikiran-pemikirannya adalah:

a. Dalam Bidang Sosial Politik:

Pertama, al-Ahkam al-Sulthaniyyah. Buku ini merupakan karya monumentalnya yang berisi tentang pemikiran-pemikiran politik yang menjadikannya sebagai *Political Scientist* Muslim yang terkenal. Buku inilah karyanya yang diterbitkan paling awal dari karya-karyanya yang lain, dan mendapat perhatian yang besar di dunia Barat, dan diterbitkan di Bonn, Jerman pada tahun 1853M dengan judul "*Maverdii Constitutiones Politicae*".

Buku ini merupakan salah satu kitab yang paling terkenal dan paling banyak tersebar luas. buku ini dicetak berulang kali, buku ini berisi tentang berbagai persoalan politik dan tata negara dalam bingkai Islam, di antaranya tentang *Imamah (Khalifah)* pengangkatan kepala negara, pengangkatan menteri, pengangkatan gubernur, pengangkatan pimpinan jihad, Kepolisian, kehakiman, Imam *Shalat*, pemungutan *Zakat*, harta rampasan perang, *Jizyah* dan *Kharaj*, hukum dalam otonomi daerah, tanah dan eksplorasi air, tanah yang dilindungi dan fasilitas umum, hukum *Iqtha'*, administrasi negara dan ketentuan kriminalitas.

Sebagaimana diketahui, bahwa buku ini mendapat perhatian besar di dunia Barat dan non muslim bahkan sampai ke penjuru dunia hingga saat ini. Di beberapa negara, seperti Arab Saudi, Iran, Pakistan, Suriah, Kuwait, Bahrain, dan lain. Hukum ketatanegaraan seperti itu masih tetap diberlakukan, sekalipun dengan berbagai modifikasi, sesuai dengan hasil *ijtihad* ulama, pakar pemerintahan, tokoh-tokoh masyarakat dan lain-lain atas pertimbangan kemaslahatan umat (al-Mawardi, n.d.). Buku ini

akan menjadi sumber primer dari penelitian ini.

Pembahasan dalam bidang kekuasaan, al-Mawardi menyebutkan *al-Imamah* atau *al-Khilafah*, merupakan bagian terpenting dalam pemikiran politik al-Mawardi. Latar belakang pemikiran al-Mawardi dalam teori *Imamah (Khilafah)* adalah pola pikirannya yang menekankan perlunya bentuk kekuasaan umum bagi seorang penguasa tertinggi dalam lingkungan masyarakat besar. Kekuasaan yang didukung oleh kewibawaan, kewenangan, memerintah, mengadili, dan menertibkan segala aturan yang ada berguna untuk mencegah terjadinya tindakan anarki dalam masyarakat tersebut. Dalam sejarah Islam, ini sebagaimana kekuasaan yang telah dijalankan oleh Rasulullah setelah berhasil membentuk masyarakat merdeka yang terdiri dari masyarakat majemuk di kota *Madinah*.

Kedua, Qawanin al-Wuzarah wa Siyasa al-Mulk, diterbitkan oleh Dar al-'Utsur untuk pertama kali di Mesir pada tahun 1929 dengan judul "*Adab al-Wazir*" sebagaimana buku *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, buku ini juga mendapat perhatian yang besar di dunia Barat, sehingga diterjemahkan kedalam bahasa Jerman, Perancis, dan Inggris. Menurut Mustafa al-Saqa, karya-karyanya tersebut secara perlahan mempengaruhi Ibnu Khaldun dalam berbagai teorinya tentang masyarakat dan filsafat sejarah yang tertuang dalam karyanya *Muqaddimah* (al-Mawardi, n.d.). Franz Rosenthal dalam *A history Of Muslim historiography* menambahkan bahwa, buku tersebut diakui para sarjana Barat Sebagai karya yang besar dalam dunia Islam.

Dalam buku ini al-Mawardi berpandangan bahwa, apabila tidak ada seorang Muslim yang mampu menjadi menteri (*Wazir*), maka seorang laki-laki *Ahl al- Dzimmah* boleh menduduki jabatan itu lebih baik daripada jabatan itu diduduki oleh seorang wanita, meskipun memiliki kemampuan untuk itu (al-Asnawi, 1987). Perlu digaris bawahi, bahwa *kewaziran* (kementerian) yang boleh dipegang oleh *Ahl al-Dzimmah* adalah *Wazir al-Tanfidz* (menteri pelaksana) dan bukan menteri pengambil kebijakan yang bertanggung jawab langsung kepada *Khalifah (Wazir Tafwidh)*. Keduanya memiliki perbedaan, *Wazir al-Tafwidh* memiliki 4 macam wewenang yang tidak dimiliki oleh *Wazir al-Tanfidz*,

yaitu; *pertama*, wewenang mengambil kebijaksanaan hukum dalam situasi darurat, *kedua*, menerapkan kebijaksanaan yang harus diikuti rakyatnya, *ketiga*, memerintah/memimpin pasukan tentara dalam peperangan, dan *keempat*, wewenang untuk mengawasi *Bait al-Mal* (perbendaharaan negara) (al-Mawardi, n.d.).

Ketiga, Tashilu an-Nazhari wa Ta'jilu adz-Dzafari fi Akhlaqi al-Maliki wa siyasatu al-Maliki. Berisi tentang sendi-sendi dasar kekuasaan, etika dan strategi pemimpin serta cara-cara menggunakan kekuasaan sehingga bermanfaat bagi masyarakat. Sebagaimana karyanya *Al-Hawi Al-Kabir*, buku ini sebagian telah diterbitkan untuk pertama kalinya oleh Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyat, Beirut, tahun 1981, yang diedit oleh Muhyi Hilal as-Sarhan. Sebagian yang lain masih berupa manuskrip, satu naskahnya berada di perpustakaan Ghutah di Jerman Timur dengan nomor katalog 1872, naskah ringkas setebal sebelas halaman berada di perpustakaan fakultas adab di Teheran, dengan nomor katalog 90 d.sh (al-Mawardi, n.d.).

Keempat, Nashihatu al-Mulk. Naskah asli tulisan tangan dari buku ini berada di Paris terdiri dari 63 halaman, yang ditulis ulang pada tahun 1007H. Buku ini ditarik oleh Ridwan as-Sayyid yang telah banyak mengetik buku-buku karya al-Mawardi, kemungkinan buku ini telah dicetak masa kini.

b. Dalam Bidang Fiqih:

Kelima, Al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafi'i. Buku ini berisi tentang pemikiran-pemikiran *Fiqh Madzhab Syafi'i*, terdiri dari 30 juz, sekitar 4000 halaman. Sebagian besar dari buku ini masih berupa setumpuk manuskrip atau naskah yang masih tersebar di beberapa perpustakaan di negara-negara Arab dan Barat, yaitu di Istanbul, London, Amerika, Inggris, India, dan Mesir. Kecuali buku "*Adab al-Qadhi*" yang diedit oleh Muhyi Hilal as-Sarhan menjadi 4 jilid dan diterbitkan pada tahun 1975 oleh Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah sebanyak dua jilid, jilid pertama dan kedua sedangkan jilid yang ketiga dan keempat belum diterbitkan. Ibnu Khaldun telah mengatakan, "*Jika seseorang mengkaji buku tersebut, pasti ia telah melihat bahwa Al*

Mawardi adalah orang yang ahli tentang mazhab Imam Syafi'i".

Kitab ini disusun sebagai penjelasan (*Syarh*) dari *Kitab Mukhtashar al-Muzani*, sebuah kitab Fiqh rujukan utama Mazhab Syafi'i karya Imam Abu Ibrahim Ismail bin Yahya Bin Ismail al-Mishri al-Muzani (246H). Buku ini disusun dengan dilengkapi pemaparan pendapat Imam As Syafi'i dan pendapat ulama mazhab dengan dalil dalilnya. Di sisi lain, al-Mawardi juga melakukan perbandingan antara pendapat tersebut dengan pendapat Fiqih yang lain seperti mazhab Hanafi, mazhab Maliki, mazhab Hanbali dan mazhab zhahiri. Beliau telah membuat pentarjihan terhadap masalah yang dibicarakan dengan memilih pendapat Mazhab Syafi'i di akhir setiap pembahasan. Menurut Dr. Akram Yusuf al-Qawasimi; bentuk pentarjihan yang dilakukan oleh al-Mawardi ini menunjukkan pembelaannya terhadap Mazhab Syafi'i karena dipengaruhi oleh fanatisme mazhab pada zamannya. *Kitab al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafi'i*; ini telah diterbitkan secara lengkap untuk pertama kalinya oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyyah di Beirut pada tahun 1414H/1994M. Yang ketebalannya mencapai 18 jilid yang ditahqiq oleh 'Ali Muhammad Mu'awwad dan 'Adil Ahmad Abdul Mawjud (al-Qawasimi, n.d.).

Keenam, Adab al-Qadhi Buku ini belum pernah diterbitkan hingga kini, manuskrip nya tersimpan di perpustakaan *Sulaimaniyyah* di Istanbul Turki. Sebagaimana terbaca namanya, buku ini membahas mengenai tata tertib penanganan perkara dan persidangan pengadilan yang harus dipegang oleh para hakim.

Ketujuh, Al-Iqna'u. Buku ini membahas tentang mazhab Fiqih Syafi'i juga. Al-Mawardi meringkasnya dari kitab *al-Hawi al-kabir* yang ditulis dalam empat puluh kitab kuno. Buku ini telah dicetak pada percetakan Dar al-Atabah di Kuwait tahun 1982. Buku ini, telah diterbitkan menjadi 55 halaman dalam ukuran sedang, disebutkan dalam kitab ini bahwa al-Mawardi mengarang kitab ini di atas permintaan Khalifah saat itu yaitu al-Qadir. Buku ini, terdiri dari hukum-hukum seputar masalah *Fiqih*, tanpa menyebutkan dalil-dalilnya, hanya saja al-Mawardi seorang yang *tsiqah* di kalangan ahli *Fiqih* (al-Qawasimi, n.d.). Yaqut al-Hamawi berkata; "Khalifah Al Qadir Billah meminta al-Mawardi menulis buku praktis tentang Fiqih Imam Syafi'i, kemudian ia

menulis bukunya *al-Iqna'u* ini. Khalifah merasa puas dengan buku tersebut dan memberi ucapan selamat kepadanya. Khalifah berkata kepada al-Mawardi, "Semoga Allah menjaga agamamu, sebagaimana engkau menjaga agama kita".

c. Dalam Bidang Tafsir:

Kedelapan, Tafsiru al-Qur'an al-Karim. Buku ini merupakan buku induk di bidang tafsir al-Qur'an, itulah sebabnya para *Mufasssir* setelah al-Mawardi, misalnya al-Qurthubi dalam kitabnya *al-Jami' fi Ahkam al-Qur'an* dan Ibnu al-Jauzi dalam *Zad al-Masir* nya mengutip panjang lebar pendapat-pendapat al-Mawardi dalam kitab itu.

Kesembilan, An-Nukatu wa al-'Uyunu. Kitab *An-Nukatu wa al-'Uyun* atau biasa dikenal dengan tafsir al-Mawardi diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah di Beirut, Libanon pada tahun 1412H/1992M, terdiri dari 6 jilid, jilid pertama terdiri dari 548 halaman, Jilid kedua terdiri dari 512 halaman, jilid ketiga terdiri dari 477 halaman, jilid keempat terdiri dari 480 halaman, jilid kalimat terdiri dari 531 halaman, dan yang terakhir jilid keenam terdiri dari 472 halaman.

Tafsir al-Mawardi adalah sebuah kitab yang memuat kumpulan *Ta'wil* dan *Tafsir* terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya, didalamnya berisi perkataan perkataan ulama Salaf dan yang terdahulu, yang mana penafsiran kitab ini disandarkan kepada perkataan-perkataan mereka dari makna yang paling baik menurut al-Mawardi. Dan ia menertibkan perkataan-perkataan para ulama itu dengan baik, dan meringkasnya dalam suatu ayat tertentu, dan melihat satu, dua atau tiga perkataan para ulama. Kemudian pada akhirnya, ia menyandarkan penafsiran kepada perkataannya sendiri tentang tafsir ayat itu, dan memberikan *tarjih* untuk beberapa perkataan yang ia ambil dan mentarjih nya.

Keunggulan karya tafsir ini terlihat dalam kemampuan memadukan pendapat *Salaf* dan *khalaf*; kedalaman ulasan makna makna kalimat dalam al-Qur'an yang dikemas dalam bahasa yang indah dan mudah dipahami, corak penafsiran nya tidak saja *bi al-Ma'tsur* dan *bi al-Ma'qul*, akan tetapi perhatiannya terhadap unsur-

unsur *al-Qira'at*, *al-Ahkam*, dan *al-Fiqhiyyat* cukup memadai (al-Mawardi, n.d.).

Kesepuluh, al-Amtsalu wa al-Hikamu. Kitab ini berisi kumpulan ungkapan-ungkapan hikmah, terbagi dalam 10 pasal dan terdiri dari tiga ratus hadits, tiga ratus kata-kata mutiara, dan tiga ratus bait syair. Sebagian naskah asli tulisan tangan dari kitab ini terdapat di kota Leiden, Belanda. Kitab tersebut telah dicetak dan telah disebarluaskan oleh percetakan Dar al-Haramain di Qatar pada tahun 1983 M, dan di *Tahqiq*oleh Fuad Abdul Mun'im Ahmad (al-Mawardi, n.d.).

d. Dalam Bidang Sastra:

Kesebelas, Adab ad-Dunya wa ad-Dini. Meskipun ide besar buku ini berbicara tentang etika keagamaan yang menyangkut bidang kehidupan yang sangat luas, yang mana manusia akan menjadi baik dalam kehidupan duniawi dan religinya bagi diri dan masyarakatnya dengan menerapkan etika dan keutamaan beragama sebagaimana yang ditetapkan dalam buku ini. Buku ini juga berbicara tentang sendi-sendi dasar kehidupan kemasyarakatan berdasarkan argumentasi argumentasi rasional-sosiologis. Buku yang diberi judul "*Al-Bughyah al-'Ulya fi Adab ad-Din wa ad-Dunya*" oleh al-Mawardi ini, sebelum diterbitkan oleh Mathba'ah al-Amiriyah, Mesir sekitar tahun 1950-an, telah lebih dahulu diterbitkan di Berlin, Jerman. dan mengalami beberapa kali cetak ulang.pada buku ini, al-Mawardi menggabungkan antara ketajaman analisa para fuqaha dengan ketajaman hati para sastrawan.

Teori-teori politik al-Mawardi, khususnya tentang kekuasaan *Imamah (Khilafah)* dibangun atas landasan model kekuasaan keduniaan dan pola kekuasaan keagamaan. Kecenderungan memadukan dua pola (keduniaan dan keagamaan) terlihat pula dalam pembentukan teori teorinya tentang etika. Sebagaimana yang terdapat dalam bukunya ini, memperlihatkan dengan jelas kecenderungan tersebut. Perilaku keduniaan, perilaku keagamaan dan perilaku individual dirangkai menjadi satu kesatuan teoritis yang menunjukkan salah satu ciri khas dan kekuatan teori-teori etika nya (Suparman, 2001).

Keduabelas, A'lam An-Nubuwwah. Kitab ini membahas mengenai *Aqidah* (ketuhanan) dan *Nubuwwah* (kenabian). Dengan menguraikan dan menjelaskan tanda-tanda kenabian yang mana hal ini adalah suatu kebutuhan yang dibutuhkan dalam beraqidah. Kitab ini terdiri dari dua bagian, satu diantaranya adalah khusus membahas tentang tanda-tanda kenabian, sementara sebagian lainnya membahas tentang bagian-bagian dan hukum dari tanda-tanda kenabian itu yang terdiri dari dua puluh satu bagian. Buku ini masih berupa naskah (manuskrip), kini masih tersimpan di perpustakaan Dar al-Kutub al-Mishriyyah dengan nomor katalog 6 sh. Termasuk kelompok Ilmu *Kalam* dan di perpustakaan *al-Sulaimaniyyah*, di Konstantinopel (Turki) (Uwaidah, 1966).

Sedangkan beberapa karyanya yang lain dalam soal-soal keagamaan, seperti *al-Fadhail* dan kitab *al-Buyu'*. Semuanya juga belum diterbitkan. Sebagaimana kitab *A'lam an-Nubuwwah, al-Fadhail* juga masih tersimpan di perpustakaan Dar al-Kutub al-Mishriyyah dengan nomor katalog 6 sh., dan di perpustakaan *al-Sulaimaniyyah*, di Konstantinopel (Turki) (Uwaidah, 1966). Adapun kitab *al-Buyu'* yang berisi tentang hukum-hukum jual beli, kini hilang tidak diketahui rimbanya.

4.5.4 Al-Mawardi Berbeda dengan Abu Ya'la al-Farra'

Al-Ahkam al-Sulthaniyyah merupakan karya besar al-Mawardi yang bermadzhab Syafi'i. Namun disisi lain terdapat satu lagi yang ditulis oleh Abu Ya'la yang bermadzhab Hambali. Sebagaimana yang di kutip oleh Donald P.Little dari Syaikh Muhammad al-Fiqi, yang menerbitkan al-Ahkam al-Sulthaniyyah milik Abu Ya'la al-Farra', Cairo: Musthafa al-Babi, 1938, dari sebuah naskah yang dicetak di Makkah, bahwa kata-kata yang di gunakan oleh kedua pengarang itu hampir semuanya sama. Keduanya berasal dari Baghdad, hidup dalam periode yang sama yaitu pada era kompetisi penulisan ilmu-ilmu keagamaan. Tidak terdapat keterangan yang menjelaskan pengarang asli dari buku tersebut, disamping keduanya tidak menunjukkan referensi sebagai sumber tulisannya. Meskipun demikian dalam pandangan Donald P.Little dua buku tersebut adalah berbeda walaupun dalam judul yang sama. Adapun perbedaannya terletak pada diskursus *fisq*. Menurut versi al-Farra', khalifah yang *fasiq* tidak dapat

dijatuhkan dari jabatannya, sedangkan al-Mawardi menganggapnya cukup sebagai dasar untuk menjatuhkan khalifah. Tentang masalah “sifat dan kondisi” pengucapan ‘*ahd* kepada *wali al-‘ahd*’ adalah perbedaan disisi yang lainnya, yang mana al-Farra’ lebih menekankan pada kekuatan dan kekuasaan khalifah dan pentingnya menerima semua keputusan aturan khalifah. Dan hal inilah sebagai perbedaan signifikan yang terkait dengan konsep *imamah*. Sejauh itu perlu diakui adanya hubungan antara satu dan lainnya, namun substansi dan metodologi masing-masing buku tersebut secara signifikan adalah berbeda (Little, 1974).

Penemuan ini menyimpulkan, *Pertama*, signifikansi al-Mawardi dalam sejarah pemikiran Islam mendapat perhatian besar dari para penulis muslim, seperti al-Nuwairy (Wafat 1332), Ibn Khaldun (Wafat 1406), Rashid Ridha (Wafat 1935), dan para sarjana Eropa, sehingga karyanya sering diterjemahkan kedalam berbagai bahasa Eropa. Berbeda dengannya, al-Farra’ tidak mendapatkan perhatian yang serupa. *Kedua*, pengaruh pemikiran yang berbeda, *Hambaliyah* bagi al-Farra’ dan *Syafi’iyyah* bagi al-Mawardi, tentu menyebabkan perbedaan pola pikir yang diungkapkan dalam masing-masing karyanya. *Ketiga*, pola pikir al-Mawardi dalam bidang politik berhubungan langsung dengan aktifitas politik, sedangkan al-Farra’ tidak berkaitan langsung dengan permasalahan politik. Adapun kesimpulan Donald P. Little adalah bahwa dua karya tersebut berbeda, meskipun masih memerlukan penelitian yang lebih serius dan mendalam untuk menentukan keasliannya, namun ia mengasumsikan bahwa al-Mawardi sebagai pemikir yang asli dan al-Farra’ sebagai imitator (Little, 1974).

4.5.5 Pendapat Para Tokoh Mengenai al-Mawardi

Menurut pandangan Ibn al-Atsir (Wafat 1234M), menyatakan bahwa al-Mawardi sangat dihormati di kalangan raja-raja *Bani Buwaih* dan mereka selalu mengutusnyanya untuk menjadi penengah antara mereka dan orang-orang yang menentang mereka dan mereka menerima dan mengakui segala keputusannya (al-Atsir, 1996). Ia juga pernah menjadi utusan *al-Qa'im* untuk menemani Tughrul Bek pada tahun 433 H. Untuk menyelesaikan

perselisihan yang terjadi di antara para penguasa dinasti *Buwaih* dengan *Khalifah* (Hasan, 1965). Melalui beberapa karyanya, al-Mawardi terpilih (mewakili *Mazhab Syafi'i*) untuk merumuskan garis-garis besar pemikiran mazhabnya, ketika *Khalifah al-Qadir* meminta masing-masing mazhab ada merumuskan garis-garis besar pemikiran *Sunni*.

Al-Mawardi meringkas ide-ide dasar yang terkandung dalam *al-Hawi al-Kabir* menjadi sebuah ringkasan yang berjudul *al-Iqna'*. Tokoh-tokoh Mazhab yang lain, seperti al-Qadhi Abu Hasan al-Quduri (mewakili Mazhab Hanafi) menyusun *al-Ma'ruf* dan al-Qadhi Abu Muhammad 'Abd al-Wahhab Ibn Muhammad Ibn Nasr (mewakili Mazhab Maliki) juga menyusun sebuah ringkasan yang berbeda dengan ringkasan ringkasan sebelumnya. Ketika ringkasan-ringkasan tersebut diserahkan pada Khalifah Al-Qadir, ringkasan yang ditulis al-Mawardi dianggap sebagai sebuah karya yang terbaik di antara ringkasan-ringkasan yang dibuat oleh tokoh-tokoh Mazhab lain (Yaqut, 1928). Merasa puas dengan karya al-Mawardi, sebagai penghormatan atas jasanya itu, Khalifah Al Qadir segera menemuinya Seraya memujinya dengan ucapan:

حفظ الله عليك دينك، كما حفظت علينا ديننا

(Semoga Allah menjagamu dan agamamu, sebagaimana Anda menjaga agama itu demi kita semua) (al-Hamawi, 1988).

Sebagaimana Qamaruddin Khan juga berpandangan bahwa al-Mawardi adalah penulis pertama tentang pemikiran politik Islam dan buku karya monumental al-Mawardi "*al-Ahkam al-Sulthaniyyah*" sebagai karangan ilmiah pertama ilmu politik dan administrasi pemerintahan dalam perjalanan sejarah Islam (Khan, 1983). Demikian juga para orientalis seperti tampak dalam tulisan Donald P. Little, yang beranggapan bahwa pemikiran politik al-Mawardi adalah kunci dalam perkembangan pemikiran politik Islam, dan kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* tersebut sebagai dokumen kunci dalam perkembangan pemikiran politik Islam. Komentar yang hampir sama juga dilontarkan pula oleh Leonard Binder (Ma'arif, 1983). Al-Mawardi adalah pemikir politik pertama yang menjelaskan mekanisme pemilihan kepala negara dan pemecatannya baik dengan sendirinya maupun oleh hal-hal

eksternal (Mufid & Fuad, 2000).

Al-Mawardi sebagai intelektual Muslim, tidak puas hanya mengikuti Mazhab pemikiran tertentu yang berkembang pada masanya, bila Mazhab pemikiran tersebut ternyata kurang memuaskan atau bertentangan dengan logika pemikiran pribadinya. Semangat kebebasan intelektual ini mendorong al-Mawardi dalam beberapa hal berbeda dengan pemikir-pemikir *Sunni* yang lain, yang kaku dalam memegang prinsip-prinsip *Mazhab* yang dianutnya, untuk berani berbeda bila menurutnya hal itu tidak sesuai dengan semangat dan logika pemikirannya. Semangat untuk tidak hanya membenarkan prinsip-prinsip kemazhaban yang dipegangnya, mendorong pemikiran-pemikiran keagamaan al-Mawardi amat dekat dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang di kalangan *Mu'tazilah*, bahkan secara tegas Ignaz Goldziher menyatakan, bahwa al-Mawardi sebagai penganut *Mu'tazilah* dalam *Ilmu Kalam* (Goldziher, 1965). Hal yang sama pula ditegaskan oleh Shihab al-Din Abu 'Abdillah Yaqut al-Hamawi ketika mengulas tentang al-Mawardi (Yaqut, 1928).

Menurut Ibn 'Imad dalam kitabnya *Syajaratu adz-Dzahabi*, seperti halnya Ibn Shalah, tuduhan *Mu'tazilah* itu didasarkan pada keberanian al-Mawardi memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat *mutasyabihat* dan juga persetujuannya terhadap beberapa butir pemikiran *Mu'tazilah*, seperti persoalan tentang *Qadar* (al-'Imad, n.d.). Peneliti mengamati persetujuan al-Mawardi terhadap kedua aspek tersebut dan pemikirannya tentang peran serta kedudukan akal belum cukup untuk menggolongkan al-Mawardi sebagai penganut *Mu'tazilah*.

Pandangan tentang akal yang dapat memastikan yang benar dari yang salah dan tidak mungkin ia bertentangan dengan *Wahyu*, lebih didasarkan karena al-Mawardi menempatkan akal pada posisi yang penting dan bukan meletakkannya di atas otoritas *Wahyu*. Pemikirannya tentang hal-hal yang wajib menurut akal selalu mendapat konfirmasi dari *Wahyu* (al-Mawardi, 1981), menunjukkan konsistensi al-Mawardi menempatkan akal sebagai anugerah Tuhan yang bekerja sama saling melengkapi dengan *Wahyu*.

Oleh karena itu, nampak jelas bahwa ia bukan pengikut

Mu'tazilah, tetapi pemikiran *Mu'tazilah* nampak memiliki pengaruh dalam pemikiran al-Mawardi disamping prinsip-prinsip pemikiran sunni yang lebih besar mempengaruhinya. Kedua arus pemikiran tersebut, terutama metode berfikir *Sunni* bentuk pemikiran keagamaan al-Mawardi, meskipun dalam beberapa hal, ia dianggap sebagai tokoh yang moderat dalam beberapa hal, ia dianggap sebagai tokoh yang dapat menerima beberapa pemikiran *Mu'tazilah* (*Muyul ila Mu'tazilah*).

Menurut Azyumardi Azra, al-Mawardi memberikan gambaran ideal mengenai kekhalifahan. Akan tetapi, diklaim bahwa para pemikir ini tidak membuat sistem politik atau garis-garis besar aturan pemerintahan yang komprehensif, tetapi sekadar membuat gambaran ideal moral bagi para penguasa dan kekuasaannya. Diawali dengan pemikiran mengenai proses terbentuknya negara, para ahli mendominasi pemikiran dari alam pikiran Yunani, bahwa manusia adalah makhluk sosial, saling membutuhkan satu sama lain untuk memenuhi kebutuhan hidupnya (Situmorang, 2014).

Dalam pola pikir para ahli juga diwarnai dengan pengaruh-pengaruh dari *Aqidah Islam*, seperti al-Mawardi yang menganggap proses berdirinya negara bukan hanya didasari untuk membentuk re-generasi manusia pada satu komunitas, melainkan juga untuk mengingatkan manusia kepada Allah, bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah baik secara fisik maupun psikis, sehingga saling membutuhkan (Situmorang, 2014). Karenanya, manusia merupakan makhluk yang senantiasa membutuhkan keberadaan orang lain dan saling tolong menolong merupakan tabiat dasar yang selalu melekat pada diri setiap orang (al-Mawardi, n.d.). Manusia juga merupakan makhluk yang diciptakan Allah dengan memiliki kemampuan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Dengan perbedaan di antara mereka inilah yang mempersatukan mereka untuk saling tolong menolong dan berhubungan karena kebutuhan-kebutuhan mereka (al-Mawardi, n.d.). Sebagai alasan kebersamaan, menurut Ibnu Khaldun, al-Mawardi nampak lebih realistis dengan menjadikan pemenuhan kebutuhan pokok sebagai faktor yang mengikat manusia untuk selalu hidup bersama berdampingan satu sama lain

(Khaldun, 1958). Yang kemudian hari Ibnu Khaldun juga mendukung konsep al-Mawardi ini.

Kebersamaan semata-mata tidak cukup kuat untuk menjamin keselamatan jiwa dan harta seseorang dari perampasan dan penindasan orang lain, tanpa ditopang oleh adanya ikatan yang kuat yang menjadikan seseorang merasa terikat satu sama lain, manusia kemudian juga cenderung mengikatkan diri satu dengan yang lain. Menurut al-Mawardi, ikatan sosial ini adakalanya timbul karena faktor agama (*al-Din*), pertalian darah (*al-Nasab*), perkawinan (*al-mushaharah*), persaudaraan dan kasih sayang antar umat manusia (*al-mawaddah*), tetapi adakalanya juga timbul karena keinginan bersama untuk mewujudkan kebaikan (*al-Birru*) di muka bumi (al-Mawardi, n.d.).

Al-Mawardi menambahkan bahwa ikatan sosial ini akan benar-benar efektif dalam meredam konflik yang timbul dari dalam sekaligus mampu menimbulkan kesejahteraan bagi warganya apabila dalam ikatan-ikatan tersebut juga terdapat sendi-sendi dasar yang utama bagi tegaknya stabilitas sosial dan politik sehingga kemakmuran menjadi merata di antara mereka. Antara lain; *Pertama*, agama yang dihayati sebagai sendi dasar hidup yang paling utama dan paling mampu membangkitkan semangat membangun dan melestarikan alam. Karena agama mampu mengendalikan hawa nafsu dan mendorong seseorang untuk selalu mengikuti hati nurani untuk mencapai ketenangan jiwa dan terhindar dari bencana (al-Mawardi, n.d.). *Kedua*, kekuasaan yang berwibawa. *Ketiga*, keadilan yang merata yang menciptakan kemakmuran. *Keempat*, keamanan yang menyeluruh, yang menimbulkan ketenangan jiwa. *Kelima*, kesuburan tanah yang berkesinambungan, yang menjadikan hidup banyak pilihan. *Keenam*, harapan kelangsungan hidup (al-Mawardi, n.d.). Keenam sendi-sendi dasar tersebut merupakan pilar-pilar penyangga utama bagi kehidupan bermasyarakat. Keenam sendi-sendi dasar ini harus selalu ada dan menjadi prinsip-prinsip dasar bagi bangunan komunitas sosial. Tanpa itu semua komunitas sosial menjadi rentan dalam menghadapi konflik-konflik sosial dan politik, baik dari dalam maupun dari luar.

4.5.6 Faktor-Faktor yang Melatar Belakangi Pemikiran Kenegaraan Al-Mawardi

Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran al-Mawardi secara psikologis maupun kodrati, setiap individu akan terbentuk oleh situasi dan kondisi lingkungan di mana ia hidup. Ia hidup pada masa pemerintahan dua *Khalifah*. Al-Qadir Billah (381-422H) dan Al-Qa'im Billah (422-467H). Demikian juga karakter dan alam pemikiran al-Mawardi sangat dipengaruhi oleh situasi politik pada masa itu. Konsep dasar hukum dan politik sebagai gagasan al-Mawardi merupakan hasil dari sebuah pengalaman perjalanan hidup. Masa kehidupan al-Mawardi diwarnai dengan situasi dan kondisi disintegrasi politik dalam pemerintahan *Dinasti Abbasiyah* (Hasan, 1965).

Pada masa itu, Baghdad yang merupakan pusat pemerintahan Bani Abbas tidak mampu membendung terjadinya pemberontakan, kudeta, kekacauan dan gangguan stabilitas negara yang mana daerah-daerah yang dikuasainya ingin melepaskan diri dari Bani Abbas dan membangun daerah otonom. Inilah yang kemudian memunculkan dinasti-dinasti kecil yang merdeka dan tidak mau tunduk pada kekuasaan Bani Abbas. Di sisi lain, keberadaan *khalifah-khalifah* Bani Abbas yang sangat lemah. Mereka menjadi boneka dari Ambisi politik dan persaingan antara pejabat-pejabat tinggi negara dan panglima militer Bani Abbas. Khalifah sama sekali tidak berkuasa menentukan arah kebijakan negara. Yang berkuasa adalah para menteri Bani Abbas yang pada umumnya bukan berasal dari bangsa Arab, melainkan dari bangsa Turki dan Persia (Sjadzali, 1990). Menurut peneliti, dalam kondisi inilah al-Mawardi mengembangkan ide-ide politiknya dalam bingkai Islam. Banyak gagasan-gagasan yang ia tuangkan dalam bentuk buku terutama dalam ranah hukum dan politik sebagai upaya untuk mengatasi dan mengantisipasi kekacauan yang berkepanjangan tersebut.

Dengan adanya hukum dan aturan-aturan yang tegas dalam pemerintahan diharapkan dapat menciptakan situasi yang kondusif dan setiap rakyat akan patuh pada hukum serta aturan-aturan tersebut. Misalnya ketika terjadi pemberontakan dan tuntutan agar selain dari keturunan Quraisy, seseorang bisa menduduki jabatan

sebagai kepala negara. Untuk itu al-Mawardi memasukkan aturan hukum bahwa salah satu syarat untuk menjadi kepala negara harus berasal dari keturunan suku Quraisy. Di sisi lain, selama Dinasti Abbasiyah berkuasa, kepala negara dijabat oleh orang-orang Quraisy termasuk Khalifah al-Qadir yang berkuasa (991-1031M) pada masa al-Mawardi. Karena, kepandaianya berdiplomasi, menjadikannya diangkat sebagai mediator perundingan antara pemerintahan Bani Abbas dengan Bani Buwaih yang menguasai politik ketika itu. Al-Mawardi berhasil melakukan misinya dengan baik, yaitu memuaskan kedua belah pihak. Bani Abbas tetap memegang jabatan tertinggi kekhalifahan, sementara kekuasaan politik dan pemerintahan dijalankan oleh orang-orang Buwaih (Hitti, 1970).

Sebagai reaksi terhadap situasi politik pada zamannya, maka al-Mawardi mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada dan kemudian secara realistis menawarkan saran-saran perbaikan atau reformasi. Misalnya dalam hal ini, tampak pemikiran al-Mawardi cenderung mendukung status quo serta mempertahankan legalitas hegemoni suku Quraisy, ini disebabkan karena posisinya sebagai aparat negara. Ia menekankan bahwa *Khalifah* harus tetap berbangsa Arab dan suku Quraisy, bahwa *Wazir Tafwidh* (pembantu utama *Khalifah* dalam penyusunan kebijaksanaan) harus berbangsa Arab, dan perlu ditegaskan persyaratan bagi pengisian jabatan kepala negara serta jabatan-jabatan pembantunya yang penting. Alasan utamanya tak lain adalah mengembalikan kekuasaan riil kepada Khalifah Abbasiyah (Cahen, 1960).

Selain faktor suhu politik dan kondisi sosial, karakter pemikiran al-Mawardi juga terinspirasi oleh tokoh-tokoh klasik abad sebelum Masehi, seperti Plato dan Aristoteles serta periode Islam klasik seperti Ibn Abi Rabi'. Hal ini terungkap dalam teori proses terbentuknya negara. Sebagaimana Plato, Aristoteles juga mengatakan, "*The people is Zoon Politicon*" yang artinya, manusia sebagai makhluk politik yang memiliki kecenderungan untuk berkumpul dengan sesamanya, bersatu dan saling membantu (Sjadzali, 1990).

Al-Mawardi seirama dengan Ibn Abi Rabi' yang

berpendapat, bahwa manusia sebagai makhluk sosial tidak bisa hidup tanpa bantuan orang lain, sehingga mereka saling memerlukan, membantu, berkumpul dan menetap di suatu tempat. Sebagaimana al-Mawardi juga berpendapat, untuk memenuhi kebutuhan sosial, menciptakan ketentraman dan keseimbangan dalam kehidupan, maka manusia atau masyarakat harus mendirikan negara dan mengangkat seorang kepala negara. Namun, al-Mawardi memasukkan nilai-nilai *Syariat (agama)* dalam teorinya tersebut (Sjadzali, 1990). Akan tetapi di antara beberapa pengaruh tersebut, bagi peneliti yang paling besar dan dominan adalah situasi dan kondisi pada masa itu yang paling berpengaruh terhadap pemikiran kenegaraan al-Mawardi.

Ide-ide al-Mawardi tentang pemerintahan banyak dilandasi dengan pemahaman Islam secara umum yang berkembang pada masa itu, semangat kebebasan intelektual ini yang mendorong al-Mawardi dalam beberapa hal berbeda dengan pemikir-pemikir atau ilmuwan yang lain, yang kaku dalam memegang prinsip-prinsip Mazhab yang dianutnya, untuk berani berbeda bila menurutnya hal itu tidak sesuai dengan semangat dan logika pemikirannya (Suparman, 2001). Dalam hal ini peneliti melihat sosok al-Mawardi sebagai intelektual muslim yang berbeda dengan yang lain, karena ia memiliki semangat untuk tidak hanya membenarkan prinsip-prinsip kemazhaban yang dipegangnya, meskipun metode berfikir *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* begitu dominan membentuk pemikiran-pemikiran keagamaan al-Mawardi. Pemikiran-pemikiran ini oleh al-Mawardi selalu diletakkan di atas landasan *nash-nash* agama dan ditulis dalam beberapa karya yang banyak serta beragam dalam berbagai bidang ilmu.

Kharisma al-Mawardi di tengah-tengah masyarakat Islam, tidak terlepas dari sikap konsistensinya dalam usahanya menyertakan unsur-unsur keagamaan dalam berbagai pemikirannya yang tertuang dalam karya-karyanya. Ada kesamaan corak pemikiran antara al-Mawardi (wafat 1058M) dan al-Ghazali (wafat 1111M), keduanya merupakan penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, dan hidup di masa yang tidak terlalu lama berbeda, yaitu di masa masa akhir kekhalifahan Abbasiyah. Berbagai

pemikiran dan teori keilmuan Islam dari masa al-Mawardi sampai masa al-Ghazali, khususnya dalam bidang politik, secara implisit mengecam pemisahan antara agama dan politik, dengan menggunakan simbol-simbol institusi kekhalifahan (Nasr, 1994). Maka dari itu, teori-teori pemikiran yang berkembang saat itu, termasuk teori-teori pemikiran al-Mawardi, sangat menekankan kesinambungan dan keterkaitan antara pemikiran pemikiran keagamaan dengan berbagai perkembangan ilmu-ilmu lainnya di masa-masa mendatang, termasuk etika dan politik.

Meskipun secara eksplisit al-Mawardi tidak menyatakan hal tersebut, namun secara implisit, melalui berbagai teori-teorinya, ia sangat menekankan perkembangan dan munculnya berbagai inovasi dalam pemikiran pemikiran keislaman selanjutnya (di abad-abad modern ini). Oleh karena itu, dapat dipahami mengapa al-Mawardi menutup masa-masa hayatnya dengan menulis sebuah karya ilmiah, dalam bidang etika, karena bidang itu sangat erat kaitannya dengan berbagai perilaku kehidupan, baik dalam bidang keduniaan dan keagamaan. Dalam pandangannya dua hal itu perlu mendapatkan perhatian seksama, karena dua hal tersebut merupakan pilar pokok yang menopang kesempurnaan manusia di dunia untuk mencapai kebahagiaan sejati disisi Tuhan (Allah *Subhanahu Wa Ta'ala*) (Suparman, 2001). Dinamika kehidupan di dunia ini selalu berkembang dan berkelanjutan, sehingga manusia dituntut mengembangkan pola hidupnya sesuai dengan asas-asas etika yang bisa dipahami oleh siapapun, baik melalui akal, *Wahyu*, maupun melalui keduanya secara bersama-sama.

Pandangan mengenai akal yang dapat memastikan yang benar dari yang salah dan tidak mungkin berlawanan dengan *Wahyu*, utamanya didasarkan karena al-Mawardi memosisikan akal pada tempat yang penting dan bukan menempatkannya di atas otoritas *Wahyu*. Pemikirannya tentang hal-hal yang wajib menurut akal selalu mendapat konfirmasi dari *Wahyu* (al-Mawardi, 1981). Menurut peneliti, ini menjelaskan konsistensi al-Mawardi menempatkan akal sebagai anugerah Tuhan yang bekerjasama saling melengkapi dengan *Wahyu*.

4.5.7. Pokok-Pokok Pemikiran Politik Al-Mawardi

4.5.7.1 Hubungan Antara Agama dan Negara

Sebagaimana para filosof dan pemikir era klasik seperti Plato, Aristoteles dan Ibnu Abi al-Rabi, al-Mawardi juga berpandangan bahwa manusia itu adalah makhluk sosial yang saling bekerja sama dan membantu satu sama lain, akan tetapi al-Mawardi memasukan unsur agama dalam teorinya tersebut. Menurutnya, *Allah Subhanahu Wa Ta'ala* menciptakan manusia yang memiliki kelemahan yaitu tidak mampu memenuhi kebutuhannya sendiri tanpa bantuan dari pihak lain, dan adanya keberagaman dan perbedaan bakat, pembawaan, kecenderungan alami serta kemampuan, sehingga semua itu mendorong manusia untuk bersatu dan saling membantu. Sebagaimana Allah *Allah Subhanahu Wa Ta'ala* menjelaskan dalam al-Qur'an bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah

(خلق الإنسان ضعيفا) dengan sifat lemah tersebut Allah menghendaki agar manusia tidak menjadi takabbur, arogan dan tidak berperasaan serta tidak tahu ukuran diri (al-Mawardi, n.d.).

Akan tetapi Allah (*Tuhan*) tidak membiarkan manusia dalam kelemahannya tanpa memberi pedoman dan bimbingan untuk mencapai kebahagiaan hidup. Karenanya, Allah anugerahkan akal kepada manusia, yang berguna untuk membimbing manusia ke arah perilaku yang bermanfaat bagi kehidupan dunia dan akhirat. Hal ini berarti bahwa manusia harus memadukan antara kebahagiaan di dunia dan kesejahteraan di akhirat (al-Mawardi, n.d). Sebagaimana diuraikan dalam hadits riwayat Ibnu 'Asakir tentang keseimbangan hidup di dunia dan di akhirat:

عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس بخيركم من ترك دينه لآخرته لدينه حتى يصيب منهما جميعا فإن الدنيا بلع إلى الآخرة ولا تكونوا كلا على الناس"

Artinya: *Dari Anas ra, bahwasannya Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda: "orang yang terbaik diantara kalian bukanlah orang yang meninggalkan urusan atau kebahagiaan duniawi demi mengejar urusan atau kebahagiaan akhirat saja, juga bukan orang yang semata-mata mengejar kebahagiaan atau urusan*

duniawi tanpa menghiraukan kesejahteraan akhirat, orang yang terbaik diantara kalian adalah orang yang menggapai kesuksesan duniawi dan ukhrawi secara bersamaan". (HR. Ibnu 'Asakir)

Dalam surat al-Qashash ayat 77, Allah mengingatkan:
وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ كَمَا
أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Artinya: “Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan bahagiamu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan” (QS. Al-Qashash 28: 77)

Al-Mawardi menegaskan bahwa manusia merupakan makhluk yang tercipta dengan talenta (*skill*), karakter dan kompetensi yang berbeda-beda. Keragaman talenta tersebut digunakan untuk merajut dan memenuhi kebutuhan hidup mereka, sekiranya manusia diciptakan dengan talenta, karakter dan kompetensi yang sama, maka mustahil ada hubungan simbiosis mutualisme atau hubungan saling menguntungkan antara satu manusia dengan lainnya. Seseorang tidak mampu memberikan kelebihan khas yang dimilikinya kepada orang lain yang tidak memiliki kelebihan tersebut (al-Mawardi, n.d.).

Kelemahan manusia yang tidak mampu untuk memenuhi semua kebutuhannya, di satu sisi dengan kelebihan talenta, bakat dan kemampuan pada sisi yang lain mendorong untuk hidup berkelompok, dan bersatu untuk saling membantu, usaha dan aktualisasi untuk hidup bersatu itu pada akhirnya akan mendorong manusia untuk membentuk suatu negara (*a State*). Dengan demikian, lahirnya sebuah negara adalah berasal dari keinginan manusia untuk mempertemukan kebutuhan-kebutuhan umum mereka, dan juga berasal dari tuntutan akal sehat mereka yang menginspirasi untuk hidup saling membantu dan mengelola

kelompoknya (al-Mawardi, n.d.).

Menurut al-Mawardi, terdapat dua faktor utama yang menyebabkan manusia tidak dapat hidup kecuali bekerja sama dan saling tolong-menolong antar sesama umat manusia. *Pertama*, manusia merupakan makhluk Allah yang lemah, baik secara fisik maupun psikis. Manusia juga membutuhkan sesuatu yang tidak dapat tidak harus terpenuhi bagi kelangsungan hidupnya. Tanpa semua itu, manusia tidak dapat mempertahankan eksistensinya di muka bumi. Kebutuhan-kebutuhan itu demikian banyak ragam sifatnya, sehingga seseorang tidak akan mampu memenuhi segala kebutuhannya sendiri tanpa adanya pertolongan dan kerjasama dengan sesamanya. Semakin banyak manusia membutuhkan sesuatu, semakin banyak yang bergantung dan harus bekerja sama dengan orang lain. Karenanya, manusia merupakan makhluk yang senantiasa membutuhkan keberadaan orang lain dan saling tolong-menolong merupakan tabiat dasar yang selalu melekat pada diri setiap orang (al-Mawardi, n.d.). *Kedua*, manusia merupakan makhluk Allah yang sengaja diciptakan oleh Allah dengan demikian kemampuan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Apa yang dapat dikerjakan dan dihasilkan oleh seseorang belum tentu dapat dikerjakan dan dihasilkan orang lain, juga belum tentu dapat dikerjakan dan dihasilkan oleh seseorang yang lain. Adanya perbedaan-perbedaan ini, pada gilirannya semakin mengentalkan naluri manusia untuk saling tolong-menolong antar sesama manusia, baik untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok mereka. Lain halnya jika terdapat perbedaan di antara mereka, mereka akan menjadi bersatu, saling tolong-menolong dan saling berhubungan karena kebutuhan-kebutuhan mereka (al-Mawardi, n.d.).

Dalam khazanah pemikiran Islam, pemikiran serupa juga dilontarkan oleh al-Farabi (Wafat 339H/950M), Ahmad Ibn Muhammad Ibn Miskawaih (Wafat 421H/1030M) dan sarjana-sarjana Muslim sebelum dan selama dengan al-Mawardi, yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Hanya saja, berbeda dengan sarjana-sarjana muslim sebelumnya yang menjadikan "tujuan memperoleh kebahagiaan (*sa'adah*)", dan "meningkatkan kesempurnaan (*kamilah*)" sebagai alasan

kebersamaan (al-Farabi, 1985), al-Mawardi tampak lebih realistis dengan menjadikan pemenuhan kebutuhan pokok sebagai faktor yang mengikat manusia untuk selalu hidup bersama berdampingan satu sama lain. Sama dengan alasan-alasan yang kemudian hari dikembangkan oleh Ibn Khaldun guna mendukung konsepnya tentang keberadaan manusia sebagai makhluk sosial, karena ketidakmampuan manusia untuk memenuhi kebutuhan pokoknya, bagi kelangsungan hidup dan perlindungan jiwanya (Khaldun, 1958).

Meskipun manusia pada dasarnya suka tolong-menolong antara satu dengan yang lain, tetapi karena manusia juga memiliki kecenderungan destruktif dan suka menjarah hak milik orang lain, kebersamaan semata-mata tidak cukup kuat untuk menjamin keselamatan jiwa dan harta seseorang dari perampasan dan penindasan orang lain, adanya ikatan yang kuat yang menjadikan seseorang merasa terikat satu sama lain, manusia kemudian juga cenderung mengikatkan diri satu dengan yang lain. Menurut al-Mawardi, ikatan sosial ini ada kalanya timbul karena faktor agama (*ad-Din*), pertalian nasab (*nasab*), perkawinan (*mushaharah*) dan persaudaraan dan kasih sayang antar umat manusia (*mawaddah*), tetapi ada kalanya juga timbul karena keinginan bersama untuk mewujudkan kebaikan (*al-Birr*) di muka bumi (al-Mawardi, n.d.). Dalam hal ini al-Mawardi menambahkan, bahwa ikatan sosial ini akan benar-benar efektif dalam meredam konflik yang timbul dari dalam sekaligus mampu menimbulkan kesejahteraan bagi warganya apabila dalam ikatan-ikatan tersebut juga terdapat sendi-sendi dasar yang utama bagi tegaknya stabilitas sosial dan politik sehingga kemakmuran menjadi merata di antara mereka (al-Mawardi, n.d.).

Dalam pandangan al-Mawardi, berdirinya negara itu membutuhkan enam sendi utama:

Pertama, agama yang dihayati sebagai pedoman dan sendi dasar kehidupan bermasyarakat yang paling utama dan paling mampu membangkitkan semangat membangun dan melestarikan alam. Karena agama mampu mengendalikan hawa nafsu dan sebagai pemimpin hati nurani manusia, sehingga ia sebagai pondasi yang kokoh untuk menciptakan kesejahteraan, ketenangan

jiwa dan negara (al-Mawardi, n.d.).

Kedua, kekuasaan yang berwibawa dari pemimpin yang bijak. Dengan wibawanya, ia punya otoritas yang melekat pada dirinya yang dapat mempersatukan beberapa aspirasi masyarakat yang berbeda dan mengarahkannya mencapai tujuan untuk membangun negara dan mengamalan agama untuk mewujudkan kesejahteraan kehidupan dan martabat serta keselamatan warga negara (al-Mawardi, n.d.).

Ketiga, keadilan yang merata atau menyeluruh. Keadilan akan menciptakan kedamaian, kerukunan warga negara, rasa hormat dan ketaatan pada pemimpin, kehidupan yang tentram serta meningkatkan gairah mereka untuk berprestasi, dan lainnya. Dalam hal ini, al-Mawardi membagi keadilan menjadi keadilan terhadap diri sendiri dan keadilan terhadap orang lain. Keadilan terhadap diri sendiri tercermin pada sikap senang melakukan semua perbuatan yang baik dan tidak suka mengerjakan perbuatan keji dan dalam segala hal tidak melampaui batas tetapi juga tidak berkurang dari yang seharusnya diperbuat, sedangkan keadilan pada orang lain diklasifikasikan dalam tiga kategori, yaitu; *Pertama*, keadilan terhadap bawahan (*subordinat*), tercermin dalam kebijaksanaan yang mudah terjangkau, tidak memberatkan tidak dengan kekerasan untuk mengamankan kebijaksanaan yang ditetapkan, serta berpegang teguh pada kebenaran. Seperti keadilan kepala negara terhadap rakyatnya, kepala negara terhadap wakilnya atau pejabat eksekutif bawahannya (al-Mawardi, n.d.), *Kedua*, keadilan terhadap atasannya (*Superior*) tercermin melalui ketaatan yang tulus, partisipasi dan loyalitas yang penuh. Yaitu keadilan yang dilakukan oleh rakyat kepada kepala negara, dan pengikut terhadap kepala, *Ketiga*, keadilan terhadap orang sejawat (*Peer*) atau sederajat, tercermin dalam sikap mempermudah semua urusan, menghindarkan tindakan yang tidak terpuji dan juga tidak melakukan hal-hal yang menyakitkan orang lain. Yaitu keadilan kepada orang yang setara dengan kita (al-Mawardi, n.d.).

Keempat, keamanan yang merata, keamanan akan memberi *inner peace* (kedamaian batin atau ketenangan jiwa), menghilangkan segala kecemasan dan memberikan perlindungan kepada orang-orang yang lemah sehingga pada akhirnya

mendorong rakyat berinisiatif dan kreatif dalam membangun negara (al-Mawardi, n.d.).

Kelima, kesuburan tanah yang berkesinambungan, yang menjadikan hidup ini banyak pilihan. Hidup mereka menjadi lapang, sehingga keinginan untuk saling bekerja sama dan berkomunikasi menjadi semakin tinggi. Kesuburan tanah air akan menguatkan inisiatif rakyat untuk menyediakan kebutuhan pangan dan kebutuhan ekonomis lainnya, sehingga konflik antar penduduk dapat dikurangi dan teratasi. Dan juga kesuburan tanah mendatangkan kekayaan dan kekayaan akan menumbuhkan suburkan sifat saling percaya (*amanah*) dan dermawan (al-Mawardi, n.d.).

Keenam, harapan kelangsungan hidup atau bertahan dan mengembangkan kehidupan. Dalam kehidupan manusia terdapat kaitan yang erat antara satu generasi dengan generasi yang lain. Generasi yang sekarang adalah pewaris generasi yang lalu. Generasi sekarang harus mempersiapkan sarana dan prasarana, struktur dan infrastruktur bagi generasi mendatang. Orang yang tidak memiliki harapan bertahan (*hope of survival*) maka ia dalam hidupnya tidak mempunyai semangat dan usaha untuk hidup mapan, cukup dan lebih dari yang dibutuhkan (al-Mawardi, n.d.).

Keenam sendi-sendi dasar tersebut merupakan pilar-pilar penyangga utama bagi kehidupan bermasyarakat. Keenam sendi-sendi dasar tersebut harus selalu ada dan menjadi prinsip-prinsip dasar bagi bangunan komunitas sosial. Tanpa itu, sebuah komunitas sosial menjadi rentan dalam menghadapi konflik-konflik sosial dan politik, baik yang muncul dari dalam tubuh masyarakat itu sendiri maupun konflik-konflik yang muncul dari ancaman komunitas-komunitas sosial yang lain.

Paradigma yang berpandangan bahwa agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Hal ini berarti bahwa agama memerlukan negara, karena dengan negara maka agama dapat berkembang, dan sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama maka negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral (Murtadlo, 2012).

Al-Mawardi merupakan salah satu tokoh kelompok ini, sebagaimana dalam bahasa yang digunakan oleh al-Mawardi:

قال الماوردي: الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى

Yang berarti bahwa; "*kekuasaan dengan dibarengi agama akan kekal dan agama dibarengi dengan kekuasaan akan kuat*" (al-Mawardi, n.d.). Sebagaimana yang tertulis pada bagian awal karyanya yang terkenal *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, al-Mawardi menegaskan bahwa kepemimpinan negara (*khilafah* atau *imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia (al-Mawardi, 1960). Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Al-Mawardi mendefinisikan *Imam* sebagai *khalifah*, raja, sultan atau kepala negara (presiden). Dalam hal ini ia juga memberikan baju agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik (al-Mawardi, 1960). Menurutnya, Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* mengangkat untuk umat-Nya seorang pemimpin pengganti (*Khalifah*) Nabi, untuk mengamankan negara disertai dengan mandat politik. Dengan demikian seorang *Khalifah* atau *Imam* di satu pihak adalah pemimpin agama dan di pihak lain adalah pemimpin politik. Dalam teorinya, al-Mawardi tidak mendikotomikan antara pemimpin politik dan pemimpin agama. Sejarah juga telah menunjukkan bahwa Rasulullah *Sallallahu 'Alaihi Wasallam* ketika memimpin negara Madinah, Selain sebagai pembawa ajaran Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* (agama) juga sebagai pemimpin negara (al-Mawardi, 1960).

Untuk menjelaskan fungsi "mengatur dunia" bagi seorang kepala pemerintahan, dalam paruh kedua dalam bukunya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, al-Mawardi menjelaskan secara rinci tugas-tugas administratif dari seorang kepala pemerintahan (*Khalifah*). Namun, hal ini bukan berarti bahwa al-Mawardi mengeliminasi watak keagamaan dari lembaga kenegaraan (kekhilafahan). Dalam pandangannya, negara tetap merupakan lembaga politik dengan sanksi-sanksi keagamaan (al-Mawardi, 1960).

4.5.8 Khilafah dan Pelembagaannya

4.5.8.1 Definisi Khilafah

Khilafah merupakan sistem tata negara yang mendapat legitimasi (Hukum *Fiqih*) Islam. Bahkan terdapat kesepakatan Ulama mengenai wajibnya atas umat Islam untuk mengangkat seorang pemimpin (*Amir* atau *Khalifah*) yang mengatur urusan dunia dan akhirat mereka (al-Mawardi, 1960). Legitimasi ini ditemukan dalam beberapa Hadits Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam*. Di antara Hadits tersebut adalah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad bahwa Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* bersabda, "*Kenabian berlangsung selama kurun waktu yang dikehendaki Allah untuknya, kemudian berakhir. Kemudian berlangsung kekhilafahan yang lurus menurut sistem kenabian selama kurun waktu yang dikehendaki Allah untuknya, kemudian berakhir. Kemudian muncul kerajaan yang keras dalam kurun waktu yang dikehendaki Allah untuknya, kemudian berakhir. Kemudian muncul, pemerintahan diktator selama kurun waktu yang dikehendaki Allah untuknya, kemudian berakhir. Lalu muncul (kembali) kekhilafahan yang lurus menurut sistem kenabian yang meliputi seluruh bumi*" (Ahmad, n.d.).

Ungkapan bahwa "*kemudian berlangsung kekhilafahan yang lurus menurut sistem kenabian*" yang ada setelah masa kenabian menunjukkan suatu sanjungan terhadap sistem ini, terlebih dengan pemberian label "*lurus*" setelah kata "*khalifah*", yang sekaligus menunjukkan bahwa sistem kekhilafahan mendapat legitimasi dalam Islam.

Untuk itu, perdebatan tema kekhilafahan yang terjadi saat ini bukanlah terletak pada legitimasi Islam terhadap sistem tersebut, namun lebih kepada aplikasi dan penerapan sejumlah syarat-syarat ketentuan kekhilafahan yang telah dibahas oleh *Fuqaha* terdahulu untuk diaplikasikan pada masa sekarang, terkhusus setelah dunia Islam telah kehilangan dalam rentang waktu yang relatif lama.

Dalam pembahasan yang terdapat dalam kitab-kitab klasik, istilah *Khilafah* sering diganti dengan istilah *Imamah*. menurut al-Mawardi *Imamah* merupakan pengganti (tugas) kenabian dalam melindungi agama dan mengatur (urusan) dunia (al-Mawardi, 1960). Definisi yang serupa juga disebutkan oleh Ibnu Khaldun. Ia

menulis bahwa *Imamah* merupakan pengganti (tugas) pemegang (otoritas) *syari'at* dalam melindungi agama dan mengatur urusan keduniawian (Khaldun, n.d.). Al-Baidhawi menyebutkan definisi *Imamah* sebagai proses seseorang (di antara umat Islam) dalam menggantikan (tugas) Rasulullah untuk menegakkan pilar-pilar *syari'at* dan menjaga eksistensi agama, di mana ada kewajiban bagi seluruh umat Islam untuk mengikuti (tunduk kepada) nya (al-Baidhawi, n.d.). Dengan ungkapan yang hampir sama, al-Liji juga mendefinisikannya dengan proses penggantian (tugas) Rasul dalam menegakkan agama, di mana ada kewajiban bagi seluruh (umat Islam) untuk tunduk kepadanya (al-Liji, 1355). Sebagaimana definisi *Khilafah* yang disampaikan al-Mawardi sebelumnya, yaitu mengartikan *al-Khilafah* atau *al-Imamah* sebagai: penggantian kedudukan Nabi dalam hal melestarikan agama dan menyelenggarakannya kepentingan duniawi. Sebagaimana tertulis dan dibukunya *al-Ahkam as-Sulthaniyyah* (al-Mawardi, 1960);

"الإمامة موضوعاً لخلفّة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"

Penggantian Nabi ini, tentu saja bukan kapasitas Nabi Muhammad sebagai utusan Tuhan (Rasul Allah), tetapi fungsi tambahan nabi sebagai kepala masyarakat, dengan tugas pokok memelihara agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi (al-Mawardi, 1960).

4.5.9 Hukum Pelembagaan Khilafah dan Pelaksanaannya.

Pelembagaan *Khilafah* atau *Imamah* menurut al-Mawardi adalah *Fardhu Kifayah* berdasarkan *Ijma' Ulama* (al-Mawardi, 1960). Pandangannya didasarkan pula pada realitas sejarah *al-Khulafa' al-Rasyidin* dan khalifah-khalifah sesudah mereka, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbas, yang merupakan lambang kesatuan politik umat Islam. Pandangannya ini juga sejalan dengan kaidah *Ushul* yang menyatakan;

ما لا ينمُّ الواجبُ إلاّ به فهو الواجبُ

Yang berarti; "Suatu kewajiban tidak sempurna kecuali melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat itu juga hukumnya wajib". Yang artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah wajib, sedangkan alat untuk terciptanya kemaslahatan

tersebut adalah negara. Maka hukum mendirikan negara juga wajib (*Fardhu Kifayah*). Hal ini juga sesuai dengan Kaidah *Amr bi as-Syai Amr bi Wasaailihi* (الأمر بالشيء أمر بوسائله) yang artinya “Perintah untuk mengerjakan sesuatu berarti juga perintah untuk mengerjakan penghubung-penghubungnya”. Negara adalah alat atau penghubung untuk menciptakan kemaslahatan bagi manusia (Iqbal & Nasution, 2010).

Alasan diperlukan *Imamah* atau *Khilafah* adalah untuk merealisasikan ketertiban dan menghindari keadaan anarkis yang pasti terjadi, kalau tidak ada *Khalifah* atau *Imam*. Juga karena Institusi *Imamah* atau *Khilafah* berasal dari perintah agama lewat *Ijma'*. Dan institusi *khilafah* atau *imamah* hanyalah mungkin, apabila konsep taat melekat pada institusi itu (Ma'arif, 1985).

Al-Mawardi menyandarkan teori al-khilafah kepada al-

Quran surah an-Nisa' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Di samping uraian tadi, juga ada alasan sosiologis dan praktis. Bahwa untuk mencapai kehidupan yang teratur dan terhindar dari kezaliman dan saling bermusuhan, perlu ada kekuatan yang memaksa. Karena manusia cenderung bersaing dalam memperoleh kepentingannya. Menurut al-Mawardi ada empat kekuatan yang dapat mencegah seseorang dari berbuat kezaliman di atas bumi, yaitu; *Pertama* akal, *Kedua* agama, *Ketiga* kekuasaan, *Keempat* kondisi fisik yang lemah, yang tidak memungkinkan seseorang untuk berbuat aniaya pada orang lain. Sedangkan agama sebagai kebutuhan sosial dan psikologis, membutuhkan penjaga yang dapat menghindarkan dari perusakan atau penyimpangan, karena seseorang tidak dapat menguasai nafsu (al-Mawardi, 1981). Agama mencegah seseorang dari berbuat

dosa, mendorong seseorang untuk selalu mengabdikan kepada Tuhan dan menjunjung tinggi nilai-nilai dan ikatan kasih sayang sesama umat manusia (al-Mawardi, 1981). Sedangkan penguasa, dengan kekuatan dan kekuasaan yang dimilikinya, memaksa seseorang untuk selalu melakukan hal-hal yang sesuai dengan tuntutan akal Sehatnya dan menundukkan seseorang agar selalu berpegang teguh pada tuntunan-tuntunan agamanya (al-Mawardi, 1981). “Dari ke empat faktor tersebut, al-Mawardi menambahkan bahwa; “intimidasi penguasa merupakan faktor yang paling dominan. Sebab, baik akal maupun agama seringkali tidak berdaya menundukkan keinginan-keinginan seseorang untuk mengikuti hawa nafsunya. Karenanya, ketakutan seseorang terhadap ancaman penguasa merupakan faktor yang paling efektif dan paling ampuh dalam mencegah terjadinya perbuatan-perbuatan yang lalim dan menimbulkan bencana” (al-Mawardi, n.d.).

Melihat realitas seperti ini, sebagaimana halnya beberapa intelektual Muslim lainnya, al-Mawardi secara tegas meniscayakan adanya penguasa dalam kehidupan manusia. Hanya sekte Najdah (Hamidi, 1996), dan Abu Bakar al-Asam yang berpendapat lain. Bagi mereka, yang "niscaya" bukanlah mengangkat seorang penguasa, tetapi menegakkan kebenaran dan keadilan. Apabila kebenaran dan keadilan telah merata, tidak diperlukan lagi adanya seorang penguasa (Musa, 1990). Hanya saja konsep kekuasaan dalam masyarakat Islam, lebih populer dengan istilah "*Khilafah*" atau "*Imamah*", sebagaimana yang diungkapkan al-Mawardi dalam bukunya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* bahwa *Imamah* atau *Khilafah* adalah:

الإمامة موضوعاً لخلفِة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا

Yaitu: "*Imamah (khilafah) dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia*" (al-Mawardi, 1960).

Maka para pendukung aliran tradisional beranggapan bahwa keniscayaan adanya penguasa merupakan keharusan yang bersifat syar'i. Karena permasalahan menjaga kemurnian dan pengamalan agama merupakan permasalahan yang berada diluar yurisdiksi akal. Untuk itu, para pendukung aliran ini menggunakan dalil-dalil al-Qur'an untuk membuktikan bahwa keniscayaan adanya seorang

pemimpin atau penguasa merupakan sesuatu yang telah ditetapkan oleh *Wahyu*, sebagaimana dalam surat an-Nisa ayat 59.

Dalam masalah ini, al-Mawardi tidak secara tegas mendukung atau berpihak pada salah satu di antara dua aliran pemikiran tersebut. Ketidak tegasan ini menyebabkan para pengkaji pemikiran-pemikiran politik al-Mawardi memiliki pendapat yang beragam tentang posisi al-Mawardi di antara kedua aliran tersebut. H.A.R. Gibb misalnya, mengatakan bahwa al-Mawardi merupakan pendukung konsep *Wajib bi asy-Syar'i*, karena ia menggunakan *nash-nash* al-Qur'an guna mendukung pendapatnya mengenai masalah-masalah *Khilafah* atau *Imamah*. bahkan, menurut Gibb, al-Mawardi merupakan figur yang mencerminkan politik Sunni (Gibb, 1962). Penilaian ini, kemudian hari disetujui oleh para ilmuwan lain seperti Qamaruddin Khan, A.K.S. Lambton (Khan, 1955) dan terutama E.I.J. Rosenthal yang mengatakan bahwa Al Mawardi membangun konsep konsep khilafah atau imamahnya atas dasar hukum-hukum yang diwahyukan (Rosenthal, 1958).

Pada sisi lain, berbeda dengan penilaian para ilmuwan lain yang mengatakan keberpihakan al-Mawardi terhadap aliran tradisionalis. Para ilmuwan yang secara khusus mengkaji karya-karya dan pemikiran politik al-Mawardi seperti John.H. Mikhail dan Ahmad Mubarak al-Baghdadi menilai bahwa al-Mawardi tidak berpihak pada salah satu aliran pemikiran yang ada, tetapi berusaha membangun aliran pemikiran baru yang meniscayakan adanya *Khilafah (Imamah)* merupakan sesuatu yang *wajib bi al-'Aql* sekaligus juga *wajib bi asy-Syar'i*, tidak cukup hanya berdasarkan salah satunya (Mikhail, 1986). Sedangkan menurut Mubarak al-Baghdadi, ketika berpihakan al-Mawardi adalah karena pendapatnya bahwa *Khilafah* dapat ditetapkan baik melalui akal maupun Wahyu (Mubarak, 1984).

Menurut pandangan peneliti bahwa al-Mawardi hanya menyatakan adanya perbedaan pendapat antara pendukung aliran rasionalis dengan aliran tradisionalis tanpa berpretensi untuk berpihak pada salah satu dari dua aliran pemikiran tersebut. Tetapi bila peneliti melihat argumentasi-argumentasi al-Mawardi untuk mendukung pemikiran-pemikirannya tentang *khilafah* atau

imamah merupakan sesuatu yang niscaya, karena sudah menjadi sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial membutuhkan adanya kekuatan yang mampu meredam setiap konflik yang terjadi di antara mereka. Bagi peneliti, tampak jelas bahwa al-Mawardi cenderung berpihak pada aliran rasionalis, meskipun dalam perspektif pemikiran al-Mawardi berlandaskan *nash-nash* al-Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah.

Bila dengan menempatkan agama sebagai salah satu kebutuhan yang pertama bagi kehidupan umat manusia, maka al-Mawardi telah menjadikan persoalan menjaga kemurnian dan pengamalan ajaran-ajaran keagamaan berada dalam wilayah yurisdiksi akal, berlainan dengan klaim para penganut aliran tradisionalis bahwa persoalan *khilafah* atau *imamah* merupakan persoalan yang berada diluar wilayah yurisdiksi pemikiran manusia (akal). Agar manusia mampu memenuhi kebutuhan psikologisnya ini, manusia memerlukan kekuatan-kekuatan yang mampu menjaga dan memelihara ajaran-ajaran dari perusakan dan penyelewengan. Karena itu, kata al-Mawardi (al-Mawardi, n.d.):

وجوب إقامة إمام يكون سلطان الوقت، زعيم الأمة ليكون الدين محروسا بسلطانه
والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه

Meskipun demikian, al-Mawardi juga tidak antipati terhadap argumentasi-argumentasi tradisional. Karena, bagi al-Mawardi argumentasi-argumentasi tradisional sangat dibutuhkan untuk memperkokoh kebenaran yang telah dicapai melalui akal. "*Apa yang wajib menurut akal syara' akan meneguhkannya*". Tidak akan ada pertentangan antara akal dengan *Syara'*(wahyu) (al-Mawardi, n.d.). Dengan demikian, al-Mawardi menempatkan dirinya pada posisi baru dengan menjadikan persoalan *khilafah* atau *imamah* sebagai sesuatu yang *Wajib bi al-'Aql* karenanya, juga *Wajib bi asy-Syar'i* (Hamidi, 1996).

Mayoritas ulama abad pertengahan dan pakar politik Islam sepakat bahwa mengangkat kepala negara (*Khalifah*) merupakan kewajiban bagi umat Islam dalam komunitasnya. Secara implisit Allah banyak menyinggung dalam beberapa ayat al-Qur'an tentang pentingnya mengangkat seorang pemimpin. Meskipun demikian Islam tidak memberikan aturan baku bagaimana proses pemilihan dan pengangkatan seorang kepala negara (*Khalifah*),

dan Nabi pun tidak memberikan rambu-rambu yang jelas tentang kepemimpinan bagi generasi sesudahnya. Akan tetapi beliau menyerahkan kepada umatnya secara musyawarah untuk memilih orang yang mereka kehendaki (Hasan, 1965).

Faktor sejarah politik Islam membuktikan, proses pengangkatan kepala negara (*Khalifah*) setelah wafatnya Nabi Muhammad, yang dimulai dari Abu Bakar sebagai *khalifah* pertama mengalami perubahan dari masa ke masa. Hal ini dapat dilihat dari proses pemilihan dan pembaiatan Abu Bakar sebagai pengganti Nabi Muhammad melalui musyawarah, meskipun terjadi perdebatan yang sengit antara kelompok *Muhajirin* dan kelompok *Anshar* (Arief, n.d.). Kemudian terpilihnya Umar Bin Khattab sebagai *Amirul Mukminin* setelah Abu Bakar melalui mandat yang diberikan oleh Abu Bakar kepada Umar Bin Khattab. Sedangkan pemilihan Utsman bin Affan sebagai pengganti Umar Bin Khattab melalui musyawarah *Ahlu al-Halli wa al-'Aqdi* (dewan pemilih) yang ditunjuk oleh Umar (Arief, n.d.). Sementara Ali bin Abi Thalib, diangkat menjadi *Khalifah* atas desakan para pengikutnya setelah melalui pertikaian dan perebutan kekuasaan dengan *Mu'awiyah*. Adapun kekhalifahan *Mu'awiyah* diperoleh melalui kekerasan, tipudaya dan pemberontakan (Yatim, 2000). Kemudian ketika *Mu'awiyah* turun tahta, ia mengumumkan penggantinya kepada putranya (Yazid) (Khan, 1983). Sejak saat itu pula sistem pengangkatan *Khalifah* (kepala negara) dilakukan secara turun temurun (memberikan mandat kepada putra mahkota). Yang dimaksudkan oleh al-Mawardi dengan *Imam* adalah *Khalifah*, Raja Sulthan atau kepala negara. Dalam hal ini al-Mawardi memberikan juga baju agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik. Menurutnya, Allah mengangkat untuk umat-Nya seorang pemimpin sebagai pengganti (*Khalifah*) Nabi untuk mengamankan negara disertai dengan mandat politik. Dengan demikian seorang *Imam* atau *Khalifah* 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 juga telah menunjukkan bahwa Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi Wasallam* ketika memimpin negara Madinah selain sebagai pembawa ajaran Tuhan, juga

sebagai pemimpin negara (Syaraf & Muhammad, 1978).

Dari sini peneliti mengamati bahwa al-Mawardi mencoba memberikan solusi untuk mengurangi otoritas *Khalifah* (kepala negara) dan upaya menciptakan nuansa politik yang lebih demokratis dengan menciptakan *blue print* tentang prosedur pengangkatan *Khalifah* (kepala negara). Menurut al-Mawardi; untuk memilih dan mengangkat kepala negara dapat dilakukan dengan dua pola, yaitu *Pertama*, dengan cara dipilih oleh *al-Hall wa al-'Aqdi* (parlemen), mereka inilah yang memiliki wewenang untuk mengikat dan mengurangi atau disebut model *al-Ikhtiar*. *Kedua*, ditunjuk oleh *Imam (Khalifah)* sebelumnya. Model pertama selaras dengan demokrasi dalam konteks modern. Al-Mawardi juga menambahkan, bahwa pemilihan kepala negara harus memenuhi dua unsur, yaitu; *Pertama*, *Ahl al-Ikhtiyar* atau orang yang berwenang untuk memilih kepala negara (*Khalifah*). Dan *kedua*, *Ahl al-Imamah* atau *Ahl al-Khalifah* atau orang yang berhak menduduki jabatan kepala negara.

Unsur pertama; harus memenuhi kualifikasi adil, mengetahui dengan baik kandidat kepala negara dan memiliki wawasan yang luas serta kebijakan, sehingga dapat mempertimbangkan hal-hal yang terbaik untuk negara, serta bijaksana dan idealis dalam menentukan pilihannya, siapa yang lebih pantas dan terbilang jujur dalam memimpin umat Islam. Namun siapa yang berhak menjadi anggota *Ahl al-Ikhtiyar* dan bagaimana cara rekrutmen anggota tersebut tidak dijelaskan lebih jauh oleh al-Mawardi (al-Mawardi, 1960).

Ahl al-Ikhtiyar inilah yang dalam teori al-Mawardi disebut *ahl al-Hall wa al-'Aqdi* (orang-orang yang dapat melepas dan mengikat). Kepala negara dipilih berdasarkan kesepakatan mereka. Secara fungsional, dewan perwakilan umat yang pada gilirannya disebut *Ahl al-Hall wa al-'Aqdi*, telah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad ketika memimpin pemerintahan di Madinah. Nabi Muhammad telah meletakkan landasan filosofis sistem pemerintahan yang memiliki corak demokratis. Hal ini tampak ketika Muhammad dalam memimpin negara Madinah, menghadapi persoalan yang bersifat duniawi dan menyangkut kepentingan umat yang mengharuskan melibatkan para sahabat

untuk memecahkan persoalan tersebut. Meskipun secara kelembagaan dewan tersebut tidak terorganisir, dan tidak terstruktur, namun keberadaan mereka sangat penting, dalam pemerintahan Islam yang selalu diajak musyawarah oleh Nabi ketika beliau menghadapi masalah yang tidak ada petunjuknya dalam al-Qur'an. Keanggotaan mereka tidak melalui pemilihan secara seremonial, tetapi melalui seleksi alam. Mereka adalah para sahabat yang dipercaya oleh umat sebagai wakil mereka yang selalu diajak bermusyawarah oleh Muhammad (al-Maududi, 1990).

Karena Islam merupakan gerakan ideologis, maka fenomena yang melekat pada gerakan tersebut adalah bahwa orang-orang yang pertama ikut dalam gerakan tersebut adalah orang-orang yang berjasa atas gerakan yang dilancarkan oleh Muhammad untuk ekspansi dan menyebarkan ajaran Islam, dianggap sebagai sahabat sejati dan sekaligus sebagai penasehat Muhammad. Untuk itu, pemilihan ini tidak melalui pemilihan secara formal atau melalui pemungutan suara, tetapi secara alami melalui ujian praktek dan pengorbanan mereka terhadap gerakan Islam. Dengan demikian, dewan perwakilan umat tersebut terdiri dari dua kelompok, yaitu: *Pertama*, kelompok orang-orang yang pertama masuk Islam dan yang setia mendampingi Muhammad dan *Kedua*, kelompok orang-orang yang memiliki jasa besar dengan wawasan dan kemampuan mereka (al-Maududi, 1990).

Inilah fenomena yang diyakini oleh para politikus Islam sebagai embrio lahirnya dewan perwakilan rakyat atau *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dalam pemerintahan Islam (Pulungan, 2014). Dalam terminologi politik *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* adalah dewan perwakilan (lembaga legislatif) sebagai representasi dari seluruh masyarakat (rakyat) yang akan memilih kepala negara serta menampung dan melaksanakan aspirasi rakyat (Pulungan, 2014).

Dalam hal ini, al-Mawardi mendefinisikan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* sebagai kelompok orang yang dipilih oleh kepala negara untuk memilih kepala negara yang akan menggantikan kepala negara yang lama (Yunus, 1973). Abdul Karim Zaidan berpendapat, ahl al-Halli wa al-'Aqdi adalah orang-orang yang berkecimpung langsung dengan rakyat yang telah memberikan

kepercayaan kepada mereka. Mereka menyetujui pendapat wakil-wakilnya karena ikhlas, konsekuen, taqwa, adil dan kejernihan pikiran serta kegigihan mereka di dalam memperjuangkan kepentingan rakyatnya (Pulungan, 2014).

Sementara itu, menurut Imam an-Nawawi, *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* ialah para ulama, pemimpin, pemuka rakyat yang sudah dikumpulkan untuk memimpin umat dan mewakili kepentingan-kepentingan nya (Rais, 2001). Beberapa ulama yang lain memberikan istilah *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dengan sebutan *Ahl al-Ikhtiyar*, yaitu orang-orang yang memiliki kompetensi untuk memilih (Rais, 2001).

Muhammad Abduh berpendapat, bahwa *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* sama dengan *Ulil Amri*. Secara rinci Abduh menjelaskan, *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* terdiri dari para *Amir*, para hakim, para ulama, para pemimpin militer, dan semua pemimpin yang dijadikan rujukan oleh umat Islam dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan publik (Pulungan, 2014).

Pendapat yang sama disampaikan oleh Rasyid Ridha, dia mengatakan bahwa *Ulil Amri* adalah *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* yang terdiri dari para Ulama, para pemimpin militer, para pemimpin pekerja untuk kemaslahatan publik seperti pedagang, tukang, petani, para tokoh, dan wartawan. Al-Razi juga menyamakan pengertian *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dengan *Ulil Amri*. Demikian juga al-Maraghi yang berpendapat sama dengan Abduh dan Ridha (Pulungan, 2014).

Hanya saja, peneliti melihat, bahwa al-Mawardi tidak menjelaskan prosedur pemilihan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*. Hal ini barangkali karena dalam prakteknya keanggotaan mereka ditentukan dan diangkat oleh kepala negara. Karenanya, kedudukan mereka menjadi tidak independen bahkan berada di bawah pengaruh kepala negara, karena kepala negara lah yang mengangkat mereka. Ini mengakibatkan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak mampu menjalankan fungsinya sebagai alat kontrol terhadap kepala negara, oleh karenanya, Mereka cenderung bersifat akomodatif terhadap kekuasaan. *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak lebih hanya sekedar alat legitimasi ambisi politik penguasa atas tindak-tanduknya. Karena dipilih oleh penguasa, *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* tidak mencerminkan dirinya sebagai wakil rakyat. Keberadaannya tidak banyak membawa perubahan kembali ke

tradisi *Syura* yang efektif berjalan hanya selama masa *Khulafa' al-Rasyidin*.

Namun al-Mawardi hanya menjelaskan proses pemilihan kandidat kepala negara yang diwakili dengan meneliti persyaratan kandidat. Dan bagi kandidat yang paling memenuhi kualifikasi diminta kesanggupannya. Dalam hal ini al-Mawardi menolak pemaksaan terhadap kandidat kepala negara, karena jabatan kepala negara merupakan kontrak yang harus dilakukan kedua belah pihak atas dasar kerelaan. Jika kandidat kepala negara bersedia dipilih, maka telah dimulailah sebuah kontrak sosial antara kepala negara dan masyarakat yang diwakili oleh *Ahl al-Ikhtiyar*. Mereka melakukan *baiat* terhadap kepala negara terpilih untuk selanjutnya diikuti oleh masyarakat Islam (al-Mawardi, 1960).

Kemudian, sebagai calon kepala negara (*Ahl al-Amanah*) yaitu orang yang berhak menjadi pemimpin, menurut al-Mawardi harus memenuhi tujuh syarat (al-Mawardi, 1960); *Pertama*, Sikap adil dengan segala persyaratannya. *Kedua*, memiliki ilmu pengetahuan yang memadai untuk berjihad. *Ketiga*, sehat pancaindranya; sehat pendengaran, penglihatan dan lisannya. *Keempat*, sehat organ tubuh dari cacat yang menghalangi bertindak sempurna dan cepat. *Kelima*, memiliki visi dan kemampuan yang baik, sehingga dapat membuat kebijakan bagi kepentingan rakyat dan mewujudkan kemaslahatan. *Keenam*, berani melindungi wilayah kekuasaan Islam dan *berjihad* untuk memerangi musuh. *Ketujuh*, berasal dari keturunan suku *Quraisy*, karena adanya *nash* tentang pemimpin harus dari keturunan suku *Quraisy* dan telah terwujudkannya *Ijma' Ulama'* tentang masalah itu

لم يابعو اسعد بن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم: الأئمة من قریش
para pemimpin adalah dari kalangan suku *Quraisy* (al-Haytsami, 2001).

Metode untuk mengangkat khalifah adalah *Baiat*. Adapun tata cara praktis untuk mengangkat dan membaiat *Khalifah* adalah sebagai berikut; *Pertama*, *Mahkamah Mazhalim* mengumumkan kekosongan jabatan *Khalifah*. *Kedua*, *Amir* sementara melaksanakan tugasnya dan mengumumkan dibukanya pintu pencalonan seketika itu. *Ketiga*, penerimaan pencalonan para calon yang memenuhi syarat-syarat *In'iqad* dan penolakan pencalonan

mereka yang tidak memenuhi syarat. Syarat *In'iqad* ditetapkan oleh *Mahkamah Mazhalim*. *Keempat*, para calon yang pencalonan-nya yang diterima oleh *Mahkamah Mazhalim* dilakukan pembatasan oleh anggota *Majelis Ummah* yang Muslim dalam dua kali pembatasan. Pertama, dipilih enam yang muslim dari para calon menurut suara terbanyak. kedua, pilih dua orang dari enam calon itu dengan suara terbanyak. *Kelima*, nama kedua calon tersebut diumumkan dan kaum Muslim diminta untuk memilih satu dari keduanya. *Keenam*, hasil pemilihan diumumkan dan kaum Muslim di beri tahu siapa calon yang mendapatkan suara terbanyak. *Ketujuh*, kaum Muslim langsung membaiai calon yang mendapat suara terbanyak sebagai Khalifah bagi kaum Muslim untuk melaksanakan *Kitabullah al-Qur'an* dan *Sunnah Rasul-Nya*. *Kedelapan*, setelah proses *Baiat* selesai, *Khalifah* kaum Muslim diumumkan ke seluruh penjuru sehingga sampai pada umat seluruhnya. Pengumuman itu disertai penyebutan nama *Khalifah* dan bahwa ia memenuhi sifat-sifat yang menjadikannya berhak untuk menjabat *Khalifah*. *Kesembilan*, setelah proses pengangkatan *Khalifah* yang baru selesai, masa sementara *Amir* berakhir (an-Nabhani, 2002).

Menurut al-Mawardi, mengapa pengangkatan *Imam* atau *khalifah* dapat dilakukan dengan penunjukan atau wasiat oleh *Imam* yang sebelumnya, dasarnya yang pertama adalah karena Umar Bin Khattab menjadi *Khalifah* melalui penunjukan oleh pendahulunya, yaitu Abu Bakar. Demikian pula halnya Usman. Enam anggota "dewan formatur" yang memilihnya sebagai khalifah adalah ditunjuk oleh pendahulunya, Umar Bin Khattab. Dalam hal pengangkatan *Imam* atau *Khalifah* melalui menunjukan atau wasiat oleh *Imam* atau *Khalifah* yang berkuasa, al-Mawardi menyatakan bahwa sebelum menunjuk calon penggantinya, seorang *Imam* atau *Khalifah* harus berusaha agar yang ditunjuknya itu benar-benar berhak untuk mendapatkan kepercayaan dan kehormatan yang tinggi dan orang yang betul-betul paling memenuhi syarat (al-Mawardi, 1960).

Apabila yang ditunjuk sebagai calon pengganti itu bukan anak atau ayah sendiri, maka terdapat perbedaan pendapat, yaitu apakah *Khalifah* boleh melaksanakan *baiat* sendiri atau tidak. Sekelompok Ulama, *pertama* berpendapat tidak boleh, tidak dibenarkan khalifah seorang diri melaksanakan *baiat*, anak atau ayahnya sendiri. Dia harus bermusyawarah dengan *Ahl al-Ikhtiyar* dan mengikuti nasehat mereka. Kelompok ulama *kedua*

mengemukakan bahwa *Khalifah* atau *Imam* seorang diri berhak melaksanakan *baiat* kepada anak atau ayahnya sendiri sebagai putra mahkota. Bukankah dia waktu itu pemimpin umat, sedangkan kelompok yang *ketiga*, berpendapat bahwa kalau yang ditunjuk sebagai putra mahkota itu ayahnya, *Imam* atau *Khalifah* dapat melaksanakan baiat seorang diri. Tetapi tidak demikian halnya jika yang ditunjuk sebagai putra mahkota itu anaknya (al-Mawardi, 1960).

Dari uraian mengenai beberapa cara pengangkatan *Khalifah*, baik yang melalui pemilihan maupun penunjukkan, peneliti menyimpulkan bahwa al-Mawardi hanya mengemukakan sebagai pendapat tanpa memberikan preferensi atau pilihannya. Sikap kehati-hatiannya tersebut didasarkan pada fakta sejarah yang menunjukkan tidak ditemukannya suatu sistem yang baku tentang pengangkatan kepala negara yang dapat dikatakan pasti bahwa itulah sistem Islami.

Dari kontrak ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik, antara kepala negara sebagai penerima amanah dan rakyat sebagai pemberi amanah. Menurut al-Mawardi (al-Mawardi, 1960), secara garis besar ada sepuluh tugas dan kewajiban kepala negara terpilih, yaitu; *pertama*, memelihara agama. *Kedua*, melaksanakan hukum di antara rakyatnya dan menyelesaikan perkara yang terjadi agar tidak ada yang menganiaya dan teraniaya. *Ketiga*, memelihara keamanan dalam negeri agar orang dapat melakukan aktivitasnya dan mengadakan perjalanan dengan aman. *Keempat*, menegakkan *hudud* (supremasi hukum) atau masalah pidana. *Kelima*, menjaga perbatasan negara dengan benteng yang kukuh dan kekuatan yang dapat mempertahankan negara dari serangan musuh. *Keenam*, melakukan *jihad* melawan pihak yang menentang Islam setelah disampaikan dakwah kepadanya hingga ia masuk Islam atau masuk dalam jaminan Islam atau *dzimmah*. *Ketujuh*, menarik *Fai'* dan memungut zakat sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh *Syariat Islam* secara jelas dalam *nash* dan *ijtihad*. *Kedelapan*, menentukan gaji dan besarnya *'atha* kepada rakyat dan pihak yang mempunyai bagian dari *Baitul Maal*, tanpa berlebihan, atau kekurangan dan memberikannya pada waktunya. *Kesembilan*, mengangkat pejabat-pejabat yang

terpercaya dan mengangkat orang-orang yang kompeten untuk membantunya dalam menunaikan amanah dan wewenang yang ia pegang, mengatur harta yang berada di bawah wewenangnya. *Kesepuluh*, agar ia melakukan sendiri inspeksi atas pekerjaan para pembantunya, dan meneliti jalannya proyek sehingga ia dapat melakukan kebijakan politik umat Islam dengan baik dan menjaga negara.

Dalam hal fungsi keagamaan kepala negara, al-Mawardi berpandangan bahwa penguasa adalah pelindung agama. Dialah yang melindungi agama dari pendapat-pendapat sesat yang merusak kemurnian agama, mencegah Muslim dari kemurtadan dan melindunginya dari kemungkaran. Bagi al-Mawardi, karena adanya hubungan timbal balik antara agama dan penguasa, wajib hukumnya bagi umat Islam mengangkat penguasa yang berwibawa dan tokoh agama sekaligus, sehingga agama mendapat perlindungan dari kekuasaan dan kekuasaan kepala negara pun berjalan di atas rel Agama (al-Mawardi, n.d.).

Di sisi lain, rakyat wajib taat kepada kepala negara selama ini menjalankan tugasnya dengan baik. Kewajiban taat ini tidak hanya kepada kepala negara yang adil, tetapi juga kepada mereka yang jahat (*fajir*). Al-Mawardi melandaskan pendapatnya pada surat an-Nisa', 4: 59 yang mewajibkan taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan *Ulil Amri* (para pemimpin) di antara umat Islam.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya*".

Al-Mawardi juga mengutip hadits Nabi yang menyatakan:

وروى هشام بن عروة عن أبي طالح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "سيليكم بعدى ولّة، فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر

بفجوره، فاسمعوا لهم، وأطيعوا في كل ماوقف الحق، فإن أحسنوا فلکم
ولهم وإن أساءوا فلکم وعليهم

Artinya: "kelak akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku, baik yang adil maupun yang jahat. Dengarkan dan taatilah untuk kamu dan untuk mereka. Tetapi bila mereka sesuai dengan kebenaran. Jika mereka baik, maka kebajikannya mereka jahat, maka akibat baiknyanya untuk kamu dan kejahatannya akan kembali pada mereka" (al- Mawardi, 1960).

Meskipun demikian, al-Mawardi juga menegaskan kemungkinan tidak bolehnya umat taat kepada negara apabila pada dirinya terdapat salah satu dari tiga hal, yaitu; *Pertama*, menyimpang dari keadilan (berbuat fasik), *Kedua*, kehilangan salah satu fungsi organ tubuhnya, dan *Ketiga*, dikuasai oleh orang-orang dekatnya atau ditawan oleh musuh (al-Mawardi, 1960). Sikap tidak adil kepala negara dapat dilihat dari kecenderungannya memperturutkan hawa nafsu seperti melakukan perbuatan yang dilarang agama dan mungkar serta melakukan hal-hal yang *syubhat*. Perbuatan tersebut menjatuhkan kredibilitas kepala negara sebagai pemimpin, sehingga ia tidak pantas memangku jabatannya lagi. Jika ia meraih kredibilitas pribadinya, ia tidak dapat langsung memangku jabatannya kembali. Untuk menjabat kembali, ia harus melakukan pemilihan dari awal. Sebagian Ulama *Kalam* berkata bahwa ia dapat langsung kembali memegang jabatannya setelah ia kembali kepada kehidupan lurus dan kredibilitas pribadinya, tanpa harus melalui proses pengangkatan dan *baiat* baru karena keluasan kekuasaannya dan adanya kesulitan dalam pengulangan baiatnya kembali (al-Mawardi, 1960).

Sementara itu, rusaknya kredibilitas yang berhubungan dengan *Akidah*, yaitu ia melakukan *takwil* (memaknai) terhadap suatu masalah yang *syubhat* sehingga ia menghasilkan *takwil* (makna) yang menyalahi kebenaran. Para Ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Sehingga Ulama berpendapat bahwa ia dicegah untuk diangkat dan untuk melanjutkan jabatannya, dan dengan tindakannya itu maka ia keluar dari jabatan itu. Banyak ulama Bashrah berpendapat bahwa, ia tidak dilarang memangku jabatan kepala negara dan jabatan kepala negara itu tidak lepas darinya saat

ia melakukan *takwil* itu, dan ia juga tidak dilarang untuk memegang jabatan hakim dan memberikan persaksian (al-Mawardi, 1960).

Adapun hilangnya kemampuan fisik kepala negara antara lain disebabkan oleh hilangnya fungsi pancaindra, cacatnya anggota badan, dan hilangnya kemampuan untuk melakukan perbuatan hukum. Namun demikian, al-Mawardi menegaskan bahwa hilangnya fungsi pancaindra kepala negara tidak serta merta menyebabkan hilangnya hak kekhalifahan dan ketaatan rakyat kepadanya. Menurutnya, hilangnya fungsi akal dan penglihatan menyebabkan hilangnya hak *Khilafah* dan ketaatan, karena hal ini sangat vital bagi kepala negara dalam melaksanakan tugas-tugas kenegaraan. Sementara hilangnya kemampuan merasa atau mencium tidak mengakibatkan hilangnya hak *Khilafah* dan ketaatan rakyat kepada kepala negara, karena hal ini tidak berhubungan sama sekali dengan kemampuan akal dan kesanggupannya untuk melakukan tugas-tugas kenegaraan. Adapun hilangnya kemampuan mendengar dan bicara, menurut al-Mawardi, masih diperdebatkan para Ulama, ada yang menyatakan hal demikian menghilangkan hak ketaatan baginya, sementara yang lain menyatakan tidak (al-Mawardi, 1960).

Dalam pandangan al-Mawardi, terdapat dua kemungkinan apabila kepala negara dikuasai oleh orang-orang dekat atau para "pembisiknya". Jika orang-orang dekatnya menguasainya tetapi masih menjalankan kebaikan dan tidak menyusahkan rakyat, maka kepala negara tetap dibiarkan dalam jabatannya. Akan tetapi bila tindakan dan perbuatan orang-orang dekatnya sudah menyimpang dari agama dan keadilan, maka mereka harus ditindak. Demikian juga kalau kepala negara ditawan musuh dan tidak dapat melepaskan diri, maka umat Islam harus segera mencari penggantinya untuk menjalankan roda pemerintahan sehingga tidak terjadi kevakuman politik (al-Mawardi, 1960).

Hanya saja, dalam teorinya ini al-Mawardi tidak menyebutkan bagaimana mekanisme pemberhentian kepala negara dan siapa yang berhak melakukannya. Ini berbeda sekali ketika ia menguraikan secara detail mengenai mekanisme pemilihan kepala negara. Boleh jadi bahwa sikap kurang tegas ini merupakan

cerminan keberpihakan al-Mawardi kepada Bani Abbas. Al-Mawardi melihat realitas politik masa itu bahwa *Khalifah-Khalifah* Bani Abbas hanya menjadi boneka dari pejabat-pejabat tinggi kerajaan yang berkebangsaan Turki atau Persia (Iqbal, 2007).

Sikap ideal al-Mawardi menegaskan bahwa kepala negara yang berkuasa menentukan arah kebijakan politik dan tidak dipengaruhi pembantu-pembantunya. Namun kenyataannya, *Khalifah-Khalifah* Bani Abbas hanya menjadi kepala negara simbol dan bahkan seperti boneka yang dapat dikendalikan oleh para pejabat tinggi negara. Oleh karena itu, al-Mawardi masih menoleransi orang yang menguasai kepala negara sejauh tidak membahayakan negara dan umat Islam. al-Mawardi masih menerima kenyataan *Khalifah* Bani Abbas yang menjadi boneka dari kepentingan politik pejabat-pejabat tinggi negara (Iqbal & Nasution, 2010).

Bila mana al-Mawardi lebih sempurna dalam mengembangkan teorinya mengenai mekanisme pemberhentian kepala negara, dapat dipastikan bahwa kekhalifahan Bani Abbas akan segera berakhir dan digantikan oleh Bani Buwaihi yang telah mendominasi politik pemerintahan. Hal inilah yang tidak diharapkan al-Mawardi. Apalagi al-Mawardi adalah penganut doktrin *al-A'imah min Quraisy* "الأئمة من قريش" (kepala negara harus dari suku Quraisy) (Majma' az-Zawaid, n.d.). Sehingga pandangan al-Mawardi ini mampu mengamankan posisi khalifah Bani Abbas (Iqbal & Nasution, 2010).

Demi mempertahankan prinsip tersebut, al-Mawardi juga mengembangkan teori *Wazir Tafwidh* dan *Wazir Tanfidz* dalam sistem pemerintahan. *Pertama* adalah Kementerian (pembantu kepala negara) yang memiliki kewenangan yang lebih luas (semacam perdana menteri). *Wazir* ini dapat menentukan kebijakan politik sendiri dan bertindak atas nama kepala negara. Karena merupakan "tangan kanan" kepala negara. Menurut al-Mawardi *Wazir* ini harus berasal dari suku Quraisy juga. Adapun yang *kedua* adalah kementerian yang tugasnya hanyalah sebagai pelaksana kebijakan yang dibuat oleh kepala negara. Dia tidak memiliki wewenang membuat kebijakan sendiri dan karenanya

boleh dari selain suku Quraisy (Iqbal, 2014). Adanya syarat suku Quraisy bagi *Wazir Tafwidh* ini menunjukkan keberpihakan al-Mawardi terhadap kekhalifahan Bani Abbas, sehingga supremasi Arab (*Quraisy*) masih tetap dipertahankan.

Dalam hal ini, al-Mawardi juga berusaha mengembalikan kekuasaan Bani Abbas dengan menegaskan bahwa hanya ada satu kepala negara untuk umat Islam dalam suatu masa yang sama (Iqbal, 2014). Pandangan ini merupakan upaya al-Mawardi mengantisipasi tuntutan *Fathimiyah* di Mesir yang ingin membangun dinasti sendiri dan terpisah dari Bani Abbas. Pengabsahan tuntutan ini jelas merupakan ancaman serius bagi keutuhan kekuasaan Bani Abbas. Dalam pandangannya, al-Mawardi berusaha mempertahankan sisa-sisa kekuatan dinasti Bani Abbas, setidaknya memperlambat kehancurannya (Iqbal & Nasution, 2010).

4.5.10 Struktur Kekuasaan Negara menurut al-Mawardi

Adapun al-Mawardi menyatakan struktur kekuasaan negara dari mulai yang tertinggi; adalah sebagai berikut:

Pertama, kepala negara (*Khalifah* atau *Imam*). *Kedua*, menteri (*wazir*), menteri terbagi menjadi dua bentuk; menteri *tafwidh*, atau dengan mandat penuh. Dan menteri *tanfidzi* (pelaksana) ia adalah bertugas melaksanakan tugas-tugas tersebut, ia lebih mirip sebagai mediator dan tidak berhak mengangkat pejabat lainnya untuk melaksanakan tugas-tugasnya. Dia hanya perwakilan saja, menteri *Tanfidzi* tidak memerlukan pengangkatan, namun hanya memberi pemberitahuannya.

Ketiga, gubernur. Adanya pengangkatan seorang gubernur oleh kepala negara untuk menerima jabatan menjadi pemimpin salah satu provinsi. Jabatan Gubernur terbagi menjadi dua bagian yang bersifat umum; yaitu *pertama*, pengangkatan atas dasar sukarela, pengangkatan gubernur dengan akad atas dasar sukarela (Gubernur *Musthafa*) mempunyai tugas tertentu dan otoritas tertentu pula. *Kedua*, penguasa atas dasar terpaksa, atas dasar terpaksa ialah *Khalifah* (kepala negara) menyerahkan kepada seseorang (kepemimpinan) satu provinsi untuk menjaga masyarakat yang ada di dalamnya. Dan kriteria yang harus dimiliki

gubernur tidak jauh berbeda dengan Menteri *Tanfidzi*, perbedaan keduanya, hanya otoritas gubernur provinsi lebih sempit jika dibandingkan dengan seorang menteri.

Keempat, panglima perang. Pengangkatannya adalah diproyeksikan untuk melawan orang yang memberontak. Jabatan panglima perang terbagi menjadi dua bagian, yaitu; *Pertama*, jabatan yang terbatas hanya mengatur pasukan dan memimpin perang. Syarat-syarat yang terkait, seperti Gubernur khusus kekuasaannya terbatas hanya untuk mengatur perang. *Kedua*, jabatan yang diserahi untuk menangani yang terkait dengan perang seperti membagi harta rampasan dan membuat perdamaian. Dalam hal ini kriterianya sama dengan gubernur.

Kelima, hakim. Pengangkatannya harus memiliki syarat-syarat tertentu, yaitu; *Pertama*, laki-laki, *Kedua*, harus memiliki pengetahuan, *Ketiga*, merdeka, *Keempat*, Islam, *Kelima*, adil, *Keenam*, sehat pendengaran dan penglihatan, *Ketujuh*, dapat menetapkan hukum yang berlaku dan menjatuhkan hukum yang bersalah dengan penegakan hukum yang adil. *Keenam*, wali pidana. Jabatan wali pidana bertugas mengajak wali pidana kepada keadilan dengan menakut-nakuti mereka dan melarang pihak yang berperkara dari saling memusuhi dengan mengancam mereka, ia diberi kekuasaan untuk menjatuhkan sanksi. *Ketujuh*, *naqib*. Pengangkatan seorang *Naqib* (kepala) orang-orang yang bernasab mulia. Jabatan *Naqib* ini bertugas untuk melindungi orang-orang yang bernasab terhormat dari orang-orang yang tidak selevel dengan nasab mereka.

Kedelapan, Imam Shalat. Pengangkatan seorang Imam Shalat bertugas untuk mengatur masjid-masjid yang ada di sekitar wilayah negara dan diberi kekuasaan untuk mengatur sepenuhnya. *Kesembilan*, panitia Zakat. Pengangkatannya oleh seorang *Khalifah* untuk mengatur Zakat dan meminta pada masyarakat yang mampu mendedekahkan sebagian hartanya dan terus membagikannya pada orang yang tidak mampu. *Kesepuluh*, *amirul haj* (pemimpin jamaah haji). Tugas pemimpin jamaah haji meliputi dua hal; *Pertama*, memudahkan jama'ah haji, dan *kedua*, menyelenggarakan ibadah haji. *Kesebelas*, *muhtasib* (petugas hisab), adalah pihak yang berada di antara hakim dan kepala seksi

tindak kriminal. *Hisbah* ialah memerintah pada kebaikan dan melarang dari kemungkaran (al-Mawardi, 1960).

4.5.11 Pemikiran Al-Mawardi dalam Teori Kontrak Sosial

Manusia adalah "*Khalifatullah fi al-Ardh*" (al-Qur'an 2:30, 6:165, 10:73, 27:62, 35:39). Sebagai *Khalifah Allah* di atas bumi manusia mengemban amanah dari Allah untuk menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral diatas dunia (Rahman, 1983). Sebuah amanah yang terlampau berat bagi manusia, meskipun untuk itu Allah membekali manusia dengan "*al-'Aql*" (العقل) yang dengannya manusia mampu mengetahui hakekat segala persoalan dan membedakan antara yang baik dan yang buruk, sehingga mampu menyempurnakan misi kehadirannya sebagai *Khalifah* di atas bumi (al-Mawardi, n.d.).

Adapun kenekatan manusia untuk menerima "*amanah*" menegakkan kekhlifahan di atas bumi ini, pada satu sisi menempatkan manusia pada posisi yang sangat penting, mengatasi dan menundukkan makhluk-makhluk Allah yang lain bagi kepentingan diri dan keberhasilan tugas-tugas yang diamanatkan kepadanya. Tetapi pada sisi lain, manusia tetaplah makhluk Allah yang lemah dan tidak mampu berdiri sendiri. Untuk mengatasi kelemahan-kelemahan yang tampak pada sifat-sifatnya yang mudah terombang-ambing antara dua sisi ekstrimitas baik dan buruk, konstruktif dan destruktif serta cenderung mengikuti hawa nafsu, maupun ketidaksanggupannya untuk berdiri sendiri tanpa bantuan orang lain, manusia harus mengembangkan citra dirinya sebagai makhluk pilihan yang membiasakan diri berpikir secara radikal, sehingga mampu menemukan dan mencintai kebenaran serta mengembangkan eksistensinya sebagai makhluk sosial yang selalu bergaul dan berkumpul, bekerja sama dan saling tolong-menolong antar sesama umat manusia (al-Mawardi, n.d.). Tanpa kedua usaha ini, manusia akan kehilangan "*Fitrah*" dirinya (Rahman, 1983), dan mengalami kegagalan dalam melaksanakan tugas-tugas utamanya, membangun tata sosial yang bermoral dan mewujudkan kemakmuran di atas bumi (al-Qur'an 11:61). Akibatnya, manusia akan menjadi pecundang yang hina, lebih hina dari binatang (al-Qur'an 17:179; 95:4-6).

Al-Mawardi berpandangan, bahwa ada dua faktor utama yang menyebabkan manusia tidak dapat hidup kecuali bekerja sama dan saling tolong-menolong antar sesama umat manusia, yaitu; *Pertama*, manusia merupakan makhluk Allah yang lemah, baik secara fisik maupun psikis. Manusia juga membutuhkan sesuatu yang tidak dapat tidak harus terpenuhi bagi kelangsungan hidup. Karenanya, manusia adalah makhluk yang senantiasa membutuhkan keberadaan orang lain dan saling tolong-menolong merupakan tabiat dasar yang selalu melekat pada diri setiap orang (al-Mawardi, n.d.). *Kedua*, manusia merupakan makhluk Allah yang sengaja diciptakan Allah dengan kemampuan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Apa yang mampu dikerjakan dan dihasilkan oleh seseorang belum tentu mampu dilakukan dan dihasilkan orang lain. Demikian juga sebaliknya. Karena, jika setiap manusia memiliki kemampuan dan tabiat yang sama, maka tidak ada kesempatan untuk saling tolong menolong. Lain halnya jika terdapat perbedaan di antara mereka, mereka akan menjadi bersatu, saling tolong-menolong dan saling berhubungan karena kebutuhan-kebutuhan mereka (al-Mawardi, n.d.).

Sebagaimana dalam *Khazanah* pemikiran Islam, pemikiran serupa juga dilontarkan oleh al-Farabi (Wafat 339H/950M), Ahmad Ibn Muhammad Miskawaih (Wafat 421H/1030M) dan para ilmuwan Muslim sebelum dan semasa dengan al-Mawardi, yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Namun, berbeda dengan ilmuwan Muslim sebelumnya yang menjadikan "tujuan" memperoleh kebahagiaan (*Sa'adah*) dan meningkatkan kesempurnaan (*Kamilah*) sebagai alasan kebersamaan (al-Farabi, 1985; Maskawaih, 1329).

Dalam hal ini al-Mawardi tampak lebih realistis dengan menjadikan pemenuhan kebutuhan pokok sebagai faktor mengikat manusia untuk selalu hidup bersama berdampingan satu sama lain. Sama dengan alasan-alasan yang kemudian hari dikembangkan oleh Ibnu Khaldun guna mendukung konsepsinya tentang keberadaan manusia sebagai makhluk sosial, karena kelemahan manusia untuk memenuhi kebutuhan kebutuhan pokoknya bagi kelangsungan hidup dan perlindungan jiwanya (Khaldun, n.d.).

Meskipun pada dasarnya manusia suka tolong-menolong antara satu dengan yang lain, akan tetapi manusia juga memiliki kecenderungan destruktif dan suka menguasai hak milik orang lain, maka kebersamaan semata-mata tidak cukup kuat untuk menjamin keselamatan jiwa dan harta seseorang dari perampasan dan penindasan orang lain, tanpa didukung oleh adanya ikatan yang kuat yang menjadikan seseorang merasa terikat satu sama lain. Sehingga kemudian manusia cenderung mengikatkan diri satu dengan yang lain. Menurut al-Mawardi, ikatan sosial ini terkadang muncul karena faktor agama (*ad-Din*), pertalian darah (*Nasab*), perkawinan (*Mushaharah*) dan persaudaraan serta kasih sayang antar umat manusia (*Mawaddah*), terkadang muncul karena keinginan bersama untuk mewujudkan kebaikan (*al-Birr*) di muka bumi (al-Mawardi, n.d.).

Adapun ikatan sosial ini, menurut al-Mawardi akan mampu efektif dalam meredam konflik yang muncul dari dalam sekaligus menumbuhkan kesejahteraan bagi warganya, apabila dalam ikatan-ikatan tersebut juga terdapat sendi dasar utama bagi tegaknya stabilitas sosial dan politik sehingga kemakmuran menjadi merata di antara mereka (al-Mawardi, n.d.). Adanya negara adalah melalui kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela. Oleh karena itu, al-Mawardi berpendapat bahwa kepala negara merupakan lingkup garapan *Khalifah* kenabian dalam memelihara agama dan mengatur dunia serta mengesahkannya.

Satu hal yang sangat menarik dari gagasan ketatanegaraan al-Mawardi adalah hubungan antara *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiar* dan *Imam* atau kepala negara itu merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela, satu kontrak atau persetujuan yang melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak atas dasar timbal balik. Oleh karenanya maka *Khalifah* atau *Imam*, selain berhak untuk ditaati oleh rakyat dan untuk menuntut loyalitas penuh dari mereka, ia sebaliknya mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya, seperti memberikan perlindungan kepada mereka dan mengelola kepentingan mereka dengan baik dan penuh rasa tanggung jawab (Situmorang, 2014).

Adapun yang menarik tentang hal ini bahwa al-Mawardi

mengemukakan teori kontraknya itu pada abad XI, sedangkan di Eropa teori kontrak sosial baru muncul untuk pertama kalinya pada abad XVI. Paling kurang terdapat empat pemikir politik Barat yang mengemukakan teori kontrak sosial dengan versi yang berbeda satu sama lain. yang *Pertama*, Hubert Languet, ilmuwan Perancis yang hidup antara tahun 1519-1581M. yang *Kedua*, Thomas Hobbes, ilmuwan Inggris yang hidup antara tahun 1588 dan 1679M. yang *Ketiga*, John Locke, ilmuwan Inggris yang hidup antara tahun 1632 dan 1704M. yang *Keempat*, Jean Jaques Rousseu, ilmuwan Perancis yang hidup antara tahun 1712 dan 1778M (Sjadzali, 1990).

Dalam bukunya yang berjudul *Vindiciae Contra Tyrannos* (suatu pembelaan kebebasan terhadap tiran-tiran) yang diterbitkan dalam bahasa Latin tahun 1579 dan disalin dalam bahasa Perancis tahun 1581, Languet dengan nama samaran Stephen Junius Brutus mengajukan teori kontraknya dengan mengatakan, bahwa pembentukan negara itu didasarkan atas dua kontrak: yang *Pertama*; dibuat antara Tuhan di satu pihak dan raja serta rakyat di lain pihak, yang berisikan janji bahwa Raja dan rakyat akan tetap patuh kepada perintah-perintah agama sebagai hamba-hamba Tuhan. yang *Kedua*; dibuat antara Raja dan rakyat, yang berisikan bahwa rakyat berjanji untuk taat dan patuh kepada raja asalkan raja memerintah dengan adil (Sjadzali, 1990).

Menurut Hobbes, kontrak sosial itu terjalin antara sesama rakyat sendiri, dan Raja tidak merupakan pihak dari kontrak atau perjanjian tersebut, tetapi produk darinya. Oleh karena itu, Raja tidak terikat oleh kewajiban-kewajiban terhadap kontraktor. Raja dengan kekuasaan mutlak merupakan limpahan dari kekuasaan orang. Seorang anggota masyarakat yang ikut membuat kontrak sosial itu. Bahkan menurut Hobbes, sebagai peserta kontrak yang melahirkan Raja, rakyatlah pada hakekatnya yang harus bertanggung jawab atas apa yang dilakukan oleh Raja, dan oleh karenanya mereka tidak dapat mengeluh terhadap kebijaksanaan dan tindakan Raja, suatu gagasan yang kedengaran aneh (Sjadzali, 1990).

Sementara itu, gagasan Locke tentang kontrak sosial tidak sama dengan Hobbes, meskipun serupa dalam hal kontrak itu

hanya satu dan tidak dua seperti teori Brutus. Dalam bukunya *Two Treaties of Government*, antara lain Locke mengemukakan bahwa, berbeda dari gagasan Hobbes, Raja adalah pihak atau partner dari kontrak sosial itu, dan kontrak sosial itu antara Raja di satu pihak dan rakyat di lain pihak. Seperti halnya kontrak kedua menurut Brutus dan serupa dengan teori kontrak dari al-Mawardi. Bahkan menurut Locke sebagai konsekuensi adanya kontrak antara Raja di satu pihak dengan rakyat di lain pihak, pemerintahan itu merupakan suatu *trust (amanah)*, sedangkan rakyat sebagai *trustor* dan sekaligus *beneficiary* (pemberi amanat dan sekaligus kepentingannya sebagai yang diamanatkan), dan Raja, atau untuk sistem modern dewan perwakilan rakyat sebagai *trustee* (penerima amanat) (Sjadzali, 1990).

Salah satu ciri utama dari *trust* adalah penekanan bagi *trustee*, dalam hal ini Raja atau dewan perwakilan rakyat adalah kewajiban dan bukan hak. kepadanya diberikan hak-hak tertentu sebagai fasilitas atau kemudahan untuk melaksanakan kewajiban. Ciri utama lain dari *trust* ialah kedudukan *trustee* hanya sedikit lebih tinggi daripada pelayan rakyat sebagai *trustor*, dan amanat itu dapat ditarik atau dicabut kembali oleh *trustor* kalau ternyata *trustee* mengabaikan kewajiban-kewajibannya (Sjadzali, 1990).

Adapun teori kontrak sosial Rousseau lain lagi, dia sependapat dengan al-Mawardi, Hobbes dan Locke, bahwa hanya ada satu kontrak, namun gagasan Rousseau berbeda dari gagasan tiga ilmuwan politik itu dalam hal bahwa menurutnya: *Pertama*, kontrak sosial itu hanya antara sesama rakyat atau anggota-anggota masyarakat. dan *Kedua*, melalui kontrak sosial itu masing-masing melimpahkan segala hak perorangan nya kepada komunitas sebagai satu keutuhan. Maka dari itu segala hak alamiah, termasuk kebebasan penuh untuk berbuat sekehendak hati yang dimiliki oleh orang-orang dalam kehidupan alamiah itu pindah ke komunitas, atau dalam istilah politik, pada komunitas sebagai satu keutuhan lah terletak kedaulatan rakyat, dan kedaulatan ini tidak dapat dipindahtangankan dan tidak dapat pula dibagi-bagi. Jika teori Rousseau ini di ikuti, akan terlihat bahwa kedudukan Raja atau dewan perwakilan, lebih-lebih pemerintah atau kabinet lebih lemah daripada kedudukan *trustee* dalam konsepsi Locke. Karena

inilah kedudukan kabinet-kabinet Perancis selama Republik III dan IV sangatlah lemah. Berangkat dari teori Rousseau, maka kekuasaan politik tetap berada pada parlemen atau National Assembly dan kedudukan para menteri adalah semacam "pelayan-pelayan politik" dari parlemen atau sebagaimana sering dinamakan *Government by the National Assembly* (pemerintah yang harus dikemukakan oleh parlemen) (Sjadzali, 1990).

Selanjutnya, merupakan suatu hal yang sangat menarik dari al-Mawardi, bahwa dia telah memperkenalkan teori kontrak sosial pada awal abad XI Masehi, dan baru lima abad kemudian, yakni pada pertengahan abad XVI Masehi mulailah bermunculan teori kontrak sosial di Barat. Di sisi lain al-Mawardi juga satu-satunya dari enam pemikir politik Islam sampai zaman pertengahan yang berpendapat bahwa kepala negara dapat diganti kalau ternyata tidak mampu lagi melaksanakan tugas, baik disebabkan oleh masalah moral maupun masalah lain, meskipun al-Mawardi tidak memberikan cara atau mekanisme bagi penggantian kepala negara itu. Sebagaimana ia juga tidak menjelaskan bagaimana pengangkatan *Ahl al-Ikhtiyar* atau *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dan dari kalangan mana, berdasarkan kualifikasi pribadi atau perwakilan kelompok (Sjadzali, 1990).

Dengan demikian peneliti menyimpulkan bahwa, pandangan al-Mawardi tentang kontrak sosial ini juga merupakan pemikiran modern yang sekarang banyak dianut oleh bangsa-bangsa maju. Kontrak sosial ini meniscayakan adanya *check and balances* antara pemerintah dan rakyat. Maka dari itu, pemerintah tidak dapat berbuat sewenang-wenang, karena ada koridor-koridor yang harus diikutinya.

Untuk itu, kesehatan jasmani dan rohani merupakan persyaratan mutlak bagi kepala negara yang juga signifikan untuk diutamakan. Karena, kepala negara sebagai pucuk pemerintahan suatu bangsa dan mewakili kewibawaan bangsa tersebut. Jika kepala negara tidak memenuhi syarat demikian, maka tugas-tugas kenegaraan yang sangat berat tidak dapat dilaksanakan secara baik dan efektif, sehingga, kepala negara hanya mengandalkan "pembisik nya". Ini tentu membuka peluang bagi pembisik-pembisik untuk mencelakakan kepala negara, dan melakukan

sesuatu yang sangat merugikan negara. Kemudian, kepala negara hanya akan dikuasai oleh para "durno" yang lebih mengutamakan kepentingan sendiri dan kelompoknya. Ia pun "tertawan", oleh orang-orang terdekatnya karena terkendala oleh kemampuan fisik. Dan akhirnya Pemerintahan pun tidak berjalan efektif. Yang akan mengalami kesengsaraan tentu masyarakat atau rakyat kecil (Sjadzali, 1990).

Pada sisi lain, kemungkinan *impeachment* (pemakzulan) kepala negara dalam pandangan al-Mawardi merupakan pemikiran "asing" di kalangan Sunni abad klasik dan pertengahan sangat relevan saat sekarang. Karena jabatan kepala negara merupakan perjanjian dan amanah yang didasarkan rasa saling percaya, maka jika kepala negara tidak mampu memenuhi perjanjian dan amanah tersebut dan tidak dipercaya lagi, tentu ia harus mengembalikan amanah tersebut kepada rakyat. Seharusnya ia tidak berusaha mempertahankan diri di tengah-tengah ketidakpercayaan rakyat, karena hal ini hanya akan menambah ketidakpastian dalam pemerintahan dan kesengsaraan bagi rakyat (Iqbal & Nasution, 2010).

Sesungguhnya, menurut peneliti, pemikiran-pemikiran al-Mawardi dalam beberapa hal sangat menarik untuk dicermati. Ia mampu keluar sedikit dari kerangka berpikir *Sunni* yang menempatkan kepala negara sebagai sosok yang seolah-olah tidak dapat tersentuh hukum. Dan kemudian, beberapa pemikirannya bahkan sekarang menjadi acuan penegakan sistem pemerintahan modern.

4.5.12 Pemikiran Al-Mawardi dalam Politik-Ekonomi

Pemikiran ekonomi al-Mawardi termuat pada tiga buah karya tulisannya; yaitu *Kitab Adab al-Dunya wa al-Dien*, *al-Hawi al-Kabir* dan *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Dalam *Adab al-Dunya wa al-Dien*, ia menguraikan tentang perilaku ekonomi seorang muslim serta empat jenis mata pencaharian utama, yaitu pertanian, peternakan, perdagangan dan industry. Dalam *Kitab al-Hawi*, dalam satu bagiannya al-Mawardi secara khusus membahas tentang *mudharabah* dalam pandangan madzhab. Adapun dalam *Kitab al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, ia banyak membahas tentang

sistem pemerintahan dan administrasi negara Islam, seperti hak dan kewajiban penguasa terhadap rakyatnya, berbagai lembaga negara, penerimaan dan pengeluaran, serta institusi *hisbah* (Siddiqi, 1992).

Dan dari ketiga karya tulis tersebut, para pengamat dan peneliti ekonomi Islam sepakat menyatakan bahwa *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* merupakan kitab yang paling komprehensif dalam mempresentasikan pokok-pokok pemikiran al-Mawardi. Dalam kitab tersebut, al-Mawardi menempatkan pembahasan ekonomi dan keuangan negara secara khusus pada bab 11, 12, dan 13 yang masing-masing membahas tentang harta sedekah, harta *fai'* dan *ghanimah*, serta harta *jizyah* dan *kharaj*. Sebagai analisis komparatif atas kitab ini dengan karya-karya sebelumnya bahwa al-Mawardi membahas masalah-masalah keuangan dengan cara yang lebih sistematis dan diperbolehkannya peminjaman public (Azmi, 2002).

Sasaran pemikiran ekonomi al-Mawardi terfokus pada tiga persoalan besar, yaitu peran negara dalam aktifitas ekonomi, perpajakan, dan *Baitul Mal*.

1. Negara dan Aktifitas Ekonomi

Al-Mawardi sebagai penulis *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* adalah pakar dari *madzhab Syafi'i* yang mengatakan bahwa institusi negara dan pemerintahan bertujuan untuk memelihara urusan dunia dan agama atau urusan spiritual dan temporal (Chamid, 2010).

Adapun teori keuangan publik selalu terkait dengan peran negara dalam kehidupan ekonomi. Peran agama dibutuhkan untuk memenuhi kebutuhan kolektif seluruh warga negaranya. Permasalahan ini mendapat perhatian Islam. Al-Mawardi berpandangan bahwa pelaksanaan khilafah atau imamah (kepemimpinan politik keagamaan) sebagai kekuasaan mutlak (absolut) dan pembentukannya adalah suatu keharusan demi terpeliharanya agama dan pengelolaan dunia (al-Mawardi, 1960).

Pernyataan al-Mawardi diatar dalam perspekti ekonomi berarti bahwa negara memiliki peran aktif demi terealisasinya tujuan material dan spiritual. Ia menjadi kewajiban moral bagi

penguasa dalam membantu merealisasikan kebaikan bersama, yaitu memelihara kepentingan masyarakat serta mempertahankan stabilitas dan pertumbuhan ekonomi (Azmi, 2002). Untuk itu, sebagaimana para pemikir muslim sebelumnya, al-Mawardi memandang bahwa dalam Islam pemenuhan kebutuhan dasar setiap anggota masyarakat bujan saja sebagai kewajiban penguasa dari sudut pandang ekonomi, melainkan moral dan juga agama.

Di sisi lain al-Mawardi berpendapat bahwa negara harus menyediakan infrastruktur yang dibutuhkan bagi perkembangan ekonomi dan kesejahteraan umum. Menurutnya, “jika hidup dikota menjadi tidak mungkin karena tidak berfungsinya fasilitas sumber air minum, atau rusaknya tembok kota, maka negara bertanggungjawab untuk memperbaikinya dan jika memiliki dana, negara harus menemukan jalan (cara) untuk mendapatkannya” (al-Mawardi, 1960).

Dalam hal ini, al-Mawardi menegaskan bahwa negara wajib mengatur dan membiayai pembelanjaan yang dibutuhkan oleh layanan public karena setiap individu tidak mungkin membiayai jenis layanan semacam ini. Dengan demikian, layanan publik sebagai kewajiban sosial (*fadhu kifayah*) dan harus bersandar kepada kepentingan umum (Karim, 2010). Pernyataan al-Mawardi ini semakin mempertegas pendapat para pemikir muslim sebelumnya yang menyatakan bahwa untuk pengadaan proyek dalam kerangka pemenuhan kepentingan umum, negara dapat menggunakan dana *Baitul Mal* atau membebankan kepada individu-individu yang memiliki sumber keuangan yang memadai (Azmi, 2002). Lebih jauh, ia menyebutkan tugas-tugas negara untum pemenuhan kebutuhan dasar setiap warga negara adalah: *Pertama*, Melindungi agama. *Kedua*, Menegakkan hukum dan stabilitas. *Ketiga*, Memelihara batas negara Islam. *Keempat*, Menyediakan iklim ekonomi yang kondusif. *Kelima*, Menyediakan administrasi publik, peradilan dan pelaksanaan hukum Islam. *Keenam*, Mengumpulkan pendapat dari berbagai sumber yang tersedia dan menaikannya dengan menerapkan pajak baru jika kondisi menuntutnya. *Ketujuh*, Membelanjakan dana-dana *Baitul Mal* untuk berbagai tujuan yang telah menjadi kewajiban (al-Mawardi, 1960).

Sebagaimana telah disebutkan, negara bertanggungjawab untuk memenuhi kebutuhan dasar setiap warga negara serta umum. Sebagai konsekuensinya, negara harus memiliki sumber-sumber keuangan yang mampu membiayai pelaksanaan tanggung jawabnya tersebut. Dalam hal ini, al-Mawardi menyatakan bahwa kebutuhan negara terhadap pendirian kantor lembaga keuangan negara secara permanen muncul pada saat terjadi transfer dana negara dalam jumlah yang besar dari berbagai daerah ke pusat (al-Mawardi, 1960).

Seperti halnya, para pemikir muslim di abad klasik, al-Mawardi menyebutkan bahwa sumber-sumber pendapatan Negara Islam terdiri dari zakat, *ghanimah*, *kharaj*, *jizyah*, dan *'ursyr*. Berkaitan dengan pengumpulan harta zakat, al-Mawardi membedakan antara kekayaan yang tampak dengan kekayaan yang tidak tampak. Pengumpulan zakat atas kekayaan yang tampak setiap hewan dan hasil pertanian, harus dilakukan langsung oleh negara. Sedangkan pengumpulan zakat atas kekayaan yang tidak tampak seperti perhiasan dan barang dagang, diserahkan kepada kebijakan kaum muslimin (al-Mawardi, 1960). Lebih jauh, al-Mawardi berpandangan bahwa dalam hal berbagai sumber pendapatan negara tersebut tidak mampu memenuhi kebutuhan anggaran negara atau terjadi defisit anggaran, negara diperbolehkan untuk menetapkan pajak baru atau melakukan pinjaman kepada publik. Sejarah membuktikan, bahwa hal ini pernah dilakukan oleh Rasulullah untuk membiayai kepentingan perang dan kebutuhan sosial lainnya di masa awal pemerintahan Madinah (Azmi, 2002).

Menurut al-Mawardi, pinjaman publik harus dikaitkan dengan kepentingan. Akan tetapi, tidak semua kepentingan publik dapat dibiayai dari dana pinjaman publik. Dalam pandangannya, ada dua jenis biaya untuk kepentingan publik, yaitu: biaya untuk pelaksanaan fungsi-fungsi mandatory negara dan biaya untuk kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat. Dana pinjaman publik hanya untuk membiayai berbagai barang atau jasa yang disewa oleh negara dalam kerangka *mandatory function*. Sebagaimana gambaran, bagi al-Mawardi: ada beberapa kewajiban negara yang timbul dari pembayaran berbasis sewa, seperti gaji

para tentara dan biaya pengadaan senjata. Kewajiban seperti ini harus tetap terpenuhi meskipun apakah keuangan negara mencukup atau tidak. Jika dana yang ada tidak mencukup, negara dapat melakukan pinjaman kepada publik untuk memenuhi jenis kewajiban tersebut (al-Mawardi, 1960).

Dalam pandangan al-Mawardi pinjaman publik hanya diperbolehkan untuk membiayai kewajiban *mandatory function*.

Adapun jenis kewajiban yang bersifat lebih kepada peningkatan kesejahteraan masyarakat, negara dapat memberikan pembiayaan yang berasal dari dana-dana lain seperti pajak (Azmi, 2002). Dalam pernyataan al-Mawardi tersebut mengindikasikan bahwa pinjaman publik dibolehkan jika didukung oleh kondisi ekonomi yang ada dan yang akan datang seta tidak bertujuan konsumtif. Dan kebijakan pinjaman publik ini adalah solusi terakhir yang dilakukan oleh negara dalam menghadapi defisit anggaran (Karim, 2010).

2. Perpajakan

Merupakan trend pada masalah klasik, masalah perpajakan juga menjadi perhatian al-Mawardi; menurutnya, penilaian atas *kharaj* harus bervariasi sesuai dengan faktor-faktor yang menentukan kemampuan tanah dalam membayar pajak, yaitu kesuburan tanah, jenis tanaman dan sistem irigasi. Alasannya adalah kesuburan tanah merupakan faktor yang sangat penting dalam melakukan penilaian *kharaj*, karena sedikit banyaknya jumlah produksi tergantung pada kesuburan tanah. Adapun jenis tanaman berpengaruh terhadap penilaian *kharaj* karena berbagai jenis tanaman memiliki variasi harga beragam, demikian halnya dengan sistem irigasi. Tanaman yang menggunakan secara manual tidak dapat dikenai bayar pajak yang sama dengan tanaman yang menggunakan sistem irigasi alamiah (al-Mawardi, 1960).

Selain ketiga faktor tersebut, menurut al-Mawardi, adanya faktor lain yang mempengaruhi penilaian terhadap *kharaj* yaitu, jarak antara tanah yang menjadi objek *kharaj* dengan pasar (al-Mawardi, 1960). Faktor terakhir ini juga sangat relevan karena tinggi-rendahnya harga berbagai jenis barang tergantung pada jarak tanah dan pasar. Maka, dalam pandangan al-Mawardi

keadilan baru akan terwujud terhadap para pembayar pajak jika para petugas pemungut pajak memiliki pertimbangan empat faktor dalam melakukan penilaian suatu objek *kharaj*, yaitu kesuburan tanah, jenis tanaman, sistem irigasi, dan jarak tanah ke pasar.

Untuk metode penetapan *kharaj*, al-Mawardi menyarankan dengan menggunakan salah satu dari tiga metode yang pernah di terapkan dalam sejarah Islam, yaitu; *Pertama*, Metode *Misahah*, adalah metode penetapan *kharaj* berdasarkan ukuran tanah. Metode ini merupakan *fixed tax*, terlepas dari apakah tanah tersebut di tanami atau tidak, selama tanah tersebut masih bisa di tanami. *Kedua*, Metode penetapan *kharaj* berdasarkan hukum tanah yang di tanami saja. Dalam metode ini, tanah subur yang tidak di kelola tidak masuk dalam penilaian objek *kharaj*. *Ketiga*, Metode *Musaqah*, adalah metode penetapan *kharaj* berdasarkan presentase dari hasil produksi (*proporsional tax*). Dalam metode ini, pajak di pungut setelah tanaman mengalami masa panen (al-Mawardi, 1960).

3. Baitul Mal

Sebagaimana yang telah dikemukakan, al-Mawardi menyatakan bahwa untuk membiayai belanja negara dalam rangka memenuhi kebutuhan dasar setiap warganya, negara membutuhkan lembaga keuangan negara (*Baitul Mal*) yang didirikan secara permanen. Melalui lembaga ini, pendapatan negara dari berbagai sumber akan disimpan dalam pos yang tersimpan dan di belanjakan sesuai dengan alokasinya masing-masing.

Berhubungan dengan pembelanjaan harta *Baitul Mal*, al-Mawardi menegaskan bahwa jika dana pada pos tertentu tidak mencukupi untuk membiayai kebutuhan yang direncanakannya, pemerintah dapat meminjam uang belanja tersebut dari pos lain (al-Mawardi, 1960). Ia juga menyatakan bahwa pendapatan dari setiap *Baitul Mal* provinsi digunakan untuk memenuhi pembiayaan kebutuhan publiknya masing-masing. Jika terdapat *surplus*, gubernur mengirimkan sisa dana tersebut kepada pemerintah pusat. Sebaliknya, pemerintah mengalihkan sebagian harta *Baitul Mal* kepada daerah-daerah yang mengalami defisit (al-Mawardi,

1960).

Mengenai tanggung jawab kebutuhan publik, al-Mawardi mengklasifikasikan berbagai tanggung jawab *Baitul Mal* kedalam dua hal, yaitu; *Pertama*, Tanggung Jawab yang timbul dari berbagai harta benda yang di simpan di *Baitul Mal* sebagai amanah untuk didistribusikan kepada yang berhak. dan *Kedua*, Tanggung Jawab yang timbul seiring dengan adanya pendapatan yang menjadi aset kekayaan *Baitul Mal* itu sendiri. Berdasarkan kategori yang dibuat oleh al-Mawardi tersebut, kategori pertama dari tanggung jawab *Baitul Mal* terkait dengan pendapatan negara yang berasal dari sedekah. Karena pendapatan negara yang berasal dari sedekah tersebut telah di tentukan dan tidak dapat digunakan untuk tujuan-tujuan umum, negara hanya diberi kewenangan untuk mengatur pendapatan itu sesuai apa yang telah di gariskan oleh ajaran Islam. Untuk itu, kategori tanggung jawab ini sebagai pembelajaran publik, yang bersifat tetap dan minimum (al-Mawardi, 1960).

Sementara itu, kategori kedua dari tanggung jawab *Baitul Mal* terkait dengan pendapatan negara yang berasal dari *fai'*. Menurutnya, seluruh jenis kekayaan yang menjadi milik kaum muslimin secara umum dan bukan milik perorangan secara khusus merupakan bagian dari harta *Baitul Mal*. Pada kategori tanggung jawab *Baitul Mal* yang kedua ini, al-Mawardi mengklasifikasikannya kepada dua hal; *Pertama*, Tanggung jawab yang timbul sebagai pengganti atas nilai yang diterima (*Badal*), seperti untuk pembayaran gaji para tentara dan biaya pengadaan senjata (al-Mawardi, 1960). *Kedua*, Tanggung jawab yang muncul melalui bantuan dan kepentingan umum. Dari uraian diatas, menunjukkan bahwa dasar pembelajaran negara Islam adalah *masalahah* (kepentingan umum). Hal ini berarti bahwa negara hanya memiliki wewenang untuk membelanjakan harta *Baitul Mal* selama berorientasi pada pemeliharaan *masalahah* dan serta kemajuannya (Azmi, 2002).

Dalam pendistribusian zakat, al-Mawardi menyatakan bahwa kewajiban negara untuk mendistribusikan harta zakat kepada orang-orang fakir dan miskin hanya pada taraf sekedar membebaskan mereka dari kemiskinan, tidak sepenuhnya untuk

memenuhi kebutuhan. Ia juga menambahkan bahwa zakat didistribusikan pada wilayah tempat zakat itu diambil. Pengalihan zakat ke wilayah lain hanya di perbolehkan jika seluruh golongan *mustahiq zakat* di wilayah tersebut telah menerimanya secara memadai. Jika terdapat *surplus*, maka wilayah yang paling berhak menemaninya adalah wilayah yang terdekat dengan wilayah tempat zakat tersebut diambil (Azmi, 2002).

Disamping memahami mengenai pembelanjaan publik, ternyata al-Mawardi juga memahami dampak ekonomi pengalihan pendapatan melalui kebijakan publik. Ia mengatakan: “*Setiap penurunan dalam kekayaan publik adalah peningkatan kekayaan negara dan setiap penurunan dalam kekayaan negara adalah peningkatan dalam kekayaan publik*”. Dengan demikian al-Mawardi berpandangan, bahwa suatu pembelajaran publik merupakan alat yang efektif untuk mengalihkan sumber-sumber ekonomi. Dan pernyataan al-Mawardi tersebut mengisyaratkan adanya pembelajaran publik akan meningkatkan pendapatan masyarakat secara keseluruhan (Azmi, 2002).

Mengamati pemikiran ekonomi al-Mawardi ini, mengenai pembiayaan publik dan diperbolehkannya pinjaman publik ini, dalam hal ini peneliti menilai bahwa sistem ini sangat sederhana. Namun dengan konsep seperti ini justru mampu menciptakan kesejahteraan. Taraf hidup masyarakat menjadi stabil. Tidak terdapat sebagian masyarakat yang miskin, menilik penggunaan pembelanjaan pendapatan negara yang di peroleh dari zakat dan shadaqah, jika hal ini di terapkan pada perekonomian di Indonesia akan menjadi solusi untuk mengentaskan kemiskinan. Karena suatu pendapatan pajak negara yang bermacam-macam tentunya akan menghasilkan sejumlah pendapatan negara dan kemudian seharusnya didistribusikan. Sebagaimana di ketahui cukup banyak masyarakat Indonesia yang kaya, seandainya mereka menunaikan zakatnya, maka inipun akan menambah pendapatan negara. Dari hasil ini cukup untuk memenuhi kebutuhan fakir dan miskin di Indonesia.