

TRADISI PEMIKIRAN SOSIO-POLITIK ISLAM (Kilasan Pemikiran al-Farabidan al-Mawardi dalam Lintasan Sejarah Islam)

Imam Sukardi

Institut Agama Islam Negeri Surakarta
e-mail: imamsukardi007@gmail.com



Abstrak

Tulisan ini mengkaji tentang pemikiran politik Islam pada masa Pra-Modern, yang cenderung bersifat legalistic formalistis, para teoritikus kenegaraan dan politik Islam cenderung melegalisasi kebijakan yang dilakukan oleh para khalifah yang sedang memerintah pada saat itu sekali pun ada kebijakan-kebijakan yang muncul dan merugikan beberapa pihak, mereka kurang begitu melihat kenyataan tersebut sebagai hal yang harus diperbaiki. Meskipun demikian para ulama banyak bergerak dalam lapangan teori kenegaraan dengan berbagai corak. Kegiatan pemikiran ini diawali oleh beberapa ulama diantaranya; al-Mawardi, al-Baqillani al-Ghazali, ibn Qutaibah, ibn Muqaffa', ibn Taimiyah, ibn Jama'ah, al-Farabi, ibn Sina dan lain sebagainya. Di masa awal kebangkitan pemikiran kenegaraan itu yang paling besar dan menonjol teorinya pada masa itu adalah al-Mawardi dan al-Farabi.

Kata Kunci: *pemikiran, politik islam, pra Modern*

Pendahuluan

Dalam membahas tentang tradisi pemikiran dan konsepsi sosio-politik Islam kita tidak dapat melepaskan diri dari pembahasan tentang negara dalam kaitannya dengan agama dalam pemikiran Islam secara umum. Setiap pembahasan tentang negara dalam Islam sering disinggung istilah “*dawlah*”; yaitu dinasti atau wangsa, yakni sistim kekuasaan yang berpuncak pada seorang pribadi yang

didukung oleh keluarganya atau *clan*-nya. *Dawlah* yang ia kuasai menjadi Islami bukan berdasarkan konstitusi melainkan berdasarkan agama dan pemahaman agama yang ia peluk, yaitu agama Islam. Selaku seorang muslim, penguasa pun harus tunduk pada kaedah-kaedah ajaran dan amalan sebagaimana yang ditetapkan dalam Islam. Sebagai kepala *dawlah*-nya, ia bertanggung jawab atas pelaksanaan peraturan kehidupan

sebagaimana yang dirumuskan dalam Islam. Jadi “*dawlah*” itu menjadi Islami karena para penguasanya beragama Islam dan hukum yang berlaku di negara tersebut adalah hukum Islam.

Di dunia Islam, setidaknya-tidaknya terdapat 4 (empat) corak pemikiran yaitu; (1) legalistik formalistik, pemikiran yang bercorak *fiqhiyah*; (2) filosofis, yang menginginkan bentuk masyarakat ideal; (3) *idariyah* yang terfokus pada administrasi negara dan; (4) koreksi tidak langsung, yang bersifat reformatif dan anti terhadap aturan-aturan yang konservatif.

Namun sekarang timbul pertanyaan; siapa yang merumuskan peraturan kehidupan atau hukum Islam?. Kemungkinan jawabannya ialah : sayogyanya ialah para ulama sebagai pewaris para nabi dalam soal mengembangkan pemahaman dan rumusan mengenai soal-soal keagamaan, baik yang menyangkut urusan kepercayaan maupun aturan kemasyarakatan. Jadi penguasa atau malik, sultan dan lain sebagainya sebenarnya hanya sebagai pengawas dan pelaksana.

Pada kenyataannya semenjak berakhirnya masa pemerintahan “*khulafaurrasyidun*”, sektarianisme Arab Islam muncul mengatasnamakan Islam sebagai ruh dari Negara dan pemerintahan yang sedang dipegang oleh suatu dinasti yang sedang berkuasa. Sebagai penguasa dinasti,

Sang penguasa tentu mengutamakan pula kepentingan dinastinya. Oleh karena itu penguasa harus menjaga imagenya sebagai penguasa Islam dan untuk tujuan dimaksud para ulama tidak boleh diabaikannya sehingga ia senantiasa harus berusaha untuk menetapkan sebagian diantaranya sebagai pembantu dalam mengeluarkan hukum dan undang-undang yang disetujui mereka, dan dengan demikian dapat diakui bernapaskan Islam. Akan tetapi, kenyataannya, tidak semua ulama bersedia untuk tugas itu, apalagi apabila telah terbukti bahwa kebenaran dan keadilan penguasa meyakinkan para ulama bahwa ia lebih patut disebut sebagai penguasa yang dzalim yang suka bertindak sewenang-wenang dan seorang yang lalim.

Di setiap era, dalam Islam, berulang kali tampil para ulama yang lebih setia kepada keyakinan dan agamanya daripada terhadap penguasanya, dan tidak jarang, akibat dari itu, mereka dipenjarakan atau diamankan seperti yang telah dialami oleh para Imam besar mazhab fiqh, Abu Hanifah, Malik bin Anas, al-Syafi’i dan Ahmad ibn Hanbal yang menjadi penghuni langganan dalam penjara dan para ulama lain yang mengalami nasib lebih buruk dari mereka.¹

Meskipun demikian para ulama banyak bergerak dalam lapangan

¹Olaf Schumann, *Dilemma Islam Kontemporer: Antara Masyarakat Madani dan Negara Islam*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, vol. I, No.2, 1999, hlm. 60.

teori kenegaraan dengan berbagai corak. Kegiatan pemikiran ini diawali oleh beberapa ulama diantaranya; al-Mawardi, al-Baqillani al-Ghazali, ibn Qutaibah, ibn Muqaffa', ibn Taimiyah, ibn Jama'ah, al-Farabi, ibn Sina dan lain sebagainya. Di masa awal kebangkitan pemikiran kenegaraan itu yang paling besar dan menonjol teorinya pada masa itu adalah al-Mawardi dan al-Farabi. Kemudian diikuti oleh para ulama dan tokoh-tokoh Islam lainnya seperti ibn Taimiyah, Muhammad ibn Abd Wahab, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, al-Kawakibi, Hasan al-Banna, Abul A'la Maududi, Khumaini dan lain sebagainya. Selain gerakan pemikiran, para ulama dan tokoh-tokoh Islam tersebut juga bergerak dalam kegiatan-kegiatan organisasi praktis, yang selanjutnya berkembang menjadi gerakan-gerakan pembaharuan politik dan kenegaraan.

Dalam hubungannya dengan pemerintahan, para ulama dapat dikelompokkan menjadi tiga yaitu: (1) mereka yang terlibat langsung dalam pemerintahan. (2) mereka yang berada di luar kekuasaan, tetapi masih sering berpartisipasi dalam bentuk kritik-kritik terhadap kekuasaan dan (3) mereka yang berada di luar kekuasaan dan terlepas dari konteks politik yang ada, sehingga pemikiran-pemikiran yang dikemukakan lebih bersifat spekulatif.

Diantara pemikir politik pertama yang merupakan dianggap mewakili zamannya dan telah secara khusus mengemukakan pemikirannya secara utuh dan membahasnya dalam karya-karya monumental ialah al-Farabi dengan karyanya, *Kitab Ara' Ahl Madinah al-Fadhilah* dan al-Mawardi dengan karyanya, *al-Ahkam al-Shulthaniah*.

Al-Farabi

Al-Farabi adalah salah seorang filosof muslim yang hidup antara tahun 870-950 M. Riwayat hidup dan mata pencahariannya tidak banyak diketahui orang. Dan sampai saat ini dia masih merupakan tokoh filosof unik yang karya-karyanya banyak menjadi bahan kajian diantara para pengarang sejarah falsafat Islam. Al-Farabi dikenal sebagai filosof muslim yang sering berpindah-pindah dari satu tempat ketempat lain untuk mencari ilmu pengetahuan dan menambah pengalaman.

Deskripsi tentang riwayat hidup sosok al-Farabi secara kronologis dan lengkap sulit dilacak karena selama hidupnya dia tidak pernah menulis autobiografi dan perjalanan hidupnya sebagaimana yang pernah dilakukan ibnSina. Bahan-bahan yang dipakai sebagai rujukan oleh para biografer al-Farabi selama ini, keabsahan, kebenaran dan keautentikan datanya masih bersifat sementara dan masih mungkin bagi para penulis berikutnya

untuk merevisi sehingga dapat ditemukan data yang akurat dan lebih dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.²

Al-Farabi hidup ketika kekuasaan Abbasiyah diguncang oleh berbagai gejolak sosial politik dan keagamaan. Pertentangan antara berbagai golongan dalam masyarakat Islam mulai sulit dikendalikan dan pemberontakan pun terjadi di mana-mana. Dia lahir di masa pemerintahan al-Mu'tamid (256-279 H/870-892 M), suatu priode yang kacau dan tidak ada stabilitas politik sama sekali. Pada waktu itu timbullah berbagai macam pertentangan bahkan pemberontakan terhadap kekuasaan Abbasiyah dengan berbagai motif dan kepentingan seperti agama, kesukuan, harta benda dan lain sebagainya. Putra-putra raja dan penguasa lama, khususnya Persia dan Turki, berusaha mendapatkan kembali wilayah dan kekayaan nenek moyangnya. Mereka berusaha merong-rong wibawa khalifah dan bekerja sama dengan kelompok Syi'ah, suatu kelompok yang beranggapan bahwa keturunan 'Ali bin Abi Thalib yang lebih berhak memerintah dunia Islam daripada keturunan Abbas. Situasi politik menjadi lebih kalut lagi dengan

menghilangnya Imam Muhammad al-Mahdi (Imam XII dari Syi'ah Imamiyah) dalam usia empat atau lima tahun.³

Selain orang-orang Persia dan Turki terdapat pula sekelompok Negro yang berasal dari Afrika Timur yaitu sekelompok orang yang biasa dikenal dengan sebutan Kaum Zanj. Mereka mengadakan pemberontakan melawan tentara Khalifah bahkan pada akhirnya dapat menguasai daerah sekitar Basrah. Pada saat itu kewibawaan khalifah sudah jatuh dan jabatan khalifah tidak lebih hanyalah sebagai sebuah jabatan simbolis belaka. Sedang pada kenyataannya penyelenggaraan pemerintahan sepenuhnya dipegang oleh para *wazir*.⁴

Pada dasarnya pemerintahan Bani Abbas dapat bertahan lebih kurang lima abad (132-656 H/750-1258 M) dan diperintah oleh berpuluh-puluh khalifah. Sebagian dari mereka dapat menyelenggarakan pemerintahan dengan baik dan sebagian yang lain tidak demikian bahkan menyerahkan pemerintahannya kepada orang lain sehingga tak ayal lagi khalifah hanya dianggap sebagai boneka dan bertugas untuk melegitimasi kekuasaan para *wazir*. Sekalipun

²Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (Roudledge, London and New York, 1992), hlm. 4.

³Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, UI Press, Jakarta, 1990, hlm. 50

⁴*Wazir* adalah pejabat negara dalam suatu wilayah (gubernur) yang diberi kuasa penuh oleh kepala negara (khalifah) untuk menyelenggarakan pemerintahan dan bertanggung jawab kepada pemerintah pusat. Lihat. William Benton, *Encyclopedia Britanica*, Benton Publisher, USA, 1970, hlm. 23. dan al-Munjid, 1975, hlm. 898.

demikian pemerintahan itu pernah mengalami zaman keemasannya selama satu abad (132-232 H/750-847 M) di bawah pimpinan sembilan khalifah. Kesembilan khalifah itu adalah Abu Abbas Abdullah al-Saffah ibn Muhammad (132 H/750 H), Abu Ja'far Abdullah al-Mansur ibn Muhammad (136 H/754 M), Abu Abdillah Muhammad al-Mahdi ibn al-Mansur (158 H/755 M), Abu Muhammad Musa al-Hadi ibn al-Mahdi (169 H/785 M), Abu Ja'far Harun al-Rasyid ibn al-Mahdi (170 H/786 M), Abu Musa Muhammad al-Amin ibn al-Rasyid (193 H/809), Abu Ja'far Abdullah al-Makmun ibn al-Rasyid (197 H/813 M), Abu Ishaq ibn al-Mu'tashim billah ibn al-Rasyid (218 H/833 M) dan Abu Ja'far Harun al-Wathiq billah ibn al-Mu'tashim (232 H/874 M).⁵

Setelah masa itu kendali pemerintahan dipegang oleh orang lain seperti orang-orang Turki, Parsi, Dailam dan Seljuk. Angkatan perang dan administrasi negara praktis berada ditangan mereka. Sejak saat itulah pemerintahan Islam mulai melemah; peraturan-peraturan dalam pemerintahan tidak lagi ditegakkan sehingga tidak dapat dihindari kekacauan pun terjadi dimana-mana. Khalifah yang seharusnya memegang kendali pemerintahan secara penuh tidak dapat lagi menjalankan

fungsinya dengan baik bahkan tidak mampu mengatur pemerintahannya secara penuh dengan baik.⁶ Peristiwa tersebut terjadi sejak Khalifah al-Mu'tashim billah naik tahta.

Sejak masa Khalifah al-Mu'tashim billah inilah orang-orang Turki, Parsi dan Maghrib masuk dan menjadi unsur baru dalam masyarakat Islam. Pada mulanya bangsa Turki hanya bertugas sebagai pasukan dalam angkatan perang Islam tetapi pada akhirnya mereka berubah menjadi kekuatan besar yang sangat ditakuti oleh para khalifah. Untuk menyingkirkan mereka para khalifah menyewa tentara bayaran yang terdiri atas orang-orang Maghrib, Farghana, Aukrad dan Dailam. Tetapi tidak dapat dihindari mereka pun pada akhirnya turut campur dalam urusan pemerintahan.

Di masa pemerintahan Bani Abbas orang-orang Turki dapat mencapai kejayaannya selama sekitar satu abad (232-324 H). Kejayaan itu mulai muncul ketika khalifah al-Mutawakkil ingin mendahului al-Mu'taz, puteranya yang kedua, untuk memegang tampuk pemerintahan atas al-Muntashir, puteranya yang pertama. Situasi seperti itu membuka kesempatan bagi orang-orang Turki untuk balas dendam terhadap al-Mutawakkil dan membunuhnya setelah sebelumnya mereka gagal

⁵Hasan Basya, *Dirasat fi Tarikh al-Daulah al-Abbasiah*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, Kairo, 1975, hlm. 18

⁶Sa'id Zayid, *Al-Farabi*, Dar al-Ma'arif Mesir, 1962, hlm. 531

membantai khalifah tersebut di Damaskus. Al-Muntashir yang sangat rakus akan jabatan kekhalifahan dan dengki terhadap adiknya, al-Mu'taz, diperalat oleh orang-orang Turki untuk melaksanakan niatnya sehingga tercapailah tujuan mereka yaitu; membunuh al-Mutawakkil.

Setelah tujuan orang-orang Turki itu tercapai mereka membantu al-Muntasir untuk meraih dan menduduki jabatan Khalifah kemudian membujuknya untuk menyingkirkan kedua adiknya, al-Mu'taz dan al-Mu'ayyad, karena - dalam pandangan mereka - pada suatu saat nanti kedua adiknya akan menuntut balas atas kematian ayahnya. Al-Muntasir menuruti kemauan orang-orang Turki itu. Tetapi karena mereka selalu membuat keributan, baik kecil maupun besar, dalam pemerintahan, maka al-Muntasir memaki-maki mereka dengan mengatakan bahwa mereka pembunuh ayahnya. Nasib al-Muntasir pun tidak jauh berbeda dari ayahnya. Orang-orang Turki menyuruh ibn Thaufur, seorang dokter pribadi al-Muntasir, dengan memberinya upah 3000 dinar untuk membunuhnya. Al-Muntasir dibunuh dengan pisau beracun sebelum lengkap lima bulan menjalankan tugasnya sebagai kepala pemerintahan (khalifah). Kemudian orang-orang Turki menobatkan al-Musta'in billah, salah satu putera al-Mu'tasim billah, sebagai penggantinya. Pada saat itulah secara politis orang-orang

Turki semakin besar peranannya dalam pemerintahan. Dan selanjutnya secara faktual kekuasaan dalam pemerintahan itu terbagi dua yakni kekuasaan khalifah dan kekuasaan Turki.

Di tengah-tengah pergolakan politik dalam pemerintahan Abbasiyah itu muncullah isu-isu bahwa al-Musta'in billah ingin membinasakan kekuatan Turki. Mendengar isu-isu tersebut al-Musta'in dikucilkan dan dibunuh oleh orang-orang Turki kemudian mereka menobatkan al-Mu'taz ibn al-Mutawakkil menjadi khalifah. Meskipun menduduki jabatan khalifah, sesungguhnya nasib al-Mu'taz tidak ubahnya seperti tawanan perang dan tidak mempunyai kekuasaan memerintah sama sekali. Bahkan ada suatu kisah; Setelah al-Mu'taz menjadi khalifah, orang-orang Turki mendatangkan peramal dan menanyakan kepadanya ;"Wahai peramal!, Dapatkan Engkau memberitahu pada kami, berapa lama lagi usia al-Mu'taz dan kapan dia akan kehilangan tahtanya? Peramal itu menjawab; "Semua itu tergantung kepada keinginan orang-orang Turki". Mereka yang hadir tertawa terbahak-bahak.

Situasi yang demikian ini membuat al-Mu'taz sangat khawatir serangan orang-orang Turki yang dapat terjadi sewaktu-waktu. Kapan dan kemana pun dia pergi selalu membawa senjata dan pengawal untuk melindungi dirinya dari

serangan yang datang secara tiba-tiba. Tetapi usaha itu pun sia-sia belaka. Karena pada akhirnya orang-orang Turki mengeroyok khalifah dan membantainya di tempat umum bahkan memotong anggota badannya beramai-ramai. Al-Mu'taz mati terbunuh, demikian juga penggantinya, al-Muhtadi. Sebagai pengganti al-Muhtadi diangkatlah al-Mu'tamid. Al-Mu'tamid adalah khalifah yang dipaksa oleh orang-orang Turki untuk menduduki jabatan itu setelah dia dikeluarkan dari penjara istana. Al-Suyuthi menyatakan bahwa dalam sejarah khilafah Islamiah dialah (al-Mu'tamid) orang pertama yang secara suka rela menyerahkan pemerintahannya kepada orang lain. Sedangkan dia sendiri hidup berfoya-foya. Urusan pemerintahan sepenuhnya dia serahkan kepada al-Muwaffaq Thalhah al-Nashir, saudara khalifah sendiri dan Ja'far ibn Musa, anak seorang panglima perang Turki, Musa ibn Bagha. Musa ibn Bagha adalah seorang panglima perang yang berjasa besar dalam mempertahankan pemerintahan Abbasiyah pada masa khalifah al-Mu'tashim dan kemudian dikawinkan dengan bibinya. Al-Mu'tamid dikenal sebagai seorang khalifah yang lemah. Urusan pemerintahan dan pengendaliannya dipegang oleh adiknya, al-Muwaffaq. Mereka (al-Mu'tamid dan al-Muwaffaq), sebagaimana disitir oleh

Hasan Ibrahim Hasan dari pengarang buku al-Fachry merupakan sekutu dalam menjalankan pemerintahan. Al-Mu'tamid tetap menjabat khalifah sedangkan secara faktual pemerintahan dikendalikan sepenuhnya oleh al-Muwaffaq. Al-Muwaffaq bertindak langsung sebagai panglima besar, penghalau musuh, pemersatu masyarakat dan pengatur tugas-tugas para menteri dan para pejabat negara.⁷

Setelah al-Mu'tamid, kekhilafah pindah ke tangan al-Mu'tadid, lalu pindah al-Muktafi billah, anak al-Mu'tamid, kemudian pindah lagi ke tangan saudaranya, al-Muqtadir, direbut oleh al-Ghalib billah ibn Abdullah ibn al-Mu'taz, dan direbut kembali oleh para pengikut setia al-Muqtadir kemudian diserahkan kepadanya. Pada masa pemerintahan al-Muqtadir ini kekacauan dan instabilitas politik semakin memuncak bahkan - dalam sejarahnya - kendali pemerintahan dipegang oleh al-Sayyidah, Ibu al-Muqtadir. Para sejarahwan menyatakan bahwa jika al-Sayyidah marah dan tidak senang pada salah satu mentrinya dia langsung memberhentikannya dengan tidak hormat (memecatnya).⁸

Dalam suasana seperti itulah muncul karya al-Farabi yang tergolong monumental yaitu; *Kitab Ara' ahl Madinah al-Fadhilah*. Di dalam karya tersebut dia membahas

⁷Hasan Ibrahim Hasan, *op.cit.*, hlm. 13

⁸Sa'id Zayid, *Al-Farabi, op.cit.*, hlm. 5-7

hubungan antara teologi dan politik yang pada saat itu jarang dibicarakan orang. Karya tersebut merupakan refleksi dari uraian Plato tentang Republic yang digambarkan dalam bentuk kota utama. Tetapi dalam risalah itu nampaknya peran teologi lebih dominan daripada peran politik bahkan menggesernya. Hal itu terbukti ketika dia membahas tentang wujud pertama yang dikorelasikan dengan persoalan-persoalan Neo-Platonis. Hanya 12 akhir dari 37 fasal yang dapat digolongkan sebagai benar-benar membahas tentang politik. Dengan istilah dia ini, dalam risalah tersebut, setidaknya-tidaknya al-Farabi lebih menekankan aspek teologi daripada politik.⁹

Penjelasan dalam *Kitab Ara' ahl Madinah al-Fadhilah* yang dilanjutkan dengan uraian lebih luas dalam *Kitab al-Siyasah al-Madaniyah*, dikemukakan tingkat-tingkat kehidupan manusia yang paling rendah sampai yang paling tinggi. Dia membagi masyarakat atas 8 (delapan) kelompok dipandang dari sudut pertumbuhan ekonominya. Kedelapan kelompok itu ialah:

1. *Madinah al-Nawabit (State of Vegetable or Nomadic State)*, Masyarakat Kayu-kayuan atau Negara Liar.
2. *Madinah al-Bahimiyah (State of Animal or Primitive State)*, Masyarakat Binatang atau Masyarakat Primitif

⁹Ian Richard Netton, al-Farabi: *The Search for Order*, dalam *Allah Transendent*, Curzon Prees, New York, 1994, Hlm. 100.

Kehidupan masyarakat dalam tingkat ini oleh al-Farabi dibagi menjadi atas 3 (tiga) golongan :

- a. Mereka yang hidup terpencil di tengah gurun sahara, di hutan rimba atau di pulau pulau terpencil dan juga di pantai-pantai yang masyarakatnya masih tertutup.
- b. Mereka yang hidup serba primitif di dalam kebutuhan hidup yang sangat rendah, bertempat tinggal di dusun-dusun dan di dekat wilayah-wilayah yang mata pencahariannya tidak tetap.
- c. Mereka yang hidup bertani dan bercocok tanam, bertempat tinggal di desa-desa dengan kehidupan yang sudah teratur walaupun masih sangat sederhana.

Dengan meningkatnya manusia menjadi "homo economicus", al-Farabi melanjutkan teorinya, sesuai dengan tingkatannya yang baru, sebagaimana yang diterangkan dalam buku, *al-Siyasah al-Madaniyah*, yaitu :

3. *Madinah al-Dharurah (State of Neccessity)*, Negara kebetulan. Yaitu Tingkat Hidup Bernegara Yang Pertama Sekali
- Kewajiban negara dalam tingkatan ini adalah mencukupkan kebutuhan pokok untuk hidup

sederhana dari rakyatnya, yaitu makan, minum, pakaian, tempat kediaman dan seks.

4. *Madinah al-Hissah (State of Desire)*, Negara keinginan, yaitu negara yang taraf kehidupan rakyatnya sudah naik setingkat lagi. Selain dari memikirkan makan, minum, pakaian, kediaman dan seks, rakyatnya sudah mempunyai keinginan yang lain.
5. *Madinah al-Tabadul (State of Ease)*, Negara bertukar kebutuhan yaitu negara yang rakyatnya sudah mulai menghadapi peralihan (transisi) menuju kesempurnaan untuk memenuhi hidupnya. Zaman transisi lahir maka terjadilah revolusi industri.
6. *Madinah al-Naddzalah (Egoistic State or Individualistic Capitalism)*. Masyarakat Kapitalis Negara Egois. Yaitu, negara yang rakyatnya berjuang dan bersaing untuk mencapai kekayaan perseorangan, dan hanya menumpuk harta benda demi kepentingan diri sendiri. Al-Farabi tidak menceritakan panjang lebar tentang perkembangan zaman kapitalisme ini. Dia hanya mengatakan bahwa manusia menimbun harta benda melebihi dari kebutuhannya sendiri.
7. *Madinah al-Jama'iyah (Anarchistic State or Communistic State)*. Negara Anarchi atau

Masyarakat Komunis.

Sesudah tingkat yang tertinggi dari kapitalisme, maka ekonomi menghadapi jalan yang bersimpang dua yaitu :

- a. *Anarchi*, karena persaingan yang maha dahsyat antara raksasa-raksasa kapitalis menjadikan segala sesuatunya kacau, (*chaos*) dan berantakan (*anarchi*), karena masing-masing tidak mengindahkan peraturan lagi.
- b. Komunisme, sebagai reaksi atas faham egoisme dan individualisme yang sangat merusak. Faham ini menumpas segala hak milik, memusnahkan segala faham yang dianggap kontra atau anti revolusioner, dan membasmi semua orang yang menentang aliran mereka dan dianggap pengacau dan musuh masyarakat.

Dan akhirnya al-Farabi melanjutkan teorinya yang terakhir yang dianggap babak terbaik dari babak-babak diatas yaitu :

8. *Madinah al-Fadhilah (Model State or Socialism)*. Negara Utama atau Masyarakat Sosialis. Untuk mencapai kesempurnaan ekonomi, haruslah ditempuh suatu tingkat yang paling berbahaya yang menjerumuskan dunia ke dalam kekacauan,

anarchi atau komunisme, tetapi setelah dilewati garis merah yang berbahaya itu, barulah ekonomi mencapai puncak yang ditujunya, yaitu tercapainya kebahagiaan yang lengkap, materiil dan spirituil. Taraf ini disebut sebagai taraf masyarakat sosialis atau Negara Utama, dimana seluruh rakyat merasa bahagia menikmati kepemimpinan yang sempurna dari suatu negara.¹⁰

Al-Mawardi

Al-Mawardi lahir di Basrah pada tahun 364 H. Beberapa bulan setelah lahir dia bersama orang tuanya pindah ke Baghdad dan dibesarnya di sana. Dia wafat pada tahun 454 H atau 1075 M di Bagdad. Itulah sebabnya dia juga biasa disebut al-Baghdadiy. Wawasan dan kualitas keilmuannya dan juga integritas moralnya yang tinggi, menjadikan dirinya sebagai seorang panutan yang disegani dan berwibawa baik di kalangan masyarakat umum maupun pemerintahan.

Al-Mawardi merumuskan pemikirannya dengan merujuk kepada praktik kenegaraan khulafa' al-Rasyidun dengan masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah, yakni dengan teori pengangkatan kepala negara melalui dua cara yaitu (a)

pemilihan kepala negara oleh *ahl hall wa al-'aqd* dan (b) penunjukan oleh kepala negara sebelumnya.¹¹ Cara pertama tersebut diilhami oleh praktek kenegaraan yang ada pada priode khulafaurasyidin dan sering diidentifikasi dengan teori kontrak sosial. Hal ini karena terdapat kesepakatan atau perjanjian imam dan *ahl hall wa al-'Aqd* untuk melaksanakan hak dan kewajiban masing-masing. Persetujuan ini kemudian dilanjutkan dengan bai'at rakyat kepada imam terpilih.¹²

Namun dalam prakteknya, al-Mawardi tetap mendukung cara kedua, yang berarti menjustifikasi kekuasaan monarkhi yang ada, suatu hal yang sebenarnya merupakan kecenderungan umum pada waktu itu karena adanya sikap khalifah yang umumnya otoriter. Dengan demikian, fungsi *ahl hall wa al-'Aqd* memilih kepala negara ternyata tidak terjadi dalam sejarah Islam setelah periode al-Khulafa'urasyidin. Bisa jadi dominasi khalifah ini disebabkan karena kedudukan dan tugasnya yang sangat sentral. Menurut al-Mawardi tugas kepala negara ialah: (1) memelihara agama, (2) melaksanakan pengadilan, (3) melindungi keamanan dan wilayah, (4) menegakkan ketentuan-ketentuan

¹⁰HZA Ahmad, *Al-Madinah al-Fadhilah*, (Sebuahkomentaroleh HZA Ahmad), PT Kinta, Jakarta, 1968, hlm. 89-93.

¹¹Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Al-Haramain, Sng-hafurah, Jeddah, tt, hlm. 5

¹²Muhammad Dhiya'uddin Ra'is, *Teori Politik Islam*, terj. Dari Al-Nadhariyyah al-Siyasiyah al-Islamiyah, Gema Insani Press, 2001, hlm. 168

Allah, (5) membentuk kekuatan untuk menghadapi musuh, (6) jihad terhadap orang-orang yang menentang Islam, (7) memungut pajak dan zakat, (8) mengatur penggunaan harta bait al-Mal, (9) meminta nasihat atau masukan dari orang-orang yang terpercaya dan (10) menangani persoalan-persoalan yang muncul dengan segera dan hati-hati.¹³

Fungsi kontrol terhadap kepala negara sejak awal tidak masuk dalam tugas lembaga *ahl hall wa al-'Aqd*, karena fungsi ini merupakan kewajiban setiap individu sebagai aktualisasi dari doktrin *amar ma'ruf nahi mungkar*. Meskipun demikian kontrol terhadap khalifah ini jarang terjadi, baik secara lisan maupun tulisan, karena dalam fiqh atau teori politik Islam pra modern rakyat harus taat kepada khalifah/pemerintahan dan barang siapa yang membangkang, mereka diancam hukuman mati sebagai *bughat* (pelaku makar).¹⁴ Hal ini juga tidak lepas dari klaim kedudukan khalifah sejak masa khalifah Ja'far al-Manshur (137-159 H), yang diartikan sebagai pengganti Allah. Pengertian ini merupakan suatu penyimpangan dari pengertian asli khalifah pengganti rasul yang dicetuskan oleh khulafaurrasyidin.

Bahkan jika khalifah melakukan penyimpangan dan tindakan yang dzalim, rakyat tidak diperkenankan melawannya atau melakukan pembangkangan terhadap perbuatan yang dilakukan oleh khalifah. Namun, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang pembangkangan terhadap pemerintah yang dzalim. Menurut pendapat yang kuat di kalangan ulama Sunni dan Syiah Zaidiyah, pembangkangan terhadap kepala negara yang dzalim itu tetap haram, meski ini dilakukan dalam kerangka *'amar ma'ruf nahi mungkar*, karena hal ini dapat menimbulkan kekacauan, anarkisme dan pertumpahan darah. Hanya menurut ulama madzhab Maliki, seorang kepala negara yang dzalim dan menyeleweng ini tidak boleh memerangi para pembangkang.¹⁵ Ibn Taimiyah dalam kitabnya, "*al-'Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu 'an al-Mungkar*", mengharuskan rakyat agar bersabar menghadapi kepala negara yang dzalim dan tidak memeranginya selama ia masih tetap melaksanakan shalat.¹⁶ Pendapat ini tidak lepas dari pandangan Ibn Taimiyah tentang posisi kepala negara dalam Islam. Meski lebih setuju menggunakan istilah "*sulthan*" daripada "*khalifah*",

¹³Al-Mawardi, *op. cit.*, hlm. 6. Lihat. Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Maktabah dar Arubba, Kairo, 1960, hlm. 673-674

¹⁴*Ibid.*, hlm. 677-679

¹⁵Ibn. Taimiyah, *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahyu 'an al-Mungkar*, Dar Kitab Jadid, Beirut, 1984, hlm. 20

¹⁶Ibn. Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah al-Ra'wa al-Ra'iyah*, Dar al-Jail, 1992, hlm. 192.

ibn Taimiyah ternyata kedudukan khalifah ini dengan legitimasi sebuah hadits: "sulthan adalah bayangan Allah di bumi".¹⁷

Keimaman atau khilafah, dalam pandangan al-Mawardi, merupakan jabatan yang ditentukan oleh Allah berdasarkan wahyu dan bukan pada akal; karenanya wajib bagi masyarakat Islam untuk menunjuk seorang imam atau khalifah. Demikian pula, QS:4:62 mengharuskan ketundukan kepada pemegang kekuasaan, dengan demikian menunjukkan asal-usul keagamaan dari kekuasaannya. Kekhalifahan, meskipun tidak dinyatakan dalam al-Qur'an secara eksplisit, diterima oleh para Juris Muslim sebagai lembaga resmi keagamaan, dengan demikian kaum muslimin diharuskan tunduk kepadanya. Bahkan ibn Khaldun, menyatakan bahwa khilafah adalah sebagai kebutuhan hukum agama dan kaum muslimin berkewajiban menegakkan dan mempertahankan.¹⁸ Ini adalah rumusan yang bersesuaian dengan kemunduran yang luar biasa dalam kekuasaan khalifah, ketika menjadi kebutuhan untuk mengajukan imbauan bagi sanksi-sanksi agama untuk menjaga kelestarian lembaga

tersebut.

Pertentangan antara gambaran ideal al-Mawardi tentang pemerintahan Islam dan kenyataan yang ada menjadi tak terelakkan lagi ketika ia bertahan pada pendapat, bahwa hanya diperbolehkan adanya seorang imam saja pada suatu masa. Al-Qur'an: 21:22 menyatakan bahwa "jika sekiranya ada Tuhan selain Allah di langit dan di bumi, niscaya keduanya akan hancur". Karenanya kalau ada lebih dari satu imam terpilih di dunia Islam, pilihan seperti itu dengan sendirinya menjadi batal. Pandangan ini dinyatakan al-Mawardi di masa ketika ummat Islam telah menerima kenyataan adanya khalifah-khalifah ganda selama lebih seratus tahun pemerintahan dunia Islam yaitu; Khilafah Abbasiyah di Bagdad, Fathimiyah di Mesir dan Syria, dan Khilafah Umayyah di Spanyol.¹⁹ Pandangannya tentunya bermotifkan ancaman bahaya bagi khalifah Abbasi yang Sunni dari pihak khalifah Fathimiyah yang Syi'i di Mesir. Bertentangan dengan doktrin Syi'ah al-Mawardi mengajukan pendapat bahwa keimaman adalah lembaga yang dipilih.²⁰ Dalam upaya untuk merujuk teori pemilihan

¹⁷IbnKhaldun, *Muqaddimah*, hlm. 165-166

¹⁸Gustave E. Von Grune Baum, *Medieval Islam*, Edisi II, Chicago, The University Press, 1953, hlm. 1957.

¹⁹Kebanyakan doktrin Syi'ah menolak tuntutan Sunni Ortodoks yang berpendapat bahwa khalifah merupakan suatu jabatan berdasarkan pemilihan. Menurut Syi'ah khalifah merupakan suatu jabatan yang ditetapkan sebagai hak turun temurun dari keturunan Ali, khalifah keempat dari khulafaurasyidin yang memiliki hak-hak istimewa, penunjukannya bersifat Ilahi, dan memiliki otoritas spiritual.

²⁰Von Grunebaum, *op. cit.*, hlm. 158

khalifah pada kenyataan yang umum terjadi untuk sekedar menunjuknya saja, al-Mawardi mengulur teori pemilihan itu kepada kebolehan *quorum* hanya seorang pemilih saja untuk menubuhkan jabatan khalifah atas seorang diri calon yang memenuhi persyaratan, dan dengan demikian mengesahkan ketundukan kepadanya. “pengurangan jumlah pemilih hingga menjadi seorang saja adalah pengakuan akan penetapan jabatan oleh pemegang jabatan terdahulu”.²¹

Adapun persyaratan bagi seseorang sebelum ia dapat dicalonkan menjadi khalifah atau imam, menurut al-Mawardi, haruslah memenuhi syarat-syarat sebagai berikut yaitu; *pertama*, berbudi luhur dan berdedikasi tinggi, *kedua*, harus mempunyai pengetahuan keimanan dan hukum agama, *ketiga*, bebas dari cacat rungu, netra dan ucapan, *keempat*, bebas dari kelemahan fisik, *kelima*, mempunyai pertimbangan dan pengalaman yang dibutuhkan untuk memerintah dan mengendalikan segala macam urusan kenegaraan, *keenam*, mempunyai keberanian dan kekuatan untuk meletarikan negara Islam, dan *ketujuh*, harus dari kabilah Quraisy, kabilah dari Nabi Muhammad.²² Persyaratan terakhir ini nampaknya bertentangan dengan prinsip Islam tentang persamaan, tetapi keadaan politik di tanah Arab

pada waktu itu meletakkan kabilah Quraisy pada kedudukan pusat diantara kabilah-kabilah lain.

Sekali pilihan atas seorang imam atau khalifah telah dilakukan dan orang yang terpilih menyetujui pilihan itu, kesepakatan itu langsung mengikat, diikuti oleh bai'at secara umum, sebagai ratifikasi perjanjian melalui pernyataan kesetiaan secara resmi. Dengan demikian, menjadi keharusan bagi imam dan para pengikutnya untuk memenuhi kewajibannya masing-masing dan tanggung jawab satu terhadap yang lainnya. Kewajiban para pengikut adalah untuk menaati imam dan membantunya menjalankan peranan memerintah. Kewajiban imam adalah untuk melestarikan dan membela agama Islam dan melindungi negara, menegakkan keadilan dan menghukum segala kesalahan sesuai dengan ketentuan syari'ah, menetapkan pajak dan mengatur pengeluaran negara sesuai dengan ajaran Islam dan mengawasi secara ketat jalannya administrasi pemerintahan.

Dengan demikian nampak jelas bahwa kekuasaan imam terutama bermula dari wewenang-wewenang yang didelegasikan kepadanya untuk melaksanakan dan membela syari'ah. Lebih jauh lagi al-Mawardi seolah-olah membatasi peranan imam kepada peranan eksekutif dan judisial Nabi

²¹Afif Abdul Fattah Tabarrah, *Ruh al-Din al-Islamy*, Ed. XVI, Dar al-Islam, Beirut, 1977, hlm. 314

Muhammad belaka tanpa wewenang legislasi. Memang benar kekuasaan untuk menafsirkan al-Qur'an dan hadits Nabi dibatasi oleh anggapan bahwa peranannya dilimpahkan oleh ijma' yang dibuat oleh ummat yang cenderung untuk dibuat hanya oleh para ulama.²³

Jika imam atau khalifah gagal menjalankan tugasnya atau ditangkap oleh kekuatan asing ia kehilangan hak untuk ditaati dan bi'atnya dicabut. Hal ini tampaknya seperti mengakui hak atau kewajiban meletuskan revolusi, tetapi para juris Sunni menganggap bahwa hal itu sebagai tindakan terakhir yang boleh diambil dan merupakan pilihan terjauh, karena keributan yang diakibatkannya tanpa adanya pembenaran yang cukup justeru merupakan dosa besar. Karenanya jelas sekali, pemberontakan haruslah diselesaikan dengan hati-hati, karena sering terjadi resiko yang diakibatkannya sangatlah besar dan dapat menggoyahkan sendir-sendiri kehidupan negara. Dengan demikian diakui oleh para juris itu bahwa selama penguasa tidak secara terang-terangan melanggar prinsip-prinsip utama Islam, hanya ada sedikit peluang untuk

memberontak terhadap kesalahan dalam memerintah dan penggunaan kekuasaan secara kelewat batas.

Belakangan ketika khilafah semakin diperkecil wewenangnya dan pengaruh para amir dan sultan persia atau Turki semakin meluas, lebih sedikit lagi perhatian diberikan terhadap aspek legal-institusional dari pemerintahan, sedangkan tekanan lebih banyak diletakkan pada efisiensi pelaksanaan pemerintahan dan penggunaan wewenang untuk kesejahteraan rakyat. Ini secara nyata dipantulkan oleh para penulis yang mengajukan teori "kerajaan" dalam upaya meleburkan ke titik tertentu doktrin Islam ke dalam tradisi kemaharajaan Sasanid; Walaupun konsep-konsep mereka tentang sultan dan raja berwatak pra Islam, tujuan akhir dari pemerintahan yang mereka gambarkan dan citakan adalah untuk menegakkan keadilan. Asumsi mereka adalah bahwa penguasa memikul sejumlah kewajiban kepada Allah dan kepada rakyatnya, tetapi karena kekuasaannya berasal dari sumber samawi maka ia tidak harus ditundukkan kepada kamauan orang banyak.²⁴

²²Perkembangan ini dimulai sejak munculnya dinasti umayyah tahun 661. Fungsi undang-undang pada mulanya di asumsikan oleh Nabi, dan berikutnya oleh empat khalifah pertama dalam musyawarah dengan penasehat yang sekarang dijalankan oleh sarjana-sarjana teologi, *ulama*. Hal ini memberikan kepada ulama suatu peranan khusus dalam masyarakat muslim, dimana mereka meneruskannya dalam berbagai gelar.

²³Nikki R. Keddie, *Scholar Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Barkley dan Los Angeles, University of California Press, 1972, hlm. 78

²⁴Perkataan Arab Sulthan adalah kata benda abstrak yang berarti otoritas atau peranan. Pada abad X ia menjadi jabatan umum dari raja-raja independen, merupakan kekuasaan di bawahotoritas moral dan agama tertinggi dari khalifah. Selanjutnya pada abad XI, Turki Sel-

Hal ini digambarkan secara nyata oleh karya terkenal Nidham al-Muluk (w. 1092) yang berjudul *Siyasat al-Nama'*, dalam mana ia mencoba untuk merumuskan teori kesultanan sebagai lembaga yang makin memperoleh kekuatan di masa pemerintahan wangsa Seljuq.²⁵ Al-Mulk mengasumsikan sebuah hubungan sangat dekat antara pemerintahan yang baik, kerajaan, agama yang benar, stabilitas keadaan dan kemakmuran. Raja diangkat langsung dan bertanggung jawab kepada Tuhan sedangkan kewajiban-kewajibannya adalah gabungan gagasan ideal monarki Persia dan nilai-nilai Islam. Karenanya tidak perlu adanya kesepakatan antara yang memerintah dan yang diperintah. Hal ini dengan sendirinya bertentangan dengan teori al-Mawardi tentang pemerintahan ideal, dalam mana seharusnya khalifah dipilih oleh dan bertanggung jawab kepada rakyat, dan dengan sendirinya lalu ada hak untuk mema'zulkan khalifah jika ia melanggar secara terbuka tugas-tugas dan kewajiban-kewajibannya. Nidzamal Muluk tidak mempunyai gagasan seperti itu. Penyimpangan dari teori Islam yang sudah mapan itu dapat dijelaskan oleh kenyataan bahwa lembaga kesultanan menjadi sangat berkuasa di masa hidupnya,

juuk benar-benar menetapkan lembaga kesultanan dengan kekuasaan politik tertinggi, yang sama dengan jabatan agama tertinggi dari khalifah. Lihat. Bernard Lewis, "*Politic and War*" dalam Scacht dan Boswerts (ed), *Legacy of Islam*, hlm. 196

²⁵Amir Hasan as-Shiddiqi, *The Origin and Development of Muslim Institution*, Karachi, 1962, hlm. 141

sehingga diperlukan pembenaran bagi lembaga tersebut. Pada saat yang sama, khalifah telah diakui sebagai lembaga keagamaan. Teori Nidzam al-Mulk ditujukan ke arah sebuah "jalan tengah bahwa khalifah adalah penguasa agama dan sulthan memiliki kekuasaan yang bersifat samawi."²⁶

Penutup

Dari uraian diatas dapat ditarik beberapa kesimpulan antara lain:

1. Pada masa Pra-Modern pemikiran politik Islam cenderung bersifat legalistic formalistis, para teoritikus kenegaraan dan politik Islam cenderung melegalisasi kebijakan yang dilakukan oleh para khalifah yang sedang memerintah pada saat itu sekali pun ada kebijakan-kebijakan yang muncul dan merugikan beberapa pihak, mereka kurang begitu melihat kenyataan tersebut sebagai hal yang harus diperbaiki dan ditemukan konsepnya untuk kemudian menjadikannya sebagai parameter kebijakan yang akan dan hendak diambil, sehingga kesenjangan-kesenjangan yang bersifat ideologis dan sosiologis dapat diatasi dengan baik.
2. Al-Farabi, dalam bukunya, *Ara' ahlMadinah al-Fadhilah*, yang banyak cenderung menguraikan

konsep ketatanegaraan yang bersifat filosofis dan ideal dan menetapkan tujuannya yang bersifat agamis, yaitu kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat, nampaknya membawa dampak yang sangat positif bagi format tujuan politik dan Negara pada masa yang akan datang. Deskripsi tentang pembagian masyarakat pada saat itu bisa dikembangkan dan dipakai untuk mengaca situasi masyarakat pada masa modern dengan memberikan interpretasi yang aktual-kontemporer.

3. Al-Mawardi, dalam bukunya, *al-Ahkam as-Shulthaniyah*, tidak

secara tegas menampakkan kecenderungannya untuk memihak kepada salah satu wangsa dari dua wangsa besar yaitu wangsa Abbasiyah dan Syi'i, yang berpengaruh. Dia lebih menampakkan pandangan kooperatifnya terhadap kedua wangsa tersebut. Hal itu dibuktikan bahwa pada buku tersebut pada suatu saat menyebut kepala Negara sebagai khalifah yang cenderung kepada konsep kepemimpinan Abbasiyah dan di saat yang lain dia menyebut Imamah yang cenderung pada konsep kepemimpinan Syi'i.

Daftar Pustaka

- Abdul Qadir Audah, 1960. *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Maktabah dar Arubba, Kairo.
- Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah, Al-Haramain*, Snghafurah, Jeddah,tt.
- Afif Abdul Fattah Tabarrah, 1977. *Ruh al-Din al-Islamy*, Ed. XVI, Dar al-Islam, Beirut.
- Amir Hasan as-Shiddiqi, 1962. *The Origin and Development of Muslim Institution*, Karachi.
- Gustave E. Von Grune Baum, *Medieval Islam*, Edisi II, Chicago, The University Press, 1953, hlm. 1957.
- Hasan Basya, 1975. *Dirasat fi Tarikh al-Daulah al-Abbasiyah*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, Kairo.
- HZA Ahmad, 1968. *Al-Madinah al-Fadhilah*, (Sebuahkomentaroleh HZA Ahmad), PT Kinta, Jakarta.
- Ian Richard Netton, 1994. *al-Farabi: The Search for Order, dalam Allah Transendent*, Curzon Prees, New York.

- IbnKhalidun, Muqaddimah,
- Ibn. Taimiyah, 1984. *Al-Amr bi al-Ma'rufwa al-Nahyu 'an al-Mungkar*, Dar KitabJadid, Beirut.
- Ibn.Taimiyah, 1992. *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah al-Ra'Iwa al-Ra'iyah*, Dar al-Jail.
- M. Sirajuddin Syamsuddin, 1989. *Pemikiran Politik (Aspek Yang Terlupakan dalam Sistik Pemikiran Islam)*, dalam LSAF, Refleksi pembaharuan Pemikiran Islam, LSAF, Jakarta, LSAF.
- Muhammad Dhiya'uddin Ra'is, 2001. *Teori Politik Islam*, terj. Dari Al-Nadhariyyah al-Siyasiyyah al-Islamiyyah, Gema Insani Press.
- Munawir Syadzali, 1990. *Islam dan Tata Negara*, UI Press, Jakarta.
- Nikki R. Keddie, 1972. *Scholar Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Barkley dan Los Angeles, University of California Press.
- Olaf Schumann, 1999. *Dilemma Islam Kontemporer: Antara Masyarakat Madani dan Negara Islam*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina, vol. I, No.2.
- Sa'id Zayid, 1962. *Al-Farabi*, Dar al-Ma'arif Mesir.