

# AL-KHILÂFAH MENURUT AL-MÂWARDY

Oleh: Santosa ‘Irfaan

Penulis adalah Dosen STAIN Purwokerto

## ABSTRACT

The absence of Muhammad's last messages before his death related to the continuation of Moslem's leader aroused the *ijtihâd* of al-khilâfah. In the end of 10<sup>th</sup> century or at the beginning of 11<sup>th</sup> century, al-Mâwardy came with great ideas on khilâfah. It consist of qualification and the process of choosing leader (khalîfah), duties that should be done by khalîfah as an individual and as social responsibilities to the society. His great knowledge about Fiqh al-Siyâsah (Islamic political), his ability on writing, his experiences as judge, and his ability on negotiation made him accepted by many people. It was also supported by his attitude; strict, moderate, and brave, his intelligence proved by his skill and his good behaviour.

Key words: al-Khilâfah; Dawlah Bany ‘Abbâsiyyah, Buwayhiyyah and Saljûqiyyah; Ahl al-‘Aqd wal Hall.

## A. Pendahuluan

Permasalahan pertama yang muncul di kalangan umat Islam, sepeninggal Nabi Muhammad adalah masalah politik, bukan masalah aqidah sebagai hal utama yang pertama dida'wahkan oleh beliau kepada umatnya. Meskipun begitu, dari permasalahan politik ini, kemudian merembet kepada masalah teologi (Nasution, 1978: 6). Padahal jika dirunut ke belakang, pada awal Nabi Muhammad berda'wah di Makkah, beliau hanya berfungsi sebagai Nabi atau Rasul ataupun kepala agama. Namun sesudah hijrah ke Yatsrib, yang kemudian berubah menjadi Madinah, ada tambahan peran beliau sebagai kepala pemerintahan.

Sampai Nabi Muhammad wafat pada tahun 632 M, wilayah kekuasaan Islam tidak hanya Madinah dan Makkah saja, atau Hijaz, namun meliputi seluruh jazirah Arabia. W. M. Watt menggambarkan, seperti yang dikutip oleh Harun Nasution, wilayah Islam merupakan kumpulan suku-sukubangsa Arab, yang mengikat tali persekutuan dengan Nabi Muhammad dalam berbagai bentuk, dengan masyarakat Madinah dan mungkin juga masyarakat Makkah sebagai intinya. Sedangkan menurut R. Strothmann, agama Islam tidak hanya sebagai sistem agama, tapi juga merupakan sistem politik, sementara Nabi Muhammad di samping Rasul, juga ahli negara (Nasution, 1978: 3).

Kiranya tidaklah mengherankan, jika sewaktu Nabi Muhammad meninggal, umat Islam di Madinah lebih sibuk memperlakukan siapa pengganti beliau dalam kapasitas sebagai kepala pemerintahan, hingga penguburan beliau merupakan persoalan

berikutnya. Permasalahan tentang *khilâfah* (kekhalifahan) atau *imâmah* (kepemimpinan) ini, dilukiskan oleh al-Syahrastani merupakan pertentangan yang paling besar di kalangan umat Islam. Tidak pernah terjadi sebuah pedang dihunuskan, disebabkan suatu masalah dasar agama, seperti yang terjadi karena masalah *imâmah* pada tiap zaman (Al-Syahrastany, 1975: 24).

Akar permasalahan yang menyeruak ini dapat dilacak pada ketiadaan Nabi Muhammad meninggalkan pesan maupun wasiat tentang siapa di antara para shahabat Nabi yang harus menggantikan posisi beliau sebagai pengganti pemimpin umat. Baik di dalam al-Qur'an maupun Sunnah Nabi, tidak terdapat petunjuk tentang bagaimana cara menentukan pemimpin umat atau kepala negara. Kalupun ada, hanya petunjuk yang bersifat umum, supaya umat Islam dalam mengatasi penyelesaian masalah-masalah yang menyangkut kepentingan bersama, hendaknya diselenggarakan dengan musyawarah. Itupun tanpa pola yang baku tentang bagaimana musyawarah itu dilaksanakan (Sjadzali, 1991: 21). Jadi tidak ada ketegasan, apalagi rincian tata cara.

Dalam berbagai konteks, dalam al-Qur'an memang terdapat referensi mengenai kekuasaan atau otoritas. Begitu pula, terminologi seperti *khalîfah* atau imam, disebut beberapa kali. Akan tetapi tidak ada rumusan prinsip politik sebagai bagian dari asas agama untuk mengorganisasikan suatu *khilâfah*. Begitu pula Nabi Muhammad tidak memberi isyarat yang jelas, kepada siapa *khilâfah* itu diberikan dan bagaimana hal tersebut diselenggarakan. Setidaknya hal tersebut menurut versi Sunny (Anwar, 1987:16).

Adanya fakta ini menyebabkan terpilihnya *Khulafâ' al-Râsyidîn* berbeda-beda, antara Abû Bakar ash-Shiddîq, 'Umar bin al-Khaththâb dan 'Utsmân bin 'Affân serta 'Aly bin Abû Thâlib. Begitu pula masa berakhirnya jabatan mereka juga tidak memperlihatkan pola yang sama (Sjadzali, 1991: 21-33). Sesudah itu, oleh Mu'âwiyah bin Abû Sufyân, pemilihan itu diubah menjadi kerajaan yang diwariskan secara turun temurun. Bahkan Mu'âwiyah bin Abû Sufyân, *khalîfah* pertama Dawlah Bany Umayyah, menyatakan sebagai *khalîfah Allah*, dalam pengertian penguasa yang diangkat oleh Allah dan Abû Ja'far al-Manshûr, *khalîfah* kedua Dawlah Bany 'Abbâsiyyah, mengartikan *khalîfah* dengan: *Innamâ anâ Sulthân Allâh fî ardlîhi* (sesungguhnya saya adalah kekuasaan Tuhan di bumi-Nya) (Yatim, 1996: 42 & 52).

Akibat lebih jauh dari ketiadaan penegasan dan petunjuk Nabi Muhammad serta diilhami berbagai peristiwa sejarah di bidang politik, pertentangan masalah *khilâfah* ini tidak kurang tajamnya daripada dalam prakteknya. Pokok permasalahannya berkisar tentang apakah hakekat *khilâfah* atau *imâmah*? Apakah hal tersebut diperlukan? Jika diperlukan, apakah keperluan itu akibat keharusan rasional atau hanya merupakan tuntutan yudisial? Begitu pula tentang kualifikasi *khalîfah* (*imâm* atau *amîr*), tata cara pemilihan dan pengangkatannya serta tugas-tugasnya.

Muncullah perbedaan pendapat tentang permasalahan di atas. Dan al-Mâwardy tampil menawarkan gagasan pemikirannya tentang *khilâfah* sebagai upaya intelektual, yang bisa dinilai paling awal dan komprehensif dalam bidang ini. Paling tidak pada masanya saat itu. Sebelum al-Mâwardy, sebetulnya pembahasan tentang *khilâfah* atau *imâmah* sudah ada. Namun, biasanya hanya dilakukan sebagai pembahasan sisipan dari suatu tema yang lebih besar, terutama dalam buku-buku ilmu Kalam. Meskipun bukan yang pertama, al-Mâwardy telah mendobrak kebiasaan *khilâfah* atau *imâmah* sebagai bagian kecil permasalahan teologi, di mana al-Mâwardy mengawali kajian tentang

subjek ini dari wilayah yurisdiksi ilmu Kalam, kemudian menggesernya dalam sebuah perspektif di mana kaidah hukum dan teori yurisprudensi, dipergunakan sebagai dasar pendekatan dalam analisis gagasan-gagasannya (Anwar, 1987: 18).

Tulisan sederhana ini ingin mencoba mengkaji tawaran *khilâfahnya* al-Mâwardy. Tentu saja akan diawali dari kehidupan al-Mâwardy, khususnya dalam bidang politik dan gagasan pemikiran beliau secara umum. Gambaran tentang kondisi hidupnya diharapkan akan bisa memperlihatkan problema yang muncul menjadi isu penting pada masa itu dan studi tentang kehidupan al-Mâwardy untuk memperoleh gambaran tentang posisi sosial dan keilmuan serta kemampuan intelektual beliau yang memberikan landasan untuk memilih pemecahan yang tepat atas problema zamannya.

## B. Sekilas Tentang Al-Mawardy

Nama lengkap beliau adalah Abû al-Hasan ‘Aly bin Muhammad bin Habîb (al-Bashry) al-Baghdâdy al-Mâwardy. Beliau lebih dikenal sebagai al-Mâwardy yang disandarkan kepada profesi keluarganya, perangkai dan penjual bunga mawar (*mâ’ al-wardi*) (Hamidi, 1996: 18). Al-Mâwardy dilahirkan di kota Bashrah pada tahun 364 H / 975 M dan meninggal di Baghdad pada tahun 450 H / 1058 M (Azra, 2005: 2). Sama halnya dengan tokoh intelektual muslim lainnya, beliau juga mengenyam pendidikan sejak masa awal pertumbuhannya. Mula-mula dia belajar di kota Bashrah, tempat kelahirannya, di mana kota Bashrah sudah lama dikenal sebagai salah satu kota tempat pertumbuhan keilmuan dalam Islam. Kemudian beliau melanjutkan pendidikan di Baghdad sebagai ibukota Dawlah Bany ‘Abbâsiyyah. Waktu masih di Bashrah, beliau belajar al-Qur’an dan al-Hadits, Fiqh dan ilmu Kalam.

Sedangkan di Baghdad beliau belajar Fiqh (mendalami), Tata Bahasa dan Sastra Arab. Setelah selesai dari pendalaman studinya dan menjadi Ahli Tafsir, Hadits, Sastra Arab dan utamanya Fiqh, beliau diangkat sebagai *qâdly al-qudlât* (Hakim Agung) di Ustuwâ’, sebuah wilayah dekat Naysapûr. Sebelum itu, beberapa tahun memang telah menjadi *qâdly* (hakim) di beberapa daerah dan baru pada sekitar tahun 411 H / 1020 M, beliau kembali dan menetap di Baghdad. Di kota itulah al-Mâwardy dengan telaten menekuni bidang pengajaran, periwayatan hadits dan karang mengarang. Dia juga mengajar berbagai disiplin ilmu keislaman dan etika, serta banyak meriwayatkan hadits-hadits yang diterima dari gurunya.

Bersamaan dengan itu, al-Mâwardy rajin membukukan penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur’an dan pemikiran tentang hukum dan etika hidup bermasyarakat dalam *Adab ad-Dunyâ wa ad-Dîn*. Karya-karya yang diajarkan kepada murid-muridnyalah yang melambungkannya sebagai seorang intelektual muslim populer dan mengantarkannya menjadi elite politik dalam pemerintahan Dawlah Bany ‘Abbâsiyyah. Dialah yang terpilih dari madzhab Syafi’i untuk merumuskan garis besar pemikiran madzhabnya, ketika *Khalîfah* al-Qâdir memintanya. Ringkasan tersebut oleh *Khalîfah* al-Qâdir dinilai sebagai karya terbaik di antara ringkasan-ringkasan yang dibuat oleh tokoh madzhab lain.

Kelebihan inilah yang membuat al-Mâwardy menjadi dekat dengan *Khalîfah* al-Qâdir dan al-Qâ’im, penggantinya, dalam menegosiasikan kepentingan *khalîfah* dan *kekhlîfahan* Dawlah Bany ‘Abbâsiyyah dengan para penguasa Dinasti Bany Buwayhiyyah. Juga dalam melaksanakan tugas *arbitrase* (keputusan berdasarkan

hukum Allah) ataupun mengatasi perselisihan yang terjadi antara sesama penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah dan para penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah dengan *khalifah*.

Sedangkan di dalam mengatasi instabilitas keamanan dan politik pada pusat pemerintahan Dawlah Banyu ‘Abbâsiyyah, akibat perebutan kekuasaan politik antara para penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah, Abû Kalijâr dan Jalâl ad-Dawlah, *Khalifah* al-Qâim mengutus al-Mâwardy sebagai *arbitrator* antara 2 (dua) tokoh tersebut. Keputusan *arbitrasenya* diterima oleh kedua belah pihak. Ditambah lagi, saat penguasa Dinasti Banyu Saljûqiyyah menggulingkan Dinasti Banyu Buwayhiyyah di beberapa daerah, hingga pertikaian politik meningkat antara kedua dinasti tersebut, *Khalifah* al-Qâim mengutus al-Mâwardy untuk menyampaikan surat dan pesan perdamaian dari *khalifah* (Hamidi, 1996: 22).

Keberhasilan al-Mâwardy dalam menyelesaikan misi diplomatik dan tugas *arbitrase* yang dipercayakan oleh *Khalifah* al-Qâdir maupun al-Qâim, ditengarai karena sikapnya yang moderat, tegas dan berani serta kapabilitas keilmuannya yang tinggi, didorong oleh kealiman dan akhlaknya yang terpuji. Sedangkan ketinggian ilmunya direpresentasikan oleh buku-bukunya, terutama keahliannya dalam bidang Fiqh yang lebih menonjol.

Keluasan intelektualitas al-Mâwardy, juga ditandai dengan ketidakpuasan hanya mengikuti madzhab pemikiran tertentu, jika ternyata kurang memuaskan atau bertentangan dengan logika berfikirnya. Kebebasan berfikirnya dalam beberapa hal berbeda jauh dengan pemikir Sunny lainnya. Karenanya, tidaklah mengherankan ada beberapa pemikiran al-Mâwardy yang kebetulan sama dengan pendapat Mu’tazilah, baik tentang *qadar*, ayat-ayat *mutasyâbihât* dan kedudukan akal serta peran wahyu (Hamidi, 1996: 25). Jadi, meski tetap memegang prinsip pemikiran Sunny, tapi juga ada kesamaan dengan Mu’tazilah.

### C. Situasi Politik

Beberapa waktu sebelum al-Mâwardy dan sepanjang kehidupannya ( $\pm$  350 H s/d 450 H), seringkali dikenal sejarah sebagai degradasi dan disintegrasi politik kekhilafahan Dawlah Banyu ‘Abbâsiyyah di Baghdad, sampai pada titik yang belum pernah terjadi sebelumnya. Secara formal, para *khalifah* memang masih memiliki kedaulatan konstitusional. Namun dalam kenyataannya, mereka dengan terpaksa mentransformasikan otoritas politiknya kepada pemimpin-pemimpin keluarga Persia yang aktif dan kuat, yaitu Dinasti Banyu Buwayhiyyah dan berikutnya Dinasti Banyu Saljûqiyyah (Anwar, 1987: 19).

Tidaklah berlebihan kiranya, jika dinyatakan kekuasaan *khalifah* di Baghdad sama sekali tidak mempunyai arti dan peran apa-apa lagi. Secara *de facto*, kekuasaan berada di tangan Sulthan-sulthan Dinasti Banyu Buwayhiyyah yang menjalankan pemerintahan tanpa referensi kepada imam di Baghdad yang dinyatakan sebagai *Amîr al-Mu’minîn*. Kata al-Biruny, yang dikutip oleh Hasan Ibrahim Hasan, yang tinggal di tangan *khalifah* Dawlah Banyu ‘Abbâsiyyah hanyalah masalah agama dan kepercayaan saja, bukan urusan politik dunia. Para pemimpin yang dari anak cucu al-‘Abbâs, sekarang hanya sebagai kepala Islam, bukan raja (Hasan, 1965: 248).

Dinasti Banyu Buwayhiyyah, perenggut kekuasaan ini, dalam hal Kalam, sebagai penganut ajaran Syi'ah. Oleh karena itu, mereka tidak berkepentingan untuk mengakui hak *Khalifah* Dawlah Banyu 'Abbâsiyyah yang Sunny, untuk memimpin umat Islam dan mereka pulalah yang pertama-tama menuntut nama-nama mereka disebut bersama-sama dengan nama *khalifah* dalam khutbah. Para penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah sengaja membiarkan *Khalifah* Baghdad tetap berdiri, sebagai suatu tindakan politik semata dalam rangka menghadapi massa sunny yang tidak simpatik kepada mereka, tetapi dari *khalifah* mereka memperoleh justifikasi kekuasaan mereka di hadapan mata massa Sunny.

Awalnya Dinasti Banyu Buwayhiyyah tampak kuat. Sungguhpun demikian, tokoh pada akhirnya para penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah mengalami kemunduran, hanya karena perpecahan internal dan, seperti biasa, perebutan kekuasaan sesama ahli waris kekuasaan. Ada 3 (tiga) anak Buwayh, yaitu 'Aly, Husayn dan Ahmad. Kelemahan ini tentunya sangat menguntungkan *Khalifah* Baghdad, di mana dia dapat bertindak menjadi penengah di antara berbagai persengketaan, hingga dengan demikian dia berhasil mendapatkan sedikit pengaruh, paling tidak dalam masalah Irak.

Pada belahan barat Afrika utara, juga muncul kekuatan Syi'ah yang beraliran Ismâ'iliyyah di Maghribi pada tahun 909 M / 297 H, yang lebih dikenal dengan Dinasti Banyu Fâthimiyyah. Mereka memandang dirinya lebih berhak memimpin umat Islam, dengan berdalih legitimasi mereka sebagai anak keturunan 'Aly dan Fâthimah binti Muhammad. Dinasti ini berkembang terus dan boleh dikatakan bisa menjadi saingan, bahkan lebih dari itu, ancaman bagi *khalifah* Sunny di Baghdad.

Para *khalifah* Dinasti Banyu Fâthimiyyah mengirim propagandis-propagandis mereka ke berbagai tempat, termasuk Irak. Mereka terutama menarik penguasa-penguasa Dinasti Banyu Buwayhiyyah, yang sama-sama beraliran Syi'ah ke pihak mereka. Para propagandis bekerja sama dengan Abû Kalijâr, pemuka Dinasti Banyu Buwayhiyyah, yang menakut-nakuti orang-orang 'Abbâsiyyah dan menghalangi mereka kepada keluarga Dinasti Banyu Saljûqiyyah (Turki, Sunny) yang mulai membesar dan mengancam kekuasaan Dinasti Banyu Buwayhiyyah. Mereka bekerja sama menghasut pemberontakan-pemberontakan terhadap *Khalifah* Dawlah Banyu 'Abbâsiyyah.

Di bagian timur dunia Islam, muncullah Mahmûd al-Ghaznâwy yang menjadi terkenal dan memperoleh simpati dari *Khalifah* al-Qâdir, dengan memberi gelar Sulthân. Sulthân ini menguasai wilayah-wilayah dari Oxus dan Jaxertes hingga Gangga. Namun sayangnya, penggantinya tidaklah secakap al-Ghaznâwy dan akhirnya dikalahkan oleh Saljûq dari Khurasân. Seperti pendahulunya, Dinasti Banyu Saljûqiyyah segera menjadi kekuatan di balik layar singgasana *Khalifah* Dawlah Banyu 'Abbâsiyyah, dengan mendapat berbagai keistimewaan (Anwar, 1987: 21).

Dari *fragment* di atas, terlihat walau struktur pemerintahan *khilâfah* tetap bersifat Arab dan berlandaskan tradisi Arab murni, namun supra struktur dari ide-ide Persia dan Arya telah banyak memengaruhi pemerintahan *khilâfah* Dawlah Banyu 'Abbâsiyyah dengan bahan-bahan yang non Arab atau mungkin bisa saja Arab Islam, tapi sudah diwarnai oleh interpretasi aliran Syi'ah. Jadi ada 2 (dua) ideal yang antagonis. Ada tradisi Sunny yang diwarisi dari Nabi dan di pihak lain, tradisi Syi'ah banyak dipengaruhi ajaran-ajaran Persia kuno mengenai hak suci raja (Dinasti Banyu Fâthimiyyah).

Atau dengan kalimat lain, antara idealisme kaum konstitusionalisme (Sunny) dengan idealisme otokratis (Syi'iy). Konstitusi dibangun atas dasar kepercayaan dengan berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah Rasul, umat Islam akan jaya dan bahagia, dan menuntut agar *khilâfah* atas dasar undang-undang wahyu. Sedangkan otokrasi menilai, umat Islam akan mendapat kemuliaan, jika mempunyai pemimpin yang baik, menuntut *khilâfah* harus dipimpin oleh anak cucu Nabi. Dari garis inilah lahir pemimpin yang baik. Dalam situasi politik yang penuh dengan intrik politik dan pertentangan antara sistem dan kharisma, teori pemikiran politik al-Mâwardy dibangun.

#### D. Tawaran *Al-Khilâfah Al-Mâwardy*

Selain *al-Khilâfah*, ada 2 (dua) kosa kata lainnya, yaitu *al-Imârah* dan *al-Imâmah*. *Al-Imârah* berasal dari *amara* yang berarti memerintah. Lantas *al-Imârah* digunakan untuk menyebut suatu wilayah atau negara kecil yang berdaulat. Sedangkan *al-Imâmah* dari kata *amma* yang berarti memimpin. Adapun *al-Khilâfah* dari kata *khalafa* yang berarti seseorang yang menggantikan kedudukan orang lain (Sukardja, 2006: 201). Sementara itu, al-Mâwardy mengartikan *al-Khilâfah* atau *al-Imâmah* sebagai: penggantian kedudukan Nabi dalam hal melestarikan agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi (Al-Mâwardy, 2000: 5). 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 (Sukardja, 2006: 202).

Agar penduduk yang mendiami suatu wilayah tertentu dapat ditegakkan, maka dibutuhkan beberapa sendi pokok, yaitu: 1. Agama yang dianut dan dihayati umat sebagai kekuatan moral. 2. Adanya penguasa yang kharismatik, berwibawa dan dapat dijadikan teladan. 3. Dirasakannya keadilan yang menyeluruh. 4. Terciptanya keamanan yang merata, dan 5. Kesuburan bumi (tanah) (Dahlan, 1997: 1162).

Dalam buku *Adab ad-Dunyâ wa al-Dîn*, ada tambahan tugas *Khalîfah*, yaitu membangun negara dengan mewujudkan kemashlahatan dan sarana untuk perwujudan kemashlahatan tersebut (Al-Mâwardy, t.th: 1). Dengan ungkapan lain, negara harus aktif membangun kesejahteraan dan kemashlahatan rakyat. Atas dasar ini, maka negara harus ikut campur tangan dalam kehidupan sosial dan ekonomi melalui sistim yang menguasai kekuatan ekonomi dan berusaha keras memperkecil perbedaan sosial ekonomi, jika timbul ketimpangan kesejahteraan yang mencolok.

Dalam pada itu, tentang perlu tidaknya *Imâm* atau *Khalîfah*, maka al-Mâwardy sependapat dengan jumbuh ulama (mayoritas), yang berpendapat bahwa *imâmah* itu wajib diadakan. Mengapa demikian? Hal ini didasarkan pada kesepakatan bersama (*ijmâ'*) (Al-Mâwardy, 2000: 5). Alasan diperlukannya *imâmah* untuk merealisasikan ketertiban dan menghindari keadaan anarkis yang pasti terjadi, kalau tidak ada *Imâm*. Juga karena institusi *imâmah* itu berasal dari perintah agama lewat *ijmâ'*. Dan institusi *imâmah* hanyalah mungkin, apabila konsep taat melekat pada institusi itu (Maarif, 1985: 26).

Al-Mâwardy menyandarkan kepada Q. S. an-Nisâ': 59. 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.

Kekuatan yang dapat mencegah adalah akal, agama dan kekuasaan (Al-Mâwardy, t.th: 136-137). Sedangkan agama sebagai kebutuhan sosial dan psikologis, membutuhkan penjaga yang dapat menghindarkan dari perusakan atau penyimpangan, karena seseorang tidak dapat menguasai nafsu.

Berkaitan dengan pengangkatan *Imâm* atau *Khalîfah*, al-Mâwardy berpendapat bahwa *Imâm* diangkat melalui pemilihan yang bersifat tidak langsung. Ini menjadi dasar bagi adanya badan yang bertugas menyelenggarakan pemilihan dan pengangkatan *Imâm* sebagai wakil umat, yang disebut *Ahl al-Ikhtiyâr* atau *Ahl al-'Aqd wa al-Hall*. Adapun persyaratan untuk orang yang bertindak di badan itu adalah: 1. Adil, yang bisa dijabarkan patuh melaksanakan ketentuan wajib dan sunnah serta meninggalkan hal yang dilarang dan dimakruhkan (dibenci atau tidak disenangi) agama. 2. Mempunyai ilmu yang memadai, dan 3. Memiliki pertimbangan bijaksana yang memungkinkan menjalankan tugas yang dibebankan. al-Mâwardy tidak menjelaskan wujud kongkrit badan ini, hanya anggotanya tidak cuma orang-orang yang bertempat tinggal di kota saja (Al-Mâwardy, 1973: 7).

Adapun persyaratan pokok bagi pemegang *imâmah* ini adalah:

- a. Adil dalam arti yang luas.
- b. Punya ilmu untuk dapat melakukan ijtihad di dalam menghadapi persoalan-persoalan hukum.
- c. Sehat pendengaran, mata dan lisannya, supaya dapat berurusan langsung dengan tanggung jawabnya.
- d. Sehat badan, sehingga tidak terhalang untuk melakukan gerak dan melangkah cepat.
- e. Pandai dalam mengendalikan urusan rakyat dan kemashlahatan umum.
- f. Berani dan tegas membela rakyat dan menghadapi musuh.
- g. Terakhir, keturunan, yaitu dari keturunan Qurays ... (Musa, 1991: 59-60).

Selain itu, *Khalîfah* atau *Imâm* dapat juga diangkat oleh *Khalîfah* sebelumnya. Hal ini disandarkan pada kenyataan sejarah yang telah menjadi *ijmâ'* umat, yaitu penunjukan Abû Bakar ash-Shiddîq terhadap 'Umar bin al-Khaththâb dan penetapan 'Umar bin al-Khaththâb atas 6 (enam) panitia sekaligus menjadi calon yang mempunyai hak dipilih dan hak memilih, serta anaknya sendiri yang hanya memiliki hak memilih. Dalam kaitan ini, apakah penunjukan tersebut perlu atau wajib disetujui oleh *Ahl al-'Aqd wa al-Hall*? al-Mâwardy menerangkan perbedaan pendapat ahli fiqh. Menurutnya, ulama Bashrah berpendapat bahwa persetujuan *Ahl al-Ikhtiyâr* (Dewan Elektoral) sebagai syarat sahnya *Imâm* yang ditunjuk untuk menggantikan pendahulunya. Namun di lain pihak, al-Mâwardy sendiri tidak menafikan (meniadakan) penunjukan tersebut di atas. Penunjukan ini, termasuk terhadap saudara maupun anggota keluarga lainnya, tanpa adanya persetujuan Dewan Elektoral.

Adapun tentang kredibilitas calon yang telah memenuhi syarat, bagaimana jika *Ahl al-Ikhtiyâr* ternyata tidak memilih calon yang lebih baik? Meskipun yang terpilih oleh Dewan Elektoral itu calon yang kurang baik, maka keputusan tersebut sah secara hukum (Al-Mawardy, 1973: 8). Hal ini sebagai upaya penangkisan terhadap madzhab Syi'ah dan pada pihak lain sebagai usaha untuk melangsungkan *khilâfah* Dawlah Bany

‘Abbâsiyyah Sunny. Pendapat al-Mâwardy ini juga disetujui oleh ahli hukum dan teologi Sunny lainnya.

### E. Tugas-Tugas Khalîfah (Kepala Negara)

Dalam pada itu, mengapa disebut *khalîfah*? Dinamakan *khalîfah*, karena pengganti itu bertugas menggantikan dan mewakili peran Rasulullah dalam memimpin umat. Oleh karena itu, Abû Bakar ash-Shiddîq, *khalîfah* pertama tidak mau dipanggil *Khalîfah Allah*, melainkan *Khalîfah Rasûlillâh* (Pengganti Utusan Allah). Lebih jauh lagi, al-Mâwardi menerangkan tugas-tugas Kepala Negara dengan rinci, yang harus diembannya.

- a. Menjaga agama Islam supaya tetap selalu berada di atas prinsip-prinsip yang konstan (ibadah *mahdlah*?) dan sesuai dengan pemahaman yang disetujui (disepakati) oleh generasi *salaf* (terdahulu) umat Islam. Artinya, walaupun ternyata muncul pembuat *bid'ah* atau kesesatan atau faham *heterodox*, maka *khalîfah* wajib menjelaskan kepadanya hal yang benar, sekaligus menuntunnya sesuai dengan hak dan aturan hukum yang ada, dengan tujuan pokok supaya agama tetap terlindungi dari kerancuan dan pemahaman yang keliru.
- b. Melaksanakan hukum terhadap para pihak yang bertikai dan memutuskan mata rantai permusuhan antar pihak yang berbeda pendapat. Dengan demikian, diharapkan keadilan akan dapat dirasakan oleh semua orang. Dengan ungkapan lain, tidak ada orang dhalim yang berani berbuat aniaya dan sebaliknya, tidak ada orang yang didhalimi yang tidak dapat membela dirinya.
- c. Melindungi keamanan masyarakat, sehingga penduduk atau masyarakat bisa hidup dengan tenang dan bepergian dengan aman, tanpa rasa ketakutan mengalami penipuan dan ancaman atas diri dan hartanya.
- d. Menjalankan hukum *hudûd*, hingga larangan-larangan Allah tidak dilanggar dan menjaga hak-hak hamba Allah supaya tidak rusak.
- e. Menjaga perbatasan negara dengan perangkat kekuatan yang semestinya dan angkatan yang bisa mempertahankan negara, hingga musuh-musuh negara tak bisa menyerang negara Islam dan tidak mampu menembus pertahanannya serta tak bisa menciderai umat Islam maupun orang-orang yang telah mengadakan perjanjian. Ini berkaitan dengan kedaulatan dan integritas wilayah.
- f. Berjihad (berjuang) melawan pihak yang menentang Islam, padahal sudah disampaikan da'wah kepada mereka, hingga sampai dia menganut Islam atau menjadi ahli *dzimmah* (dalam jaminan negara Islam). Dengan demikian, diharapkan usaha menjunjung tinggi agama Allah dapat diwujudkan.
- g. Menarik *al-fay'u* dan memungut zakat sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan oleh syari'at Islam, atas dasar *nash* atau ijtihad.
- h. Menentukan gaji dan pemberian kepada rakyat dan pihak yang mengurus *Bayt al-Mâl* dan memberikannya dalam jumlah dan waktu yang tepat.

- i. Menetapkan pejabat-pejabat yang dapat dipercaya dan menentukan orang-orang yang cakap untuk membantu melaksanakan amanah dan wewenang dan mengatur harta di bawah pengawasannya, hingga tugas-tugas itu bisa diselenggarakan dengan sempurna dan harta negara terkontrol dalam pengaturan orang-orang yang tepercaya.
- j. Supaya mengontrol pekerjaan para pembantu dan mengawasi jalannya 'projek', hingga bisa menetapkan kebijakan politik umat Islam dengan baik dan menjaga negara. Dia tidak dibenarkan memberikan tugas ini kepada orang lain, disebabkan sibuk beribadah. Karena orang yang tadinya diberi kepercayaan, bisa saja mengkhianati dan orang baik dapat saja menjadi penipu (Al-Mawardy, 1973: 18).

Sementara itu, berhubungan dengan situasi politik pada masa sebelum dan masa al-Mâwardy, di mana khilâfah Dawlah Bany 'Abbâsiyyah sedang begitu lemah sekali dan berada di dalam cengkeraman Dinasti Bany Buwayhiyyah, maka al-Mâwardy melontarkan gagasan tentang pemberhentian *Imâm* atau *Khalîfah*. Maksudnya, kalau *Imâm* terpilih, tentu saja dia berhak untuk dipatuhi dan didukung oleh rakyatnya, selama keadaannya tidak berubah. Namun bila ternyata Imam terpilih menjadi tidak adil lagi dan terjadi cacad psikis, maka *Imâm* tersebut kehilangan jabatannya.

Adapun yang dimaksud keadilan *Imâm* yang cacat, misalnya, telah berubah menjadi *fâsiq*, karena selalu memperturutkan hawa nafsu yang tidak dibenarkan agama, atau melanggar larangan agama, atau membawa kepercayaan yang bertentangan dengan kebenaran. Sedangkan cacad jasmani, misalnya, kehilangan inderanya dan anggota badannya serta kecakapan bertindak. Dalam hal kecakapan bertindak, maka oleh al-Mâwardy dijelaskan pada 2 (dua) keadaan. Pertama, kekuasaan *Khalîfah* diambil alih oleh pihak lain, atau kedua, karena sesuatu hal, *Khalîfah* sampai ditawan oleh musuh dan sudah tidak mungkin bisa diselamatkan (Al-Mawardy, 1973: 20).

## F. Penutup

Demikianlah makalah sederhana yang masih sangat jauh dari sempurna. Meski pemikiran al-Mâwardy sudah lama sekali diperkenalkan kepada khalayak, namun kajian *Fiqh Siyâsah* (Politik Islam) di Indonesia belum lama diberikan di Perguruan Tinggi Agama Islam. Setidaknya ada harapan, pada tahun-tahun mendatang kajian tentang hal ini bisa lebih mendalam dan meluas, mengingat modernitas di dunia Islam yang dimulai ada abad 19 makin banyak digeluti, baik oleh kalangan Islam sendiri maupun para orientalis. Belum lagi, semakin banyak muncul negara-negara baru, terutama di Timur Tengah, sesudah perang Dunia II. Dalam pada itu, perubahan-perubahan sosial, politik dan ekonomi pada akhir abad 20, yang begitu cepat dan ragam permasalahannya, mendorong umat untuk membidani kelahiran mujtahid. Semoga kemudahan transportasi dan peningkatan teknologi komunikasi, akan banyak berperan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Mâwardy, Abû al-Hasan ‘Aly bin Muhammad bin Habîb al-Bashry al-Baghdâdy, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, Qâhirah, Mushthafâ al-Bâbi al-Halaby, Cet. III, 1973.
- Al-Mâwardy, Abû al-Hasan ‘Aly bin Muhammad bin Habîb al-Bashry al-Baghdâdy, *Adab ad-Dunyâ wa ad-Dîn*, Bayrût, Dâr al-Fikr, t. t.
- Al-Mâwardy, Abû al-Hasan ‘Aly bin Muhammad bin Habîb al-Bashry al-Baghdâdy, al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayah ad-Diniyyah, al-Maktab al-Islamy, Bayrut, 1415 H- 1996 M, penerjemah Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Jakarta, Gema Insani Press, 1420 H – 2000 M.
- Al-Syahrastany, *al-Milal wa an-Nihal I*, Eds. M. S. Kailani, Bayrût, Dâr al-Ma’rifah, 1975.
- Anwar, Syamsul, Al-Mawardi dan Teorinya Tentang Khilafah, *AL-JAMI’AH*, No. 35, Thn XVI, 1987.
- Azra, Azyumardi dkk., *Ensiklopedi Islam, Jilid 5*, Jakarta, Ichtiar Baru – van Hoeve, 2005.
- Dahlan, Abdul Aziz, (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam, Jilid 4*, Jakarta, Ichtiar Baru – van Hoeve, 1997.
- Hamidi, A. Luthfi, *Penguasa dan Kekuasaan (Pemikiran Politik al-Mawardi)*, Thesis PPs IAIN Sunan Kalijaga, 1996, tidak diterbitkan.
- Hasan, Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsy, wa al-Dîny wa al-Tsaqfy wa al-Ijtimâ’iy*, Qâhirah, Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, Cet. VII, 1965.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta, LP3ES, 1985.
- Musa, M. Yusuf, *Nidhâmul Hukmi fil Islâm*, Kairo – Mesir, t. p., 1963, Penerjemah M. Thalib, *Politik dan Negara dalam Islam*, Yogyakarta, Pustaka LSI, 1991.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Cet. II, 1978.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta, Universitas Indonesia Press, Cet. III, 1991.

Sukardja, Ahmad, dalam Taufik Abdullah dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta, Ihtiar Baru – van Hoeve, 2006.

Syukur, Suparman, *Etika Religius*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta, RajaGrafindo Persada, Cet. IV, 1996.