

Pemikiran Ketatanegaraan
ISLAM





Dr. Ija Suntana

Pemikiran Ketatanegaraan ISLAM

PENGANTAR

Prof. Dr. Juhaya S. Praja

(Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung)



PUSTAKA SETIA Bandung

KUTIPAN PASAL 72:

Ketentuan Pidana Undang-Undang

Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1(satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja **menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat 1**, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

ISBN : 978 - 979 - 076 - 101 - 8

PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM

Penulis: **Dr. Ija Suntana**

Penerbit: **CV Pustaka Setia**

Editor: **Drs. Beni Ahmad Saebani, M.Si.**

-- Cet. 1 -- Bandung: Pustaka Setia, 2010
280 hlm.; 16 cm x 24 cm

Copy Right © 2010 PUSTAKA SETIA, Bandung

Dilarang memperbanyak atau mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin penerbit.

Hak terjemahan dilindungi undang-undang.

All right reserved

Desain Cover: **Wandi KS**

Khat Arab/Kaligrafi: **Drs. Maman Abd. Djaliel, M.Ag.**

Montase, Lay Out, Setting: **Tim Redaksi Pustaka Setia**

Cetakan I: **April 2011**

Diterbitkan oleh:

CV PUSTAKA SETIA

Jl. BKR (Lingkar Selatan) No. 162-164

Telp.: (022) 5210588 - 5224105

Faks.: (022) 5224105

BANDUNG - 40253

(Anggota IKAPI Cabang Jawa Barat)



Pengantar

Pemikiran ketatanegaraan Islam merupakan serangkaian teori politik Islam yang diangkat dari tiga sumber, yaitu (1) teks dalil Al-Quran dan As-Sunnah, (2) realitas dan perilaku politik umat Islam, (3) penalaran-penalaran personal ilmuwan muslim otoritatif. Tiga sumber tersebut memiliki karakter yang berbeda. Sumber yang pertama bersifat normatif. Sumber kedua bersifat dinamis. Sedangkan, sumber ketiga bersifat fakultatif. Gabungan dari tiga sumber tersebut membentuk suatu formulasi yang dikenal dengan istilah pemikiran ketatanegaraan Islam.

Buku yang ditulis oleh Ija Suntana ini, setidaknya berisi tiga hal di atas. Dia memformulasikan pengertian ketatanegaraan Islam dalam empat poin, yaitu (1) keyakinan umat Islam tentang negara, (2) tafsiran umat Islam tentang negara dari sumber ajaran mereka, (3) tindakan dan perilaku umat Islam dalam praktik bernegara, (4) konseptualisasi umat Islam tentang negara.

Empat poin di atas oleh Ija Suntana diungkapkan dalam kalimat definitif, yaitu bahwa ketatanegaraan Islam merupakan kajian akademik mengenai kekuasaan dan keteraturan masyarakat dalam perspektif agama Islam yang mencakup filsafat, hukum, dogma, tradisi, sejarah, dan pemikiran tokoh.

Saya memandang bahwa buku *Pemikiran Ketatanegaraan Islam* ini, memiliki kelebihan lain dibanding buku-buku lain yang memiliki tema yang sama. Isinya sangat komprehensif dan banyak informasi penting

yang tidak terdapat dalam buku lain. Oleh sebab itu, buku ini penting dihadirkan ke masyarakat akademik dan umum. Bagi yang tertarik dan memiliki keinginan mengetahui seluk beluk ketatanegaraan dalam Islam, buku ini menyajikannya secara memadai. Penulisannya memiliki kapasitas untuk membahas tema ini. Sebab, dia merupakan praktisi akademik yang keahliannya di bidang politik Islam. Selain itu, dia merupakan penulis buku yang produktif dan opininya banyak dimuat di media massa.

Selamat membaca.

Bandung, Juli 2010

Prof. Dr. Juhaya S.Praja

*(Guru Besar Filsafat Hukum Islam Fakultas
Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung)*



Daftar Isi

Bab 1	Konsep Dasar Ketatanegaraan Islam	13
	A. Pengertian Ketatanegaraan Islam	13
	B. Kajian Ketatanegaraan Islam sebagai Doktrin dan Ilmu Politik	14
	C. Doktrin Islam sebagai Agama dan Negara	16
	D. Teologi Politik	21
	1. Sumber Kekuasaan	22
	2. Hukum dalam Negara	24
	3. Ketaatan pada Negara	25
BAB 2	Asas Filosofis Ketatanegaraan Islam	29
	A. Tauhidullah sebagai Asas Universal Ketatanegaraan Islam	29
	B. Asas-asas Operasional Ketatanegaraan Islam	31
	1. Asas Persamaan (<i>mabda al-musawah</i>)	31
	a. Persamaan di Hadapan Hukum	35
	b. Persamaan di Hadapan Sistem Pengadilan	37
	c. Persamaan Hak Politik	38
	d. Persamaan Hak Atas Kekayaan Negara	39
	e. Persamaan Menunaikan Kewajiban Negara	41
	1. Kewajiban Finansial	41
	2. Kewajiban Militer	42

2.	Asas Keadilan	42
	a. Keadilan dalam Ranah Hukum	47
	1. Filsafat Keadilan.....	47
	2. Maslahat sebagai Barometer Keadilan ..	49
	b. Keadilan dalam Ranah Ekonomi	51
3.	Asas Musyawarah	52
4.	Asas Kebebasan	62
	a. Hak Politik	63
	b. Hak Sosial.....	64
	1. Hak Dihormati sebagai Manusia	64
	2. Hak Keamanan	64
	3. Hak Mendapatkan Tempat Tinggal	65
	4. Hak Bepergian	66
	c. Hak Intelektual	68
	1. Kebebasan (Hak) Berakidah dan Ber- ibadah	68
	2. Kebebasan (Hak) Belajar dan Mengajar	69
	3. Kebebasan Jurnalisme	70
	4. Kebebasan Berpendapat	70
	d. Kebebasan Berserikat	71
	e. Kebebasan Ekonomi.....	72
	1. Kebebasan Hak Milik	72
	2. Kebebasan Bekerja	75
	3. Kebebasan Berproduksi.....	76
	4. Kebebasan Mengadakan Hubungan Dagang	76
5.	Asas Tanggung Jawab Publik	76
Bah 3	Corak Kajian Ketatanegaraan Islam	79
	A. Corak Filsafat	80
	B. Corak Hukum	81
	C. Corak Birokrasi	82
	D. Corak Etika	83

Bab 4	Negara Islam	85
	A. Pengertian dan Asal Mula Negara Islam	86
	B. Ideologi Negara Islam	89
	C. Unsur-unsur Negara Islam.....	90
	1. Rakyat	90
	2. Wilayah	91
	3. Pemerintahan yang Berdaulat	91
	D. Bentuk Negara Islam	92
	E. Bentuk Pemerintahan Negara Islam	93
Bab 5	Konstitusi Madinah (<i>Shahifah Al-Madinah</i>)	97
	A. Pengertian	97
	B. Isi Konstitusi Madinah	99
	C. Kandungan Ketatanegaraan dalam Konstitusi Madinah.....	105
	1. Azas Kebangsaan	105
	2. Azas Persatuan	105
	3. Azas Persamaan	107
	4. Azas Kebebasan.....	108
	5. Azas Hubungan Beragama	110
	6. Azas Pertahanan	111
	7. Azas Kerukunan Hidup	111
	8. Azas Tolong-Menolong	113
	9. Azas Perdamaian	113
	10. Azas Musyawarah	115
	11. Azas Keadilan.....	115
	12. Azas Kewibawaan Hukum	116
	13. Azas Kepemimpinan	117
	14. Azas Amar Makruf dan Nahi Munkar	117
BAB 6	Kajian Pemikiran Tokoh	121
	A. Abu Yusuf dan Teori Kewajiban Negara	121
	B. Abu Hasan Ali Al-Mawardi dan Teori Tujuan Negara.....	130
	C. Ibn Khaldun dan Pemikiran Sosiologi Politik	139
	D. Ibn Qutaibah dan Pemikiran Sosiologi Politik Islam	146

E. Abu Nashr Al-Farabi dan Teori Klasifikasi Negara ..	151
F. Ibn Sina dan Teori Masyarakat Politik	161
G. Nashir Ad-Din Ath-Thusi dan Pemikiran Sosiologi Politik	167
H. Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali	173
I. Muhammad Baqir Ash-Shadr dan Teori Tanggung Jawab Negara	192
J. Ibn Taimiyyah: Riwayat Hidupnya dan Pemikiran Psikologi Politik	204

DAFTAR PUSTAKA	217
----------------------	-----



Pengertian Ketatanegaraan Islam

Ketatanegaraan Islam merupakan kajian akademik mengenai kekuasaan dan keteraturan masyarakat dalam perspektif agama Islam yang mencakup filsafat, hukum, dogma, tradisi, sejarah, dan pemikiran tokoh. Ada empat pemaknaan ketatanegaraan Islam yang berkembang, yaitu:

1. sesuatu yang diyakini oleh umat Islam tentang negara;
2. sesuatu yang ditafsirkan oleh umat Islam tentang negara dari sumber ajaran mereka;
3. sesuatu yang dilakukan oleh umat Islam dalam praktik bernegara;
4. sesuatu yang dikonsepsikan oleh umat Islam tentang negara.

Pemaknaan pertama menunjukkan bahwa ketatanegaraan Islam menyangkut keyakinan-keyakinan umat Islam dalam wilayah kekuasaan politik. Pemaknaan ini melahirkan kajian tentang teologi kekuasaan. Sebagai contoh, pemimpin harus beragama Islam dan harus dari kalangan laki-laki adalah pemikiran ketatanegaraan Islam, yang masuk pada dimensi yang diyakini oleh umat Islam tentang sistem ketatanegaraan.

Pemaknaan kedua memberikan pengertian bahwa ketatanegaraan Islam merupakan sejumlah tafsiran umat Islam terhadap

teks-teks dalil, baik Al-Quran atau Al-Hadis, yang dianggap sebagai sumber dan aturan kekuasaan politik. Pemaknaan ini melahirkan kajian sumber otentik mengenai tata atur ketatanegaraan. Apa yang ditafsirkan umat Islam dari ayat Al-Quran dan Al-Hadis merupakan doktrin politik yang menjadi landasan mereka dalam berpersepsi dan beraktivitas di ranah kenegaraan.

Pemaknaan ketiga menunjukkan bahwa ketatanegaraan Islam merupakan sikap dan tindakan umat Islam, baik masa lampau maupun sekarang, dalam kegiatan bernegara. Pemaknaan ini melahirkan kajian tentang sejarah kekuasaan umat Islam dan praktiknya dalam dunia kontemporer. Apa saja yang dilakukan oleh umat Islam dalam hal bernegara diidentifikasi sebagai ketatanegaraan Islam. Ketatanegaraan Islam adalah dimensi sejarah dan tradisi politik suatu masyarakat yang mengidentifikasi diri dengan identitas Islam.

Pemaknaan keempat menunjukkan bahwa ketatanegaraan Islam adalah sejumlah pemikiran dan analisis tokoh-tokoh Islam otoritatif mengenai negara dan hal-hal yang terkait dengannya. Pemaknaan ini melahirkan kajian pemikiran tokoh, seperti pemikiran politik Ibn Sina, Ibn Khaldun, dan lain-lain. Apa saja yang dilontarkan oleh para tokoh Islam mengenai negara, dan hal-hal yang terkait dengannya, teridentifikasi sebagai ketatanegaraan Islam.



Kajian Ketatanegaraan Islam sebagai Doktrin dan Ilmu Politik

Perlu diketahui bahwa ketatanegaraan Islam adalah doktrin dan ilmu politik. Sebuah doktrin pada dasarnya merupakan cara atau metode yang diyakini, dipilih, dan diikuti oleh suatu masyarakat dalam kehidupan politiknya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang timbul. Sementara itu, ilmu politik adalah ilmu yang berhubungan dengan penjelasan terperinci perihal kehidupan politik, peristiwa-peristiwanya, gejala-gejala lahiriahnya, serta hubungan antara peristiwa-peristiwa politik dengan sebab-sebab dan faktor-faktor yang memengaruhinya. Apabila disederhanakan, doktrin politik merupakan *sistem*, sedangkan ilmu politik merupakan *penafsiran*.

Pertanyaan yang muncul adalah dalam bidang apa saja doktrin politik itu berlaku? Bagaimana ruang lingkungannya? Apa ciri-ciri doktrin politik?

Diduga oleh kebanyakan orang bahwa ruang lingkup atau cakupan doktrin politik hanya sekitar etika berkuasa dan tidak ada hubungannya dengan pembentukan kekuasaan. Artinya, diduga bahwa doktrin politik dijalankan ketika kekuasaan telah ada, sementara yang berlaku untuk membentuk dan memproses kekuasaan adalah hukum-hukum ilmiah politik. Setiap penelitian yang menyangkut etika menjalankan kekuasaan adalah doktrin politik, sedangkan penelitian yang menyangkut pemahaman mengenai sistem kekuasaan dan cara mendapatkannya adalah ilmu politik.

Sangat keliru ketika sebagian peneliti sains politik memisahkan antara doktrin dan ilmu politik atas dasar ruang lingkungannya yang berbeda. Sebab, dengan cara demikian, akan muncul sebuah pandangan bahwa karakteristik doktrin politik dan karakteristik ilmu politik merupakan dua hasil dari ruang lingkup yang berbeda. Akhirnya, yang muncul adalah dugaan bahwa penelitian tentang menjalankan, membentuk, dan memproses kekuasaan pasti merupakan penelitian ilmiah, sedangkan jika penelitian mengenai etika berkuasa adalah penelitian doktrinal. Padahal, yang membedakan antara doktrin dan ilmu adalah dalam hal metode dan tujuan penelitiannya, bukan dalam hal materi pembahasan dan ruang lingkungannya.

Doktrin politik berisikan setiap aturan dasar dalam kehidupan politik yang berhubungan dengan ideologi. Sementara itu, ilmu politik berisikan setiap teori yang menjelaskan realitas kehidupan politik, terlepas dari ideologi. Sebagai contoh adalah pembahasan tentang keadilan dan amanah. Keadilan dan amanah bukanlah sesuatu yang ilmiah dan nyata hingga dapat diukur dan diamati. Ia tidak bisa menjadi subjek pengujian eksperimental oleh sarana-sarana ilmiah. Keadilan dan amanah adalah suatu estimasi dan penilaian moral. Apabila seseorang ingin mengetahui ruang lingkup keadilan dan amanah dalam suatu mekanisme jabatan, ia tidak bisa mengukur dengan pengukuran ilmiah seperti halnya mengukur derajat panas udara atau titik didih benda cair. Keadilan dan amanah hanya bisa diukur dengan menggunakan nilai-nilai etika

dan kepribadian yang berada di luar batas-batas pengukuran materiil. Begitu pula ketika ingin mengetahui tingkat dukungan suara pemilih untuk suatu jabatan, kita tidak bisa menggunakan nilai-nilai etika dan kepribadian. Dukungan suara pemilih hanya bisa diukur dengan ukuran-ukuran eksak dalam bentuk angka yang terukur.

Setiap doktrin politik tidak selamanya sejalan dengan tindakan politik. Sebagai contoh adalah suatu partai yang mengidentitaskan dirinya sebagai partai Islam melakukan koalisi dengan partai tertentu yang tidak beridentitas Islam untuk meraih kekuasaan. Penentuan koalisi partai Islam tersebut tidak didasarkan pada doktrin politiknya, tetapi lebih dipengaruhi oleh fakta-fakta strategis yang menguntungkan partai atau oleh suatu dinamika politik yang berkembang. Oleh sebab itu, doktrin politik tidak biasa terdapat dalam langkah-langkah strategis pemenangan partai, tetapi biasa disimpan dalam aturan rumah tangga partai.



Doktrin Islam sebagai Agama dan Negara

Di kalangan para teoretikus ketatanegaraan Islam berkembang sebuah doktrin politik, Islam adalah agama dan negara (*al-Islam huwa ad-din wa ad-daulah*). Doktrin ini mengandung anggapan dasar bahwa agama Islam memiliki dimensi politik yang berbanding lurus dengan dimensi ritualnya. Doktrin ini memunculkan sebuah konsep bahwa tidak ada pemisahan antara kekuasaan politik dan agama. Agama dan politik tidak berseberangan. Keduanya memiliki hubungan fungsional, yaitu kekuasaan politik berfungsi melindungi agama dan agama berfungsi mengawal kekuasaan politik.¹

Tidak ditemukan secara pasti tentang siapa orang yang pertama kali melontar konsep Islam sebagai agama dan negara (*al-islam huwa ad-din wa ad-daulah*). Walaupun begitu, disinyalir bahwa orang yang pertama kali melontarkan kalimat tersebut adalah Ibn Jarir Ath-Thabari, seorang ulama ahli tafsir yang hidup pada abad ketiga Hijriah. Konsep ini dibangun berdasarkan keyakinan dia bahwa Nabi Muhammad SAW. mendirikan sistem kekuasaan di Madinah. Apa

1 Pemaknaan ini diungkapkan oleh Abu Al-Hasan Ali Al-Mawardi, seorang ahli politik Islam kalangan Sunni dalam *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, Lebanon: Dar Al-Fikr, t.t. hlm. 5.

yang dilakukan oleh Muhammad di Madinah sebagai nabi, merupakan sebuah penjelasan tersirat bahwa misi Islam merupakan ketuhanan (*risalah ilahiyyah*) dan kekuasaan (*risalah mulkiyyah*).

Sebagai implikasi logis dari doktrin Islam sebagai agama dan negara, berkembang sebuah wacana teknis pemangku kekuasaan, yaitu ulama dan umara. Istilah ulama dan umara muncul sebagai tatanan lanjutan dari doktrin tersebut. Ulama dan umara berada dalam satu kavling kekuasaan dengan fungsi masing-masing, tetapi memiliki otoritas yang setara. Ulama berfungsi sebagai otoritas hukum dan sosial, sedangkan umara berfungsi sebagai otoritas politik, ekonomi, dan militer. Akan tetapi, dalam perjalanan sejarah, kekuasaan otoritas ulama sebagai pemegang tahta hukum diambil alih oleh umara, yaitu ketika negara melakukan penyeragaman tata hukum melalui pembuatan *qanun*. Ulama dialihkan fungsinya sebagai otoritas sosial dan moral. Akibatnya, terjadi ketegangan antara ulama dan umara, yang berujung pada pemboikotan oleh kalangan ulama dengan cara menolak dipromosikan hakim di pengadilan-pengadilan yang didirikan oleh negara.

Doktrin Islam agama dan negara (*al-islam huwa ad-din wa ad-daulah*) menandakan perbedaan asas teologi politik Islam dengan teologi politik Kristen. Teologi Kristen memisahkan secara radikal antara negara dan agama. Doktrin teologi politik dalam agama Kristen yang sangat terkenal adalah: milik Tuhan serahkan kepada Tuhan, milik Kaisar serahkan kepada Kaisar (*mâ lillah lillah wa mâ liqaishar liqaishar*).²

Kehadiran doktrin Islam adalah agama dan negara merupakan upaya integrasi wilayah sakral dengan wilayah temporal yang diyakini oleh umat Islam. Integrasi ini dibangun sebagai kontra konsep terhadap sistem teologi Kristen yang pernah menjadi saingan politik – bukan teologi – dalam perjalanan sejarah kekuasaan di dunia. Integrasi antara agama dan negara dalam doktrin *al-islam huwa ad-din wa ad-daulah* membuka kontak harmonis antara Islam sebagai agama dengan politik hingga tidak terjebak ke dalam konflik antara keduanya.

2 Lihat Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press: St. John's Studios, Church Roadl Richmond, Surrey TW9 2QA, 1996, hlm. 1.

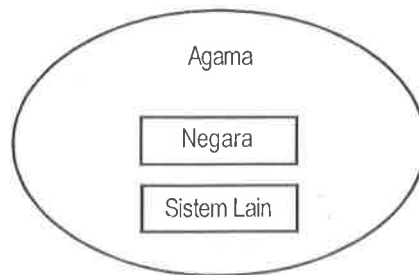
Doktrin pengintergrasian antara agama dan negara yang tercermin dalam ajaran *al-Islam huwa ad-din wa ad-daulah* tidak mengandung arti bahwa terjadi campur aduk antara keduanya. Dengan demikian, tidak muncul dugaan dan keyakinan bahwa kebenaran agama adalah kebenaran politik dan kebenaran politik adalah kebenaran agama. Identitas dan watak kebenaran keduanya tetap bertahan dan tidak hilang. Kebenaran politik tetap sebagai kebenaran subjektif dan objektif, sedangkan kebenaran agama tetap sebagai kebenaran sejati. Kebenaran subjektif mengukur benar-salah dari kepentingan personal, sedangkan kebenaran objektif mengukur benar-salah berdasarkan nalar sosial (pandangan orang banyak). Adapun kebenaran sejati adalah kebenaran yang berdasar pada wahyu Tuhan. Sehubungan dengan itu, doktrin *al-Islam huwa ad-din wa ad-daulah* tidak mengenal negara Tuhan yang mendapatkan mandat sakral dari langit dan melaksanakan kehendak Tuhan di muka bumi.³

Walaupun demikian, dalam perkembangan selanjutnya terdapat juga sebuah percampuran antara watak agama dan watak politik (negara) dalam mengimplementasikan doktrin tersebut. Sebagai contoh adalah ajaran bahwa khalifah tidak pernah salah dalam teologi politik Syiah Dua Belas (*Itsna 'Asyar*). Dalam tradisi politik Syiah Dua Belas dikenal *'ishmah*, yaitu seorang pemimpin yang memiliki jalur keturunan Nabi Muhammad SAW. terlindungi dari kesalahan (*ma'shum*) dan merupakan "bayang-bayang Tuhan di muka bumi (*the shadow of God in the earth zhilul allah fi al-ardh*)."³ Oleh sebab itu, setiap kebijakan yang dikeluarkannya adalah atas nama dan titah Tuhan serta wajib ditaati. Haknya adalah hak Tuhan yang mesti diberikan secara total kepadanya. Kekuasaan bagi mereka adalah hak yang mesti didapatkan, bukan fungsi yang diberikan sebagai kepercayaan karena kualifikasi kepemimpinan pada dirinya.

Ada beberapa model integrasi antara agama dan negara dalam doktrin *al-Islam huwa ad-din wa ad-daulah*. Model *monadik totalistik*, yaitu agama merupakan referensi seluruh sistem ketatanegaraan

3 Lihat Yusuf Qaradhawi, *Min Fiqh Ad-Daulah fi Al-Islam*, Kairo: Dar Al-Syuruq, 1997, hlm. 30.

(politik), sehingga setiap cabang, kekuasaan tetap harus bermuara pada agama. Dalam model ini, agama merupakan satu-satunya sumber kebenaran dan politik (negara) harus tunduk kepadanya. Secara hubungan, agama determinan atas negara, sehingga negara menuruti aturan-aturan agama. Secara operasional, ulama memiliki dominasi atas umara. Model ini dapat dilihat dalam gambar 1.



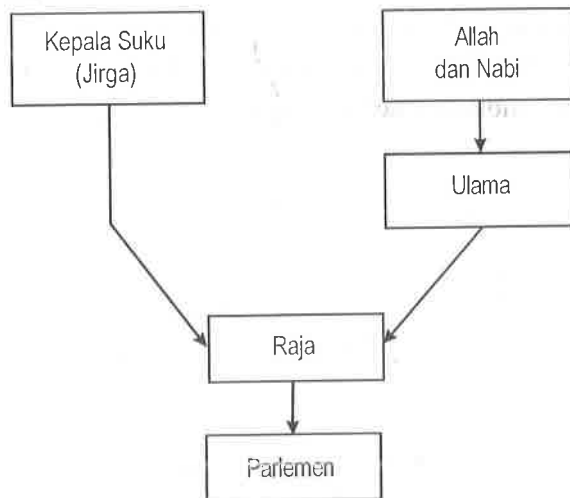
Model Monadik Totalistik

Model tersebut dipraktikkan oleh negara Iran saat ini. Ulama, sebagai representasi agama, memiliki peran dominan dalam negara, melalui lembaga *wilayah al-faqih*. Setiap kebijakan negara, baik terkait dengan anggaran maupun kebijakan lainnya, berada dalam kuasa ulama, tidak berada dalam kuasa para politikus. Sebagai contoh, naik atau turunnya anggaran militer negara diserahkan pada kesepakatan ulama. Tampaknya, dominasi ulama dalam setiap kebijakan, tidak para politikus, menyangkut kepentingan. Para ulama tidak memiliki kepentingan, kecuali untuk umat dan negaranya. Sementara itu, politikus selalu mengaitkan kebijakan dengan kepentingan dirinya atau kepentingan partainya.

Di Iran, pada tahun 1930-1950, hubungan agama dengan negara di Afghanistan berada dalam model ini. Pada masa kekuasaan Raja Nazhir Khan, ulama dan kepala suku merupakan sumber legitimasi kekuasaannya. Nazhir Khan memosisikan ulama sebagai representasi Tuhan, sedangkan kepala suku sebagai representasi rakyat. Ketika ulama dan kepala suku telah menyatakan sah kepemimpinannya, secara legal Khan dapat menjalankan pemerintahannya.⁴

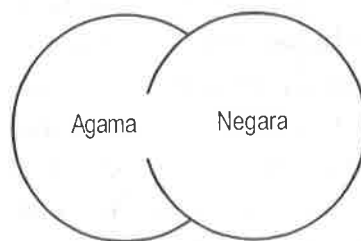
4 Olesen, *Op.Cit.*, hlm. 178.

Berikut ini adalah model transfer kekuasaan di Afghanistan pada masa Nazhir Khan. Gambar ini diadopsi dari tulisan Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan*.



Gambar 2
Model Transfer Legitimasi Kekuasaan
Pada Masa Kekuasaan Raja Nazhir Khan

Selanjutnya adalah model *diadik*, yaitu agama dan negara adalah dua otoritas yang setara dalam satu lingkup kekuasaan yang sama besarnya. Negara yang diwakili umara dengan agama yang diwakili ulama berbagi dalam hal fungsi. Model ini dapat dilihat dalam gambar 3.



Gambar 3
Model Diadik

Model ini dipraktikkan oleh Arab Saudi. Negara mengurus urusan militer, ekonomi, dan keamanan. Sementara itu, para ulama

diberi kavling untuk memegang otoritas hukum. Dewan Fuqaha di Arab Saudi memiliki kewenangan dan kewibawaan hukum yang sangat tinggi sehingga setiap keputusan hukum yang dikeluarkan oleh mereka adalah keputusan negara yang mengikat.

Selanjutnya, model *triadik*, yaitu negara dan agama berintegrasi melalui sebuah mekanisme musyawarah (*istisyyarah*). Agama yang diwakili oleh ulama dan negara yang diwakili oleh umara bertemu dalam satu wadah yang bernama Lembaga Syura. Setiap kebijakan yang dibuat oleh negara merupakan hasil dari sebuah kesepakatan antara ulama dan umara di lembaga musyawarah. Model ini dapat dilihat dalam gambar 4.



Gambar 4
Model Triadik

Model ini dipraktikkan oleh negara Islam di dunia dewasa ini, seperti Pakistan, Afghanistan, Mesir, dan beberapa negara Islam lainnya. Dalam beberapa hal terkait, model triadik dianut pula oleh negara Indonesia. Kehadiran Majelis Ulama Indonesia, untuk objek-objek tertentu, menggambarkan hubungan agama dan negara dalam model triadik.



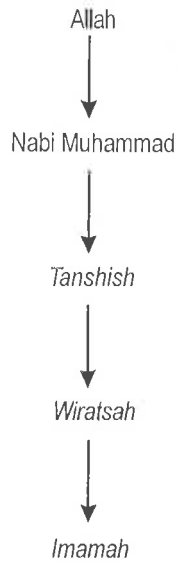
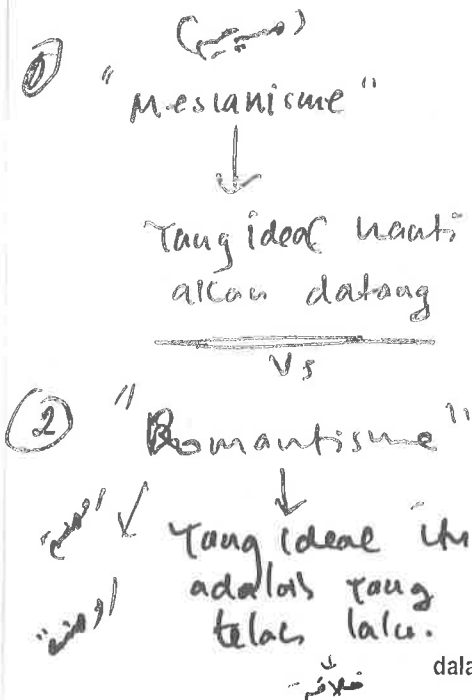
Teologi Politik

Teologi politik dalam kajian ketatanegaraan Islam menggambarkan persepsi ideologis mengenai sistem kekuasaan yang terkait dengan benar atau salah, bukan terkait dengan ada atau tidak ada. Persepsi ini didasarkan pada dua sumber, yaitu teks dalil dan praktik sejarah. Interpretasi terhadap dalil menghasilkan klaim-klaim normatif yang dinyatakan sebagai landasan (ideologi) ketatanegaraan. Adapun interpretasi terhadap sejarah menghasilkan klaim-klaim normatif tentang model dan praktik kekuasaan yang diyakini kebenarannya.

Secara umum, teologi politik menyangkut tiga hal, yaitu (1) sumber kekuasaan, (2) hukum pada negara, dan (3) ketaatan pada negara.

1. Sumber Kekuasaan

Di kalangan para teolog terjadi perbedaan pandangan mengenai asal kekuasaan negara. Kalangan Syi'ah memandang bahwa kekuasaan adalah hak yang ditentukan berdasarkan penunjukan. Dalam tradisi pemikiran mereka berkembang teori *tanshish*, yaitu bahwa kekuasaan telah ditentukan secara pasti oleh suatu dalil. Teori *tanshish* menghasilkan mekanisme sistem kewarisan (*wiratsah*) dalam sistem katatanegaraan. Lembaga politik yang menjalankan sistem kekuasaan tersebut bernama *imamah* yang dipimpin oleh seorang imam.



Gambar 5
Sumber Kekuasaan
dalam Tradisi Pemikiran Syi'ah

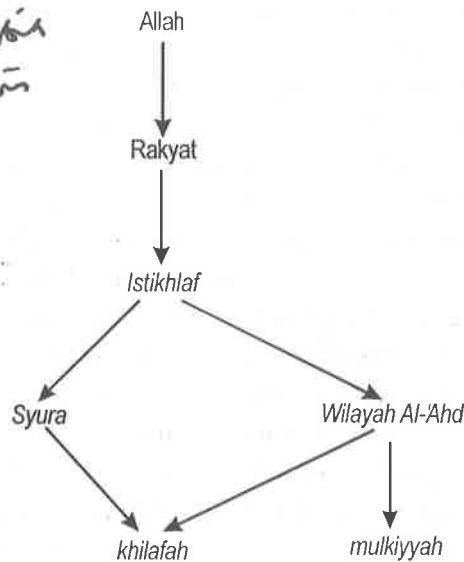
3) Anarkisme
Kelo upah yang
nyolekan bahwa
tidak ada sistem
yang benar
sepanjang
zaman.
Negara tidak
diperlukan dan
hanya men-
bantu kebajikan

Berdasarkan teori *tanshish*, kekuasaan sejati bukan sesuatu yang tidak ada dan harus diusahakan, melainkan telah tersedia dan terpetakan dalam satu lanskap yang mapan dan terbatas. Oleh sebab itu, kekuasaan tidak bisa didapatkan melalui mekanisme pemilihan, melainkan oleh jalur keturunan (*wiratsah*). Implikasi dari teologi semacam ini muncul sebuah *mesianisme* politik, yaitu suatu keyakinan bahwa pemilik kekuasaan sejati bukan masyarakat saat ini, melainkan sosok misteri yang akan datang nanti. Sistem kekuasaan yang dijalankan oleh masyarakat saat ini hanya sebuah

atraksi temporer yang tidak memiliki relevansi dengan makna kekuasaan yang sah secara nash. Kekuasaan sejati adalah milik sosok otoritatif yang akan diambilnya pada saat yang telah dipastikan.

Sebanding lurus dengan sumber kekuasaan yang berasal dari penunjukan pemegang otoritas syariat maka kekuasaan yang didapat oleh seseorang bersifat sakral dan memiliki titisan kesucian. Para pengemban kekuasaan merupakan sosok luhur yang memiliki sifat-sifat kesucian dan bebas dari kekeliruan. Setiap ketetapanya adalah hukum yang absolut dan mengikat. Tradisi teologi politik ini melahirkan pemahaman bahwa membela penguasa adalah membela kesucian dan taat kepadanya adalah sebuah keharusan syariat. Adapun ketidaktaatan adalah sebuah perbuatan melawan kesakralan yang berimplikasi pada dosa. Dari tradisi pemikiran ini, muncul pula sebuah keyakinan politik bahwa seorang penguasanya hanya bisa berhenti karena meninggal dunia dan tidak bisa diberhentikan di tengah jalan.

→ *hidul pwa
on aegon, sabun
disand ugwus din
caudin*



Gambar 6
Sumber Kekuasaan dalam Tradisi Pemikiran Sunni

Para pemikir Sunni memandang bahwa sumber kekuasaan politik adalah Allah yang dimandatkan kepada rakyat. Kekuasaan merupakan kesepakatan masyarakat melalui suatu mekanisme

politik, baik melalui pemilihan secara langsung (*intikhab*), atau kesepakatan elite yang representatif (*syura*), atau penunjukan putra mahkota (*wilayah al-'ahd*). Kekuasaan yang didapat dari rakyat dapat melalui penunjukan atau musyawarah. Dalam tradisi pemikiran politik Sunni, kekuasaan dijalankan oleh sebuah lembaga bernama *khilafah* yang dipimpin oleh seorang khalifah.

Kekuasaan yang didapat dari rakyat memberikan mandat dan kewenangan kepada seorang penguasa untuk bertindak atas nama rakyat. Ia bisa melakukan perbuatan-perbuatan hukum yang seharusnya dilakukan oleh individu, seperti menikahkan wanita yang tidak memiliki wali, menerima waris dari orang yang tidak memiliki keturunan, menanggung utang orang yang tidak mampu dan tidak memiliki penjamin.

2. *Hukum dalam Negara*

Dalam kajian teologi politik Islam, hukum yang berlaku dalam negara merupakan hukum syariat. Secara operasional, sumbernya adalah Al-Quran dan As-Sunnah. Para pembuat aturan kenegaraan dan kemasyarakatan bertanggung jawab secara teologis untuk mengacu pada dua sumber tersebut. Hukum dalam negara bukan berasal dari masyarakat, melainkan berasal dari Tuhan, sehingga mereka tidak dapat memengaruhinya. Dengan demikian, setiap anggota masyarakat mesti menaati hukum. Sebab, ketaatan pada hukum adalah ketaatan kepada Tuhan dan sebaliknya menentang hukum adalah menentang Tuhan. Melalui konsep teologi ini, hukum akan ditaati sebagai pegangan masyarakat dan dianggap sebagai sesuatu yang luhur dan mesti dihormati. Ketika hukum diketahui sebagai produk manusia, yang muncul adalah sebuah persepsi bahwa manusia selalu berbuat berdasarkan kepentingan pribadinya. Oleh karena itu, hukum yang dibuat oleh manusia tidak layak untuk ditaati. Negara yang berhasil meyakinkan bahwa hukum yang dijalankannya adalah hukum Tuhan, akan mendapatkan ketaatan dari warganya dan supremasi hukum akan tegak secara kokoh. Negara tidak harus susah payah menegakkan hukum dengan pembangunan sistem sanksi yang bersifat refresif. Berdasarkan teologi politik hukum, ketaatan pada hukum negara adalah ketaatan pada teks hukum, bukan pada sanksi yang muncul

berikutnya. Oleh sebab itu, secara teologis, ketaatan dan pelanggaran hukum menyangkut sebuah sakralitas dan akibat akhirat.

Ketika secara teks hukum diyakini sebagai sesuatu wajib ditaati, negara hanya terbebani membangun teks hukum, tidak harus membangun sistem sanksi. Suatu negara yang tidak berhasil membentuk keyakinan masyarakat bahwa hukum yang berlaku adalah hukum suci akan terbebani dengan tiga hal, yaitu (1) pembentukan petugas hukum yang berwibawa dan ditaati beserta beban-beban yang harus ditanggungnya; (2) pembentukan petugas keamanan yang kuat dan ditakuti beserta beban-beban yang mengikutinya; (3) penyelenggaraan praktik penegakan hukum yang birokratis dan hierarkis. Apabila ketiga hal ini tidak dapat dilaksanakan, negara akan gagal membangun sistem hukumnya.

Pada mulanya, dalam tata hukum Islam tidak dikenal sanksi yang terukur. Sanksi sebuah perbuatan individu bersifat misteri, seperti akan terkena kutukan Tuhan dan siksa akhirat. Sistem sanksi yang tidak terukur ini memiliki efektivitas bagi masyarakat tradisional. Ketika tingkat nalar masyarakat mengalami perkembangan, sanksi hukum dilakukan dalam bentuk hukuman yang terukur dan bersifat materiil. Oleh sebab itu, sanksi fisik untuk suatu pelanggaran hukum mulai diberlakukan, seperti hukuman bagi para pemabuk, pelaku zina, pencurian, dan lain-lain.

3. Ketaatan pada Negara

Ketaatan pada negara merupakan topik penting dalam teologi politik sebab menyangkut ketaatan pada makhluk. Konsep yang disepakati oleh seluruh ahli ketatanegaraan Islam adalah bahwa tunduk pada pemerintah (negara) merupakan kewajiban selama tidak diperintah untuk berbuat menentang Allah dan Rasul-Nya. Penentangan terhadap sebuah kekuasaan yang sah merupakan perbuatan dosa yang memiliki hubungan erat dengan legalitas keagamaan seseorang.

Ada dua aliran hukum mengenai ketaatan pada negara. *Pertama*, aliran yang menyatakan bahwa ketaatan pada negara merupakan kewajiban mutlak, sekalipun pemerintah yang menjalankannya

bukan orang baik (pelaku kefasikan). Pandangan ini dipegang oleh kebanyakan ahli politik Islam dari kalangan Sunni. *Kedua*, aliran yang menyatakan bahwa ketaatan pada negara terbatas dengan keadaan para pemegang kekuasaan. Apabila kekuasaan dijalankan dengan benar dan tidak melanggar syariat, ketaatan pada negara adalah wajib. Sebaliknya, apabila negara dijalankan secara korup, tidak ada kewajiban taat pada negara dan mesti dilakukan perlawanan. Pandangan ini dipegang oleh kalangan Khawarij dan sebagian pengikut sekte Syi'ah.

Ketaatan pada negara memiliki relevansi dengan keyakinan teologi secara umum tentang kedaulatan Allah. Keyakinan ini menandakan bahwa satu-satunya penguasa alam ini hanya Allah. Dia mendelegasikan kekuasaan kepada orang yang dikehendaki-Nya melalui suatu kekuasaan negara. Oleh sebab itu, kekuasaan negara memiliki makna yang sejalan dengan sifat kekuasaan Tuhan, tidak terbantahkan. Apa pun yang dibuat dan diputuskan oleh negara, terutama hukum dan sanksi, mengikat secara permanen bagi siapa saja. Keyakinan ini memiliki manfaat penting untuk supremasi hukum dan kekuasaan, tetapi tidak relevan dengan pengembangan demokrasi.

Ketaatan pada negara memiliki kaitan erat dengan keyakinan bahwa pengatur tatanan dunia hanya bisa dilakukan oleh negara sebagai wakil Allah, tidak bisa dilakukan secara perseorangan. Keputusan-keputusan perseorangan tidak memiliki daya ikat apa pun. Sementara itu, keputusan-keputusan negara memiliki kekuatan hukum dan sanksi yang mengikat bagi setiap individu, sehingga dapat mengambil dan memberikan hak dari/dan kepada seseorang.

Pemindahan, pengakuan, dan pengambilan hak seseorang hanya bisa dilakukan melalui institusi yang bernama negara. Tidak ada masyarakat yang bisa mengatur dirinya sendiri terkait dengan hak-hak mereka. Setiap keputusan dan aturan yang tidak bersumber dari negara dianggap tidak sah. Terkait dengan keyakinan ini, hukum adat dan agama yang berkembang tidak memiliki kekuatan hukum yang memaksa, kecuali dilegitimasi terlebih dahulu oleh negara. Terkait dengan ini pula, dalam sejarah sosial hukum Islam ditemukan bahwa para khalifah mengambil alih kekuasaan hukum

dari fuqaha untuk menjadi domain negara agar hukum memiliki kekuatan yang diterima dan dipertanggungjawabkan. □□□



Asas Filosofis Ketatanegaraan Islam

BAB 2



Tauhidullah sebagai Asas Universal Ketatanegaraan Islam

Sistem ketatanegaraan dalam Islam memiliki korelasi kuat dengan akidah yang melandasinya, sehingga memiliki kaitan erat dengan doktrin-doktrin lainnya, seperti doktrin moral, ekonomi, dan sosial, yang sama-sama bersumber dari akidah. Secara umum, sistem ketatanegaraan yang dijalankan oleh suatu komunitas di mana pun selalu memiliki kaitan erat dengan landasan filosofis hidup mereka. Sebagai contoh, sistem demokrasi memiliki korelasi kuat dengan filsafat kebebasan. Sistem ini muncul sebagai kontra terhadap sistem totaliter monarki yang bertentangan dengan asas kebebasan individu.

Tema utama sistem ketatanegaraan Islam, sejak pertama kali dibangun berdiri di atas asas keimanan. Asas ini merupakan *world view* Islam tentang alam, manusia, dan kehidupan. Asas keimanan Islam tentang ketatanegaraan terdiri atas empat keyakinan, yaitu sebagai berikut.

1. Allah sebagai pencipta alam dan manusia. Asas ini menumbuhkan satu keyakinan bahwa penguasa hakiki hanya Allah. Dia pemilik hak mutlak penghambaan dan ketundukan dari makhluk. Makhluk tidak memiliki kewajiban tunduk selain

kepada-Nya. Manusia tidak memiliki hak ketundukan dari yang lain tanpa batas. Ketundukan rakyat kepada pemerintah pun harus berada dalam batas-batas syariat. Hubungan antara rakyat dan negara adalah sekadar hubungan administratif (*'alaqah tanzhim*). Asas ini memiliki keterkaitan erat dengan hak umat terhadap kekuasaan, yaitu mereka memiliki hak untuk mengawasi dan mengoreksi penguasa. Selain itu, asas ini menghasilkan sebuah asas lanjutan, yaitu tidak ada hak istimewa bagi individu, kelompok, dan suku tertentu. Semua orang memiliki hak dan kewajiban yang sama, sehingga tidak akan ada orang yang bebas dari tanggung jawab.

2. Allah adalah satu-satunya otoritas yang memiliki hak apa saja untuk mengurus dan memperlakukan makhluk-Nya. Hanya Dia yang mengetahui hal-hal yang maslahat untuk manusia dan hal-hal yang mafsadat bagi mereka. Adapun para rasul hanya penyampai, penjelas, dan pemerinci aturan (hukum)-Nya. Terkait dengan hal tersebut, ketundukan kepada rasul adalah suatu kemestian yang tidak bisa ditolak oleh siapa pun. Penguasa negara (pemerintah) sekadar penerap dan pelaksana hukum yang harus tunduk pada aturan yang telah dibuat oleh Allah dan disampaikan, dijelaskan, dan diperinci oleh rasul. Pemerintah bukan pembuat hukum, melainkan pelaksana (eksekutor) hukum yang telah tersedia. Akan tetapi, ketika terjadi kekosongan hukum, pemerintah memiliki kewajiban untuk membentuk dan menerapkannya.
3. Allah menjadikan manusia sebagai khalifah (wakil) untuk memakmurkan alam. Manusia memiliki hak delegasi dari Allah untuk mengelola alam ini. Sumber daya alam yang tersedia adalah karunia dari Allah untuk dikelola dengan sebaik-baiknya. Manusia memiliki hak lebih terhadap setiap sumber alam ini dibanding dengan makhluk-makhluk lainnya. Akan tetapi, di balik itu, mereka pun dituntut lebih dibanding makhluk-makhluk lain.
4. Manusia merupakan makhluk mulia. Secara langsung, Allah memuliakan manusia oleh diri-Nya sendiri. Sifat kemuliaan manusia berimplikasi pada kesamaan hak penghormatan sehingga tidak ada satu otoritas pun yang berwenang membinasakan dirinya dan menghilangkan kebebasannya. Berkaitan

dengan hal ini, perbudakan tidak diperkenankan dalam Islam. Adapun hukuman (sanksi) yang ditimpakan kepada seseorang akibat perbuatannya bukan sebagai bentuk penghilangan hak dan kebebasannya, melainkan sebagai konsekuensi dari tindakan dan kebebasan ekspresinya.



Asas-asas Operasional Ketatanegaraan Islam

Sistem ketatanegaraan Islam memiliki asas operasional yang terdiri atas lima hal, yaitu asas persamaan (*al-musāwah*), asas keadilan (*al-'adālah*), asas musyawarah (*asy-syūrah*), asas kebebasan (*al-huriyyah*), dan asas tanggung jawab publik (*al-mas'uliyah al-'ammah*).¹

1. Asas Persamaan (*mabda al-musawah*)

Asas persamaan memiliki arti bahwa setiap individu memiliki derajat yang sama sebagai warga negara tanpa mempertimbangkan asasl-usul, ras, agama, bahasa, dan status sosial. Semua orang memiliki kesamaan dalam hal menuntut dan dituntut, yaitu menuntut hak dan dituntut melaksanakan kewajiban.²

Persamaan dalam doktrin ketatanegaraan Islam adalah persamaan konstitusional (*qanuniyyah*), bukan persamaan faktual (*fa'liyyah*). Artinya, persamaan yang diajarkan oleh Islam adalah semua orang harus dijamin setara oleh undang-undang, walaupun dalam kenyataan faktual mereka memiliki perbedaan, baik secara fisik, kapasitas intelektual, dan kekayaan. Doktrin persamaan ketatanegaraan ini berbeda dengan doktrin persamaan dalam masyarakat sosialis yang menggagas kesamaan faktual bukan kesamaan konstitusional. Asas persamaan Islam menganut doktrin persamaan proporsional yang terdapat dalam ajaran: *Bagi setiap orang sesuai dengan usahanya dan tingkat kebutuhannya*.³

Asas persamaan merupakan reaksi Islam terhadap fakta dan sistem sosial ketika pertama kali turun di muka bumi. Sistem sosial

1 Abd Al-Hamid Ismail Al-Anshari, *Nizham Al-hukm fi Al-Islam*, Dar Al-Qathar Al-Fuja'ah, 1985, hlm. 17.

2 Fuad Abd Al-Mun'im Ahmad, *Mabda Al-Musawah fi Al-Islam*, Qatar: Muasasah Ats-Tsaqafah Al-Jami'iyyah, 1972, hlm. 21.

3 Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 34.

pra-Islam menghadirkan sekat-sekat tersendiri yang memisahkan status sosial masyarakat. Terdapat sejumlah agama yang melegitimasi sistem sosial tersebut, seperti Buddha, Hindu, Majusi, Zoroaster, dan Yahudi.⁴ Di masyarakat Mesir kuno dikenal bahwa Firaun membuat kebijakan diskriminasi yang mengangkat kedudukan suku tertentu dan merendahkan suku lainnya. Di kalangan bangsa Yunani dan Romawi kuno terdapat kelas-kelas masyarakat tertentu yang memiliki keistimewaan, sementara lapisan masyarakat lainnya tidak. Dalam sistem sosial, mereka dikenal sebutan kelompok darah biru (*Thabaqah Al-Asyraf*) dan perbedaan hak antara orang merdeka dengan budak.

Perbedaan lapisan dan kelas, pada masa lalu, merupakan landasan dan pertimbangan penerapan hukum. Hukum yang dikenakan kepada kelompok darah biru berlainan dengan hukum yang dikenakan kepada orang-orang biasa. Dalam sistem agama Kristen masa lalu terdapat pengakuan terhadap ras tertentu dan pengelasduaan kaum perempuan. Tradisi masyarakat Arab pun sebelum kedatangan Islam memosisikan perempuan pada derajat kelas dua dibanding kaum laki-laki, sehingga hukum yang mengatur hak dan kewajiban lebih banyak diarahkan untuk kaum laki-laki, tidak untuk kaum perempuan.⁵

Asas persamaan (*mabda al-musawah*) merupakan bawaan Islam yang berbeda sekali dengan asas masyarakat sebelumnya. Ia merupakan implementasi dari keyakinan bahwa Tuhan itu hanya satu, yaitu Allah sehingga seluruh makhluk setara di hadapan-Nya. Mereka sama-sama memiliki hak dan kewajiban tanpa dibedakan ras, warna kulit, kebangsaan, dan kekayaan. Beberapa ayat Al-Quran dan Al-Hadis mengisyaratkan asas persamaan ini. Ayat Al-Quran yang berkenaan dengan asas persamaan, yaitu sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ
نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا

4 Abd Al-Karim Utsman, *An-Nizham As-Siyasi fi Al-Islâm*, Beirut: Dar Al-Irsyad, 1957, hlm. 79.

5 Ahmad, *Op.Cit.*, hlm. 302.

كُنُوزًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ
 وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا
 النِّسَاءُ: ٤

Artinya:

“Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (dirinya); dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”

(Q.S. An-Nisā' [4]: 1)

Ayat ini menegaskan bahwa semua manusia itu sama, berasal dari Adam yang tercipta dari tanah. Para nabi pun tidak memiliki keistimewaan sosial tersendiri yang dibedakan dari masyarakat biasa. Mereka sama dengan manusia pada umumnya, yang hanya bisa melakukan suatu tindakan atas izin Allah. Islam tidak mengenal ada *ras superior* dan *ras inferior*. Islam tidak mengenal perbedaan ras karena klaim bahwa mereka diistimewakan oleh Tuhan sebagai bangsa terpilih.

Sekelompok masyarakat yang mengklaim dirinya memiliki hak istimewa untuk hak-hak tertentu, di antaranya adalah di kalangan agama Yahudi, terdapat kelompok tertentu yang mengklaim bahwa mereka merupakan makhluk terpilih yang berbeda dengan bangsa-bangsa lainnya. Klaim tersebut kemudian berkembang menjadi mitos teologi dan dipegang sebagai ideologi rasisme dan asas utama ajaran zionisme. Bagi Yahudi, secara khusus Israel, mitos teologi tersebut menjadi daya dorong yang besar untuk membangun keunggulan sumber dayanya. Dengan bekal mitos teologi sebagai bangsa terpilih, mereka mampu mengembangkan diri menjadi bangsa besar dan berpengaruh bagi bangsa lain. Akan tetapi, sisi buruk dari mitos teologi mereka adalah munculnya pandangan bahwa bangsa selain mereka tidak memiliki hak-hak penuh seperti hak mereka. Hal ini terbukti dalam hal pencaplokan tanah Palestina oleh mereka dengan

menggunakan mitos teologi sebagai alasan teologis pencaplokannya. Bangsa Palestina, menurut pola pandang mereka, tidak memiliki hak penuh pemilikan tanah airnya karena mereka berasal dari keturunan seorang budak perempuan yang bernama Hajar (istri Ibrahim).

Asas persamaan dalam Islam membuka ruang yang lebar kepada semua orang untuk mengakses kekuasaan. Tidak ada suku tertentu yang memiliki keistimewaan tersendiri dalam mengakses kekuasaan. Terkait dengan hal ini, sebuah hadis yang menyebutkan bahwa kepemimpinan pasca-Nabi untuk orang-orang Quraisy dianggap kontroversi.

Selain dalam Al-Quran, asas persamaan dalam Islam dikembangkan dari pidato terakhir Nabi Muhammad SAW. pada saat haji *Wada'*. Di antara petikan pidato tersebut adalah sebagai berikut:

Wahai manusia! Sesungguhnya Tuhan kalian adalah satu. Asal-usul kalian adalah satu, yaitu berasal dari Adam. Sementara Adam berasal dari tanah. Yang paling istimewa di antara kalian menurut Allah adalah yang paling takwa. Orang Arab tidak memiliki hak istimewa di atas orang-orang asing ('azami). Orang berkulit merah tidak mempunyai hak istimewa di atas orang berkulit putih. Hanya ketakwaan yang membedakan kalian.⁶

Perbedaan manusia dalam hal ras dan warna kulit—sebagai contoh—diciptakan oleh Allah—sebagai bahan untuk saling mengenal dan berbagi, dengan asas bahwa keunggulan hanya diukur dengan karya (*'amal*). Seruan Allah dalam Al-Quran pun selalu menggunakan kata-kata umum, yaitu “wahai manusia,” tidak menggunakan kata khusus, seperti “wahai masyarakat Arab.”

Asas persamaan dalam Islam tidak membedakan manusia dengan ukuran kekayaan dan penguasaan sumber-sumber produksi. Pengurusan dan perlindungan negara harus diberikan secara rata kepada orang-orang miskin dan kaya. Pelayanan tidak bisa dibedakan dengan performa kekayaan. Nabi Muhammad SAW. pernah mendapat teguran tegas dari Allah, ketika dia memberikan sikap layanan yang berbeda kepada orang buta dibanding kepada para pembesar Quraisy dalam suatu pertemuan. Setelah mendapat teguran tersebut, Nabi Muhammad SAW. dengan tegas menolak

6 Utsman, *Op.Cit.*, hlm. 52.

setiap permintaan diskriminatif dari mana pun. Beberapa pembesar Quraisy pernah mengajukan agar waktu pelayanan mereka dibedakan waktunya dengan orang-orang biasa. Secara tegas, permintaan tersebut ditolak oleh Nabi Muhammad SAW.

Secara operasional, asas persamaan menghasilkan satu keharusan bahwa semua orang memiliki kewajiban dan tanggung jawab dalam bernegara. Kewajiban mempertahankan negara, sebagai contoh, bukan kewajiban kelompok dan suku tertentu, melainkan kewajiban semua warga negara. Mereka terbebani secara sama untuk menghadapi musuh dan menjaga keutuhan tanah airnya.

a. *Persamaan di Hadapan Hukum*

Pengertian persamaan di hadapan hukum adalah semua warga negara berada dalam satu level di hadapan aturan yang berlaku. Tidak ada satu orang atau golongan yang memiliki kesempatan untuk terhindari dari perlakuan aturan (perundang-undangan). Khalifah, gubernur, dan pemegang jabatan lainnya tidak memiliki kekebalan hukum sehingga setiap tindakannya tidak bisa lepas dari hukum dan hukuman.⁷ Dalam Al-Quran, Allah memerintahkan agar menegakkan aturan kepada setiap orang yang harus dihukum dan memperlakukan masyarakat secara adil berdasarkan hukum.⁸

Sejarah membuktikan bahwa penerapan asas persamaan hukum merupakan kebiasaan melekat dalam negara syariat, sejak pertama kali muncul ke muka bumi. Di alam masyarakat yang beragam jenis, antara orang Arab dan non-Arab disatulevelkan dalam aturan yang sama.⁹ Ketika memimpin Madinah, Nabi Muhammad SAW. tidak pernah membedakan hak dan kewajiban hukum kepada siapa pun. Pada saat seorang perempuan terhormat suku Makhjum mencuri perhiasan milik seseorang, dengan tegas beliau menegakkan hukuman kepadanya. Perempuan itu dan orang-orang lainnya meminta Usamah bin Zaid, seorang sahabat Nabi yang memiliki kedekatan luar biasa dengan beliau untuk mengajukan kelonggaran hukuman. Akan tetapi, dengan tegas, Nabi Muhammad SAW. menolak permintaan orang dekatnya tersebut. Ketika akan

7 Mahmud Hilmi, *Nizham Al-Hukm Al-Islami*, Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1978, hlm. 175.

8 Lihat Surat An-Nisā', ayat 58.

9 Mahmud Faruq An-Nabhani, Kairo: Dar Asy-Syuruq, 1986, hlm. 208.

mengeksekusi perempuan tersebut, Nabi Muhammad SAW. berkata, *Wahai masyarakat! Bangsa-bangsa sebelum kita telah melakukan kekeliruan yang besar. Jika orang-orang besar mencuri, mereka membiarkannya. Sementara itu, apabila pencurian dilakukan orang kecil, mereka menegakkan hukum setegas-tegasnya. Demi Allah, jika Fatimah anak Muhammad mencuri, aku akan potong tangannya.*¹⁰

Asas persamaan di depan hukum merupakan pegangan utama Umar bin Khaththab ketika memimpin dunia Islam. Umar tidak pernah membedakan hukuman kepada siapa pun, termasuk kepada anaknya dan para pembesar negara.

Terkait dengan penerapan asas persamaan di depan hukum, Umar pernah dihadapkan pada kasus Jablah bin Al-Aihim Al-Ghasani, seorang Raja Gafanah. Ia masuk Islam berikut masyarakatnya. Suatu ketika ia berkunjung kepada Umar bersama lima ratus orang pengikut dan keluarganya. Mereka menggunakan baju kebesaran kerajaan. Umar merasa bangga atas kedatangan mereka karena menganggapnya sebagai kekuatan baru untuk Islam. Dia menyambut kedatangan mereka dengan hangat. Kedatangan mereka bertepatan dengan bulan haji. Lalu, Umar mengajak mereka untuk melaksanakan haji.

Ketika Raja Ghafanah sedang tawaf di sekitar Kabah, tiba-tiba kainnya terinjak oleh seorang laki-laki dari suku Fazar, hingga sobek. Sang raja begitu berang dan marah besar. Ia menangkap laki-laki itu kemudian menampar mukanya dan meninju hidungnya, hingga babak belur. Laki-laki itu mengadu kepada Umar atas perlakuan Raja Ghafanah. Umar bin Khaththab menegurnya dan Raja Ghafanah (Jablah) mengakui perbuatannya. Umar berkata kepada Raja Ghafanah, "Islam tidak membedakan engkau dari orang lain. Engkau tidak bisa merasa besar di atas orang ini. Hanya ketakwaan yang membuat engkau bernilai luhur." Raja Ghafanah berkata, "Wahai pemimpin orang-orang beriman! Saya berpikir bahwa setelah masuk Islam, saya ini lebih terhormat dibanding masa Jahiliyah." Umar berkata, "Singkirkan pikiran itu. Jika laki-laki Fazari ini tidak memaafkan, engkau akan aku qishash sekarang juga." Ketika Raja Ghafanah yakin bahwa Umar akan benar-benar

10 Abd Al-Azhim bin Ab Al-Qawi Zakiyuddin Al-Mundziri, *Muhtashar Shahih Muslim*, Riyadh: Dar Ibn Khuzaimah, 1994, hlm. 278, hadis nomor 1046.

menegakkan hukuman kepada dirinya, ia kabur bersama pengikutnya ke Konstantinopel. Lalu, dia dan pengikutnya masuk agama Kristen.¹¹ Demi mempertahankan asas persamaan di depan hukum, Umar rela kehilangan potensi kekuatan pasukan militer yang akan menyokong kekuasaan dirinya.¹²

b. Persamaan di Hadapan Sistem Pengadilan

Pengertian persamaan di hadapan sistem pengadilan bahwa semua masyarakat berstatus sama di hadapan sistem peradilan. Tidak ada status khusus hingga menghalangi dan mempersulit proses peradilan kepada setiap orang.

Sistem peradilan dalam Islam tidak memberikan ruang khusus untuk orang-orang khusus dalam menyelesaikan tindak pelanggaran di pengadilan. Islam tidak mengakui pembentukan lembaga peradilan tertentu yang digunakan untuk mengadili orang-orang tertentu sebagai pemegang jabatan.¹³

Sistem peradilan Islam tidak membedakan pelanggar hukum dengan status jabatan. Untuk memeriksa, menahan, dan mengadili pejabat negara tidak perlu prosedur administrasi yang berbelit. Untuk memproses tindakan pidana anggota parlemen, pejabat negara (seperti presiden), dan pemegang kekuasaan yudikatif, sistem peradilan Islam tidak mengakui adanya keharusan administratif yang harus dipenuhi terlebih dahulu, seperti harus ada izin atasan seseorang apabila akan dipanggil untuk kepentingan pemeriksaan. Sebab, prosedur tersebut menyalahi asas persamaan.¹⁴

Sistem peradilan Islam menganut sistem kesamaan status. Ia tidak memberikan prosedur hukum istimewa kepada individu-individu tertentu, sekalipun untuk seorang presiden. Penegak hukum tidak memerlukan surat izin dari lembaga yang setara atau lebih tinggi untuk melakukan tindakan hukum bagi mereka yang terikat dengan jabatan-jabatan publik.¹⁵

11 Abd Al-Muta'ali Ash-Sha'idi, *Al-Qadhaya Al-Kubra fi Al-Islam*, Lebanon: Dar Al-Fikr, 1984, hlm. 109.

12 Abd Al-Karim Hasan Al-'Aili, *Al-Hurriyat Al-'Ammah*, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, 1974, hlm. 373.

13 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 176.

14 Ahmad, *Op.Cit.*, hlm. 99 dan Al-'Aili, *Op.Cit.*, hlm. 374.

15 *Ibid.*

c. *Persamaan Hak Politik*

Persamaan hak politik adalah bahwa setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan dan menentukan jabatan-jabatan publik. Berdasarkan persamaan hak politik, setiap individu memiliki hak memilih dan dipilih untuk jabatan politik tertentu. Secara operasional, setiap individu memiliki hak untuk memberikan suara dalam suatu prosesi pemilihan pemimpin, menjadi anggota parlemen, dan mengajukan diri untuk dipilih dalam suatu jabatan.¹⁶

Berdasarkan asas persamaan hak politik, tidak diperkenankan terdapat sebuah kontitusi tentang jabatan-jabatan publik yang mengistimewakan kelompok atau orang tertentu. Konstitusi harus menjamin kesempatan jabatan bagi setiap orang yang memenuhi kualifikasi yang ditentukan. Hanya kecakapan dan keprofesionalan yang menjadi ukuran layak atau tidaknya seorang individu menduduki jabatan politik.¹⁷

Asas persamaan hak politik tidak menafikan pandangan sebagian ahli hukum ketatanegaraan Islam yang menyatakan bahwa ada jabatan tertentu yang tidak bisa diisi oleh jenis kelamin tertentu. Misalnya dalam jabatan militer, para ahli hukum ketatanegaraan Islam menyatakan bahwa jenis kelamin laki-laki merupakan persyaratan yang harus dipenuhi. Sebagaimana halnya tidak dianggap bertentangan dengan asas persamaan hak politik ketika untuk jabatan tertentu disyaratkan ketinggian badan tertentu pula.¹⁸

Penentuan syarat-syarat tertentu untuk jabatan tertentu, hingga dapat menghalangi sebagai orang yang tidak memenuhi persyaratan yang ditentukan, tidak menyalahi asas persamaan hak politik secara khusus dan asas persamaan secara umum. Lebih-lebih, ketika sisi kemaslahatan sangat bergantung pada syarat tertentu. Sebagai contoh, ketika kemaslahatan negara dan bangsa diperkirakan secara logis bisa dicapai oleh pemimpin dari kalangan laki-laki, bisa saja konstitusi menentukan syarat dengan kualifikasi jenis kelamin laki-laki. Begitu pula, dengan persyaratan agama. Ketika kemaslahatan

16 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 30.

17 *Ibid.*, hlm. 31.

18 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 177.

negara bergantung kepada pemimpin dari agama tertentu, seperti Islam, konstitusi bisa dirumuskan dengan mencantumkan syarat agama Islam.¹⁹

d. *Persamaan Hak Atas Kekayaan Negara*

Persamaan hak atas kekayaan negara adalah bahwa setiap individu memiliki hak yang sama untuk mengakses sumber-sumber kekayaan negara. Tidak ada atribut apa pun yang bisa menghalangi individu untuk menikmati sumber-sumber kekayaan.²⁰

Negara tidak hanya wajib memberikan jaminan sosial dalam batas-batas kebutuhan pokok, tetapi negara wajib untuk menjamin kehidupan individu agar sesuai dengan standar hidup layak masyarakat secara umum. Dalam hal ini, jaminan yang diberikan adalah jaminan pemeliharaan (*dhaman i' ālah*), yaitu pemberian bantuan dan sarana kehidupan agar dirinya dapat hidup sesuai dengan standar layak kehidupan masyarakat.²¹ Berdasarkan asas persamaan hak atas kekayaan negara, negara wajib memenuhi kebutuhan pokok individu, seperti makan, tempat tinggal, dan pakaian, yang pemenuhannya—baik kualitas maupun kuantitasnya—harus disesuaikan dengan standar masyarakat.

Berikut ini adalah surat edaran Khalifah Ali bin Abi Thalib yang dikirimkan kepada beberapa gubernurnya:

“Demi Allah. Uruslah kebutuhan orang-orang yang miskin, menderita, dan cacat, yang tidak mampu memelihara diri mereka sendiri. Keluarkan bagian dari kas pemerintah (*baitul mal*) dan bagian dari hasil panen di setiap kota. Anda harus memerhatikan secara serius hak-hak mereka. Jangan menelantarkan mereka, karena kalian besar kepala (sombong) kepada mereka. Jangan berdalih dengan kesibukan hingga tidak memerhatikan mereka. Jangan menganggap sepele mereka. Angkatlah petugas tepercaya, saleh, dan rendah hati, yang mengurus mereka. Mintalah pertanggungjawaban setiap petugas yang Anda angkat untuk mengurus mereka. Mintalah laporan masalah-

19 Nabhani, *Op.Cit.*, hlm. 177.

20 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 177.

21 Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Iqtishaduna*, Iran: Muasasah Dar Al-Kitab Al-Islami, t.t., hlm. 701.

masalah yang dihadapi mereka. Mereka yang tidak berdaya itu lebih membutuhkan keadilan ketimbang yang lainnya.”²²

Dalil ini, menurut Muhammad Baqir Ash-Shadr, merupakan garis yang sangat jelas mengenai jaminan sosial berbasis hak masyarakat atas sumber-sumber kekayaan. Teks dalil tersebut mewajibkan kepada negara agar memelihara setiap individu yang membutuhkan jaminan kehidupan dengan cara menyediakan berbagai kebutuhan mereka, baik pangan, sandang, atau papan, yang memenuhi standar kelayakan.²³

Terkait dengan asas persamaan hak atas kekayaan negara, terdapat salah satu firman Allah dalam Al-Quran:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ...
البقرة: ٢٩

Artinya:

“Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu....”

(Q.S. Al-Baqarah [2]: 29)

Menurut Ash-Shadr, ayat di atas menjelaskan bahwa setiap individu memiliki hak atas manfaat sumber-sumber kekayaan alam dan berhak mendapatkan kehidupan yang layak. Siapa saja yang mampu bekerja di sektor publik, atau privat apa pun, ia harus diberi kesempatan. Adapun terhadap orang yang tidak mampu bekerja di sektor publik, atau privat apa pun, karena alasan-alasan tertentu yang legal, negara berkewajiban memberikan bantuan kehidupan yang layak dengan menyediakan sarana bagi mereka untuk mempertahankan kehidupannya dalam standar kelayakan secara umum. Cara yang direkomendasikan oleh doktrin ekonomi Islam dalam upaya memberikan jaminan sosial bagi seluruh anggota masyarakat adalah menciptakan sektor-sektor ekonomi publik (*al-qith'ā'āt al-'āmmah*). Pembangunan sektor-sektor publik ini dibiayai oleh dana yang diambil dari sumber-sumber kekayaan publik dan

22 *Ibid.*, hlm. 702.

23 *Ibid.*

kekayaan negara, serta ditujukan untuk meningkatkan pendapatan negara. Doktrin ekonomi Islam tidak merekomendasikan pembangunan sektor-sektor privat—termasuk publik—yang tidak ada kaitannya dengan peningkatan pendapatan negara dan tidak untuk merealisasikan jaminan sosial sehingga rakyat mendapatkan manfaat dari penciptaan sektor-sektor ekonomi itu.²⁴

Sejumlah ahli hukum Islam, seperti Syekh Al-Hurr Al-'Amuli menyebutkan bahwa jaminan sosial tidak bersifat eksklusif atau hanya diperuntukkan bagi orang-orang beragama Islam, tetapi juga untuk nonmuslim yang berada dalam kekuasaan negara Islam. Nonmuslim yang tidak berdaya dan tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya harus ditanggung oleh negara dari kas *baitul mal*. Al-'Amuli bereferensi kepada tindakan Imam Ali bin Abi Thalib yang memerintahkan kepada para pegawainya untuk memberikan santunan sosial kepada orang Kristen yang mengemis di pinggir jalan.²⁵

Selanjutnya, terkait dengan asas persamaan hak atas kekayaan negara, negara terbebani kewajiban menciptakan keseimbangan sosial (*at-tawāzun al-ijtimā'i*). Artinya, kekayaan harus berputar di antara para individu sehingga masing-masing individu mampu hidup dalam standar kelayakan normal secara umum, walaupun terdapat perbedaan tingkatan (stratifikasi) yang beragam, tetapi tidak mencolok.²⁶

e. *Persamaan Menunaikan Kewajiban Negara*

Pengertian persamaan menunaikan kewajiban negara adalah tidak ada satu individu pun yang lepas dari kewajiban negara, baik itu kewajiban finansial maupun kewajiban lainnya, seperti kewajiban militer.

Dalam Islam, kewajiban menunaikan kewajiban negara terbagi dua:

(1) *Kewajiban Finansial*

Kewajiban finansial yang berlaku secara rata adalah keharusan membayar pajak (*dharibah*). Semua orang dikenakan secara merata

24 *Ibid.*, hlm. 703.

25 *Ibid.*, hlm. 705.

26 *Ibid.*, hlm. 708.

untuk membayar pajak kepada negara, yang disesuaikan dengan tingkat kemampuan dan kondisinya. Walaupun begitu, hukum doktrin politik ekonomi Islam mengajarkan bahwa pengampunan (dispensasi) kewajiban finansial (pajak) bisa diberikan kepada mereka yang menyatakan diri tidak mampu sesuai dengan kaidah umum yang berlaku tentang ukuran ketidakmampuan.²⁷

Zakat, jizyah, *fai'*, dan usyur, secara operasional mengandung pengertian pajak atau retribusi. Dalam doktrin politik ekonomi, retribusi ini dikenakan kepada setiap orang sesuai dengan kadar dan kemampuan masing-masing.²⁸

(2) *Kewajiban Militer*

Kewajiban militer adalah tuntutan hukum (konstitusi) bagi semua negara untuk melakukan pembelaan terhadap negara jika dibutuhkan. Tidak ada satu orang pun yang bebas dari tuntutan ini, baik karena kesibukan tugas tertentu atau karena sebagai anggota dari lapisan masyarakat tertentu. Kewajiban ini dibebankan kepada setiap orang yang telah memenuhi kriteria umur tertentu yang ditentukan oleh undang-undang.

Doktrin hukum Islam menyebutkan bahwa apabila aksi militer dilakukan di luar negara melakukan penyerangan, tidak semua orang terkena dengan keharusan tersebut. Sementara itu, apabila aksi militer terjadi di dalam negeri, semua orang terkena kewajiban.²⁹

2. *Asas Keadilan*

Keadilan merupakan asas kedua dari asas-asas operasional ketatanegaraan Islam. Secara doktrin, keadilan merupakan ciri khas Islam sebagai agama yang membedakannya dari agama-agama yang lainnya. Ketika agama Yahudi terbedakan sebagai agama keras dan Kristen sebagai agama cinta, Islam memiliki identitas khas sebagai agama adil. Secara operasional, identitas khas ini mewarnai setiap sub-subajarannya, seperti politik, sosial, ekonomi, dan lain-lain.³⁰

27 *Ibid.*, hlm. 711-712.

28 Ahmad, *Op.Cit.*, hlm. 111.

29 Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 33.

30 *Ibid.*, hlm. 34.

Dalam ranah ketatanegaraan, asas keadilan mengandung arti bahwa konstitusi yang dibuat oleh suatu negara harus memosisikan setiap warga negara secara sama dalam menerima hak dan memberikan kewajiban. Konstitusi yang dibuat harus menjamin bahwa setiap individu terjamin dan terpenuhi haknya. Setiap kekayaan yang terdapat di wilayahnya dapat diakses oleh semua orang, tanpa kecuali. Terkait dengan asas keadilan, hasil pengelolaan kekayaan alam oleh negara harus terdistribusikan secara merata kepada semua orang sehingga setiap individu berhak memperoleh kesempatan yang sama untuk berperan dan menikmati hasilnya secara nyata.

Menurut para ahli ketatanegaraan Islam, keadilan adalah sebuah ramuan sangat penting dari *maqāshid syari'ah*. Sulit terbentuk sebuah masyarakat yang sejahtera dan makmur tanpa ada keadilan.³¹ Islam sangat tegas terhadap setiap bentuk ketidakadilan dalam suatu negara. Dengan asas keadilan, Islam bertujuan membasmi setiap tindakan yang mencabut hak-hak orang lain untuk mengakses sumber-sumber kekayaan alam dalam suatu negara.

Tidak kurang dari seratus ungkapan yang berbeda-beda dalam Al-Quran yang memuat gagasan tentang keadilan, baik langsung dengan menggunakan kata *adl*, *qisth*, *mizan*, atau dalam berbagai ungkapan tidak langsung. Di samping itu, lebih dua ratus peringatan dalam Al-Quran yang menentang ketidakadilan, yang diungkapkan dengan menggunakan kata-kata *zulm*, *itsm*, *dhalal*, dan lain-lain. Keadilan merupakan tonggak kemakmuran dan stabilitas negara sekalipun negara tersebut adalah kafir. Sementara itu, kezaliman merupakan faktor penghancur suatu negara sekalipun negara tersebut merupakan negara Islam. Tidak mengherankan jika Ibn Taimiyyah berkata,

“Allah akan tetap menegakkan negeri yang adil meskipun kafir, dan Allah tidak akan menegakkan negeri yang zalim sekalipun beriman. Dunia dapat selamat oleh keadilan dan kekafiran, tetapi tidak akan selamat oleh kezaliman dan Islam.”³²

31 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 39.

32 Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Johns Hopkins University: Baltimore, 19874, hlm.10.

Berkaitan dengan kekayaan negara, asas keadilan menuntut agar pengelolaannya oleh negara diperuntukkan bagi terwujudnya target syariat (*maqāshid asy-syari'ah*), yaitu pemenuhan kebutuhan pokok manusia (*hifzh an-nafs*). Implikasi logis dari pandangan ini adalah bahwa kekayaan negara harus dikelola untuk memenuhi kebutuhan pokok semua individu dan menjamin standar hidup yang wajar dan terhormat bagi setiap warga masyarakat.

Selain menyangkut negara secara umum, asas keadilan harus dipahami sebagai konsep dasar bagi setiap individu untuk berusaha dengan dirinya sendiri dalam memperoleh akses sumber daya, misalnya air. Melalui asas keadilan, setiap individu dijamin memiliki kesempatan menikmati sumber-sumber air, bukan melalui tangan orang lain secara langsung, tetapi melalui usahanya sendiri.

Asas keadilan sangat ditekankan oleh Islam dalam hal distribusi kekayaan negara sehingga ada sebagian kaum muslim yang berpandangan bahwa persamaan kekayaan adalah penting di sebuah masyarakat muslim. Abu Dzar, umpamanya, berpendapat bahwa tidak baik seorang muslim memiliki kekayaan di luar kebutuhan pokok keluarganya. Akan tetapi, kebanyakan sahabat nabi tidak setuju dengan pendapat Abu Dzar. Memang, pandangan Abu Dzar harus dipahami bukan sebagai dukungan terhadap gagasan persamaan dalam aruskeluarnya pendapatan. Pandangannya mendukung persamaan stok atau akumulasi harta. Artinya, akumulasi harta akan berimplikasi baik apabila digunakan oleh orang kaya untuk memperbaiki nasib saudaranya yang miskin.³³

Abu Hamid Al-Ghazali mengaitkan keadilan kekuasaan dengan kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat. Menurutnya, keadilan merupakan nilai paling asasi dalam setiap kebijakan yang dibuat dan dijalankan oleh suatu pemerintahan. Dia menghubungkan keadilan dengan stabilitas negara, kemakmuran, dan kesetiaan rakyat kepada pemerintahan. Menurutnya, bila keadilan sirna dari sebuah pemerintahan, masyarakat tidak akan memiliki tumpuan dan kekacauan sosial akan terjadi di mana-mana, baik di kota maupun di daerah. Selain itu, banyak penduduk yang eksodus ke tempat lain, banyak lahan pertanian yang terbengkalai karena ditinggalkan penggarapnya, pendapatan masyarakat akan merosot, pemerintahan

33 Ibn Taimiyah, *Al-Hisbah fi Al-Islâm*, Lebanon: Dar Al-Fikr, 1967, hlm. 94.

tidak akan stabil, keuangan negara akan kosong, dan kesejahteraan akan jauh dari masyarakat. Selain itu, hal lebih penting dari semua itu adalah ketidakadilan akan menumbuhkan budaya suap di masyarakat.³⁴

Al-Ghazali menyebutkan bahwa secara konseptual, adil merupakan konsep abstrak yang memerlukan penjelasan konkret dengan tindakan nyata. Secara artikulasi, Al-Ghazali menyebutkan bahwa adil adalah, "Engkau perlakukanlah orang yang lebih tua darimu seperti memperlakukan orangtuamu dan memperlakukan orang yang lebih muda darimu seperti memperlakukan anakmu."³⁵ Konsepsi keadilan Al-Ghazali memiliki kesamaan makna dengan teori keadilan proporsional Aristoteles. Ia berpendapat bahwa keadilan mesti dipahami dalam pengertian kesamaan walaupun harus dibedakan kesamaan numerik dan kesamaan proporsional. Kesamaan numerik menyamakan setiap manusia sebagai satu unit. Sementara itu, kesamaan proporsional memberi tiap orang apa yang menjadi haknya sesuai dengan kemampuannya, prestasinya, dan sebagainya.³⁶

Di sisi lain, Aristoteles membedakan keadilan pada dua jenis, yaitu (1) keadilan distributif dan (2) keadilan korektif. Keadilan yang pertama berlaku dalam hukum publik, sedangkan keadilan yang kedua dalam hukum perdata dan pidana. Keadilan distributif dan korektif sama-sama rentan terhadap problem kesamaan atau kesetaraan dan hanya bisa dipahami dalam kerangkanya. Dalam wilayah keadilan distributif, hal yang penting ialah imbalan yang sama-rata diberikan atas pencapaian yang sama rata. Pada keadilan yang kedua, persoalannya ialah ketidaksetaraan yang disebabkan oleh, misalnya pelanggaran kesepakatan, dikoreksi, dan dihilangkan. Keadilan distributif menurut Aristoteles berfokus pada distribusi, honor, kekayaan, dan barang-barang lain yang sama-sama bisa didapatkan dalam masyarakat. Keadilan korektif berfokus pada pembetulan sesuatu yang salah. Jika suatu pelanggaran dilanggar atau kesalahan dilakukan, keadilan korektif berusaha memberikan

34 Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qurân Al-Azhîm*, Jus 2, Lebanon: Dar Al-Fikr, 1987, hlm. 352.

35 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Sirr Al-'Alamain wa Kasyf Ma fi Ad-Darain*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t., hlm. 6-7.

36 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Nashîhah Al-Muluk*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t., hlm. 9.

kompensasi yang memadai bagi pihak yang dirugikan. Jika suatu kejahatan telah dilakukan, hukuman yang sepantasnya perlu diberikan kepada si pelaku.

Selanjutnya, Al-Ghazali menyatakan bahwa faktanya dalam kehidupan nyata, manusia memiliki perbedaan-perbedaan yang kasat mata, baik dalam sosial atau ekonomi. Oleh karena itu, keadilan mesti diatur agar semua orang merasakannya. Bentuk nyata pengaturan tentang keadilan dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu (1) melakukan koreksi dan perbaikan terhadap setiap kezaliman yang dialami orang-orang tertindas (*mazhlum*), (2) mengangkat orang-orang yang memiliki rasa simpatik kepada masyarakat.³⁷ Pandangan yang sama dikemukakan oleh John Rawls ketika ia menjelaskan teori keadilan sosial sebagai *the difference principle* dan *the principle of fair equality of opportunity*. Keadilan sosial dan ekonomis harus diatur agar memberikan manfaat yang paling besar bagi semua orang. Menurut Rawls, situasi ketidaksamaan harus diberikan aturan yang sedemikian rupa sehingga paling menguntungkan semua orang dan semua orang diberikan peluang yang sama besar dalam hidup.³⁸

Lebih lanjut, Rawls menegaskan bahwa program penegakan keadilan yang berdimensi kerakyatan haruslah memerhatikan dua asas keadilan. *Pertama*, memberi hak dan kesempatan yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas, seluas kebebasan yang sama bagi setiap orang. *Kedua*, mampu mengatur kembali kesenjangan sosial ekonomi yang terjadi sehingga dapat memberi keuntungan yang bersifat timbal balik bagi setiap orang, baik yang berasal dari kelompok beruntung maupun tidak beruntung.³⁹ Dengan demikian, prinsip perbedaan menuntut adanya pengaturan struktur dasar masyarakat sedemikian rupa sehingga kesenjangan kesejahteraan, pendapatan, dan kesempatan tidak terjadi di luar batas normal. Pengaturan ini harus mencakup dua hal. *Pertama*, melakukan koreksi dan perbaikan terhadap kondisi ketimpangan yang dialami kaum lemah dengan menghadirkan institusi-institusi sosial, ekonomi, dan

37 Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum Perspektif Historis*, Bandung: Nuansa, 2004, hlm. 239.

38 Ghazali, *Loc.Cit.*, hlm. 7.

39 Lihat John Rawls, *Teori Keadilan*, (terjemahan Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. 27.

politik yang memberdayakan. *Kedua*, setiap aturan harus memosisikan diri sebagai pemandu untuk mengembangkan kebijakan-kebijakan dan mengoreksi ketidak-adilan yang dialami kaum lemah.

a. Keadilan dalam Ranah Hukum

(1) Filsafat Keadilan

Gagasan filsafat hukum Islam tentang keadilan dimulai dari perbincangan tentang keadilan ilahiyyah, yaitu apakah rasio manusia dapat mengetahui baik dan buruk untuk menegakkan keadilan di muka bumi tanpa bergantung pada wahyu atau sebaliknya, manusia hanya dapat mengetahui baik dan buruk melalui wahyu dari Tuhan. Perbincangan ini memunculkan perbedaan-perbedaan teologis di kalangan mazhab teologi dan filsafat hukum Islam. Perbedaan tersebut berakar pada masalah tanggung jawab manusia untuk menegakkan keadilan ilahiyyah. Dua mazhab teologi yang sangat kontras memperbincangkan masalah ini adalah Mu'tazilah dan Asy'ariyah, dua mazhab utama teologi Islam.

Rumusan dasar Mu'tazilah berkenaan dengan keadilan ilahiyyah adalah bahwa manusia merupakan makhluk bebas dan akan bertanggung jawab di hadapan Allah yang adil. Adapun baik dan buruk merupakan kategori-kategori rasional yang dapat diketahui melalui nalar, tidak perlu pemetaan oleh wahyu. Allah telah menciptakan akal manusia sedemikian rupa sehingga mampu membedakan yang baik dan buruk secara objektif.⁴⁰ Ini merupakan akibat wajar dari tesis pokok mereka bahwa keadilan Allah bergantung pada pengetahuan objektif tentang baik dan buruk, sebagaimana ditetapkan oleh nalar, baik Allah menyatakannya maupun tidak. Mu'tazilah sangat mengakui nalar naluri sebagai sumber pengetahuan etika dan spiritual, sehingga menegakkan bentuk objektivisme rasionalis. Pandangan Mu'tazilah ini mendapatkan dukungan dari ulama Maturidiyyah, selain memberi tambahan. Maturidiyyah menambahkan bahwa baik dan buruk memang benar merupakan fakta alami yang bisa diukur oleh akal, tetapi di antara kedua hal tersebut terdapat sesuatu yang hanya bisa terukur oleh wahyu.⁴¹

40 *Ibid.*

41 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al-Fiqh*, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, t.t., hlm. 70.

Pandangan kebalikan yang bertentangan dengan tesis-tesis Mu'tazilah dan Maturidiyyah mengenai baik dan buruk datang dari kalangan ulama Asy'ariyah. Mereka menolak akal naluri manusia sebagai sumber pengetahuan baik dan buruk. Mereka mengatakan bahwa baik dan buruk adalah ketentuan dan pemetaan wahyu.⁴² Bagi kalangan Asy'ariyah, tidak ada cara untuk menerangkan baik dan buruk secara hukum, kecuali oleh wahyu dari Allah. Segala sesuatu yang terjadi merupakan hasil kehendak-Nya yang mutlak. Walaupun begitu, mereka membedakan antara tindakan manusia yang bertanggung jawab dan gerakan-gerakan yang dinisbahkan pada hukum-hukum alam. Tanggung jawab manusia bukan merupakan hasil pilihan bebas – suatu fungsi yang menurut Mu'tazilah menentukan cara bertindak yang dihasilkan, tetapi hanya Allah yang menciptakan segala tindakan secara langsung. Konsepsi Asy'ariyah tentang pengetahuan etika dikenal sebagai subjektivisme teistis, yang berarti bahwa baik (*husn*) dan buruk (*qubh*) bergantung pada ketetapan-ketetapan kehendak Allah yang diungkapkan dalam bentuk wahyu yang kekal dan tak berubah. Adapun konsepsi Mu'tazilah tentang akal sebagai sumber baik dan buruk dikenal sebagai objektivisme logis, artinya bahwa baik dan buruk bergantung pada ketetapan-ketetapan nalar alami manusia yang menjadi landasan bagi manusia dalam bertanggung jawab dan diterapkannya keadilan Tuhan.

Dua kutub pendirian teologis di atas sama-sama didasarkan pada penafsiran ayat-ayat Al-Quran, yang mempunyai pandangan kompleks tentang peranan tanggung jawab manusia dalam mewujudkan kehendak ilahiyah di muka bumi. Di satu pihak, Al-Quran berisikan ayat-ayat yang mendukung penekanan Mu'tazilah pada tanggung jawab penuh manusia. Di pihak lain, juga memiliki ayat-ayat yang dapat mendukung pandangan Asy'ariyah tentang kemahakusaan Allah yang tidak memberi manusia peranan leluasa dalam menentukan baik dan buruk.

Pandangan teologi keadilan di atas mendasari pemetaan keadilan pada dua bentuk, yaitu keadilan objektif dan keadilan teistis. Berdasarkan keadilan objektif, manusia diperlakukan sama dan

42 *Ibid.*, hlm. 72.

memikul tanggung jawab yang sama. Sementara itu, berdasarkan keadilan teistis, manusia tidak perlu diperlakukan sama oleh manusia karena sudah diperlakukan secara permanen oleh suatu Kekuasaan yang Mutlak.⁴³ Ketidaksamaan yang terjadi pada makhluk-Nya adalah suatu kehendak-Nya. Artinya, ketidaksamaan merupakan produk dari kekuatan Tuhan, bukan dari kekuatan sosial sehingga hanya bisa diatur oleh aturan yang datang dari-Nya.

(2) *Maslahat sebagai Barometer Keadilan*

Konsep mendasar dalam filsafat hukum Islam adalah *maqāsid asy-syarī'ah*, sebuah konsep yang pertama kali dikenalkan oleh Syekh Al-Juwaeni.⁴⁴ Konsep ini, seperti dikemukakan oleh Al-Ghazali,⁴⁵ menegaskan bahwa hukum Islam disyariatkan untuk mewujudkan dan memelihara *maslahat* dan menolah *mafsadat*. Konsep ini menghasilkan kaidah utama yang sangat populer, yaitu "Di mana ada *maslahat*, di sana terdapat *syariat*."⁴⁶

Diskursus utama *māqasid asy-syarī'ah* adalah teori *maslahat* dengan tesis universalnya bahwa setiap penetapan hukum harus bermuara pada *maslahat*.⁴⁷ Setiap aturan hukum harus berorientasi mewujudkan *maslahat* manusia, baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁸

Pembahasan tentang *māqasid asy-syarī'ah* secara khusus, sistematis, dan terperinci dilakukan oleh Asy-Syatibi, seorang ahli hukum Islam berhaluan mazhab Maliki. Sepertiga buku *Al-Muwāfaqāt* membahas *māqasid asy-syarī'ah*. Ia menegaskan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah terwujudnya *maslahat* hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, penetapan suatu hukum (*taklīf*) dalam bidang hukum harus merealisasikan terwujudnya tujuan hukum tersebut. Seperti halnya ahli hukum Islam yang lain, Asy-Syatibi

43 *Ibid.*, hlm. 73.

44 Aristoteles mengonsepsi sebuah teori yang disebut dengan istilah keadilan natural. Teori ini menegaskan bahwa keadilan adalah produk kekuatan natural, bukan produk kekuatan sosial.

45 Lihat Abd Al-Malik ibn Yusuf Abu Ma'ali Al-Juwaini, *Al-Burhān fī Ushūl Al-Fiqh*, Juz 1, Kairo: Dar Al-Anshar, 1400 H, hlm. 295.

46 Ghazali, *Loc. Cit.*, hlm. 412.

47 Muhammad Sa'īd Ramadhan Al-Buthi, *Dhawābith Al-Mashlahah fī Asy-Syarī'ah Al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1977, hlm. 12.

48 Abu Muhammad 'Izzuddin 'Abd Al-Aziz bin Abd As-Salam As-Salami, *Qawa'id Al-Ahkām fī Mashālih Al-Anām*, Juz 1, Kairo: Al-Istiqamah, t.t., hlm. 9.

membagi masalah menjadi tiga urutan peringkat, yaitu *dharūriyyāt*, *hajjiyyāt*, dan *tahsiniyyāt*.⁴⁹ Konsep *māqasid asy-syari'ah* yang dikembangkan oleh Asy-Syatibi melingkupi seluruh bagian syariah dan hal-hal yang tidak diatur oleh nash.

Dalam tataran tertentu, para penganut teori masalah merekomendasikan agar hukum didasarkan pada sesuatu yang tidak disebut hukum, tetapi lebih mendasar dari hukum, yaitu sebuah sistem nilai kemanusiaan yang disebut dengan masalah. Pendasaran hukum atas sistem nilai ini dapat dilakukan melalui cara qiyas atau metode lainnya. Dengan demikian, jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran tentang hukum untuk sumber daya alam adalah masalah. Masalah merupakan barometer pembentukan, perumusan, dan penerapan hukum yang harus mengadaptasi rasa keadilan untuk semua orang. Dengan demikian, tawaran konsep hukum apa pun untuk pengelolaan sumber daya alam, baik didukung nash maupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya masalah untuk masyarakat, adalah sah untuk dibentuk dan diterapkan serta merupakan kewajiban bagi masyarakat untuk mengambalnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran konsep hukum apa pun, yang secara faktual meyakinkan tidak mendukung terjaminnya masalah, lebih-lebih menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat, secara teoretik adalah fasid dan masyarakat harus berupaya menolaknya.

Para ahli hukum Islam membuat kategorisasi masalah ke dalam dua jenis, yaitu (1) masalah yang bersifat individual-subjektif (*al-mashlahah al-khashshah*), dan (2) masalah yang bersifat sosial-objektif (*al-mashlahah al-'ammah*). Masalah yang bersifat individual-subjektif, adalah masalah yang menyangkut kepentingan seseorang yang secara eksistensial bersifat independen dan terpisah dari kepentingan orang lain. Untuk urusan pengelolaan fasilitas dan sektor-sektor publik, masalah dikebelakangkan dulu. Adapun masalah yang bersifat sosial-objektif sebagai masalah yang menyangkut kepentingan orang banyak, dalam pengelolaan sektor-sektor publik harus didahulukan. Kategorisasi inilah yang melatarbelakangi lahirnya sebuah kaidah populer di kalangan para ahli hukum Islam, yaitu:

49 *Ibid.*

المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة

Artinya:

"Kemaslahatan umum didahulukan daripada kemaslahatan perseorangan."

Untuk membedakan maslahat sosial-objektif dan maslahat individual-subjektif, satu-satunya otoritas yang paling memungkinkan untuk menentukannya adalah musyawarah (*syura*). Keputusan yang disepakati oleh orang banyak dari musyawarah itulah yang menjadi sandaran dan bahan baku hukum yang nantinya mengikat semua orang, termasuk sebagai sandaran dalam menentukan adil atau tidaknya suatu keputusan.

b. Keadilan dalam Ranah Ekonomi

Keadilan merupakan nilai paling asasi dalam aktivitas ekonomi, baik produksi maupun distribusi. Ada beberapa istilah keadilan, selain kata *al-'adl*, yang disebutkan oleh Al-Quran, yaitu *al-qisth*, *mizan*, *hiss*, *qasd*, *wasath*,⁵⁰ dan beberapa terminologi lainnya yang memiliki makna keadilan. Muatan makna adil dalam istilah-istilah tersebut mengarah pada makna keadaan yang merata, adanya kesamaan hak, dan tidak ada pihak yang dirugikan.

Apabila diruntut maknanya, kata adil dalam Al-Quran mengandung empat pengertian.

1. *Persamaan kompensasi*, yaitu seseorang harus memberikan kompensasi yang sepadan kepada pihak lain sesuai dengan pengorbanan yang telah dilakukan. Pengorbanan yang telah dilakukan inilah yang menimbulkan hak pada seseorang yang telah melakukan pengorbanan untuk memperoleh balasan yang seimbang dengan pengorbanannya;
2. *Persamaan hukum*, yaitu bahwa setiap orang diperlakukan yang sama di hadapan hukum. Tidak ada alasan apa pun yang mendorong diskriminasi seseorang di hadapan hukum. Secara hukum, semua orang diberikan hak yang sama untuk menikmati sumber-sumber kekayaan alam;

50 Syatibi, *Op.Cit.*, Juz 4, hlm. 2.

3. *Moderat*, yaitu tidak terlalu memberatkan atau terlalu meringankan hukuman bagi siapa saja yang melakukan perusakan terhadap sumber-sumber kekayaan alam. Hukuman disesuaikan dengan tingkat mudarat yang ditimbulkan akibat suatu tindakan perusakan;
4. *Proporsional*, yaitu kesamaan hak yang disesuaikan dengan ukuran setiap individu. Makna proporsional memberi tiap orang apa yang menjadi haknya sesuai dengan kemampuannya dan prestasinya.

3. Asas Musyawarah

a. Pengertian Musyawarah

Asas musyawarah dikembangkan dari sebuah perintah dalam Al-Quran untuk melakukan musyawarah. Selain memerintahkan, Al-Quran juga menyebutkan bahwa musyawarah merupakan asas pengambilan keputusan yang selalu dipegang oleh orang-orang beriman. Istilah teknis yang digunakan oleh Al-Quran untuk menyebut asas ini adalah *syūrā*.

Dalam hadis Rasulullah SAW. terdapat sebuah kata yang menunjukkan musyawarah sebagai asas kebijakan. Kata yang dipergunakan oleh Rasulullah SAW. adalah *masyûrah*. Menurut An-Nabhâni, *syûrâ* adalah musyawarah atau tukar pendapat tanpa terikat oleh keharusan melaksanakan hasilnya, sedangkan *masyûrah* adalah musyawarah atau tukar pendapat yang hasilnya wajib dilaksanakan.⁵¹ Perbedaan antara *syûrâ* dan *masyûrah* oleh An-Nabhâni berdasar pada sebuah hadis ketika Rasulullah SAW. berkata kepada Abu Bakar dan Umar, "*Kalau kalian berdua sepakat pandangan dalam suatu musyawarah – kata teknis yang dipakai Nabi dalam khabar ini adalah masyûrah – "aku tidak akan menyalahinya."*⁵² Sementara itu, Qardhawi menyebutkan bahwa musyawarah adalah unsur asasi sistem kebijakan politik, sosial, dan ekonomi masyarakat muslim.⁵³ Muhammad 'Amarah menyebutkan bahwa musyawarah adalah wahana peran serta masyarakat dalam membuat kebijakan

51 Q.S. Asy-Syūrā [42]: 38.

52 Taqî Ad-Dîn An-Nabhâni, *Nizhâm Al-Hukm fî Al-Islâm*, Lebanon: Dâr Al-Ummah, 1990, hlm. 115-116.

53 *Ibid.*

publik.⁵⁴ Umar Syarif menyebutkan bahwa musyawarah adalah basis ideologi politik Islam, selain sebagai landasan langkah negara dalam mengambil kebijakan.⁵⁵ Hamdî Zaqqûq⁵⁶ menyebutkan bahwa di antara ciri khas sistem sosioekonomi Islam adalah sistem yang dibangun di atas landasan musyawarah.

Secara umum, pengambilan suatu kebijakan dibedakan menjadi dua bentuk, yaitu (1) sentralistik, (2) desentralistik. Sistem sentralistik menekankan bahwa pengambilan keputusan dilakukan oleh suatu otoritas (*sulthah*), sementara masyarakat sekadar penerima kebijakan. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam, sistem sentralistik akan menghasilkan sebuah pengelolaan terencana (*planned execution*), yang menjadi ciri khas paham sosialisme. Sementara itu, sistem desentralistik menekankan bahwa pengambilan keputusan diserahkan sepenuhnya kepada para pihak yang berkepentingan, tidak diperlukan otoritas tunggal dalam setiap kebijakan. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam, sistem ini akan menghasilkan pola persaingan tak terkendali (*free competition*), yang menjadi ciri khas paham kapitalisme. Sementara itu, hukum Islam memandang bahwa setiap individu, masyarakat secara kolektif, dan pemerintah memiliki peranan tersendiri yang mesti dijadikan sebagai satu peran kolektif. Dengan demikian, pengambilan yang hanya bersifat sentralistik atau desentralistik tidak akan memenuhi rasa keadilan individu dan sosial, walaupun dalam kondisi tertentu pola sentralistik dibutuhkan, persis dibutuhkannya pola desentralistik.

Secara teoretis, basis teoretis asas musyawarah dalam sistem ketatanegaraan Islam adalah kata *syūrā* yang terdapat dalam Al-Quran surat Asy-Syūrā ayat 38. Kata *syūrā* adalah bentuk masdar dari kata *syâwara*⁵⁷, yang berarti meminta pendapat orang lain.⁵⁸

54 Yusuf Qardhawi, *Al-Islām wa Al-'Almāniyyah Wajhā li Wajh*, Kairo: Dār Ash-Shahwah, 1987, hlm. 134.

55 Muhammad 'Amarah, *Hal Al-Islām Huwa Al-Hall? Limad ā wa Kayf?* Kairo: Dar Asy-Syuruq, 1995, hlm. 72.

56 Umar Syarif, *Nuzhum Al-Hukm wa Al-Idārah fi Ad-Dawlah Al-Islāmiyyah: Dirasah Muqaranah*, Kairo: Ma'had Ad-Dirasat Al-Islāmiyyah, 19491, hlm. 33.

57 Hamdi Zaqquq, *Qadhāyā Fikriyyah wa Ijtimāiyyah fi Dhū' Al-Islām*, Kairo: Dār Al-Manar, 1988, hlm. 43-44.

58 Ahmad Ash-Shawi Al-Maliki, *Hāsiyyah Tasīr Al-Jalālayn*, Juz 4, Indonesia: Dār Al-'Ulūm, t.t., Juz 4, hlm. 42.

Selanjutnya, Qaradhawi menyebutkan bahwa *syūrā* adalah prinsip sosio-politik yang bersifat global. Islam tidak memerinci *syūrā* dengan serinci-rincinya. Malah—lanjut Qardhawi—*syūrā* dijadikan oleh Islam sebagai sistem temporal yang berkait dengan situasi dan kondisi, walaupun—dalam Al-Quran—disebutkan secara beruntun dengan shalat, yang aturannya sudah jelas dan permanen.⁵⁹

Ratusan tahun setelah rezim Mu'awiyah bubar, *syūrā* kembali lagi menjadi istilah resmi suksesi politik negara-negara Islam di Timur Tengah. Hampir semua pemimpin teluk menerima gagasan *syūrā*, walaupun dengan tujuan mendapat legitimasi kelompok-kelompok muslim yang dalam beberapa waktu menjadi oposisi pemerintah. Bahkan, *Ikhwan Al-Muslimin* di Syiria, dalam perjuangannya menentang rezim Hafidz Al-Asad—dan bermaksud memperluas basis dukungan masyarakat di sana—mengetahui pentingnya memanfaatkan *syūrā* sebagai jargon dan konsep sentral platform politik mereka.

Perbincangan *syūrā* semakin *menjlimet*, ketika para cendekiawan muslim memperdebatkan hasil musyawarah. Perdebatan mereka bersifat fiqhiyah, apakah hasil keputusan *syūrā* wajib dijalankan oleh khalifah atau tidak? Perdebatan itu menghasilkan dua pandangan yang berbeda. *Pertama*, kelompok yang menyatakan bahwa hasil keputusan musyawarah adalah mengikat (*mulzimah*) sehingga hasil keputusan yang dihasilkan wajib dilaksanakan oleh khalifah. Khalifah tidak bisa mengambil keputusan lain di luar keputusan hasil musyawarah para anggota majelis. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa hasil keputusan yang diputuskan dalam musyawarah tidak wajib dilaksanakan oleh khalifah. Khalifah mempunyai kewenangan menjalankan keputusan yang berbeda dengan hasil musyawarah. Menurut kelompok ini, musyawarah yang dilakukan oleh khalifah dengan para anggota majelis hanya bersifat konsultasi dan *sharing* pendapat dan tidak mengikat (*mu'limah*).⁶⁰

Syūrā dipertentangkan oleh para ilmuwan karena konsep dan otoritasnya dalam Al-Quran, begitu juga praktiknya dalam sejarah,

59 Hamdi Zaquq, *Qadhâya Fikriyyah wa Ijtimâiyyah fi Dhû' Al-Islâm*, Kairo: Dâr Al-Manar, 1988, hlm. 43-44.

60 Esposito dan Piscatori, *Op.Cit.*, hlm. 19.

tidak memiliki ruang lingkup yang komprehensif dan efek yang mengikat.⁶¹ Hal yang disepakati oleh para ilmuwan adalah khalifah hanya berkewajiban melakukan musyawarah, tidak berkewajiban melaksanakan isinya. Memang benar, musyawarah disebutkan dalam Al-Quran. Akan tetapi, Al-Quran tidak menyebutkan kewajiban secara langsung keharusan melaksanakan isi musyawarah. Lain halnya dengan Muhammad bin Syakir Asy-Syarif dalam bukunya yang berjudul, *Muqaddimah fi Fiqh An-Nizhâm*, yang menyatakan bahwa seorang pemimpin (khalifah) tidak hanya mempunyai kewajiban mengadakan musyawarah, tetapi ia wajib melaksanakan isi musyawarah tersebut. Apabila terjadi perbedaan pandangan antara wakil dan khalifah dalam urusan politik, khalifah dianjurkan untuk menerima pendapat para anggota wakil rakyat, walaupun dirinya mempunyai hak untuk mengambil kebijakan sendiri.⁶²

Dalam wacana selanjutnya, sebagian ilmuwan muslim membandingkan *syūrā* dengan demokrasi Barat. Di antaranya adalah Yusuf Qardhawi dan Ismail Anshari. Secara tegas, keduanya menyatakan bahwa *syūrā* adalah demokrasi Barat. Pandangan mereka ditentang oleh Taufiq Ash-Shâwî dan Taqî Ad-Dîn An-Nabhânî. Nabhânî dan Shâwî secara tegas menolak *syūrā* dikatakan sama dengan demokrasi Barat. Mereka menganggap ada perbedaan yang mendasar antara *syūrā* dengan demokrasi. Bahkan, Nabhânî bukan hanya menolak *syūrā* disamakan dengan demokrasi Barat, ia menyatakan bahwa demokrasi adalah sistem kufur.

b. Praktik Musyawarah dalam Sejarah Pemerintahan Islam

(1) Musyawarah pada Masa Nabi Muhammad SAW.

Nabi Muhammad SAW. pernah mengangkat empat belas orang laki-laki dari kalangan Anshar dan Muhajirin sebagai tim musyawarah. Mereka adalah orang-orang yang biasa diajak musyawarah oleh beliau dalam mengambil keputusan dan menetapkan kebijakan.⁶³ Apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW.

61 Abdul Hamid Isma'îl Al-Anshari, *Nizhâm Al-Hukm fi Al-Islâm*, Kairo: Dar Qathar Al-Fujaah, 1985, hlm. 59.

62 At-Tusi, *Tafsîr At-Tibyân*, Nazaf: Al-Maktabah Al-Amin, t.t., Juz 3, hlm. 32.

63 Muhammad bin Syakir Asy-Syarif, *Muqaddimah fi Fiqh An-Nizham As-Siyasi An-Islami*, Maktabah Ash-Shaid, 2006, hlm. 25.

tersebut sebagai pelaksanaan perintah Allah SWT. kepadanya. Nabi Muhammad SAW. menyebut tim empat belas tersebut dengan sebutan *uli al-amr* (pemegang komando). Selain sebagai tim musyawarah Rasulullah SAW., empat belas orang tersebut adalah para pejabat berwenang untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum di masyarakat. Masyarakat yang hendak mengadukan permasalahan kepada *uli al-amr* sangat sering mendapat hadangan dari orang-orang munafik. Bahkan, orang-orang munafik menganjurkan agar penyelesaian masalahnya dibawa ke majelis mereka atau sistem-sistem kesukuan lama yang oleh Al-Quran disebut *thâgût*. Tokoh munafik yang terkenal selalu menghalang-halangi masyarakat untuk menyelesaikan kasusnya di majelis *uli al-amr* Rasulullah SAW. adalah Abu Barzah, yang sekaligus sebagai tukang tenung kenamaan.

(2) Musyawarah pada Masa Abu Bakar

Abu Bakar karena merasa terikat kewajiban melakukan musyawarah—dengan adanya salah satu ayat dalam surat *Asy-Syûrâ*, beliau segera memanfaatkan suatu lembaga tradisi masyarakat Arab masa lalu, yaitu lembaga kesukuan, sebagai lembaga musyawarah. Lembaga ini dijadikan oleh Abu Bakar sebagai lembaga musyawarah yang anggotanya terdiri atas pemimpin suku dan orang-orang terkemuka di negeri itu. Abu Bakar menetapkan bahwa—karena masyarakat telah tersebar begitu banyak di berbagai pelosok negeri—para ketua suku sebagai wakil masyarakat mengemukakan pendapat mereka kepada khalifah.

(3) Musyawarah pada Masa Umar bin Khaththab

Pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Khaththab, musyawarah merupakan teknis utama dalam menjalankan kekuasaan. Anggota musyawarah Umar adalah sahabat-sahabat besar Muhajirin dan Anshar. Anggota musyawarah pada masa Umar dikenal dengan sebutan *qurrâ'*. *Qurrâ'* adalah orang-orang yang suka berperang, praktisi hukum, dan kelompok politik yang mempunyai kepentingan umum.⁶⁴ H.A.R. Gibb menyebutkan—sebagai kecenderungan dan prediksinya—bahwa *qurrâ'* adalah suatu

64 Taqî Ad-Dîn An-Nabhâni, *Muqadimat Ad-Dustur*, Lebanon: Dâr Al-Ummah, 1990, hlm. 113.

kelompok keagamaan. Gibb menolak nama *qurra'* untuk menyebutkan para penghafal Al-Quran sebab—kalau mereka sebagai anggota parlemen majelis Umar—sangat banyak dan tidak memungkinkan mengumpulkan mereka yang jumlahnya ribuan.⁶⁵ Selain itu, Gibb menyebutkan bahwa pada kenyataannya—dalam naskah-naskah yang ada—tidak ditemukan satu fakta pun yang membuktikan kebenaran pernyataan bahwa musyawarah yang dilakukan Umar lebih dari sekadar bersifat informal. Gibb pun menolak bahwa di Madinah terdapat komite pemusyawaratan yang diakui, apalagi sebuah kabinet.⁶⁶

Kegiatan musyawarah pada masa kekuasaan Umar terdiri atas musyawarah umum, musyawarah khusus, dan musyawarah terbatas. Musyawarah umum dilakukan pada masa musim haji dan pada saat-saat tertentu di kota Madinah. Selain menghadirkan anggota tetap majelis, majelis umum dihadiri juga oleh masyarakat banyak. Musyawarah umum lebih sering dilakukan di Masjid Nabawi, walaupun terkadang di Balai Pertemuan bani Saidah. Dalam musyawarah umum tersebut, Umar menyampaikan permasalahan yang penting untuk dibicarakan dan diambil keputusan bersama,⁶⁷ seperti masalah perluasan wilayah Islam, perjanjian dengan kaum nonmuslim, mengadakan penyerangan ke negeri musuh, dan lain-lain. Musyawarah khusus biasanya dilaksanakan dengan menghadirkan anggota tetap majelis. Musyawarah khusus ini dilakukan pada saat tertentu atau setelah selesai musyawarah umum. Dalam musyawarah khusus tersebut—kadang-kadang—dimusyawarahkan kembali hasil musyawarah umum, bahkan tidak jarang mengambil keputusan di luar hasil usulan di musyawarah umum. Adapun musyawarah terbatas dilakukan jika ada permasalahan yang muncul kepada khalifah. Permasalahan tersebut sebenarnya dapat diputuskan sendiri oleh khalifah, tetapi khalifah menghendaki adanya musyawarah dengan kalangan terbatas.⁶⁸

65 M.A. Shaban, *Islamic History a New Interpretation*, London: Cambridge University Press, 1976, vol. 1, hlm. 50-51.

66 H.A.R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History in Studis on The Civilization of Islam*, Boston: Beacon Press, 1968, hlm. 7-8.

67 H.A.R. Gibb, dalam *Law in the Middle East*, Madjid Khadduri dan H.J. Liebesny, eds. Washington, DC, 1955, hlm. 16.

68 Ibnu Al-Atsir, *Al-Kâmil*, Beirut: Dar Ash-Shadr, 1965, Juz 2, hlm. 559.

Pada masa pemerintahan Umar pernah terjadi pengambilan keputusan melalui *voting* karena tidak mencapai kesepakatan bersama di antara anggota musyawarah. Pelaksanaan *voting* terjadi dalam penyelesaian kasus tanah Sawad di wilayah Irak. Tanah Sawad adalah harta ghanimah ketika perang. Khalifah segera mengajukan kebijakan bahwa tanah tersebut tidak harus dibagi-bagikan kepada tentara yang pada saat itu ikut terlibat perang, tetapi masih tetap berada di bawah kepemilikan pemiliknya. Mereka dibebani untuk membayar *kharâj* (pajak lahan)⁶⁹ kepada pemerintah Islam. Beberapa anggota majelis saat itu—seperti Zubair bin Awam, Bilal bin Rabbah, dan Abu Ubaidah—menolak kebijakan Umar dan meminta agar tanah Sawad dibagi-bagikan kepada tentara yang ikut terlibat dalam menaklukkannya. Adapun Utsman bin Affan, Ali bin Thalib, Ibnu Umar, dan Thalhah mendukung kebijakan Umar. Karena suara mayoritas saat itu menghendaki tidak dibagi-bagikan, Umar mengambil keputusan untuk tidak membagi-bagikannya. Akan tetapi, dia memberlakukan kebijakan *kharâj* dan *jizyah* pada para pemiliknya.⁷⁰

Contoh lain kegiatan majelis pada masa Umar adalah ketika pemerintah Umar akan mengeluarkan kebijakan penetapan mahar.

69 Ahmad Amin, *Fajr Al-Islâm*, Kairo: Maktabah An-Nahdhah Al-Mishriyyah, 1975, hlm. 239.

70 *Kharâj* adalah sistem pajak yang dikenakan atas tanah pertanian milik nonmuslim dalam administrasi fiskal Islam. *Kharâj* jika diterapkan tanpa syarat atau ketentuan khusus, berarti pajak tanah. *Kharâj* dikenakan atas kepemilikan berupa lahan kepunyaan penduduk yang ditaklukkan. Hal ini dibebankan (diwajibkan) kepada mereka sebagai ganti atas pajak tahunan. *Kharâj* pertama kali diperkenalkan setelah Perang Khaibar pada waktu Nabi Muhammad SAW. mengizinkan kembali orang-orang Yahudi Khaibar kembali ke kampung halaman mereka dengan syarat bahwa mereka harus membayar separuh dari hasil produksi lahan-lahan itu sebagai *kharâj*. Meskipun satu-satunya pajak yang ditetapkan Al-Quran adalah zakat dan *jizyah*—yang kedua khusus untuk kelompok nonmuslim dalam sistem pemerintahan Islam, pengambilan keputusan pemberlakuan *kharâj* tetap dijalankan, dengan kembali pada pertimbangan maslahat umat. Karena *kharâj* dikenakan atas tanah yang masih berada dalam penguasaan para pemilik asalnya—semula adalah nonmuslim—*kharâj* kadang-kadang disebut *jizyah* atas tanah. Secara formal, *kharâj* adalah biaya administrasi yang harus dibayarkan oleh nonmuslim—dalam sistem pemerintahan Islam—kepada pemerintah muslim sebagai dana perlindungan dan keamanan atas tanah yang dimilikinya. Cara pembayaran *kharâj* pada masa Umar—di antaranya—disesuaikan menurut luas area tanam, persentase dari besarnya panen, banyak jenis tanam, atau angka tetap tertentu tanpa memandang salah satu faktor pun. Ketika sudah masuk ke kas negara, *kharâj* dijadikan dana militer dan dana untuk penanggulangan kemiskinan, dan penyantunan kegiatan-kegiatan tertentu komunitas muslim. (Lihat. Husayn Mudarrisi Thabâthabâ'î, *Kharâj in Islamic Law*, London: Cambridge University Press, 1983, hlm. 234). Pembahasan cukup lengkap mengenai *kharâj* sebagai sistem administrasi fiskal Islam terdapat dalam buku yang berjudul *Kitâb Al-Kharâj*. Buku ini ditulis oleh Yahyâ bin Âdâm dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh Aharon Ben Shemesh. Buku ini diterbitkan—dalam bahasa Belanda—pada 1967 oleh perputastakaan Leiden.

Umar membawa masalah ini ke majelis musyawarah. Dalam musyawarah, Umar mengajukan rancangan bahwa negara akan mematok maskawin tidak boleh lebih dari 400 dirham. Akan tetapi, seorang anggota majelis dari kalangan wanita mengajukan keberatan dan sekaligus menolak kebijakan tersebut. Wanita ini menyatakan bahwa Umar keliru karena bertentangan dengan firman Allah dalam Al-Quran, Umar pun mencabut rancangannya tersebut.

(4) *Musyawarah pada Masa Ustman*

Musyawarah pada masa Utsman yang paling terkenal adalah musyawarah mengenai terbunuhnya Raja Persia yang bernama Hurmuzan oleh Ibnu Umar. Ibnu Umar menganggap bahwa Raja Hurmuzan melakukan sabotase dan persekongkolan membunuh bapaknya, Umar. Abdullah ditangkap oleh Saad bin Abi Waqash, kemudian dibawa ke hadapan khalifah Utsman. Utsman segera mengundang beberapa sahabat besar dari Muhajirin dan Anshar. Dalam musyawarah tersebut, Ali bin Abi Thalib mengusulkan agar Abdullah bin Umar dibunuh. Beberapa sahabat menolak dan—malah—merasa kaget atas usulan Ali. Mereka berkata, “Baru kemarin ayahnya dibunuh, sekarang anaknya akan dibunuh.” Amr bin ‘Ash—mantan Gubernur Mesir masa pemerintahan Umar yang diganti oleh Utsman dengan Abdullah bin Sa’ad—mengusulkan agar Abdullah bin Umar tidak dibunuh. Ia berkata, “Sebenarnya Allah memaafkan kaum muslim dalam hal ini.” Setelah Utsman mendapatkan beberapa masukan, akhirnya beliau memutuskan bahwa Abdullah bin Umar harus membayar denda (*diat*). Ternyata, Abdullah tidak mampu membayarnya maka Utsman mengangkat diri sebagai wali Abdullah dan membayar diatnya.

Ada kejadian yang cukup mengganggu stabilitas kepemimpinan Utsman, yaitu adanya beberapa anggota majelis *syûrâ* yang selama ini menetap di Madinah. Beberapa sahabat yang termasuk *ahl asy-syûrâ* mengajukan untuk pindah, meninggalkan pusat pemerintah. Beberapa anggota majelis pindah ke Irak dan Mesir—hal ini sangat dilarang oleh Umar—sehingga secara tidak langsung, Utsman melanggar jejak pemimpin pendahulunya yang merupakan salah satu syarat dia diangkat menjadi khalifah. Pemunduran diri para anggota majelis inilah yang menyebabkan Utsman mengambil kerabat-kerabat dekatnya untuk terlibat dalam lingkungan

kekuasaan. Kemungkinan besar, maksud Utsman mengambil beberapa pejabat dari kalangan keluarganya adalah pertimbangan agar mereka tidak meninggalkan pemerintahan.

(5) *Musyawarah pada Masa Ali bin Abi Thalib*

Pada masa Imam Ali bin Abi Thalib, musyawarah—secara khusus pada bidang politik—tampak semakin jelas. Selain itu, pelibatan masyarakat dalam proses politik—pada saat terjadi *tahkim*—kelihatan nyata. Ketika suasana Madinah dalam keadaan mencekam disebabkan adanya kekacauan dan kerusuhan setelah terbunuhnya Khalifah Utsman, banyak sahabat yang menyingkir ke luar kota, bahkan di antara mereka ada melarikan diri ke Mekah. Dalam keadaan demikian, Gubernur Madinah dibantu oleh masyarakat Madinah mencari orang yang tepat untuk menggantikan khalifah. Akan tetapi, para sahabat tidak ada yang bersedia. Meskipun orang-orang Mesir menghendaki Ali, orang Kufah mencari Zubair, orang Bashrah mencari Thalhah, Sa'ad, dan Ibnu Umar; semuanya sulit ditemukan atau mereka menolak untuk diangkat. Dari sejumlah calon yang telah dinominasikan oleh dewan majelis, Ali yang sangat diharapkan untuk menjadi khalifah. Menurut Ath-Thabari, hal ini terbukti dari ungkapan mereka secara serentak, "Kami setuju jika Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah"; dan mereka datang untuk membaikinya. Pada mulanya, Ali pun menolak sehingga terjadi dialog sebelum dibaik. Ali mengatakan, "Tinggalkanlah aku dan carilah orang lain. Kita akan menghadapi berbagai masalah yang dapat menggoncangkan hati dan pikiran kita." Ucapan Ali ini, menurut penulis, merupakan petunjuk yang jelas, bahwa Ali bin Abi Thalib sedikit pun tidak berambisi memegang jabatan khalifah yang ditawarkan kepadanya. Sementara di pihak lain, masyarakat Madinah mendesak Ali menerima kepemimpinan kaum muslim tersebut.

Desakan masyarakat Madinah dapat dilihat dari ungkapan mereka, "Allah mencari engkau! Apakah engkau tidak melihat keadaan kami? Apakah engkau tidak melihat Islam? Apakah engkau tidak melihat fitnah? Apakah engkau tidak takut kepada Allah?" Ali menjawab, "Ketahuilah, aku menerima permintaan kalian, aku berupaya akan mengerjakan sepanjang yang aku ketahui. Jika kamu meninggalkan aku, aku hanyalah seperti kalian; dan aku akan

menjadi orang yang paling patuh kepada orang yang kamu angkat." Dalam riwayat lain dikatakan bahwa Ali berkata, "Urusan ini bukan urusan kalian. Akan tetapi, ini adalah urusan ahli *syûrâ* dan para pejuang Badar. Orang yang disepakati mereka, dialah yang berhak memegang kekhalifahan. Oleh karena itu, anggota dewan majelis atau ahli *syûrâ* yang akan bertemu dan membicarakan masalah ini."

Selang beberapa lama, Ali terpilih menjadi khalifah. Ali adalah seorang khalifah yang diangkat dalam situasi yang gawat dan pergolakan politik mengalami eskalasi yang sangat tinggi. Benturan antarpartai pada saat itu merupakan pemandangan yang jelas terlihat setiap hari. Saya ingin menyebut bahwa pada saat itu kaum muslim terjebak dalam lingkaran anarkisme. Saling mencurigai di antara partai, atas siapa yang membunuh Utsman, terus terjadi.

Pengangkatan khalifah keempat ini agak berbeda dengan proses pengangkatan pemimpin sebelumnya. Hasil musyawarah kekhalifahan beliau terumuskan dalam suasana yang sangat rawan dan beberapa kalangan banyak yang berambisi pula untuk menjadi khalifah. Ibnu Atsir dan Ath-Thabari menyebutkan bahwa Zubair dan Thalhah adalah dua orang yang mempunyai ambisi untuk memegang jabatan khalifah. Walaupun demikian, Ali bin Abi Thalib sangat didukung oleh orang-orang yang terus-terusan memprotes kebijakan Utsman dan memintanya untuk melepaskan kekhalifahannya. Di antara mereka adalah masyarakat Madinah pada saat itu. Mereka meminta agar Ali menjadi pengganti Utsman setelah beliau terbunuh. Mungkin karena kondisi inilah, Zubair dan Thalhah terpaksa membaiat Ali. Sebab, jika tidak melakukannya, keduanya harus berhadapan dengan ancaman yang cukup membahayakan bagi keselamatan dirinya.

Sebenarnya, masyarakat Madinah sebelum Utsman terbunuh pun telah meminta agar Ali meng-*kup* kepemimpinan Utsman karena dianggap tidak mendengar keinginan masyarakat. Bahkan, M.A. Shaban menyebutkan bahwa skenario pengangkatan Ali telah dibicarakan oleh mereka sebelumnya. Lain halnya dengan penduduk Syiria yang dipimpin oleh Muawiyah bin Abu Sufyan tidak bersedia membaiatnya, dengan alasan agar Ali menyelesaikan kasus pembunuhan terhadap Utsman.

Kelompok "saparatisme ekstrem (*Khawârij*)" adalah kelompok yang sangat gencar melawan Ali. Bukan hanya pendekatan politik

yang menjadi landasan mereka dalam melancarkan serangan dan pemberontakan, melainkan mereka pun mempunyai landasan teologi yang "sangat kasar." Mereka menganggap Ali bukan lagi sebagai pemimpin yang gagal dan zalim, tapi jelas-jelas telah menjadi kafir karena telah mengambil keputusan pada kehendak rakyat, bukan pada hukum Allah.

4. Asas Kebebasan

Kebebasan (*al-huriyyah*) adalah kewenangan seseorang untuk melakukan suatu perbuatan yang tidak merugikan pihak lain.⁷¹ Berdasarkan asas kebebasan Islam, semua masyarakat dalam suatu negara harus diakui oleh konstitusinya sebagai pihak yang memiliki kewenangan untuk berbuat.⁷²

Doktrin ketatanegaraan Islam hanya mengakui kebebasan konstitusional, tidak mengakui kebebasan emosional (berdasarkan hawa nafsu). Kebebasan konstitusional merupakan lambang kesucian yang mesti didapatkan oleh semua orang.

Asas kebebasan Islam mengajarkan bahwa setiap individu memiliki kebebasan untuk bertindak dan pergi ke mana saja, tanpa takut ditangkap atau dipenjara. Tindakannya tidak boleh dihukum, kecuali karena hukum.

Beberapa kebebasan warga negara yang mesti dilindungi oleh negara dan bersifat umum adalah, (1) kebebasan hak milik, (2) kebebasan tempat tinggal, (3) kebebasan berusaha, (4) kebebasan berpendapat, (5) kebebasan berakidah, (6) kebebasan belajar, (7) kebebasan berpolitik.

Asas kebebasan dalam doktrin ketatanegaraan Islam menyangkut dengan hak. Hak adalah sifat yang melekat pada seseorang dan mesti dipenuhi oleh pihak lain.⁷³

Para ahli hukum tata negara Islam membagi hak pada dua bagian, (1) *haqq-al-adami*, yaitu hak yang menyangkut antarindividu, (2) *haqq Allah*, yaitu hak yang menyangkut publik.

71 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 73.

72 *Ibid.*

73 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 178.

Ismail Al-Anshari membagi hak warga suatu negara menjadi dua. *Pertama*, hak politik. *Kedua*, hak sosial.⁷⁴

a. Hak Politik

Hak politik adalah kewenangan individu untuk terlibat dalam urusan kenegaraan. Setiap masyarakat memiliki hak untuk terlibat dalam urusan kenegaraan, baik menyangkut program maupun kegiatan praktisnya.

Hak politik mengandung beberapa bentuk aktivitas politik, seperti hak memilih dan dipilih, hak mengajukan keberatan atas suatu kebijakan, hak menempati lembaga-lembaga politik, dan hak memegang jabatan-jabatan publik. Semua hak tersebut tidak terbatas oleh syarat-syarat selain persyaratan administratif. Secara umum, semua orang memiliki hak untuk menempati jabatan-jabatan publik. Tidak seorang pun yang menghalanginya. Akan tetapi, hal tersebut tidak berlaku bagi seseorang terhadang oleh aturan administratif, seperti keharusan memiliki jenjang akademik, memiliki ukuran postur tubuh tertentu, dan syarat-syarat administratif lainnya.

Terdapat perbincangan hukum ketatanegaraan Islam mengenai hak politik bagi kaum perempuan. Mayoritas ahli hukum tata negara Islam klasik memandang bahwa perempuan tidak diperkenankan memegang jabatan-jabatan puncak, seperti menjadi panglima perang, ketua pengadilan, dan perdana menteri. Sementara itu, beberapa ahli hukum tata negara Islam, seperti Ath-Thabari, Ibn Al-Qasim, dan Ibn Hazm menganggap sah jabatan-jabatan puncak diisi oleh kalangan perempuan.⁷⁵

Perbincangan penting lainnya berkenaan dengan hak politik adalah mengenai keterbatasan hak minoritas nonmuslim di negara Islam. Para ahli tata negara Islam menyebutkan bahwa minoritas nonmuslim di negara Islam tidak memiliki hak penuh dalam bidang politik. Pembatasan ini terkait dengan realitas politik bahwa kelompok nonmuslim merupakan pihak yang memosisikan sebagai lawan terhadap pemerintah. Oleh sebab itu, pembatasan hak politik nonmuslim di negara Islam merupakan fakta yang diangkat dari realitas politik. Akan tetapi, apabila kelompok minoritas nonmuslim

74 Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 74.

75 *Ibid.*, hlm. 75.

menampakkan sikap kooperatif terhadap pemerintahan Islam, mereka memiliki hak politik untuk menempati jabatan-jabatan publik, selain jabatan kepala negara dan jabatan-jabatan puncak lainnya yang sangat krusial, seperti panglima militer, ketua mahkamah agung, kementerian pendidikan, dan jabatan-jabatan yang menyangkut keagamaan.

b. Hak Sosial

Hak sosial adalah hak yang terkait dengan kehidupan sehari-hari dan jati diri sebagai manusia. Tidak ada perbedaan dalam hak ini, semua orang memiliki hak yang sama.

Beberapa hak sosial yang dijamin secara bebas oleh Islam adalah sebagai berikut.

(1) Hak Dihormati sebagai Manusia

Hak dihormati sebagai manusia merupakan hak permanen yang dimiliki setiap orang. Hak ini tidak terbatas oleh warna kulit, jenis kelamin, dan agama. Semua orang berhak diakui kemuliaan dirinya dan dihormati eksistensinya sebagai makhluk yang terhormat.

Secara operasional, menyangkut hak dihormati sebagai manusia, hukum Islam memberlakukan suatu aturan tentang anak terlantar (*al-laqith*). Memungut anak-anak terlantar merupakan kewajiban publik (*fardhu kifayah*). Pihak yang pertama kali dituntut untuk memenuhi kewajiban publik adalah negara, kemudian individu rakyat. Aturan operasional lainnya adalah keharusan kepada setiap individu untuk mengasuh anak yang dilahirkannya.

Termasuk dalam bentuk hak dihormati sebagai manusia, Islam memberlakukan keharusan menghormati manusia yang meninggal dunia. Islam mengharamkan menghancurkan mayat manusia dan mewajibkan untuk memandikan, mengafani, dan menguburkannya⁷⁶

(2) Hak Keamanan

Tidak ada satu individu pun yang dapat ditangkap, dihukum, dan dipenjara, kecuali atas nama undang-undang dan berdasarkan keputusan pengadilan. Negara berkewajiban melindungi jiwa warga

76 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 362.

negaranya dari dianiaya dan dizalimi oleh siapa pun. Selain itu, negara berkewajiban melindungi harta, keluarga, dan kehormatan dirinya.

Salah satu doktrin ketatanegaraan Islam berkenaan dengan hak keamanan warga negara adalah, "*Darah, kehormatan, dan harta setiap muslim terlindungi untuk diganggu oleh muslim yang lain.*"⁷⁷

Semua ahli hukum ketatanegaraan Islam sepakat bahwa hukuman fisik untuk pelanggaran hukum hanya bisa ditetapkan berdasarkan dalil hukum yang pasti, tidak diperkenankan didasarkan pada nalar logika dan analogi. Hal ini terkait dengan jaminan kebebasan dan keamanan bagi setiap individu.⁷⁸

(3) Hak Mendapatkan Tempat Tinggal

Tidak ada yang berhak membongkar tempat tinggal seseorang, kecuali berdasarkan putusan yang sudah tetap dari pengadilan bahwa tempat tinggal tersebut bukan haknya dan harus dibongkar. Petugas keamanan, baik polisi maupun satuan tugas lainnya, tidak dapat melakukan pembongkaran terhadap tempat tinggal seseorang, kecuali berdasar pada putusan pengadilan.

Doktrin tentang hak tempat tinggal dalam ketatanegaraan Islam adalah ayat Al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ
حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا... النور: ٢٧

Artinya:

*"Wahai orang-orang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya...."*⁷⁹

Hak mendapatkan tempat tinggal satu paket dengan hak pribadi di dalam tempat tinggal.⁸⁰ Oleh sebab itu, tidak ada alasan bagi siapa pun untuk melakukan pengintipan perbuatan orang lain yang

77 Al-Mundziri, *Op.Cit.*, hlm. 473, hadis nomor 1775.

78 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 364.

79 Q.S. An-Nūr ayat 27.

80 Ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Juz 6, hlm. 224.

sedang dilakukan di dalam rumahnya, sekalipun untuk tujuan hukum.⁸¹

Doktrin mengenai hak pribadi di tempat tinggal terdiri atas tiga sumber. *Pertama*, ayat Al-Quran:

... وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا...
الحجرات: ١٢ هـ

Artinya:

"... dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain, dan janganlah ada di antara kamu yang menggunjing sebagian yang lain..."⁸²

Kedua, hadis Nabi Muhammad SAW., "Siapa saja mengintip rumah orang lain kemudian penghuninya menojos mata orang yang bersangkutan, mereka tidak kena denda."⁸³ *Ketiga*, kasus Khalifah Umar bin Khatthab yang mencoba menggerebek sebuah rumah yang penghuninya sedang pesta minuman keras. Sebelumnya, Umar melakukan pengintipan dari atas rumah. Ketika disergap, para penghuni rumah tersebut melakukan perlawanan dengan argumentasi yang menyudutkan Umar. Para penghuni rumah tersebut berkata, "Wahai Khalifah, kami ini hanya melakukan satu maksiat (yaitu, mengonsumsi minuman keras). Sementara Anda melakukan tiga kemaksiatan sekaligus. Allah melarang mengintip orang lain di dalam rumahnya, sementara Anda melakukannya. Allah melarang memasuki rumah orang lain tanpa izin, sementara Anda melanggar. Allah memerintah masuk rumah orang lain dari pintunya, sementara Anda melanggar."⁸⁴

(4) Hak Bepergian

Setiap orang berhak melakukan perjalanan ke mana saja, masuk dan keluar negara, kecuali bagi mereka yang dicekal atas dasar

81 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 82.

82 Q.S. Al-Hujurat, ayat 12.

83 Al-Mundziri, *Op.Cit.*, hlm. 375, hadis nomor 1424.

84 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 374.

hukum (*mahjur*). Setiap individu tidak boleh diusir, ditangkap, dipenjara, dan dihukum, kecuali atas dasar undang-undang.⁸⁵

Tidak ada pandangan para ahli hukum tata negara Islam mengenai pembatasan hak bepergian bagi individu. Dalam Al-Quran hanya terdapat aturan tentang pengusiran sekelompok orang dari wilayah teritorial suatu pemerintahan, karena melakukan makar pada kekuasaan yang sah dan melakukan kerusuhan.⁸⁶

Dalam sejarah pernah terjadi Rasulullah melakukan pengusiran kepada sekelompok orang dari kalangan Yahudi dan Nasrani bani Nadhir. Pengusiran tersebut dilatarbelakangi oleh tindakan mereka yang melakukan sabotase dan konspirasi politik dengan kalangan musyrik Quraisy untuk menjatuhkan kekuasaan Madinah yang berada di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad SAW. Selain itu, pengusiran ini didasari oleh pelanggaran terhadap aturan yang terdapat dalam konstitusi Madinah yang telah disepakati oleh semua suku. Dalam Pasal 47 Konstitusi Madinah (*Shahifah Madinah*) disebutkan bahwa barang siapa yang tetap diam di Madinah berada dalam jaminan keamanan, kecuali bagi orang-orang yang melakukan perbuatan zalim dan durhaka (makar).⁸⁷

Salah satu hal penting dalam hukum tata negara Islam adalah dilarangnya orang-orang nonmuslim memasuki wilayah Mekah dan Madinah. Mekah dan Madinah merupakan zona eksklusif yang terlarang bagi mereka yang tidak beragama Islam. Sebagai pusat kekuasaan Islam, dua daerah ini merupakan wilayah yang steril dari unsur-unsur yang memiliki tujuan melakukan kejahatan politik.⁸⁸

Sebagian ahli tata negara Islam berpandangan bahwa pelarangan bagi nonmuslim memasuki Mekah dan Madinah adalah dalam bentuk berkelompok. Sementara itu, kehadiran yang bersifat individu tidak dilarang. Dengan demikian, pelarangan ini masuk pada ranah politik kemaslahatan dan bergantung pada fakta kekuatan mereka.⁸⁹

85 Abd Al-Hamid Mutawali, *Mabadi Nizham Al-Hukm fi Al-Islâm*, Kuwait: Dar Al-Qathar, 1989, hlm. 706.

86 Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 83.

87 Untuk terjemahan Konstitusi Madinah, lihat tulisan Ija Suntana, *Model Kekuasaan legislatif dalam Sistem Ketatanegaraan Islam*, Bandung: Refika Aditama, 2007, hlm. 119.

88 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 381.

89 *Ibid.*, hlm. 382.

c. Hak Intelektual

Hak intelektual merupakan hak fundamental setiap orang dalam kehidupannya. Hak intelektual merupakan hak spiritual (maknawi), sebagai kembaran hak materiil.⁹⁰

Hak intelektual yang harus dijamin sebagai bagian dari asas kebebasan adalah sebagai berikut.

(1) Kebebasan (Hak) Berakidah dan Beribadah

Pengertian kebebasan berakidah adalah setiap orang memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan dalam hal beragama. Individu lain tidak boleh memaksa seseorang untuk memeluk akidah tertentu atau menanggalkannya.⁹¹

Sementara itu, pengertian kebebasan beribadah adalah kebebasan menjalankan syiar-syiar agama dan amalan-amalan lahiriahnya, seperti shalat, puasa, dan amalan-amalan lahir lainnya. Kebebasan tersebut tetap saja mengacu pada tali etika dan kemaslahatan publik. Dengan demikian, bila kemaslahatan publik tercapai melalui pengaturan kebebasan beragama, kebebasan beragama dan berkeyakinan harus dibatasi dalam koridor undang-undang. Apabila pemberian kebebasan berkeyakinan membuat anarkisme, perlu ada regulasi yang mengatur kehidupan beragama.

Islam melarang melakukan kekerasan dalam memaksa orang lain untuk memeluk akidah tertentu. Tidak tercatat dalam sejarah adanya tindakan Nabi Muhammad SAW. dan sahabatnya yang memaksa masyarakat memeluk agama tertentu. Sistem agama Islam menjamin masyarakat nonmuslim mengamalkan ajaran-ajaran agamanya. Nabi Muhammad SAW. memberikan kebebasan kepada orang-orang Yahudi Madinah untuk menjalankan amalan-amalan keagamaan mereka. Begitu halnya dengan Khalifah Umar yang memberikan ruang kebebasan beragama kepada penduduk Iliya yang beragama Nasrani.

Dalam sejarah Islam, Khalid bin Walid, panglima militer, pernah mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Hirah. Salah satu isi perjanjian damai tersebut adalah gereja mereka tidak boleh dihancurkan dan mereka tetap bisa membunyikan lonceng-lonceng

90 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 84.

91 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 383.

di tempat ibadahnya. Begitu pula, Amr bin Al-Ash yang mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Mesir. Salah satu isi perjanjian damai tersebut adalah mereka dijamin keamanannya dalam menjalankan agamanya di tempat-tempat ibadah mereka, dan mereka tidak dipaksa memeluk Islam. Jaminan keamanan ini mereka balas dengan kesanggupan membayar sejumlah uang perlindungan (*jiyah* dan *fai'*).⁹²

Akan tetapi, demi kemaslahatan dan ketertiban umum, pemerintah memiliki kewenangan untuk melarang pendirian tempat-tempat peribadatan apabila pendirian tempat ibadah di suatu wilayah dapat menimbulkan ketegangan masyarakat. Pelarangan ini tidak bertentangan dengan asas kebebasan berakidah dan beribadah. Selain itu, negara memiliki kewenangan untuk melarang keyakinan tertentu yang dapat mengganggu ketertiban umum bila diizinkan beredar.

(2) Kebebasan (Hak) Belajar dan Mengajar

Kebebasan belajar (*huriyyah al-ta'allum*) adalah hak seseorang untuk mendapatkan pengajaran tentang berbagai pengetahuan. Adapun kebebasan mengajar adalah hak seseorang untuk memindahkan pengetahuan dari dirinya kepada orang lain.⁹³

Setiap individu berhak mendapatkan pengajaran dan memberikan pengajaran. Walaupun sebagai hak, belajar dan mengajar memiliki penekanan berbeda dengan hak-hak dan kebebasan lainnya. Apabila untuk bertempat tinggal, seseorang diberikan kebebasan untuk memiliki dan tidak, tetapi untuk pendidikan demikian. Pemerintah tidak bisa memberikan pilihan kepada rakyat untuk belajar dan meninggalkannya. Pemerintah berkewajiban menekan agar rakyatnya mengenyam pendidikan pada level tertentu, seperti level pendidikan dasar.⁹⁴

Doktrin ketatanegaraan Islam mengenai kewajiban ber-pendidikan adalah sabda Nabi Muhammad SAW., "*Mencari ilmu merupakan kewajiban setiap muslim.*"⁹⁵

92 Abu Yusuf, *Kitab Al-Kharaj*, Kairo: Maktabah Salafiyah, 1348 H, hlm. 148.

93 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 85.

94 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 171.

95 H.R. Ibn Majah.

Akan tetapi, negara tidak diperkenankan memberikan kebebasan kepada rakyatnya untuk mempelajari pengetahuan yang bertentangan dengan ajaran agama dan ideologi negara. Pemerintah memiliki hak pelarangan terhadap aktivitas pendidikan yang di dalamnya mengajarkan ajaran-ajaran yang menyesatkan dan mengancam keutuhan negara.

Sebagai hak masyarakat, pendidikan harus dapat diakses oleh semua orang. Apabila negara memiliki kemampuan, masyarakat harus dibebaskan dari biaya pendidikan untuk tingkat satuan pendidikan tertentu. Apabila pemerintah tidak menyediakan pendidikan dan sarana-sarana penunjang, rakyat dapat melakukan penuntutan kepada negara untuk mendapatkannya.

(3) Kebebasan Jurnalisme

Kebebasan jurnalisme adalah kebebasan setiap masyarakat untuk mengekspresikan keinginannya melalui majalah, koran, dan media-media lainnya tanpa dihantui dengan rasa takut diberedel oleh pemerintah. Kebebasan ini merupakan fenomena kebebasan yang paling real di antara kebebasan-kebebasan lainnya.

Kebebasan jurnalisme memiliki dampak yang sangat besar bagi kehidupan sosial masyarakat. Oleh sebab itu, pemerintah harus membuat regulasi yang menjadi pijakan aktivitas jurnalisme masyarakat sehingga tidak mengganggu kemaslahatan publik. Kebebasan jurnalisme tidak mutlak dan tanpa kendali. Aktivitas jurnalisme tidak diperkenankan memublikasikan pemikiran, ajaran, dan acara yang bertentangan dengan nilai-nilai agama, budaya, dan merusak tatanan masyarakat. Sebaliknya, negara dilarang melakukan pembatasan ketat terhadap aktivitas jurnalisme hingga mengekang kebebasan berekspresi.⁹⁶

(4) Kebebasan Berpendapat

Kebebasan berpendapat adalah hak individu untuk menyampaikan gagasan dan pemikiran tanpa mengekor kepada orang lain. Setiap individu diberi kebebasan untuk mengeluarkan pendapat dan pemikirannya dengan cara yang dikehendakinya.⁹⁷

96 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 172.

97 Tsarwat Badawi, *An-Nuzhum As-Siyasah*, Lebanon: Dar Al-Fikr, 1986, hlm. 424.

Asas utama kebebasan dalam doktrin ketatanegaraan Islam adalah bahwa setiap pendapat harus berpijak pada prinsip amar makruf nahi munkar.

Doktrin ketatanegaraan Islam memberikan kebebasan kepada setiap individu untuk mengeluarkan pendapat yang benar dan beralasan. Bahkan, salah satu karakteristik orang-orang beriman adalah mereka yang berani mengeluarkan pendapat yang benar, sekalipun berat.⁹⁸

Kebebasan berpendapat mencakup beberapa kebebasan yaitu, (1) kebebasan memberikan nasihat, (2) kebebasan melakukan pengawasan, (3) kebebasan memberikan kritikan.

Salah satu pegangan prinsip kebebasan berpendapat dalam sistem ketatanegaraan adalah sebuah pernyataan Nabi Muhammad SAW., "*Hendaklah kalian tidak menjadi orang yang tidak berpendirian, yaitu orang yang suka berkata, 'Jika orang lain berbuat baik, aku pun akan baik. Jika orang lain berbuat buruk, aku pun akan berbuat buruk.' Hendaklah kalian teguh pendirian. Jika orang lain berbuat baik, berbuat baiklah kalian. Jika orang lain berbuat buruk, jauhlah kalian dari keburukan'.*"

Sebenarnya, mengeluarkan pendapat yang benar bukan sekadar hak, melainkan kewajiban. Apabila masyarakat bersikap apatis terhadap kebokbrokan, korupsi, dan penyelewengan lainnya—baik dilakukan oleh pemerintah maupun individu—mereka terjebak dalam kubangan dosa.

Kebebasan berpendapat tetap harus mengacu pada kaidah-kaidah publik agar tidak terjadi pelanggaran hak orang lain. Etika, norma, dan kaidah sosial harus dipertimbangkan dalam beropini. Kebebasan berpendapat tidak lantas membuat seseorang dapat mengeluarkan pernyataan apa saja, tanpa memerhatikan kaidah-kaidah konstitusi. Sebab, berpendapat yang tidak mengacu pada etika, norma, dan konstitusi akan berubah menjadi penghinaan.

d. Kebebasan Berserikat

Kebebasan berserikat adalah hak individu untuk membentuk atau bergabung dengan organisasi tertentu yang tidak dilarang oleh

98 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 87.

negara. Kebebasan ini mengandung beberapa makna, yaitu: (1) setiap individu tidak dilarang mendirikan kumpulan, baik kumpulan politik, sosial, keagamaan, dan keilmuan; (2) setiap aktivitas organisasi tidak boleh dikekang dan dihalangi selama tidak bertentangan dengan konstitusi; (3) setiap organisasi diizinkan melakukan hubungan atau kerja sama dengan organisasi lainnya.

Walaupun berserikat merupakan kebebasan bagi warga negara, pemerintah memiliki hak untuk membuat regulasi yang menata aktivitas organisasi. Pemerintah mempunyai hak membubarkan setiap organisasi yang secara objektif dapat mengganggu stabilitas negara dan mengganggu kepentingan publik.⁹⁹

Selain berhak meregulasi setiap organisasi, pemerintah memiliki hak untuk menyeragamkan asas organisasi, selama memenuhi unsur-unsur kemaslahatan. Akan tetapi, jika penyeragaman asas dapat menimbulkan mafsadat, negara dilarang melakukannya.

e. Kebebasan Ekonomi

Kebebasan ekonomi adalah hak seseorang untuk mengadakan aktivitas komersial, baik melalui perdagangan maupun penyediaan jasa. Setiap individu memiliki kebebasan melakukan aktivitas komersial, kecuali jika merugikan kepentingan publik, seperti melakukan aktivitas monopoli dan penimbunan.

Kebebasan ekonomi mencakup kebebasan hak milik, kebebasan bekerja, kebebasan berproduksi, dan kebebasan mengadakan hubungan dagang.

(1) Kebebasan Hak Milik

Kebebasan hak milik adalah kekuasaan seseorang dalam memiliki benda tertentu yang terlindungi secara hukum. Kebebasan hak milik ini memberikan izin kepada orang yang bersangkutan untuk melakukan tindakan hukum terhadap benda miliknya.¹⁰⁰

Dalam ajaran ketatanegaraan Islam, kepemilikan individu atas suatu benda bersifat permanen dan absolut jika benda tersebut

99 *Ibid.*, hlm. 88.

100 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 89.

diperoleh melalui cara yang sesuai dengan aturan hukum. Walaupun begitu, negara memiliki hak konstitusi mengambil milik seseorang untuk kepentingan publik dengan tetap memerhatikan kompensasi yang layak.¹⁰¹

Di kalangan para teoretikus politik Islam berkembang dua teori tentang hak konstitusi negara, yaitu (1) teori dominasi kekerasan (*siyadah al-jibayah*) dan (2) kedaulatan penguasaan (*siyadah at-tauliyah*). Teori dominasi kekerasan menyebutkan bahwa negara dapat menggunakan kekerasan secara absah untuk menegakkan keadilan, keamanan, dan ketertiban. Oleh karena itu, negara memiliki hak mengeluarkan sanksi untuk menegakkan keamanan dan hukum. Adapun berdasarkan teori kedaulatan penguasaan, negara berdaulat atas suatu wilayah dan berhak juga mengelola segala macam kekayaan alam yang ada di dalamnya.¹⁰²

Berdasarkan teori kedaulatan penguasaan, negara merupakan aktor utama dalam pengelolaan kekayaan publik. Oleh sebab itu, negara memiliki hak dominasi atas sumber-sumber kekayaan yang ada di wilayah kekuasaannya. Berdasarkan teori itu pula, negara memiliki hak paksa kepada individu agar menyerahkan kepemilikannya ketika negara membutuhkannya untuk kepentingan masyarakat luas.

Teori kedaulatan penguasaan mendudukan negara sebagai aktor dominan dalam mengelola kekayaan alam. Selain itu, dengan teori ini, negara didudukan sebagai aktor yang dapat meminta agar

101 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 89.

102 Teori ini dikembangkan oleh Ibn Rusyd dan Ibn Bajjah, (Lihat Black, *Op.Cit.*, hlm. 233-235). Ahli politik Islam lainnya yang mengembangkan teori yang memiliki kesamaan dengan teori tersebut adalah Muhammad Baqir Ash-Shadr. Dia mengembangkan teori yang disebut dengan intervensi negara (*tadakhul ad-daulah*) dalam buku *Iqtishādunā*. Sebagai bandingan, dalam kajian hukum internasional berkembang teori negara sebagai pemegang kekerasan yang dominan (*legitimate violence dominator*) dan teori negara sebagai pemilik modal yang berdaulat (*sovereign entrepreneur*). Sebagai pemegang kekerasan yang dominan, negara dapat menggunakan kekerasan secara absah karena berhak mengerahkan kekuatan militer, kepolisian, dan kehakiman untuk menegakkan keamanan, ketertiban dan hukum. Adapun sebagai pemilik modal yang berdaulat, negara berdaulat atas wilayah tertentu termasuk berhak untuk mengelola segala macam kekayaan alam yang ada di wilayah yang bersangkutan. Dengan demikian, negara memegang monopoli anggaran belanja yang meliputi seluruh bidang kehidupan, seperti kesehatan, pendidikan, kesejahteraan sosial, dan lain-lain (Lihat Michael Hardt dan Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: The Penguin Press, 2004, hlm. 25 dan John Zysman, *Governments, Market, and Growth: Financial Systems and the Politics of Industrial Change*, Ithaca, Cornell University, 1983, hlm. 18-20).

pihak-pihak tertentu tidak atau terlibat dalam pengelolaan kekayaan alam. Negara pun dapat melakukan kewajiban otoritatifnya dalam mengontrol setiap aktivitas ekonomi masyarakat yang berada di wilayah yurisdiksinya, serta dapat menarik sejumlah retribusi secara kontinu dari mereka.¹⁰³

Dalam kepustakaan modern terdapat tiga paham tentang hubungan penguasaan negara atas sumber daya alam.

1. *Paham negara liberal klasik.* Akar primitif paham ini memiliki ketersambungan dengan pemikiran Adam Smith dan John Locke. Paham ini menempatkan negara dalam posisi yang minimum untuk berperan dalam pengelolaan sumber daya alam. Negara hanya sebagai badan publik yang memastikan terpenuhinya hak dasar individu warga negara, yaitu hak kebebasan, hak hidup dan hak milik. Untuk memberikan kepastian hak milik bagi individu dan badan hukum privat, negara memfasilitasi modal melalui kewenangannya memberikan izin dan perjanjian. Hubungan hukum yang utama dalam konsepsi ini adalah kebebasan bersaing (liberalisasi) dan kebebasan kontrak kerja.
2. *Paham negara kelas.* Paham ini memiliki lingkaran konsep dengan pemikiran Karl Marx yang menganggap bahwa ketidakadilan dan kesenjangan sosial ekonomi antara borjuis dan proletar terjadi karena diadopsinya konsep kepemilikan individu. Sehubungan dengan itu, kehadiran negara merupakan representasi kelas sosial yang merombak tatanan kepemilikan individu untuk dijadikan sebagai kepemilikan kolektif. Paham ini berpandangan bahwa hanya negara yang memiliki hak milik atas sumber daya alam untuk memberikan keuntungan bersama, bukan untuk kepentingan individu.
3. *Paham negara kesejahteraan.* Paham ini adalah gabungan antara paham negara liberal klasik dengan paham negara kelas. Paham ini tidak lagi memosisikan negara sebagai alat kekuasaan, tetapi sebagai organ yang melakukan pelayanan. Pelayanan oleh negara tidak terbatas pada bidang politik – sebagaimana dalam paham liberal klasik, tetapi memasuki dimensi ekonomi untuk

103 Konsep ini dikembangkan oleh Al-Mawardi dan Abu Ya'la, dua ahli hukum Islam dari dua mazhab hukum yang berbeda, yaitu mazhab Syafi'i dan Hanbali.

mendorong pemberdayaan ekonomi kerakyatan dan jaminan sosial.¹⁰⁴

Terkait dengan sumber daya alam, negara memiliki hak penuh menguasai sumber-sumber kekayaan milik publik, melalui pembuatan regulasi dan pengelolaan. Sebagai lembaga publik, negara memiliki kewenangan menentukan peruntukan kekayaan alam milik publik, terutama untuk kesejahteraan rakyat. Hak lain yang menempel pada negara terkait dengan kekayaan alam adalah hak melakukan pelarangan perbuatan tertentu yang dilakukan oleh individu atau kelompok, terutama menyangkut tindakan-tindakan yang memiliki efek terhadap fisik tempat kekayaan alam itu berada.¹⁰⁵

(2) Kebebasan Bekerja

Kebebasan bekerja adalah hak seseorang memilih dan menentukan pekerjaan yang diinginkannya. Melalui asas kebebasan bekerja, setiap individu tidak dapat dituntut oleh negara untuk memilih suatu pekerjaan (profesi) tertentu.¹⁰⁶

Kebebasan menentukan atau memilih pekerjaan merupakan hak asasi manusia. Dengan demikian, seseorang tidak bisa dipaksa oleh negara untuk memilih satu profesi tertentu. Negara pun berhak melarang warganya memilih pekerjaan yang bertentangan dengan aturan agama, konstitusi, norma, dan etika. Sebagai contoh, negara berhak melarang warganya memilih pekerjaan seks komersial, penjaja minuman keras, dan perdagangan obat-obatan terlarang.

Ajaran ketatanegaraan Islam menyebutkan bahwa menentukan pilihan pada jenis pekerjaan tertentu adalah hak, sedangkan bekerja adalah wajib (*fardu*) dilakukan oleh setiap individu. Oleh karena itu, negara memiliki hak memaksa warganya yang mampu untuk bekerja, walaupun tidak berhak menentukan suatu pekerjaan

104 Abrar Saleng, *Hukum Pertambangan*, Yogyakarta: UII Press, 2004, hlm. 7.

105 Hak ini dikembangkan oleh Abu Yusuf ketika memberikan fatwa kepada Harun Ar-Rasyid yang akan membuat pengaturan dalam memperlakukan Sungai Dajlah serta batas-batas kewenangan masyarakat dalam mempergunakan sungai tersebut (Lihat Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 94).

106 Al-A'ili, *Op.Cit.*, hlm. 110.

tertentu. Hak negara dalam memaksa warganya untuk bekerja harus dilakukan melalui konstitusi.¹⁰⁷

(3) Kebebasan Berproduksi

Kebebasan berproduksi adalah hak seseorang menciptakan barang atau benda tertentu untuk tujuan komersial. Setiap individu memiliki kebebasan menciptakan produk yang diinginkannya untuk dijual kepada masyarakat atau dikonsumsi oleh dirinya sendiri.

Kebebasan berproduksi terbatas oleh kaidah-kaidah agama, konstitusi, dan norma. Dengan demikian, dilarang melakukan aktivitas produksi untuk barang-barang yang dilarang oleh agama dan negara.

(4) Kebebasan Mengadakan Hubungan Dagang

Kebebasan mengadakan hubungan dagang adalah hak setiap individu untuk menjalin hubungan bisnis dengan pihak-pihak yang diinginkannya, baik dengan sesama warga maupun dengan warga asing.

Kebebasan mengadakan perjanjian dagang dengan pihak asing tidak bisa dilakukan untuk jual beli kekayaan milik publik dan fasilitas militer. Perjanjian dagang untuk benda-benda milik publik hanya bisa dilakukan oleh negara. Sebagai contoh, jual beli air antarnegara atau antarkawasan dan jual beli alat-alat perang.¹⁰⁸

5. Asas Tanggung Jawab Publik

Pengertian asas tanggung jawab publik adalah pemerintah harus mempertanggungjawabkan setiap kebijakannya. Asas tanggung jawab publik diambil dari doktrin ketatanegaraan yang terdapat dalam hadis Nabi Muhammad, "*Semua orang adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban. Seorang pemimpin adalah petugas yang dimintai pertanggungjawaban.*"¹⁰⁹

Asas tanggung jawab publik terkait dengan ajaran mengenai tujuan negara. Teori tujuan negara juga dikembangkan oleh Al-Mawardi, At-Taftazani, Ibn Khaldun, dan Abu Al-A'la Maududi.

107 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 90.

108 Hilmi, *Op.Cit.*, hlm. 234.

109 H.R. Bukhari dan Muslim.

Teori tujuan negara yang dikembangkan oleh Al-Mawardi memiliki dua konsep dasar, yaitu (1) formalisasi aktivitas syariat, (2) regulasi aktivitas sosial, ekonomi, politik, hukum, dan militer.¹¹⁰

Gagasan yang dikemukakan Al-Mawardi terkait dengan teori tujuan negara adalah konsep pajak lahan. Al-Mawardi membagi lahan pada empat bagian.

1. Lahan yang sejak pertama kali digarap oleh orang-orang muslim.
2. Lahan para muallaf yang telah tunduk pada aturan pemerintah Islam.
3. Lahan yang dirampas dari orang-orang musyrik, yang menyatakan perang terhadap pemerintah Islam.
4. Lahan yang dimiliki oleh orang-orang nonmuslim yang menyatakan damai (meminta perlindungan keamanan) kepada pemerintah Islam.

Terkait dengan asas tanggung jawab publik, negara berkewajiban memelihara kepentingan rakyat dan menciptakan kemakmuran bagi mereka. Teori ini dikembangkan oleh Abu Yusuf.

Pada masa Abu Yusuf menggejala praktik *qabâlah*. Abu Yusuf menyatakan penentangannya terhadap praktik tersebut dan merekomendasikan kepada negara agar segera menghentikan praktik *qabâlah*, mengingat praktik tersebut merugikan negara dan membebani petani. Selain itu, Abu Yusuf merekomendasikan agar negara memberlakukan sanksi berat kepada para pelaku praktik *qabâlah* yang tidak menghentikan praktiknya.¹¹¹

Rekomendasi Abu Yusuf terkait dengan keberadaan sistem *qabâlah* yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan, selain akan mengganggu terhadap produktivitas para petani dan mengganggu pendapatan negara dari pajak.

Selain menggejala praktik *qabâlah*, pada masa Abu Yusuf terdapat perilaku ilegal para pemungut pajak yang ditugaskan oleh negara.□□□

110 *Ibid.*, hlm. 177.

111. *Ibid.*, hlm. 50.



Pemikiran ketatanegaraan Islam tidak terbatas pada produk penalaran yang tertuang dalam risalah filsafat dan hukum politik. Lebih dari itu, pola pikir, perilaku, dan budaya politik masyarakat—juga tokoh-tokohnya—merupakan terjemahan dari dan ketatanegaraan Islam. Dalam perkembangan kontemporer, penalaran dan penerapan hubungan Islam dengan negara diwakili oleh tiga kelompok. *Pertama*, kelompok pergerakan (*harâkah*) yang memegang keyakinan bahwa Islam adalah kesatuan antara agama dan negara, bahkan agama terkadang harus determinan atas negara. *Kedua*, birokrat oportunist yang meyakini bahwa Islam hanya sistem keyakinan yang bersifat individual dan harus terpisah satu sama lainnya. *Ketiga*, pemikir moderat yang meyakini bahwa Islam adalah sistem nilai yang dapat diadopsi untuk kekuasaan, tetapi bukan sistem kekuasaan.

Sementara itu, corak kajian atau penalaran ketatanegaraan Islam yang telah berkembang terbagi empat, yaitu corak filsafat, corak hukum, birokrasi, dan corak etika. Semua corak ini merupakan hasil dari kondisi-kondisi infrastruktur dan struktur yang melandasinya. Dua hal ini merupakan determinan pokok tingkat aktivitas ilmiah ketatanegaraan masyarakat Islam dan pengembangan pengetahuan yang berkenaan dengannya. Walaupun kekuatan-kekuatan infrastruktur dan struktur memiliki relevansi kuat dengan isi pemikiran para ahli ketatanegaraan Islam, keduanya

tidak memainkan peran besar dan dominan dalam pembentukan teori-teori yang dihasilkan oleh mereka. Terdapat sisi otonom para ilmuwan ketatanegaraan Islam dalam pembentukan teori-teori yang mereka bangun.



Corak Filsafat

Kajian ketatanegaraan Islam bercorak filsafat adalah penalaran hubungan antara agama dan negara dalam ranah filosofis. Penalaran ini bersifat sistematis, kritis, radikal, dan integral walaupun terkadang didasarkan pada spekulasi. Walaupun begitu, adakalanya kajian bercorak filsafat mendasarkan asumsinya pada fakta empirik.

Kajian ketatanegaraan bercorak filsafat menelaah objek ketatanegaraan melalui pertanyaan, bukan melalui jawaban. Dengan demikian, kajian corak filsafat lebih banyak mempertanyakan dibandingkan menjawab. Apa hakikat kekuasaan, bagaimana kekuasaan diperoleh seseorang, mengapa masyarakat bisa tunduk kepada pemimpin, merupakan sederatan pertanyaan yang biasa muncul dalam kajian ketatanegaraan bercorak filsafat.

Kajian ketatanegaraan bercorak filsafat memiliki karakteristik abstrak-rasional, radikal, dan tidak mengenal batas. Kajian ketatanegaraan yang bercorak filsafat berbeda dengan kajian ketatanegaraan bersifat teologis, yang mendasarkan asumsi pada keyakinan, walaupun terkadang rasional, ternyata dominan abstrak-suprarasional.

Terdapat empat pendekatan kajian ketatanegaraan bercorak filsafat:

1. pendekatan definisi;
2. sistematika (*apa, bagaimana, untuk apa?*);
3. tokoh;
4. aliran (mazhab).

Definisi ketatanegaraan dalam ranah filsafat tidak dibangun berdasarkan fakta empiris, tetapi berdasarkan penalaran logis, terkadang utopis, dan futuristik. Futuristik, yaitu pandangan para filsuf tentang ketatanegaraan melampaui batas-batas realitas sistem kekuasaan pada masanya.

Definisi ketatanegaraan dalam ranah filsafat diberikan sebagai hasil terawang, bukan hasil identifikasi yang bersifat empirikal. Oleh sebab itu, definisi yang diberikan mereka tidak berdasarkan pada fakta-fakta kekuasaan dan kehidupan politik, tetapi berdasarkan pada fakta-fakta “imajinasi”.

Struktur ketatanegaraan dalam ranah filsafat terdiri atas tiga hal, yaitu mempertanyakan hakikat kekuasaan, sumber kekuasaan, dan kegunaan kekuasaan. Kajian corak filsafat tidak berbicara cara menjalankan suatu kekuasaan atau pemindahan kekuasaan dari satu pemegang ke yang lain. Ia membatasi diri hanya pada tiga hal tersebut, yaitu hakikat, sumber, dan kegunaan kekuasaan.

Tokoh-tokoh kajian ketatanegaraan bercorak filsafat, antara lain adalah Al-Farabi, Ibn Sina, dan lain-lain. Al-Farabi dan Ibn Sina dikenal dengan teori organik sistemik. Keduanya menyebutkan bahwa hakikat kekuasaan seperti suatu badan utuh manusia. Dalam badan tersebut terdapat suatu organ utama yang memiliki dampak menyeluruh pada organ yang lainnya. Apabila organ utama tersebut normal, kekuasaan akan berjalan normal. Akan tetapi, jika organ tersebut lemah dan tidak berfungsi, organ yang lain pun mengalami hal sama.

Al-Farabi menggambarkan pemimpin puncak (raja/presiden) seperti hati dalam tubuh manusia. Apabila hati telah rusak, organ-organ lain pun mengalami kerusakan. Bila presiden hancur, organ kekuasaan yang lain pun akan mengalami hal yang sama.

Selain dikenal dengan teori organik sistemik, Al-Farabi dan Ibn Sina dikenal dengan teori negara utama (*al-madīnah al-fadhilah*). Menurut Farabi, terdapat bermacam-macam negara, ada negara yang utama dan negara jahat (*al-madinah al-jahilah*).



Corak Hukum

Kajian ketatanegaraan Islam bercorak hukum adalah penalaran hubungan antara agama dan negara dalam ranah fiqh. Penalaran ini bersifat normatif dan terpola pada aturan-aturan baku fiqh dan pandangan-pandangan para tokohnya. Kajian ketatanegaraan bercorak hukum mendasarkan asumsinya pada kaidah-kaidah hasil penalaran dari teks-teks dalil dan pandangan tokoh mazhab hukum yang otoritatif.

Corak hukum dalam ketatanegaraan membicarakan perihal sistem kekuasaan dari sisi keharusan-keharusan dan larangan. Sebagai contoh adalah kajian mengenai hukum mendirikan negara, syarat-syarat pemimpin, kewajiban, dan tata atur kekuasaan lainnya yang bersifat hukum.

Tokoh-tokoh kajian ketatanegaraan bercorak hukum, antara lain Al-Juwaini, At-Taftazani, Ad-Dahlawi, Wahbah Zuhaeli, dan lain-lain. Mereka mendasarkan kajian ketatanegaraan pada aturan boleh-tidak, sah-batal, dan haram-halal.

Di antara perbincangan yang cukup alot di kalangan para ahli hukum Islam terjadi pada masalah hukum mendirikan negara. Sebagian ahli hukum Islam menyebutkan bahwa mendirikan negara adalah wajib, baik berdasarkan pendekatan normatif (*naqli*) maupun berdasarkan pendekatan logika (*aqli*). Pandangan ini dipegang oleh kebanyakan ahli hukum dari kalangan Sunni, Murji'ah, Syi'ah, Mu'tazilah, dan Khawarij, kecuali kelompok Nadjat.¹ Walaupun terjadi perbedaan derajat wajib, secara umum para ahli hukum tersebut sepakat bahwa mendirikan negara adalah wajib dilaksanakan. Apabila negara tidak didirikan, manusia akan dituntut sebagai pelaku kejahatan akhirat (maksiat).

Sebagian kecil ahli hukum Islam, seperti Abu Bakar Al-Asham, Hisyam Al-Fuwathi, dan 'Ibad bin Sulaiman, menyatakan bahwa mendirikan negara hanya sifat pilihan (*jawaz*), manusia bisa memilih antara mendirikan atau tidak. Apabila manusia dapat terhindar dari saling menzalimi dengan dirinya sendiri, negara tidak diperlukan. Mereka beralasan bahwa adanya negara bertentangan prinsip kebebasan alamiah manusia, kebebasan menentukan pilihan-pilihan hidup, dan prinsip persamaan.²



Corak Birokrasi

Kajian ketatanegaraan Islam bercorak birokrasi adalah kajian ketatanegaraan dilihat dari ranah hierarki kekuasaan. Penalaran ini bersifat empiris dan didasarkan pada fakta-fakta sistem kekuasaan.

1 At-Taftazani, *Syarh Al-'Aqid An-Nasafiyah*, Lebanon: Dar Al-'Ilmiyyah, 1999, hlm. 142.

2 Az-Zuhaeli, *Op.Cit.*, hlm. 6153.

Kajian ketatanegaraan Islam bercorak birokrasi menitikberatkan pada teori-teori kepemimpinan, jenjang kekuasaan, lembaga, dan pejabat negara. Selain menitikberatkan pada hierarki kekuasaan, kajian ketatanegaraan bercorak birokrasi membahas juga teori tujuan negara. Secara umum, teori tujuan negara menyebutkan bahwa tujuan suatu negara yang di dalamnya terdapat lembaga pemerintahan adalah melaksanakan syariat agama, mewujudkan kemaslahatan rakyat, serta menjamin ketertiban urusan dunia dan urusan agama.

Di antara para tokoh kajian ketatanegaraan corak birokrasi adalah para ahli hukum tata negara Islam yang terlibat secara aktif dalam sistem kekuasaan, seperti Al-Mawardi dan Abu Ya'la. Al-Mawardi mengembangkan teori tujuan negara dengan dua konsep dasar, yaitu (1) formalisasi aktivitas syariat, (2) regulasi aktivitas sosial, ekonomi, politik, hukum, dan militer. Teori yang sama dilakukan oleh Abu Ya'la.



Corak Etika

Kajian ketatanegaraan Islam bercorak etika adalah kajian hubungan antara agama dengan negara dalam ranah moral dan etika kekuasaan. Kajian ini dititikberatkan pada kepatutan perilaku dan sikap para pejabat negara. Kajian ketatanegaraan bercorak etika lebih dikenal dengan istilah genre *nasihat al-muluk*. Tokoh-tokoh kajian bercorak etika atau genre *nasihat al-muluk* adalah Abu Yusuf, Al-Ghazali, dan Nashir Ad-Din Ath-Thusi.

Genre *nasihat al-muluk* merupakan gejala intelektual terpola dan terbatas ketika terjadi hubungan harmonis antara ulama dan khalifah. Buku-buku yang berisi tentang nasihat untuk para raja terkadang sebagai buku pesanan dari para khalifah. Buku-buku tersebut berisi materi-materi keislaman dan kearifan-kearifan—secara umum—Timur Persia. Nasihat-nasihat diungkapkan dalam bentuk kalimat-kalimat bijak dan terkadang dikemas dalam bentuk kisah-kisah kebijakan dan ketegasan seorang pemimpin.

Kajian bergenre *nasihat al-muluk* terkadang ditulis dalam bentuk ungkapan langsung yang ditujukan kepada khalifah, seperti yang dilakukan oleh Abu Yusuf kepada Harun Ar-Rasyid. Berikut ini

sebagian dari tulisan Abu Yusuf yang ditujukan kepada Harun Ar-Rasyid:

Saudara khalifah, Allah “mengalungi” Anda dengan tugas yang sangat berat. Pahala tugas itu sangat agung apabila dilaksanakan secara benar dan amanah) dan siksaannya pun sangat pedih (bila diselewengkan). Siang dan malam Anda dibebani dengan tugas tersebut. Kehidupan manusia ada dalam pundak Anda. Jangan sekali-kali Anda mengabaikan “kalung amanah” itu.

Apabila Anda mempunyai program yang bisa dilaksanakan hari ini, jangan sekali-kali Anda tangguhkan ke hari lain. Jika Anda melakukannya, sungguh Anda telah menyia-nyiakan amanah. Ingat, ajal tidak bisa diperkirakan waktu datangnya. Jemputlah ajal dengan bekerja keras. Sebab, setelah ajal tiba, tidak ada lagi kerja.

Ketundukan masyarakat bergantung pada ketundukan pemimpinnya kepada Allah. Tegakkan kebenaran dengan kekuasaan yang Allah berikan kepada Anda. Sesungguhnya, pemimpin yang paling bahagia di sisi Allah pada hari Kiamat adalah pemimpin yang menjadikan rakyatnya makmur.

Jangan sekali-kali engkau berbuat korup. Sebab, bawahan-bawahan engkau akan mengikutinya. Jangan sekali-kali membuat keputusan karena emosi dan atas dorongan hawa nafsu. Posisikan semua rakyat sama di hadapanmu, baik mereka sanak saudaramu maupun orang lain.³ □□□

3 Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 3-4.



Dalam pengertian budaya, istilah negara Islam mengacu pada komunitas di seluruh dunia yang menganut agama Islam dan sering disebut dunia Islam (*Islamic world*). Komunitas ini mencapai seperlima penduduk dunia, yang tersebar di berbagai negara dan benua. Dalam pengertian akademik, negara Islam adalah konsepsi dan prinsip-prinsip sistem kekuasaan politik yang didasarkan pada ajaran agama Islam.

Negara Islam adalah negara konsep (*daulah fikrah*)¹ yang lebih menggambarkan doktrin politik dibanding sebagai sains (ilmu), yang merupakan salah satu pilihan mazhab kekuasaan di antara mazhab-mazhab kekuasaan yang ada di dunia, seperti sosialisme dan kapitalisme. Dengan demikian, negara Islam merupakan rancangan konsep dengan materi-materi dan definisi kekuasaan yang ideal.

Secara praktis, hubungan Islam dengan negara di dunia menghasilkan dua tipe negara: (1) negara Islam (*Islamic state*); (2) negeri muslim (*moslem countries*). Negara Islam adalah negara yang menjadikan Islam sebagai agama resmi negara dan tercantum dalam undang-undangnya. Sementara itu, negeri muslim adalah negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam dan tidak menyebut secara langsung Islam sebagai agama resmi negara, tetapi nilai-nilai keislaman masuk dalam ranah politik dan ranah-ranah yang lainnya.

¹ Istilah ini dapat dilihat dalam Zuhaeli, *Op.Cit.*, Juz 8, hlm. 6297.

Sebutan untuk negara Islam (*ad-daulah al-istāmiyyah*) menjadi perdebatan di kalangan para ilmuwan politik Islam. Sebagian di antara mereka menyatakan bahwa negara Islam itu tidak ada, baik dalam sejarah maupun kenyataan. Pandangan ini dipegang erat oleh Ali Abd Ar-Raziq dan Fauzi An-Najjar. Keduanya sangat yakin bahwa Muhammad SAW. tidak pernah membentuk negara dan tidak ada negara pada masanya. Muhammad, menurut mereka berdua, hanya membawa risalah ketuhanan, tidak membawa risalah kekuasaan. Tindakan Rasul sebagai pemimpin komunitas Madinah, baik dalam kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif, dalam upaya perundingan, perjanjian, dan penentuan perang tidak berarti bahwa beliau adalah seorang kepala negara dan ada negara, melainkan merepresentasikan kepala agama.

Para ilmuwan politik Islam lainnya, seperti Dhiya Ad-Din Ar-Rais, Rasyid Ridhā, Muhammad Asad, dan Abu Zahrah sepakat bahwa negara Islam ada dalam sejarah dan kenyataan. Mereka sangat yakin bahwa Nabi Muhammad SAW. membentuk negara dan ada negara pada masanya. Nabi Muhammad SAW., menurut mereka, bukan hanya pembawa risalah ketuhanan, melainkan pembentuk risalah kekuasaan. Tindakan dia sebagai pemimpin komunitas Madinah, baik dalam kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif, dalam upaya perundingan, perjanjian, dan penentuan perang menunjukkan bahwa dia adalah seorang kepala negara dan kepala agama.



Pengertian dan Asal Mula Negara Islam

Negara Islam adalah suatu pemerintahan yang undang-undang dasar dan sistem-sistem hukumnya menggunakan syariat Islam.² Sebagai ciri khas, undang-undang negara Islam memosisikan setara antara urusan politik, ekonomi, dan agama. Hal-hal yang terkait dengan urusan kehidupan beragama, termasuk moralitas masyarakat, diatur oleh undang-undang yang dikeluarkan oleh negara.³ Undang-undang negara Islam mengakui kehidupan dan aktivitas keagamaan perseorangan dan komunal sebagai bagian dari materi publik yang harus ditata berdasarkan konstitusi. Agama tidak

2 Al-Anshari, *Op.Cit.*, hlm. 101.

3 *Ibid.*

didudukkan sebagai wilayah privat, tetapi wilayah publik yang harus ditata dengan regulasi publik.

Terkait dengan asal mula negara Islam, hijrah Nabi Muhammad SAW. dan dua perjanjian setia (*baiat*) yang diberikan oleh masyarakat Madinah merupakan titik tolak pembentukannya. Dua kejadian tersebut merupakan babak awal pembedaan masyarakat berdasarkan ideologi dan teologi, serta sebagai permulaan tegaknya dasar-dasar utama keamanan dan stabilitas di Madinah. Sejak itu pula, Nabi Muhammad SAW. mulai mendapatkan mandat kekuasaan politik sebagai unsur esensial pembentukan suatu sistem kekuasaan.⁴

Tindak lanjut Nabi Muhammad SAW. atas mandat yang diberikan oleh masyarakat Madinah adalah melakukan negosiasi perdamaian dengan masyarakat Yahudi dan mengikat masyarakat melalui Piagam Madinah (*shahîfah Madînah*). Dalam nota perdamaian dengan masyarakat Yahudi—selanjutnya tertuang dalam Piagam Madinah—masyarakat Madinah disetarakan dalam hak dan kewajiban. Ada sejumlah persyaratan dan kesepakatan masyarakat yang harus dipenuhi oleh semua elemen masyarakat. Semua pihak, baik muslim Muhajirin, Anshar, dan Yahudi mendapat perlindungan harta dan jiwa.⁵

Sejak mendapat mandat kuasa dari masyarakat dan berhasil mengikat mereka dengan Piagam Madinah, Nabi Muhammad SAW. mulai membangun sistem hukum yang bersumber dari wahyu. Beliau memberlakukan beberapa aturan bagi masyarakat. Semua elemen masyarakat harus tunduk pada aturan tersebut dan bagi mereka yang menyalahinya dikenakan sanksi. Para pelaku kejahatan tidak lagi dihukum oleh otoritas suku, tetapi oleh sebuah otoritas publik yang dibentuk oleh Nabi Muhammad SAW. Berbagai perjanjian, kesepakatan, pengumuman perang, dan hubungan dengan komunitas luar mulai diadakan.

Sejak itulah, sebuah negara yang bernama Negara Islam Madinah (NIM) mulai berdiri, dengan hijrah sebagai *starting point*-

4 Tsarwat Badawi, *An-Nuzhum As-Siyásah*, Lebanon: Dar Al-Fikr, Juz 1, 1998, hlm. 37.

5 Az-Zuhaeli, *Op.Cit.*, Juz 8, hlm. 6303.

nya. Kekuasaan politik ini sebelumnya tidak dikenal oleh masyarakat mana pun.⁶ Beberapa kebijakan publik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. adalah:

1. Membangun sentra aktivitas masyarakat dalam bentuk masjid. Masjid difungsikan oleh Nabi Muhammad SAW. sebagai tempat ibadah dan tempat aktivitas lainnya. Seluruh kegiatan masyarakat muslimin dipusatkan di masjid. Masjid pada masa itu memiliki fungsi sebagai gedung parlemen, sekretariat negara, pengadilan, markas tentara, pusat pendidikan, dan baitul mal.
2. Membangun sistem sosial dan kekerabatan. Kebijakan ini terutama sekali untuk melindungi kehidupan sosio-ekonomi para pendatang (*muhâjirîn*). Sumber mata pencaharian mereka ketika itu terbatas pada sektor pertanian, sedangkan pemerintah belum mempunyai kemampuan untuk memberikan bantuan keuangan kepada mereka. Nabi Muhammad SAW. membuat kebijakan sistem persaudaraan antara para pendatang (*Muhâjirîn*) dengan penduduk asli. Istilah sosio-demografi dibangun dengan memunculkan sebutan *Anshar* dan *Muhajirin*. Ketika itu, persaudaraan diikat berdasarkan agama, tidak berdasarkan darah.
3. Membentuk konstitusi negara. Rasulullah SAW. menyusun sebuah konstitusi yang berisi tentang sistem kedaulatan Madinah. Dalam konstitusi tersebut ditegaskan perihal hak, kewajiban, dan tanggung jawab warga, baik muslim maupun nonmuslim. Di dalamnya tercakup pula sistem pertahanan dan keamanan negara. Setiap orang dilarang melakukan berbagai aktivitas yang mengganggu stabilitas keamanan dan sosial.
4. Mengatur sistem transaksi ekonomi dan pendapatan keuangan negara. Beberapa aturan yang terkait dengan transaksi ekonomi di masyarakat dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. dan dijadikan acuan masyarakat. Sistem-sistem yang merugikan para pihak yang bertransaksi pun dihapus, seperti aktivitas riba dan lain-lain. Sementara itu, beberapa saluran pemasukan keuangan negara dibangun berdasarkan wahyu dan ijtihad pribadi, seperti zakat, sedekah, dan lain-lain.

6 *Ibid.*, hlm. 6304.



Ideologi Negara Islam

Ideologi negara Islam adalah sistem kepercayaan yang berisi nilai-nilai dan ide-ide yang diorganisasi secara sistematis sebagai filsafat, dan aturan berpikir yang menjadi pegangan dan pandangan hidup masyarakat Islam. Ideologi merupakan program sosio-politik dan landasan tindakan, baik individu maupun kelompok.

Secara fungsional, ideologi negara Islam merupakan seperangkat gagasan tentang kemaslahatan bersama. Ideologi dalam pengertian ini adalah doktrin kekuasaan, yaitu cara atau metode yang dipilih dan diikuti oleh masyarakat Islam dalam kehidupan politiknya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang dihadapinya. Doktrin negara Islam merupakan sistem yang berisikan setiap aturan dasar dalam kehidupan bernegara.

Tugas fungsional suatu doktrin negara atau kekuasaan adalah memecahkan masalah-masalah dalam kehidupan bernegara yang berhubungan dengan konsepsi ideologi. Konstitusional-inkonstitusional suatu aktivitas atau tindakan politik merupakan doktrin sebab konstitusional-inkonstitusional meliputi segenap aktivitas manusia dan seluruh jenis perilakunya, perilaku penguasa dengan rakyatnya, perilaku pemimpin puncak dengan pembantunya, perilaku rakyat dengan undang-undang negaranya, serta perilaku satu individu dengan individu yang lain.

Doktrin negara atau ideologi, beserta segenap teori dan aturan fundamentalnya, membentuk fondasi bagi suprastruktur, yaitu hukum negara. Walaupun doktrin kekuasaan menjadi fondasi teoretis untuk pembentukan hukum, tidak berarti bahwa hukum adalah doktrin. Ia sekadar lapisan atas yang terbentuk sesuai doktrin kekuasaan. Hukum juga terbentuk sesuai dengan teori-teori dan berbagai konsepsi yang terkandung di dalam doktrin atau ideologi.

Di antara hal penting yang terdapat dalam kajian ideologi negara Islam adalah mengenai konsepsi (*al-mafāhim*), yaitu setiap pandangan atau gagasan yang menjelaskan hubungan kekuasaan dan Allah.⁷ Keterkaitan antara kekuasaan politik dan Allah merupakan basis konsepsi (*mafāhim*) Islam tentang ideologi negara.

⁷ Untuk definisi *mafāhim* dapat dilihat dalam tulisan Muhammad Bagir Ash-Shadr, *Iqtishādūna*, hlm. 396.

Konsepsi ideologi negara Islam menegaskan bahwa manusia tidaklah memegang hak kekuasaan, melainkan hanya dititipi, sebagai anugerah atas penunjukan mereka sebagai khalifah Tuhan. Menurut konsepsi ini, segenap kekuasaan apa pun adalah milik Allah dan Dia menunjuk individu-individu sebagai wakil-Nya dalam mengelola dunia ini. Konsepsi ini menunjukkan bahwa hak manusia atas kekuasaan politik adalah hasil dari status hukum penunjukannya sebagai khalifah Allah.

Konsepsi utama dalam kajian ideologi negara adalah mengenai sumber kekuasaan. Menurut konsepsi ini, Allah menunjuk sekelompok orang sebagai khalifah atas suatu kekuasaan. Oleh karena itu, kekuasaan adalah amanah yang diemban oleh para individu yang ditunjuk demi kepentingan masyarakat dan diri mereka sebagai bagian dari masyarakat. Selain itu, karena sebagai amanah, pemegang kekuasaan akan diminta pertanggungjawaban di akhirat kelak, selain diminta bertanggung jawab oleh manusia. Konsepsi ini juga membentuk satu keyakinan penuh bahwa kekuasaan tidak bisa dijalankan kecuali sesuai dengan aturan yang diberikan oleh pemberi kekuasaan. Pemegang kekuasaan memiliki tanggung jawab moral untuk menjalankan kekuasaannya berdasarkan tata aturan syariat yang diturunkan oleh Pemberi mandat.



Unsur-unsur Negara Islam

Dalam pengertian modern, negara adalah kumpulan rakyat yang menempati wilayah tertentu dan tunduk pada kekuasaan atau sistem pemerintahan tertentu.⁸ Pengertian ini memberikan batasan bahwa unsur suatu negara terdiri atas tiga hal, yaitu (1) rakyat atau kumpulan individu, (2) wilayah, dan (3) pemerintahan.⁹

1. Rakyat

Dalam pengertian ketatanegaraan konvensional, rakyat terdiri atas dua unsur: (1) unsur materiil, yaitu kumpulan orang yang

8 *Ibid.* hlm. 6317.

9 Pada perkembangan berikutnya, dunia Eropa menambahkan unsur negara dengan satu item lagi, yaitu pengakuan kedaulatan dari negara lain. Unsur ini bersifat politis dan terkait dengan sistem penjajahan di dunia yang belum dihapuskan ketika itu.

menetap secara permanen di wilayah tertentu, dan (2) unsur spiritual (*maknawi*), yaitu kehendak atau maksud bertempat tinggal dan hidup bersama.¹⁰

Rakyat dalam pengertian negara Islam adalah kumpulan orang yang menetap di negeri Islam, yaitu komunitas muslim yang yakin terhadap Islam sebagai agama, sistem undang-undang, akidah, dan politik. Termasuk rakyat dalam pengertian negara Islam adalah orang-orang nonmuslim yang mengikat perjanjian damai dengan pihak penguasa dan tunduk terhadap sistem hukum yang dijalankan.¹¹

Batasan pengertian rakyat dalam ketatanegaraan Islam adalah akidah sehingga setiap orang yang berakidah Islam dan berada di negara Islam mana pun dikatakan sebagai rakyat negara tersebut.¹²

2. Wilayah

Wilayah dalam pengertian ketatanegaraan Islam adalah setiap teritorial yang berada dalam kekuasaan kaum muslim, baik daratan, lautan maupun udara. Di wilayah tersebut, setiap warga negara Islam memiliki hak penuh untuk hidup dan mendapatkan sumber-sumber kehidupan.¹³

3. Pemerintahan yang Berdaulat

Pemerintahan dalam pengertian ketatanegaraan Islam adalah badan-badan negara yang memiliki kekuasaan untuk memerintah di dalam wilayah negara Islam. Keberadaan pemerintahan merupakan pembeda antara kumpulan individu yang dikatakan sebagai negara dan kumpulan individu nonnegara.¹⁴

Kriteria pemerintahan yang berdaulat dalam suatu negara adalah sebagai berikut:

1. ditaati oleh setiap individu untuk setiap kebijakan dan aturan yang dibuat;

10 *Ibid.*, hlm. 6318.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, 6320.

13 *Ibid.*, hlm. 6323.

14 *Ibid.*

2. dipercaya untuk menyelesaikan segala permasalahan yang dihadapi rakyat sehingga keputusan yang dikeluarkannya diterima oleh mereka;
3. setiap larangan dan sanksi yang menyertainya diikuti.



Bentuk Negara Islam

Bentuk negara Islam adalah negara kesatuan (*nizhām wahdah*),¹⁵ yaitu negara yang menempatkan pemerintah pusat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dan wewenang legislasi (*tasyri'*). Dalam negara kesatuan tidak terdapat pemegang kekuasaan eksekutif ganda dan cabang legislatif. Hal ini didasarkan pada doktrin ketatanegaraan yang dikemukakan oleh Nabi Muhammad SAW., "*Apabila seseorang telah mengangkat seorang pemimpin, berikanlah kesetiaan padanya. Apabila ada imam lain yang mengaku, hendaklah masyarakat mematahkannya.*"¹⁶

Dalam negara Islam, khalifah tidak diperkenankan menyerahkan sebagian kekuasaannya kepada pemerintah daerah secara otonom, baik dalam hal hukum, politik, maupun ekonomi. Dengan demikian, salah satu efek hukum politiknya, hubungan dengan negara lain tidak bisa dilakukan, kecuali oleh pemerintah pusat. Pemerintah pusat (khalifah) merupakan satu-satunya aktor hubungan luar negeri. Dalam hal bentuk negara, negara Islam menganut sistem sentralisasi, sebagai kebalikan dari sistem desentralisasi.

Semua kebijakan dan peraturan, dalam negara kesatuan Islam, diproses dan diputus oleh khalifah (kekuasaan pusat). Sementara itu, penguasa daerah (*amir al-bilad*) hanya pelaksana kebijakan dan peraturan tersebut.

Sebagai kontra sistem, negara Islam tidak mengaku dan menganut bentuk negara persatuan atau negara serikat, yaitu negara yang terdiri atas beberapa negara bagian.¹⁷ Dalam sistem negara persatuan atau serikat negara-negara bagian mempunyai

15 Taqi Ad-Din An-Nabhani, *Muqadimah Ad-Dustur aw Al-Asbāb Al-Mujibah lah*, Lebanon: Dar Al-Umah, 1993, hlm. 88.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, hlm. 89.

wewenang dan kekuasaan untuk membuat dan memiliki konstitusi sendiri, kepala negara sendiri, dan lembaga legislasi sendiri.

Selanjutnya, masih sebagai kontra sistem, negara kesatuan Islam tidak membenarkan bentuk negara konfederasi, yaitu persekutuan antar-beberapa negara, yang secara umum negara-negara sekutu tersebut masih tetap berdaulat dan merdeka. Biasanya, negara persekutuan dibentuk karena ada kesamaan kepentingan.



Bentuk Pemerintahan Negara Islam

Bentuk pemerintahan suatu negara, pada dasarnya, merupakan aktualitas cara suatu negara dijalankan oleh para pemegang kekuasaan. Bentuk pemerintahan negara Islam pada masa Nabi Muhammad SAW. dapat diidentifikasi sebagai pemerintahan *syurakrasi*, pemerintahan yang menjadikan musyawarah (*syūrā*) sebagai landasan dan metode mengelola negara. *Syurakrasi* merupakan sistem pemerintahan yang melibatkan masyarakat dalam setiap pengambilan keputusan dan pelaksanaan setiap program.

Secara operasional, *syūrā* (krasi) merupakan titik sentral kelegislatifan Islam. Para ilmuwan politik Islam *syūrā* dijadikan sebagai landasan normatif dalam merumuskan teori-teori yang berkenaan dengan kelegislatifan.¹⁸

Ketika *syūrā* menjadi suatu institusi, dengan istilah *majelis syūrā*, atau *majelis umat* atau *majelis niyabah* (*house of representatif*), ia merupakan lembaga rakyat yang punya mekanisme dan pola kerja tersendiri. *Ahl al-hall wa al-'aqd* merupakan nama bagi penyebutan para anggotanya yang merepresentatifkan suara dan kehendak rakyat.

Dalam teori ketatanegaraan modern, terdapat beberapa bentuk pemerintahan, di antaranya adalah monarki, oligarki, dan demokrasi.¹⁹ Apabila pemerintahan itu terletak di tangan "satu" orang, pemerintahan itu disebut monarki. Monarki berasal dari kata

18 Ija Suntana, *Model Kekuasaan Legislatif dalam Sistem Ketatanegaraan Islam*, Bandung: Refika Aditama, 2007, hlm. 10.

19 Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara Fh., *Ilmu Negara Mutakhir; Kekuasaan, Masyarakat, Hukum, dan Agama*, Bandung: Pustaka Attadbir, 2006, hlm. 112.

“Mono” yang berarti satu dan “Archien” yang berarti memerintah. Jadi, monarki adalah satu orang yang memerintah.

Dalam perkembangannya, monarki dapat dibedakan antara lain:

1. monarki absolut atau kerajaan mutlak, yaitu raja selaku kepala negaranya memegang seluruh kekuasaan negara. Raja berkuasa mutlak terhadap seluruh kekuasaan negara, baik eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Monarki absolut biasanya dilandasi paham teokrasi, yaitu raja dianggap sebagai penjelmaan Tuhan atau wakil Tuhan di bumi. Contoh monarki absolut ialah Louis XIV, yang terkenal dengan semboyan kenegaraannya, *L'état c'est moi* atau “negara itu adalah saya”;
2. monarki konstitusional atau kerajaan yang dibatasi undang-undang dasar, yaitu kekuasaan raja selaku kepala negara dibatasi oleh konstitusi. Monarki konstitusional sering disebut juga “monarki modern”. Umumnya, pemerintahan monarki absolut kini adalah monarki konstitusional, seperti Inggris dan Belanda.²⁰

Jika suatu pemerintahan terletak pada beberapa orang, pemerintahan itu disebut oligarki (*oligoi-archen*, beberapa orang memerintah). Oligarki adalah bentuk pemerintahan yang kekuasaan negara terletak di tangan sejumlah orang yang memerintah ini, dan mungkin bentuk yang terjadi itu berbentuk aristokrasi. Sekalipun demikian, aristokrasi berbeda dengan oligarki. Aristokrasi adalah letak pemerintahan ada di tangan sejumlah kecil dari rakyat yang merupakan orang-orang terbaik dan menjalankan kekuasaan itu untuk kepentingan “semua orang”. Sementara itu, jika kekuasaan pemerintahan terletak di tangan rakyat bersama-sama, pemerintahan itu disebut demokrasi (*demos-cratien*: rakyat memerintah).²¹ □□□

20 *Ibid.*, hlm. 114.

21 *Ibid.*, hlm. 113. Istilah demokrasi berasal dari bahasa Yunani, yakni, “demos” yang berarti rakyat atau penduduk setempat, dan “cratein” atau “kartos” yang berarti pemerintahan. Jadi, secara bahasa (*etimologis*) demokrasi adalah pemerintahan rakyat banyak. Dalam pengertian peristilahan (*terminologis*), Abraham Lincoln (1808-1865) Presiden Amerika Serikat yang ke-16 mengatakan bahwa “*democracy is government of the people, by the people and for the people*” atau “demokrasi itu adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat”. Oleh karena itu, pemerintahan dikatakan demokratis, jika kekuasaan negara berada di tangan rakyat dan segala tindakan negara ditentukan oleh kehendak rakyat. F. Isjwara dalam bukunya *Pengantar Ilmu Politik*, sebagaimana dikutip oleh Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara, dengan mengutip beberapa pendapat para ahli ilmu politik seperti Raymond Gettel, mengatakan demokrasi sebagai bentuk pemerintahan rakyat banyak “tidak pernah terlaksana dalam suatu demokrasi, baik yang pernah maupun yang sekarang masih

ada bahwa seluruh rakyat ikut campur secara langsung dalam urusan negara.”

Dalam pelaksanaannya, demokrasi sangat membutuhkan berbagai lembaga politik. Robert A. Dahl dalam bukunya *Perihal Demokrasi*, menerangkan enam lembaga politik yang diperlukan demokrasi.

1. Para pejabat yang dipilih. Pemegang atau kendali terhadap segala keputusan pemerintahan mengenai kebijakan secara konstitusional berada di tangan para pejabat yang dipilih oleh warga negara. Jadi, pemerintahan demokrasi modern merupakan demokrasi perwakilan.
2. Pemilihan umum yang jujur, adil, bebas, dan berperiodik. Para pejabat ini dipilih melalui Pemilu.
3. Kebebasan berpendapat. Warga negara berhak menyatakan pendapat mereka sendiri tanpa adanya halangan dan ancaman dari penguasa.
4. Akses informasi-informasi alternatif. Warga negara berhak mencari sumber-sumber informasi alternatif.
5. Otonomi asosiasional, yakni warga negara berhak membentuk perkumpulan-perkumpulan atau organisasi-organisasi yang relatif bebas, termasuk partai politik dan kelompok kepentingan.
6. Hak kewarganegaraan yang inklusif.

Bentuk-bentuk demokrasi dapat dilihat dari tiga sudut pandang utama.

Pertama, dilihat dari sudut pandang “titik tekan” yang menjadi perhatiannya, demokrasi dapat dibedakan antara: (1) *demokrasi formal*, yaitu demokrasi yang menjunjung tinggi persamaan dalam bidang politik, tanpa disertai upaya untuk mengurangi atau menghilangkan kesenjangan dalam bidang ekonomi. Jadi, antara kesempatan ekonomi dan politik bagi semua orang adalah sama, (2) *demokrasi material*, yakni demokrasi yang menekankan pada upaya-upaya menghilangkan perbedaan dalam bidang ekonomi, sedangkan persamaan dalam bidang politik kurang diperhatikan, atau bahkan dihilangkan, (3) *demokrasi gabungan*, yakni demokrasi sintesis dari demokrasi formal dan demokrasi material. Demokrasi ini berupaya mengambil hal-hal baik dan membuang hal-hal buruk dari demokrasi formal dan demokrasi material.

Kedua, dari sudut pandang “cara penyaluran” kehendak rakyat, bentuk demokrasi dapat dibedakan menjadi, (1) *demokrasi langsung*, yakni rakyat secara langsung mengemukakan kehendaknya di dalam rapat yang dihadiri oleh seluruh rakyat, (2) *demokrasi perwakilan* atau *demokrasi representatif*, yakni rakyat menyalurkan kehendaknya, dengan memilih wakil-wakilnya untuk duduk dalam dewan perwakilan rakyat. Pada era modern ini, pada umumnya negara-negara menjalankan demokrasi perwakilan mengingat jumlah penduduk cenderung bertambah banyak dan wilayah negara semakin luas, sehingga demokrasi langsung sulit untuk dijalankan, (3) *demokrasi perwakilan dengan sistem referendum*, yakni gabungan antara demokrasi langsung dan demokrasi perwakilan. Ini artinya, rakyat memilih wakil-wakil mereka untuk duduk dalam dewan perwakilan rakyat, tetapi dewan itu dikontrol oleh pengaruh rakyat dengan sistem “referendum” dan “inisiatif rakyat”.

Ketiga, dari sudut pandang “tugas-tugas dan hubungan antara alat-alat perlengkapan negara”, demokrasi dapat dibedakan dalam beberapa bentuk: (1) *demokrasi dengan sistem parlementer*, yakni dalam demokrasi ini terdapat hubungan erat antara badan legislatif dengan badan eksekutif. Hanya badan legislatif yang dipilih rakyat, sedangkan badan eksekutif yang biasanya disebut “kabinet”, dipimpin oleh seorang *perdana menteri* yang dibentuk berdasarkan dukungan suara terbanyak yang terdapat dalam dewan perwakilan rakyat atau di parlemen, (2) *demokrasi dengan sistem pemisahan kekuasaan*, yakni demokrasi dalam arti kekuasaan dipisahkan menjadi kekuasaan legislatif, kekuasaan eksekutif, dan kekuasaan yudikatif, (3) *demokrasi dengan sistem referendum*, yakni demokrasi perwakilan dengan kontrol rakyat secara langsung terhadap wakil-wakilnya di dewan perwakilan rakyat. Ada dua macam referendum, yaitu *referendum obligator* dan *referendum fakultatif*. Dalam referendum obligator, kebijakan atau undang-undang yang diajukan oleh pemerintah atau dibuat oleh dewan perwakilan rakyat baru dapat dijalankan, setelah disetujui oleh rakyat

dengan suara terbanyak. Referendum obligator biasanya dilaksanakan terhadap hal-hal krusial atau penting, yang menyangkut hajat orang banyak dan perubahan dasar negara, seperti kebijakan kenaikan Bahan Bakar Minyak (BBM) dan perubahan undang-undang dasar. Dalam referendum fakultatif, undang-undang yang dibuat dewan perwakilan rakyat baru dimintakan persetujuan rakyat, apabila dalam jangka waktu tertentu setelah undang-undang diumumkan, sejumlah rakyat memintanya (Catatan kaki ini dikutip secara utuh dari buku Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara, *Op.Cit.*, hlm. 114-118).



Pengertian

Konstitusi Madinah merupakan terjemahan dari kata *Shahifah Al-Madinah*, yaitu pasal-pasal tertulis yang dibuat oleh Nabi Muhammad SAW. untuk mengikat dan mengatur masyarakat Madinah. Terdapat beragam perbedaan mengenai terjemahan *Shahifah Al-Madinah*. Sebagian sarjana politik Islam menerjemahkan *Shahifah Al-Madinah* dengan konstitusi (*dustûr*),¹ sementara sebagian yang lainnya menerjemahkan dengan *Piagam Madinah*.² Perbedaan ini menyangkut arti kata *ash-shahifah*, yang terkadang diterjemahkan dengan lembaran, piagam, deklarasi, dan buku.³

Keotentikan Konstitusi Madinah sebagai buah karya Nabi Muhammad SAW. disepakati oleh para peneliti politik Islam, baik dari kalangan muslim maupun nonmuslim.⁴ Kelengkapan data dan teks konstitusi tersebut terdapat dalam tulisan-tulisan para ahli hadis

1 Umar Syarif, *Nuzhum Al-Hukm wa Al-Idarah fî Ad-Daulah Al-Islâmiyyah*, Kairo: Ma'had Ad-Dirasah Al-Islamiyyah, 1991, hlm. 17.

2 Istilah piagam disebut oleh W. Wontgomery Watt, *Mohammed at Madina*, London: Oxford University Press, 1972, hlm. 225.

3 Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid, A Modern Arabic-English Dictionary*, Lebanon: Dar Al-'Ilmiyyah, 2001, hlm. 689.

4 Deddy Ismatullah, *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah*, Bandung: Sahifa, 2006, hlm. 131.

otoritatif, yaitu Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan Sunan An-Nasai.⁵ Sementara itu, perdebatan alot di kalangan para ahli politik Islam terkait dengan diposisikannya *shahifah* Madinah sebagai konstitusi.

Dalam pengertian modern, konstitusi adalah seperangkat aturan dan ketentuan yang menggambarkan sistem ketatanegaraan suatu negara. Ia merupakan undang-undang dasar, yaitu dokumen resmi yang memuat aturan-aturan bersifat pokok. Kedudukan konstitusi merupakan hukum tertinggi suatu negara. Adapun fungsinya sebagai penentu dan pembatas kekuasaan, serta sebagai pengatur hubungan antara rakyat dengan negara.

Dilihat dari pengertian di atas, *shahifah* Madinah dapat dikategorikan sebagai konstitusi, sebab memenuhi unsur-unsur konstitusi, baik unsur pengertian, kedudukan, maupun fungsi. *Shahifah* Madinah berisi aturan dan ketentuan yang menggambarkan sistem ketatanegaraan Madinah. *Shahifah* ini berisi aturan-aturan bernegara yang bersifat pokok. *Shahifah* Madinah juga merupakan hukum tertinggi negara Madinah. Setiap pelanggaran terhadap isi aturannya mengakibatkan sanksi bagi para pihak yang melanggar, baik individu maupun kelompok. *Shahifah* Madinah merupakan pegangan pokok dan batasan Nabi Muhammad SAW. dalam memperlakukan masyarakat Madinah ketika itu. Sehubungan dengan keberadaan *shahifah* Madinah yang memenuhi unsur-unsur konstitusi, tepat apabila ia dikatakan sebagai konstitusi atau Undang-Undang Dasar Negara Madinah (*dustur al-Madinah*).

Sebagian ahli politik Islam menyatakan, *shahifah* Madinah bukan konstitusi sebab lembaran-lembaran di dalamnya bukan hasil konsensus masyarakat atau orang-orang yang mewakilinya untuk menjadikannya sebagai acuan bernegara dan bermasyarakat. Pandangan ini sangat lemah dari sisi fakta historis. Sebab, konstitusi Madinah merupakan hasil kesepakatan para kepala suku. Mereka bersepakat untuk menerima *Shahifah Al-Madinah* sebagai acuan dan garis-garis bernegara dan bermasyarakat. Bahkan, mereka sepakat untuk menerima dan memberikan sanksi bagi siapa saja yang melanggar—apalagi membangkang—isi *shahifah* tersebut.

Dalam sejarah kekuasaan Madinah pernah terjadi pembangkangan konstitusi yang dilakukan oleh kelompok Yahudi bani

5 *Ibid.*

Nadhir. Mereka melakukan sabotase kepada Nabi Muhammad SAW. dan orang-orang Muhajirin. Yahudi bani Nadhir bersekongkol dengan pihak Quraisy dengan cara memberi jalan masuk secara terselubung pasukan Quraisy untuk menjatuhkan kekuasaan Nabi Muhammad SAW. Sabotase tersebut "terendus" oleh Nabi Muhammad SAW. sehingga mengultimatum Yahudi bani Nadhir agar keluar Pasal (1) dan (2), mereka disanksi dengan cara diusir dari tempat tinggalnya.



Isi Konstitusi Madinah

Konstitusi Madinah terdiri atas 47 pasal. Berikut adalah kutipan lengkap konstitusi Madinah yang diambil dari tulisan Umar Syarif.⁶

KONSTITUSI MADINAH

Dengan Menyebut Nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Pemurah.

1. Tulisan ini dari Muhammad, Nabi dan Rasul Allah, yang diperuntukkan bagi orang mukmin-muslim Quraisy dan penduduk Madinah. Masyarakat yang berada di sekitarnya mengikuti kelompok masyarakat yang disebutkan dan ikut berjihad bersama yang lain.
2. Seluruh orang yang ada di Madinah adalah umat yang satu, tanpa kecuali.
3. Orang-orang Muhajirin Quraisy tetap berada dalam hukum semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil diat. Mereka berkewajiban menebus tawannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
4. Bani Auf tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mendapat bayaran diat. Setiap kelompok harus menebus tawannya secara baik dan adil di antara orang-orang mukmin.

6 Umar Syarif, *Op.Cit.*, hlm. 18.

5. Bani Harits bin Al-Khazraj tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Mereka berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
6. Bani Sa'idah tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Mereka berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
7. Bani Hasyim tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Setiap kelompok berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
8. Bani Najar tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Setiap kelompok berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
9. Bani Amar bin Auf tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Setiap kelompok berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
10. Bani Nabit tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Setiap kelompok berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
11. Bani Aos tetap berada dalam hukum mereka yang semula. Mereka berkewajiban membayar diat dan berhak mengambil bayaran diat. Setiap kelompok berkewajiban menebus tawanannya dengan baik-baik dan adil di antara orang-orang mukmin.
12. (a) Sesungguhnya orang-orang mukmin tidak boleh meninggalkan utang sedikit pun di antara mereka, mereka berkewajiban membayarkannya secara baik-baik dalam melunasi

tebusan dan diat: (b) dan seorang mukmin tidak boleh membuat perjanjian dengan seorang budak belian tanpa persetujuan tuannya.

13. Orang-orang mukmin yang bertakwa memiliki kekuasaan untuk menumpas orang yang memberontak di antara mereka, menganiaya orang lain tanpa hak, menyatakan permusuhan, dan membuat kekacauan di antara orang-orang mukmin. Semua orang mukmin berhak menumpasnya sekalipun pelakunya adalah anak mereka sendiri.
14. Seorang mukmin tidak boleh diqisas gara-gara membunuh orang kafir dan tidak boleh membela orang kafir yang menganiaya orang mukmin.
15. Jaminan Allah adalah berlaku secara umum. Orang yang paling hina sekalipun wajib dilindungi dan orang-orang mukmin saling melindungi di antara mereka, tanpa kecuali.
16. Siapa saja di antara orang Yahudi yang mengikuti kita, dia berhak ditolong, tidak boleh dizalimi dan dianiaya.
17. Perdamaian kaum mukmin adalah satu. Seorang mukmin tidak boleh melakukan perdamaian dalam peperangan di jalan Allah tanpa melibatkan mukmin yang lainnya secara adil.
18. Setiap pasukan yang bergabung bersama pasukan perang kami hendaklah mengikuti sebagian yang lainnya.
19. Orang-orang mukmin harus berbagi adil dengan sesamanya untuk saling menjaga darah mereka di jalan Allah.
20. (a) Sesungguhnya hanya orang-orang mukmin bertakwa yang berada dalam petunjuk yang paling baik dan paling lurus: (b) tidak boleh ada seseorang yang melindungi harta kafir Quraisy dan jiwanya dan menghalang-halangnya dari orang mukmin.
21. Barang siapa jelas-jelas membunuh orang mukmin tanpa alasan, dia harus dibunuh, kecuali pihak keluarga terbunuh rela menerima uang tebusan. Ketentuan ini berlaku untuk seluruh kaum mukmin. Tidak boleh salah seorang di antara mereka menyalahi ketentuan ini.
22. Tidak halal bagi orang mukmin yang telah menerima isi ketentuan lembaran ini untuk menolong atau melindungi pelaku bid'ah (yang menolak isi perjanjian dalam lembaran konstitusi

ini). Barang siapa menolong orang yang bersangkutan, laknat dan murka Allah pada hari Kiamat akan menimpanya dan tidak diterima darinya tebusan dan tobat.

23. Jika kalian berselisih terhadap isi lembaran ini, hendaklah (keputusannya) dikembalikan kepada Allah dan Muhammad.
24. Orang-orang Yahudi dan orang mukmin harus sama-sama berinfak selama mereka berperang (melawan musuh).
25. Yahudi bani Auf adalah umat yang bergabung dengan orang-orang mukmin. Orang Yahudi berhak memegang agama mereka dan orang mukmin berhak penuh pada budak-budak dan jiwa mereka, kecuali yang berlaku zalim dan membangkang. Jika berlaku zalim dan membangkang, dia menghancurkan jiwa dan keluarganya.
26. Hak bagi Yahudi bani Najjar sama dengan hak Yahudi bani Auf.
27. Hak bagi bani Harits sama dengan hak Yahudi bani Auf.
28. Hak bagi Sa'idah sama dengan hak bani Auf.
29. Hak bagi Yahudi bani Jusyam sama dengan hak Yahudi bani Auf.
30. Hak bagi Yahudi Tsa'labah sama dengan hak bani Auf, kecuali yang berbuat lalim dan membangkang maka senyatanya dia menghancurkan diri dan keluarganya.
31. Hak bagi Yahudi bani Aos sama dengan hak bani Auf.
32. Sumur di lembah Ts'labah adalah milik mereka, seperti jiwa mereka.
33. Hak untuk bani Syathibiyah sama dengan hak bani Auf dan orang baik berbeda dengan pembangkang.
34. Budak-budak Tsa'labah (memilik hak sama) untuk dilindungi jiwanya.
35. Keluarga Yahudi mempunyai hak dilindungi jiwanya.
36. (a) Tidak boleh seorang pun keluar dari mereka, kecuali atas izin Muhammad: (b) Tidak boleh seseorang dilarang untuk menuntut balas luka fisik. Dan, barang siapa yang dianiaya, ia berhak menuntut dengan dirinya sendiri dan keluarganya, kecuali orang yang berbuat zalim. Dan Allah sangat rida kepada orang yang berbuat baik.

37. (a) Orang Yahudi wajib berinfak dan orang muslim wajib berinfak. Kedua belah pihak ini harus sama-sama memerangi orang yang menyerang orang-orang yang telah sepakat dengan isi lembaran: (b) seseorang tidak boleh membangkang pemimpinnya dan orang yang dizalimi harus ditolong.
38. Orang-orang Yahudi harus mengeluarkan infak bersama-sama dengan orang-orang mukmin selama melakukan peperangan.
39. Kota Yatsrib (Madinah) adalah tanah suci bagi orang yang menyetujui isi lembaran ini.
40. Seorang tetangga satu jiwa (dengan tetangga yang lainnya), kecuali yang berbuat mudarat dan berlaku jahat.
41. Seorang tetangga tidak boleh melindungi orang yang meminta perlindungan, kecuali atas izin pihak yang sedang melindunginya (tidak boleh mengambil alih hak proteksi tanpa seizin dari protektor yang lebih awal).
42. Jika terjadi perselisihan di antara orang-orang yang menyepakati isi lembaran ini hingga dikhawatirkan bisa menimbulkan kerusakan dan konflik, harus dikembalikan kepada Allah dan Muhammad yang menjadi utusan-Nya. Allah berpihak kepada orang yang paling takwa dan paling baik.
43. Orang kafir Quraisy tidak ada perlindungan hak baginya dan bagi orang yang mendukungnya.
44. Semua orang yang telah sepakat dengan isi lembaran ini berkewajiban melawan orang yang menyerang Yatsrib (Madinah).
45. (a) Jika diajak untuk berdamai, semua orang yang sudah menyepakati isi lembaran ini harus menerimanya dan melaksanakan isi perjanjian damai tersebut orang-orang mukmin harus menerima ajakan damai, kecuali dengan orang-orang yang memerangi Islam: (b) setiap orang tetap berhak atas bagian (kekayaannya) yang telah didapat sejak dulu.
46. Yahudi bani Aos, baik budak-budaknya atau diri mereka, mempunyai hak sama dengan orang-orang yang telah menyepakati isi lembaran ini dan mendapat perlakuan baik secara murni dari orang-orang yang telah menyepakati isi lembaran ini. Kebaikan berbeda dengan dosa. Tidaklah seseorang

berbuat sesuatu, melainkan kembali kepada dirinya. Allah berpihak kepada orang yang paling jujur dan baik dalam menepati isi lembaran ini.

47. Tidak ada seorang pun yang mengubah isi lembaran ini, melainkan orang zalim dan durhaka. Barang siapa yang keluar dari Madinah, dia aman. Barang siapa yang tetap diam di Madinah, dia aman, kecuali orang yang zalim dan durhaka. Allah melindungi orang yang berbuat baik dan bertakwa. Dan Muhammad utusan Allah.

Konstitusi Madinah mengandung beberapa prinsip ketatanegaraan dan pemerintahan. Prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya terdiri atas:

1. prinsip kebangsaan (umat),
2. prinsip persatuan dan persaudaraan,
3. prinsip persamaan,
4. prinsip kebebasan,
5. prinsip hubungan antar-pemeluk agama,
6. prinsip pertahanan dan keamanan,
7. prinsip kerukunan sesama warga,
8. prinsip tolong-menolong,
9. prinsip pembelaan masyarakat lemah,
10. prinsip perdamaian,
11. prinsip musyawarah,
12. prinsip keadilan,
13. prinsip supremasi hukum,
14. prinsip kepemimpinan,
15. prinsip penegakan kebenaran dan pemberantasan kezaliman.⁷

⁷ Ismatullah, *Op.Cit.*, 169.



Kandungan Ketatanegaraan dalam Konstitusi Madinah

1. Asas Kebangsaan

Masyarakat Madinah pada masa Nabi Muhammad SAW. terdiri atas berbagai kelompok sosial yang berbeda latar belakang; agama, etnis, dan sosial-ekonominya. Mereka bersatu di bawah kekuasaan Madinah dan berpayung di bawah butir-butir Konstitusi Madinah. Salah satu isi ketetapan Konstitusi Madinah dan menjadi dasar kerja sama di antara kelompok masyarakat adalah Pasal (1) yang menyatakan bahwa seluruh orang yang ada di Madinah adalah umat yang satu, tanpa kecuali dan Pasal (25) yang menyatakan bahwa Yahudi bani Auf adalah umat yang bergabung dengan orang-orang mukmin. Orang Yahudi berhak memegang agama mereka dan orang mukmin berhak penuh pada budak-budak dan jiwa mereka, kecuali yang berlaku zalim dan membangkang (isi lembaran ini). Jika berlaku zalim dan membangkang, dia membinasakan jiwa dan keluarganya. Pasal (25) merupakan ketetapan bahwa orang-orang Yahudi dan sekutunya adalah satu umat bersama-sama orang mukmin juga masyarakat lainnya.

Asas umat dalam pemerintahan Madinah yang dikembangkan melalui Konstitusi Madinah berhasil memupus akar-akar primordialisme dari struktur masyarakat Madinah. Lambat laun, mereka menjadikan masyarakat yang egalitarian. Dalam perkembangan berikutnya, pada masa pemerintahan Nabi pernah terjadi konflik sosial antara komunitas Yahudi *Quraidzah*, *Nadhir*, dan *Qainuqa'* di satu pihak dengan komunitas muslim di pihak lain. Latar belakang konflik ini adalah pelanggaran konstitusi yang dilakukan mereka.

2. Asas Persatuan

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang pembentukan umat bagi orang-orang mukmin di satu pihak dan bagi orang-orang mukmin bersama kaum Yahudi di pihak lain sudah berkonotasi pentingnya asas tersebut. Artinya, di dalam organisasi umat terkandung makna persatuan dan persaudaraan, baik "persatuan dan persaudaraan seagama" maupun "persatuan dan persaudaraan sosial" atau

“persatuan dan persaudaraan kemanusiaan” antarpemeluk agama. Jika dicermati secara saksama, terdapat ketetapan yang mengisyaratkan bahwa untuk memelihara keutuhan umat tersebut, mereka perlu membina persatuan dan persaudaraan melalui kerja sama.

Persatuan dan persaudaraan merupakan syarat untuk tegaknya suatu umat, bangsa, dan negara. Persatuan dan persaudaraan tidak akan terwujud tanpa saling kerja sama antarkomponen bangsa bersangkutan sehingga setiap jamaah yang tidak diikat oleh jalinan kerja sama dan persatuan yang sebenarnya, tidak mungkin bersatu dalam satu asas demi mencapai tujuan bersama. Persatuan dan persaudaraan suatu umat atau jamaah merupakan fondasi dan faktor perekat terbentuknya sebuah negara.

Untuk tujuan tersebut, Konstitusi Madinah menetapkan bahwa seorang mukmin tidak boleh mengikat persekutuan atau perjanjian atau aliansi dengan keluarga mukmin lain tanpa adanya persetujuan yang lainnya (Pasal 12). Seorang mukmin juga tidak boleh membunuh mukmin lain untuk kepentingan orang kafir dan tidak boleh menolong seorang kafir yang merugikan orang mukmin (Pasal 14). Demikian pula seorang mukmin tidak dibenarkan mengadakan perjanjian damai dengan meninggalkan mukmin lain dalam keadaan perang di jalan Allah, kecuali atas dasar persamaan dan adil. Sebab, sesungguhnya perdamaian orang-orang mukmin itu satu (Pasal 17).

Ketetapan Konstitusi Madinah yang bertujuan mewujudkan persatuan dan persaudaraan antara berbagai pemeluk agama di Madinah, dalam arti “persatuan dan persaudaraan sosial dan kemanusiaan”, bahwa orang-orang Yahudi bersama orang-orang mukmin menanggung beban biaya selama mereka berperang melawan musuh bersama (Pasal 24 dan 38). Di antara mereka harus terjalin kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang yang menyerang terhadap pemilik Konstitusi Madinah, saling menasihati dan memberi saran, dan berbuat baik bukan dalam perbuatan dosa (Pasal 37), serta kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang-orang yang menyerang kota Yatsrib (Pasal 44). Khusus bagi penduduk Madinah yang pagantis (musyrik), tidak boleh melindungi harta dan jiwa orang Quraisy dan tidak boleh melindunginya untuk menentang orang mukmin (Pasal 20).

3. *Asas Persamaan*

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang asas persamaan dapat diikuti sebagai berikut:

- a. bahwa orang Yahudi yang mengikuti kami akan memperoleh hak perlindungan dan hak persamaan tanpa ada penganiayaan, dan tidak ada orang yang membantu musuh mereka (Pasal 16);
- b. bahwa Yahudi Al-Aus, sekutu mereka dan diri (jiwa) mereka memperoleh hak seperti apa yang terdapat bagi pemilik *shahifat* ini serta memperoleh perlakuan yang baik dari pemilik *shahifat* ini (Pasal 46).

Ketetapan ini berkaitan dengan kemaslahatan umum yang menjamin hak-hak istimewa mereka sebagaimana hak dan kewajiban yang dimiliki oleh kaum muslimin. Sebab, asas persamaan dalam Islam merupakan pengakuan hak-hak yang sama antara kaum muslim dan nonmuslim. Selain bersifat umum, ketetapan tersebut juga bersifat khusus, yaitu persamaan akan hak hidup, hak keamanan jiwa, hak perlindungan baik laki-laki maupun perempuan, dan baik golongan Islam maupun nonIslam.

Persamaan yang mencakup berbagai aspek kehidupan dapat dirujuk pada jiwa ketetapan lain. Persamaan dari unsur kemanusiaan tampak dalam ketetapan yang menyatakan seluruh penduduk Madinah adalah umat yang satu atau umat-umat yang mempunyai status sama dalam kehidupan sosial (Pasal 25-35); hak membela diri (Pasal 36); persamaan tanggung jawab dalam mempertahankan kota Madinah (Pasal 44); persamaan dalam kewajiban memikul belanja perang bila diperlukan (Pasal 25-38); persamaan hak dalam memberikan saran dan nasihat untuk kebaikan (Pasal 37); dan persamaan hak dalam kebebasan memilih agama dan keyakinan (Pasal 25-35), serta hak mengatur kehidupan ekonomi masing-masing juga sama. Hak-hak ini adalah hak-hak manusia yang paling mendasar dan tidak boleh dilanggar oleh siapa pun. Pengakuan akan hak-hak ini mengandung arti pengakuan terhadap persamaan semua golongan. Konstitusi Madinah tidak mengakui adanya dikotomi antara manusia dan manusia lainnya. Golongan Islam dan penduduk Madinah lain sama-sama diakui hak-hak sipilnya, dan tidak ada satu golongan pun yang diistimewakan.

4. Asas Kebebasan

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang asas manusia sebagai umat yang satu, asas persatuan dan persaudaraan, dan asas-asas persamaan yang dikemukakan di atas menghendaki pula adanya kebebasan. Sebab, jika setiap orang atau golongan tidak memperoleh kebebasan, maka asas-asas tersebut tidak akan mempunyai arti apa-apa karena tidak ada dalam wujud nyata. Kebebasan merupakan hak yang paling mendasar dalam hidup setiap orang. Kebebasan akan menjadi semakin penting dan dibutuhkan ketika keragaman semakin kompleks dan rumit. Jika kebebasan ini dibelenggu, yang akan terjadi adalah penindasan satu golongan terhadap golongan lain. Kebebasan membuat orang atau golongan merasa terangkat eksistensinya dan dihargai harkat kemanusiaannya di tengah-tengah kemajemukan umat.

Oleh karena itu, asas kebebasan mutlak dikembangkan dan dijamin pelaksanaannya guna terpeliharanya keutuhan masyarakat pluralistik. Kebebasan yang dibutuhkan masyarakat, yaitu kebebasan beragama, kebebasan dari perbudakan, kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari rasa takut, kebebasan menyatakan pikiran dan pendapat, kebebasan bergerak, kebebasan dari penganiayaan, dan lain-lain.

Dalam Konstitusi Madinah juga terdapat ketentuan tentang kebebasan yang dibutuhkan oleh segenap masyarakat Madinah. Beberapa kebebasan yang diberikan oleh Konstitusi Madinah, di antaranya adalah sebagai berikut.

1. Kebebasan mengikuti adat atau tradisi yang baik. Kelompok Muhajirin dari etnis Quraisy dan etnis 'Auf, tetap berpegang teguh pada adat kebiasaan baik mereka; mengambil dan membayar diat, dan menebus tawanan perang menurut kebiasaan baik dan adil antara mereka yang mukmin (Pasal 2 dan 3). Ketentuan yang diadopsi dari budaya masyarakat pra-Islam ini ternyata diakui oleh Islam sebagai suatu sistem pemecahan masalah dalam menyelesaikan perselisihan dan kasus pembunuhan yang terjadi di antara mereka. Kebiasaan ini mengandung penghargaan terhadap martabat manusia, baik yang terbunuh maupun tertawan. Dalam Al-Quran, hukum qishash sendiri tidak dapat dilaksanakan jika keluarga si terbunuh memaafkan si pembunuh, tetapi sebagai penggantinya

- ia wajib membayar uang tebusan (*diat*) kepada keluarga si terbunuh dengan cara yang baik.
2. Kebebasan dari kekurangan. Hal ini dapat dilihat dalam ketetapan Konstitusi Madinah yang menyatakan bahwa "Sesungguhnya orang-orang mukmin tidak boleh membiarkan seseorang di antara mereka menanggung beban utang dan beban keluarga yang mesti diberi nafkah, tetapi memberinya bantuan dengan cara yang baik dalam menebus tawanan atau membayar diat (Pasal 12). Ketetapan ini memberi tanggung jawab kepada seluruh orang mukmin yang mampu agar membebaskan orang-orang mukmin lain yang berada dalam kekurangan karena dibebani utang untuk membiayai hidup keluarga, atau karena ada anggota keluarganya yang tertawan musuh sementara ia tidak mampu menebusnya, atau karena ada anggota keluarganya yang melakukan tindakan kejahatan pembunuhan dan ia tidak mampu membayar diat kepada keluarga si terbunuh. Uluran tangan orang-orang mukmin berekonomi kuat untuk membebaskan orang mukmin berekonomi lemah dari jeratan kemiskinan sehingga orang-orang Islam terbebas dari kefakiran dan kemiskinan, merupakan manifestasi dari rasa persaudaraan di antara mereka. Tanpa rasa tolong-menolong, sikap kepedulian, dan kepekaan sosial, persaudaraan tidak akan terwujud secara nyata dan efektif.
 3. Kebebasan dari penganiayaan dan menuntut hak. Asas ini dipahami dari ketetapan Konstitusi Madinah yang menyatakan, "Bahwa kaum Yahudi yang mengikuti kami berhak mendapat perlindungan dan hak persamaan tanpa penganiayaan atas mereka dan tidak pula ditolong orang yang menjadi musuh mereka (Pasal 16), dan "Bahwa tidak ada orang yang boleh menghalangi seseorang menuntut haknya (balas) karena dilukai (Pasal 36). Berdasarkan ketetapan ini, seluruh penduduk Madinah memperoleh hak jaminan keamanan dan hak kebebasan dari penganiayaan. Demikian pula kaum Yahudi sebagai anggota masyarakat Madinah yang mengakui Konstitusi Madinah, mendapat jaminan yang sama. Bahkan, kaum muslim tidak akan membantu orang-orang yang memusuhi mereka. Mereka mendapat jaminan dari kaum muslim tidak akan mendapat penganiayaan dari siapa pun. Setiap individu dari

penduduk Madinah mempunyai kebebasan menuntut haknya, seperti bila ia dilukai, maka ia mempunyai hak balas atau hak mendapat denda dan ganti rugi secara baik dan adil. Kebebasan penganiayaan menuntut hak yang diterapkan oleh Nabi melalui Konstitusi Madinah dengan bertujuan menegakkan keamanan dan ketertiban sosial di kalangan rakyat Madinah, agar mereka terhindar dari tindakan sewenang-wenang dan kezaliman. Sebab, Islam sangat mengharamkan berbagai bentuk kezaliman secara mutlak. Ketetapan itu melindungi hak-hak penduduk agar tidak dilanggar oleh siapa pun. Suatu undang-undang yang bertujuan menegakkan persamaan dan keadilan dalam kehidupan bermasyarakat segenap penduduk Madinah.

5. *Asas Hubungan Beragama*

Ketetapan Konstitusi Madinah tentang kebebasan beragama dan pengakuan akan eksistensi komunitas-komunitas agama yang ada, diikuti pula dengan ketetapan lain yang mengatur hubungan-hubungan sosial politik di antara para pemeluk agama. Hubungan tersebut sebagian telah disebut, berkaitan dengan hubungan di bidang pertahanan dan keamanan, bidang belanja peperangan, dan bidang kehidupan sosial.

Bidang pertahanan dan keamanan yang bertujuan menjalin hubungan antarpemeluk agama, Konstitusi Madinah menetapkan bahwa di antara orang-orang mukmin dan kaum Yahudi mengadakan kerja sama dan tolong-menolong dalam menghadapi orang yang menyerang peserta perjanjian (Pasal 37). Kerja sama, tolong-menolong atau saling bahu-membahu merupakan kewajiban semua warga dalam menghadapi pihak lain yang melancarkan serangan terhadap kota Yatsrib (Pasal 44). Sedangkan di bidang peperangan, jika ada musuh menyerang Madinah yang menyebabkan mereka terlibat dalam peperangan, Konstitusi Madinah menetapkan: "Bahwa kaum Yahudi bersama-sama orang mukmin bekerja sama dalam menanggung pembiayaan selama mereka mengadakan peperangan bersama (Pasal 24 dan 38).

Ketetapan Pasal 37, 44, 24, dan 38 menegaskan adanya kewajiban umum dari segenap penduduk Madinah dalam usaha mewujudkan pertahanan dan keamanan bersama di dalam kota itu. Mereka juga harus bekerja sama menanggung biaya perang apabila

mengadakan perang bersama. Bagi negara Madinah yang masih berusia muda dengan rakyatnya yang majemuk, ketetapan tersebut mempunyai arti yang sangat strategis dalam mengonsolidasikan kerja sama antarkelompok sosial dan agama untuk bersama-sama mengantisipasi berbagai kemungkinan ancaman, baik yang timbul secara internal maupun eksternal. Hal ini penting karena dalam Pasal 29 ditegaskan bahwa Yatsrib menjadi tempat suci bagi semua kelompok yang menjadi peserta perjanjian.

6. Asas Pertahanan

Ketetapan Konstitusi Madinah mengenai asas pertahanan terkandung dalam Pasal 37, 44, 24, dan 38 yang menyatakan adanya “hak dan kewajiban umum” dari segenap rakyat Madinah dalam usaha mewujudkan pertahanan bersama dan mengeluarkan biaya perang bersama dalam mempertahankan kota Madinah.

Tujuan lain yang dapat ditangkap dari ketetapan Konstitusi Madinah, yaitu *pertama*, untuk mempertahankan kedaulatan negara Madinah yang setiap saat mendapat ancaman dari musuh-musuh Islam, baik di dalam maupun di luar Madinah; dan *kedua*, menciptakan rasa aman bagi Nabi dan pengikutnya untuk kepentingan pengembangan pengaruh Islam di Jazirah Arab.

Hal yang wajar dan logis jika seluruh warga Madinah menginginkan keamanan dan ketenteraman. Dan oleh karenanya, adanya ketetapan yang mengikat seluruh warga untuk berpartisipasi dalam mewujudkan pertahanan dan keamanan internal kota Madinah, merupakan suatu yang wajar pula dan harus diterima oleh seluruh warga, apa pun agama dan latar belakang etnis mereka. Hal ini, selain wajar dan masuk akal, juga sejalan dengan isyarat dan semangat Al-Quran yang membolehkan orang-orang mukmin menjalin hubungan sosial dan kerja sama dengan kelompok sosial yang berbeda akidah.

7. Asas Kerukunan Hidup

Pemahaman terhadap asas ini diambil dari teks Konstitusi Madinah yang menyatakan kata *al-jar* dalam teks ini dimaknai oleh Muhammad Hamidullah dengan “orang yang mendapat per-

lindungan". Orang seperti ini memperoleh hak dan kewajiban yang sama dengan pelindungnya.

Definisi (*leksikal*), kata *al-jar* mempunyai beberapa arti. Dalam *Lisan Al-'Arab*, kata itu diberi arti "orang yang mendapat perlindungan, orang yang berdampingan rumah, penolong, teman seperdagangan," dan "rumah-rumah yang berdekatan." Bentuk jamaknya berarti "berdampingan, bertetangga." Kata itu disertakan dengan kata yang sama dalam Al-Quran. Dalam *Al-Munjid*, kata tersebut diberi arti "orang yang meminta perlindungan, memberi perlindungan kepada seseorang," dan "orang yang menempati tempat tinggal yang berdekatan." Montgomery Watt mengartikannya dengan *protected neighbour*, yaitu tetangga yang mendapat perlindungan.

Sejarah Islam mencatat bahwa Nabi Muhammad SAW. menjalin hubungan persahabatan dengan komunitas yang menetap di luar kota Madinah serta beliau menghormati hak-hak mereka. Beliau misalnya, pernah mengadakan perjanjian dengan kaum Nasrani yang menetap di Najran. Perjanjian tersebut mendapat jaminan keamanan dan perlindungan, tidak ada penindasan atas mereka, bebas melaksanakan ajaran agama mereka, menghormati sarana peribadatan mereka, mengakui hak-hak mereka, dan tidak ada pajak bagi mereka. Beliau juga memberikan jaminan yang sama kepada komunitas Majusi dalam bentuk sepucuk surat yang dikirim kepada Farrukh bin Syakhsan, kepala daerah Yaman. Surat tersebut menyebutkan bahwa jiwa dan harta mereka dijamin keamanannya, mereka bebas menggunakan sumber-sumber air dan tempat penggembalaan mereka, mereka juga tidak perlu takut ditindas atau dimusuhi, serta mereka pun bebas menjalankan agamanya. Demikian juga dengan penduduk Jirbah dan Edzruh dibuat perjanjian, agar antara mereka dan kaum muslim saling membantu dan melindungi. Penduduk Maqna' juga diberi jaminan keamanan dan perlindungan. Sejarah juga mencatat bahwa Nabi Muhammad SAW. pernah memberi bantuan makanan kepada Yahudi Banu 'Uraidh, yang mengalami kekurangan pangan atau paceklik berupa sepuluh wasaq gandum basah dan gandum kering pada setiap musim panen dan lima wasaq kurma setiap tahun, dan mereka tidak pernah dizalimi.

8. *Asas Tolong-Menolong*

Asas persamaan, persatuan, hubungan antarpemeluk agama, dan hidup bertetangga, tercermin dalam bentuk saling tolong-menolong antarkomunitas rakyat Madinah. Tolong-menolong sebagai salah satu bentuk aktualisasi dari adanya kebersamaan, hubungan antarpemeluk agama, dan persahabatan yang harmonis, tampaknya menjadi obsesi dan cita-cita Nabi Muhammad SAW. melalui ketetapan Konstitusi Madinah untuk menggantikan tatanan masyarakat Jahiliyah yang penuh konflik dan permusuhan antar-suku karena setiap suku saling membanggakan diri dan tidak memiliki kepekaan sosial terhadap suku lain.

Asas ini merupakan rumusan spesifik dari kandungan ketetapan yang pernah dikutip sebelumnya untuk asas lain. Orang-orang mukmin tidak boleh membiarkan seseorang di antara mereka menanggung beban utang dan beban keluarga yang wajib diberi nafkah, tapi hendaklah mereka membantunya dengan cara yang baik dalam membayar diat (Pasal 11). Dan sesungguhnya perlindungan Allah itu satu. Dia melindungi mereka yang lemah. Sesungguhnya orang-orang mukmin sebagian mereka adalah penolong atau pembela terhadap sebagian yang lain, bukan golongan yang lain (Pasal 15).

Ketetapan pada Pasal 11 secara spesifik ditujukan kepada orang-orang mukmin, yakni berkaitan dengan tolong-menolong dalam bidang materiil. Orang-orang mukmin yang berekonomi kuat harus menolong orang-orang mukmin yang berekonomi lemah. Kepekaan dan kepedulian sosial dari orang-orang kaya terhadap nasib orang-orang miskin pada gilirannya akan menciptakan hubungan yang harmonis sekaligus mengikis disparitas sosial antara yang kaya dan yang miskin. Munculnya berbagai problem sosial yang terjadi dalam masyarakat, salah satunya disebabkan kesenjangan sosial dan ekonomi antara si kaya dan si miskin.

9. *Asas Perdamaian*

Hakikat dari penegakkan asas yang telah disebutkan adalah terwujudnya perdamaian di kalangan komunitas muslim dan perdamaian antara komunitas muslim dengan komunitas lainnya. Hal ini sejalan dengan misi yang diemban oleh Islam, yang

hakikatnya adalah agama perdamaian. Perdamaian antara berbagai kelompok dan komunitas di negara Madinah akan terwujud apabila semua kelompok masyarakatnya dapat melaksanakan hak dan kewajiban sebagaimana terkandung dalam asas-asas yang sudah disebutkan.

Begitu pentingnya asas perdamaian sehingga dalam Konstitusi Madinah asas tersebut berbunyi secara eksplisit, "Dan sesungguhnya perdamaian orang-orang mukmin itu satu, tidak dibenarkan seorang mukmin membuat perjanjian damai sendiri tanpa mukmin yang lain dalam keadaan berperang di jalan Allah kecuali atas dasar persamaan dan keadilan di antara mereka" (Pasal 17).

Ketetapan ini dengan tegas menyatakan bahwa semua kaum muslim harus bersatu dan mengambil bagian yang sama jika mereka mengadakan perdamaian dengan pihak lain. Hal ini bertujuan untuk memelihara keutuhan persatuan dan persaudaraan di antara mereka sebagai umat yang satu, yang memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Selain harus mengambil bagian dalam upaya-upaya perdamaian, dalam ketetapan lain bahkan ditegaskan bahwa orang-orang mukmin harus memprakarsai perdamaian.

"Apabila mereka (pihak musuh) diajak berdamai, mereka memenuhi ajakan damai itu dan melaksanakannya, maka sesungguhnya mereka menerima perdamaian itu dan melaksanakannya; dan sesungguhnya apabila mereka (orang-orang mukmin) diajak berdamai seperti itu, maka sesungguhnya wajib atas orang-orang mukmin (menerima ajakan damai itu), kecuali terhadap orang yang memerangi agama" (Pasal 45).

Secara tegas dan eksplisit teks di atas menyebutkan jika orang mukmin memprakarsai perdamaian dan orang kafir atau pihak musuh menerima dan melaksanakannya, maka perdamaian itu sah adanya. Sebaliknya, jika pihak musuh meminta berdamai, wajib bagi kaum muslim menerima dan sekaligus melaksanakannya, kecuali jika permintaan berdamai datangnya dari orang-orang yang memerangi agama. Bagi mereka tidak ada kompromi dan perdamaian. Bahkan sebaliknya, mereka harus ditaklukkan hingga menyerah.

Ada lima poin penting yang terkandung dalam dua ketetapan tersebut. *Pertama*, seluruh orang mukmin harus bersepakat jika

mereka mengadakan perdamaian dengan pihak lain. *Kedua*, orang mukmin harus menempatkan diri sebagai pemprakarsai perdamaian. *Ketiga*, orang mukmin harus selalu merespons perdamaian yang ditawarkan pihak lain. *Keempat*, apabila perdamaian yang diprakarsai orang mukmin diterima oleh pihak musuh, perdamaian tersebut sah dengan persyaratan yang tidak merugikan semua pihak. *Kelima*, orang mukmin tidak boleh memprakarsai perdamaian dengan pihak yang memerangi agama atau menerima tawaran perdamaian mereka, kecuali mereka menyerah.

10. Asas Musyawarah

Secara eksplisit, asas musyawarah tidak tegas disebutkan dalam Konstitusi Madinah. Jika dicermati salah satu pasalnya, yaitu Pasal 17 yang menyatakan bahwa jika orang mukmin hendak mengadakan perdamaian harus atas dasar persamaan dan adil di antara mereka, mengandung konotasi bahwa untuk mengadakan perdamaian harus disepakati dan diterima oleh semua orang mukmin. Sudah tentu kesepakatan bersama akan dapat dicapai melalui jalan musyawarah.

Sejalan dengan kehendak ketetapan tersebut, Nabi Muhammad SAW. sebagai contoh teladan yang paling baik bagi umat manusia dalam kedudukannya sebagai kepala pemerintahan Madinah, telah membudayakan praktik musyawarah di kalangan para sahabatnya. Sejarah membuktikan bahwa beliau seringkali bermusyawarah dengan para sahabatnya untuk meminta saran atau pendapat mereka dalam soal kemasyarakatan dan kenegaraan.

11. Asas Keadilan

Pada Pasal 2 - 10 disebutkan bahwa orang-orang mukmin harus berlaku adil dalam membayar diat dan dalam menebus tawanan. Tidak boleh ada pihak yang dirugikan. Esensi dari ketetapan pasal tersebut agar permusuhan dan dendam yang pernah terjadi antara pihak yang bersengketa tidak berkelanjutan sehingga hubungan sosial dan silaturahmi tetap terjaga secara harmonis. Hal ini dapat terwujud jika semua pihak merasakan adanya keadilan. Kemudian Pasal 13 menuntut orang-orang mukmin bersikap adil dalam menentang para pelaku kriminal, ketidakadilan dan dosa, sekalipun

kepada anak sendiri. Lihat teks Konstitusi Madinah dalam Lampiran.

Seorang mukmin yang membiarkan atau menutup-nutupi anak atau keluarga terdekatnya melakukan kejahatan merupakan cerminan dari sikap tidak adil. Seorang mukmin yang adil menentang siapa saja yang melakukan kejahatan agar ketidakadilan tidak merajalela. Jika seseorang membunuh seorang mukmin yang tidak bersalah dengan cukup bukti, ia harus dihukum atas perbuatannya (Pasal 21). Perlakuan secara adil juga diberikan kepada warga negara golongan nonmuslim kaum Yahudi dengan mendapat perlindungan dan persamaan, seperti yang diperoleh kaum muslim (Pasal 16).

12. Asas Kewibawaan Hukum

Asas kewibawaan hukum dalam ketetapan Konstitusi Madinah terfokus pada pemberian sanksi kepada pelaku kejahatan, dan kepada pihak yang secara politis menunjukkan sikap permusuhan dan melakukan pengkhianatan. Perumusan asas ini disandarkan pada beberapa ketetapan Konstitusi Madinah.

Pasal 21 menyatakan:

Bahwa siapa yang membunuh seorang mukmin dengan nyata (cukup bukti) maka sesungguhnya ia dihukum dengan sebab perbuatannya itu, kecuali apabila keluarga si terbunuh merelakannya dengan diat, dan sesungguhnya orang-orang mukmin seluruhnya (berpihak) atas si terbunuh dan tidak dibolehkan bagi mereka (berdiam diri) kecuali melawannya (pelaku pembunuhan).

Klausul "maka sesungguhnya ia dihukum", mengandung arti dihukum qishash. Akan tetapi, pelaksanaan hukum qishash tidak bersifat mutlak sebab jika wali si terbunuh memaafkan pembunuh dan bersedia diganti rugi atau diat, qishash tidak dapat dilaksanakan.

Kandungan Pasal 21 sejalan dengan ketentuan Al-Quran bahwa qishash diwajibkan kepada orang mukmin yang telah melakukan pembunuhan. Tetapi, jika keluarga si terbunuh memaafkan si pembunuh, qishash boleh tidak dilaksanakan atasnya dan diganti dengan keharusan membayar diat. Ketentuan ini merupakan keringanan sebagai salah satu bentuk rahmat Allah kepada umat-

Nya. Ketentuan tersebut pada dasarnya berkewajiban membayar diat kepada si pembunuh atau kepada yang diberi maaf, dan bukan kepada keluarganya. Sebab, dosa seseorang tidak dapat dipikul oleh orang lain, tetapi oleh dirinya sendiri.

13. Asas Kepemimpinan

Asas kepemimpinan yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah posisi dan fungsi Nabi dalam Konstitusi Madinah sebagai kepala pemerintahan negara Madinah. Berkaitan dengan hal ini, beberapa pasal Konstitusi Madinah menyatakan:

Sesungguhnya bila kamu berbeda pendapat mengenai sesuatu, maka rujukan penyelesaiannya kepada Allah SWT. dan Nabi Muhammad SAW. (Pasal 23).

Sesungguhnya tidak seorang pun dari mereka (penduduk Madinah) dibolehenkan keluar kecuali seizin Muhammad SAW. (Pasal 36).

Sesungguhnya bila ada di antara pemilik *shahifat* ini terjadi suatu peristiwa atau perselisihan yang dikhawatirkan menimbulkan bahaya, maka sesungguhnya penyelesaiannya dikembalikan kepada Allah dan Muhammad SAW., dan sesungguhnya Allah memerhatikan apa yang di dalam *shahifat* ini dan membenarkannya (Pasal 42).

Ketetapan di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW. diakui sebagai pemimpin masyarakat Madinah, di samping selaku pemimpin umatnya. Dari catatan sejarah diketahui bahwa posisi beliau lambat laun membuatnya menjadi pemimpin masyarakat dan wilayah yang lebih luas dari sebatas kota Madinah, yang penduduknya terdiri atas berbagai suku dan agama.

14. Asas Amar Makruf dan Nahi Munkar

Amar makruf dan nahi munkar ditetapkan dalam Konstitusi Madinah sebagai asas pemerintahan negara Madinah, asas hubungan vertikal dan hubungan horizontal masyarakatnya. Asas ini dipahami dan dirumuskan dari ketetapannya yang menyatakan:

Dan sesungguhnya orang-orang mukmin yang bertakwa harus menentang orang yang melakukan kejahatan dari kalangan mereka atau menuntut orang yang melakukan ketidakadilan,

atau perbuatan dosa, atau permusuhan, atau kerusakan di antara orang-orang mukmin. Mereka semua harus menentanginya secara bersama walaupun terhadap anak salah seorang mereka (Pasal 13).

Dan sesungguhnya orang-orang mukmin yang bertakwa harus berpegang kepada petunjuk yang terbaik dan paling lurus (Pasal 20).

Asas ketetapan ini menekankan pada hubungan baik dan harmonis orang mukmin dengan Allah dan dengan lingkungannya. Hubungan orang mukmin dengan Khaliq sebagai perwujudan takwanya tercermin pada menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Untuk tujuan ini, orang-orang mukmin yang bertakwa dalam sikap dan perbuatannya harus "berpedoman pada petunjuk yang terbaik dan paling lurus". Tentu saja yang dimaksud klausa ketetapan Pasal 20 adalah berpedoman pada petunjuk wahyu Allah. Wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. seluruhnya dikenal dengan Al-Quran. Al-Quran adalah suatu kitab yang tidak ada keraguan di dalamnya sebagai petunjuk bagi orang-orang takwa, penerangan bagi seluruh manusia, petunjuk dan pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Sedangkan cerminan ketakwaan orang-orang mukmin dalam hubungannya dengan lingkungannya atau dengan manusia lain atau dengan masyarakatnya, harus "saling memberi saran dan nasihat dan berbuat kebaikan tanpa dosa" (Pasal 37). Keharusan ini disebut tugas amar makruf. Mereka juga, menurut artikel 13 di atas, harus mencegah dan menentang segala macam tindak kejahatan, yang disebut dengan tugas nahi munkar. Artinya, artikel 13 dan 20 itu menghendaki orang-orang mukmin bekerja sama dalam mewujudkan kebaikan dan takwa, dan mencegah segala macam bentuk kejahatan. Al-Quran juga memerintahkan kepada orang mukmin agar bekerja sama dalam mengerjakan kebaikan dan takwa, dan tidak bekerja sama dalam berbuat dosa dan pelanggaran.

Ketetapan Konstitusi Madinah diketahui bahwa sifat ketakwaan orang mukmin mengandung dua dimensi. *Pertama*, dimensi ketuhanan, yaitu hubungan manusia dengan Allah untuk bertakwa kepada-Nya. *Kedua*, dimensi sosial, yaitu menegakkan amar makruf dan nahi mungkar demi terwujudnya ketertiban sosial. Oleh karena

itu, asas ketakwaan, amar makruf, dan nahi mungkar sebagai asas negara Madinah menuntut masyarakatnya di samping bertakwa kepada Allah, juga harus mempunyai kepedulian sosial, baik untuk tugas amar makruf maupun untuk tugas nahi munkar. Tipe masyarakat dan pemerintahan seperti inilah yang dicita-citakan Islam, yakni suatu negara yang masyarakat dan pemerintahannya berusaha menciptakan masyarakat beriman dan bertakwa, dan mengamankan kepentingan pemerintahan dalam mencapai tujuannya. Tujuan pemerintahan itu ialah mewujudkan hak atas kesejahteraan dunia dan melarang yang diharamkan. Dengan demikian, masyarakat dan pemerintahan bergerak di atas jalan yang diridai Allah.□□□



Abu Yusuf dan Teori Kewajiban Negara

Nama lengkap Abu Yusuf adalah Ya'qub bin Ibrahim bin Habib bin Khunais bin Sa'ad Al-Anshari Al-Jalbi Al-Kufi Al-Baghdadi. Dia dilahirkan di Kufah pada tahun 113 Hijriah dan meninggal di Baghdad pada tahun 182 Hijriah. Dia menulis beberapa buku, di antaranya adalah *Al-Kharaj*, *Al-Jawami'*, *Ar-Radd 'ala Siyar Al-Auza'i*, *Al-Atrsar*, *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Ibn Abi Laila*, dan buku-buku lainnya. Jabatan terakhir Abu Yusuf adalah Ketua Hakim Agung (*Qadhi Al-Qudhah*) pada masa kekuasaan Harun Ar-Rasyid.¹

Abu Yusuf merupakan salah seorang ahli hukum ketatanegaraan Islam yang metodologi dan teorinya lebih banyak didominasi oleh pendekatan-pendekatan analogi (*qiyas*), mengingat dirinya sebagai penganut *ahl al-ra'y*. Selain itu, pendekatan maslahat publik (*mashlahah al-'ammah*) merupakan kunci setiap pemikiran dan teorinya dalam bidang ketatanegaraan. Beberapa rekomendasi yang dia berikan kepada Harun Ar-Rasyid agar ia mempertimbangkan kemaslahatan dan kemudharatan apabila akan memberlakukan suatu

¹ Rifat Al-Audhi, *Min At-Turats: Al-Iqtishad li Al-Muslimin*, Mekah: Rabithah Al-'Alam Al-Islami, 1985, hlm. 119.

kebijakan. Begitu pula, ketika akan membuat pelarangan aktivitas publik.²

Teori ketatanegaraan yang dikembangkan oleh Abu Yusuf adalah teori kewajiban negara. Dia menyatakan bahwa negara berkewajiban memelihara kepentingan rakyat dan menciptakan kemakmuran bagi mereka. Pandangan dan teori-teori hukum tata negara Abu Yusuf merupakan pengembangan dari beberapa kebijakan dan tindakan Umar bin Khatthab. Hal ini dapat terlihat dalam bukunya yang berjudul *Al-Kharaj*. Sangat jarang—bahkan nyaris tidak ada—tindakan sahabat Nabi Muhammad SAW. lainnya yang diambil pandangannya oleh beliau. Sebagaimana diketahui, secara umum di kalangan para ahli hukum ketatanegaraan Islam bahwa Umar bin Khatthab—sebenarnya, juga Ali bin Abi Thalib—adalah tokoh dan inspirasi bagi kalangan ahli *ra'yu* yang selalu membuat kebijakan dengan pendekatan-pendekatan maslahat. Banyak terobosan hukum yang dilakukan oleh Umar dengan berpijak pada ukuran kemaslahatan.³

Teori kewajiban negara Abu Yusuf memiliki tiga konsep dasar, yaitu (1) penyelenggaraan pemerintahan yang efektif, (2) pemeliharaan hak rakyat, (3) pengelolaan keuangan publik. Pengertian penyelenggaraan pemerintahan yang efektif adalah setiap kebijakan negara yang menyangkut kepentingan masyarakat harus tepat sasaran dan selalu memenuhi aspek kemaslahatan. Abu Yusuf menyebutkan bahwa tugas utama para penyelenggara pemerintahan—terutama terkait dengan masalah sumber daya alam dan kekayaan negara—adalah mewujudkan serta menjamin kesejahteraan rakyat. Negara berkewajiban memenuhi kebutuhan rakyat dan mengembangkan berbagai kebijakan yang berorientasi pada kesejahteraan umum. Salah satu pernyataannya, sebagaimana dipetik dari surat yang dikirimkan oleh Umar bin Khatthab kepada Abu Musa Al-Asy'ari, berkenaan dengan kewajiban pemimpin negara adalah sebagai berikut:

“Penguasa yang baik menurut Allah adalah mereka yang membuat rakyatnya makmur. Sementara itu, penguasa yang

2 Lihat Abu Yusuf, *Kitab Al-Kharaj*, Kairo: Maktabah Salafiyah, 1382, hlm. 92.

3 Untuk beberapa contoh dapat dilihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al-Fiqh*, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, t.t., hlm. 281.

buruk menurut Allah adalah mereka yang menyengsarakan rakyatnya. Hati-hatilah para pemimpin negara. Sebab, jika kalian korup, bawahan-bawahan kalian akan mengikuti jejak. Bila berbuat korup, dirimu itu layaknya seekor binatang yang menemukan lahan hijau di suatu tempat dan melahap setiap tumbuhan yang terdapat di sana. Ia mengira bahwa tubuhnya akan semakin bertambah gemuk, tetapi kegemukan itu malah membinasakan dirinya.”⁴

Sebagai bentuk pemeliharaan hak rakyat, Abu Yusuf menyatakan bahwa kepala negara berkewajiban memberi penerangan secara transparan kepada rakyatnya, tentang berbagai masalah yang menyangkut kekayaan negara dan program-program yang dilaksanakan, termasuk pemenuhan hak rakyat. Negara berkewajiban memberi penjelasan kepada rakyat tentang hak dan kewajiban mereka, terutama yang menyangkut hukum. Walaupun begitu, tidak berarti kepala negara mempunyai hak untuk merumuskan hukum karena mereka hanya penerap hukum; artinya kepala negara adalah seorang eksekutif yang berkewajiban menerapkan hukum yang telah dirumuskan para fuqaha.⁵

Berkenaan dengan pengelolaan keuangan publik, Abu Yusuf menyajikan rujukan pertama dalam kajian ekonomi-politik dan hubungannya dengan pemerintahan, serta prinsip pengelolaan kekayaan dan keuangan negara, terutama perpajakan. Menurutnya, prinsip keadilan dalam pengelolaan kekayaan negara dan sistem perpajakan akan meningkatkan kemakmuran. Sebaliknya, apabila pengelolaan kekayaan dan perpajakan dijalankan secara tidak adil, negara akan runtuh. Perpajakan yang adil dan penerapan sanksi syariat secara adil akan meningkatkan kemakmuran masyarakat sehingga penguasa akan mendapatkan imbalannya.⁶

Beberapa gagasan Abu Yusuf berkenaan dengan pengelolaan kekayaan negara adalah pemberlakuan pungutan atau retribusi terhadap beberapa aktivitas komersial yang menggunakan fasilitas umum, seperti air irigasi yang digunakan oleh para petani dalam

4 Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 15.

5 Lihat ungkapan-ungkapan sugestif Abu Yusuf yang ditujukan kepada Harun Ar-Rasyid dalam *Abu Yusuf Op.Cit.*, hlm. 3-13.

6 Antony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati), Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 65.

mengairi lahan pertaniannya. Pajak (*kharaj*) yang diberlakukan untuk para petani merupakan upaya untuk memelihara kelestarian saluran irigasi dan kesejahteraan rakyat. Gagasan Abu Yusuf yang lainnya adalah berkenaan dengan penerapan bea untuk setiap barang yang masuk ke negara dari negara lain. Dengan merujuk pada apa yang dilakukan oleh Umar, ia merekomendasikan agar khalifah mengenakan bea kepada setiap pedagang luar sebesar 1/10 (*'usyur*) dari barang yang mereka bawa, dengan kadar barang senilai 200 Dirham lebih.⁷

Masih berkenaan dengan pengelolaan keuangan publik, Abu Yusuf meneorikan bahwa negara wajib terlibat—dalam bentuk pengeluaran anggaran resmi negara—untuk membangun fasilitas-fasilitas publik agar terjadi kelancaran pemasukan bagi kas negara.⁸ Negara bertanggung jawab untuk mengadakan dan memelihara fasilitas publik dengan uang yang didapat dari berbagai pungutan dari rakyat. Pengadaan dan pemeliharaan tersebut terkait dengan kemakmuran dan prokduktivitas tanah pertanian yang saat itu merupakan basis utama perekonomian negara. Abu Yusuf menegaskan bahwa pembangunan dan pemeliharaan fasilitas publik, seperti bendungan dan kanal-kanal, wajib ditangani oleh negara dengan menggunakan dana-dana yang telah dikumpulkan. Dia menekankan bahwa bukan hanya dipungut *kharaj*-nya, masyarakat pun harus dijamin ketersediaan fasilitasnya supaya terjadi peningkatan pada pemasukan. Berikut ini adalah pernyataan Abu Yusuf terkait dengan hal tersebut:

“Perintahkan kepada bawahan-bawahan Anda untuk membangun kanal-kanal dan memperbaikinya, apabila para pembayar pajak datang kepada Anda untuk meminta dibangun fasilitas irigasi yang dapat diakses masyarakat banyak. Sebab, jika kanal-kanal dibangun, tanah-tanah dijadikan subur, pemasukan pajak dari mereka akan semakin baik. Keluarkanlah anggaran dari *baitul mal* untuk yang demikian. Janganlah engkau membebankan biaya semua itu kepada

7 Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 132.

8 *Ibid.*, hlm. 109-110.

penduduk, kecuali jika manfaat kanal-kanal tersebut hanya untuk keperluan mereka.”⁹

Konsepsi yang dikemukakan oleh Abu Yusuf merupakan pandangan orisinal darinya mengenai pengadaan fasilitas publik, yang dalam teori ekonomi konvensional terkait dengan keuangan publik. Teori konvensional menyebutkan bahwa barang-barang sosial yang bersifat umum harus disediakan secara umum oleh negara dan dibiayai oleh anggaran negara. Akan tetapi, jika manfaat barang-barang publik tersebut tidak menyeluruh, biaya pembangunannya bisa dibebankan kepada mereka yang menikmatinya secara langsung.¹⁰ Pandangan inilah yang direkomendasikan Abu Yusuf kepada Harun Ar-Rasyid ketika diminta fatwa berkenaan dengan pembangunan sarana air untuk tanah *kharaj*.

Hal lain yang direkomendasikan oleh Abu Yusuf kepada khalifah berkenaan dengan kebijakan publik adalah mengenai harga. Ia menyarankan bahwa harga pasar tidak harus diatur oleh khalifah. Tinggi dan rendahnya harga bergantung pada kekuasaan Allah. Rekomendasi Abu Yusuf tentang harga pasar merupakan doktrin pasar bebas dalam Islam meskipun pengaturan harga kadang-kadang dipraktikkan pada saat-saat tertentu oleh khalifah.

Rekomendasi terakhir Abu Yusuf kepada khalifah adalah berkenaan dengan sistem irigasi. Menurutnya, khalifah berkewajiban membangun sistem irigasi untuk pemerataan, kesejahteraan, dan kemakmuran rakyat.¹¹ Terhadap pengelolaan sumber daya air, Abu Yusuf menyebutkan bahwa dengan menggunakan anggaran negara, kanal-kanal lama harus direvitalisasi dan saluran-saluran irigasi baru harus dibangun. Hal ini agar air dapat dimanfaatkan untuk meningkatkan hasil tanah dan pertumbuhan ekonomi. Air yang mengalir di sungai-sungai hendaklah dibuatkan bendungan untuk meningkatkan produktivitas tanah dan keuangan negara. Dia menyebutkan bahwa apabila dinding sungai tidak dipelihara dan bendungan-bendungan tidak dibangun, lahan pertanian akan terlantar dan pendapatan pajak negara akan merosot.¹²

9 *Ibid.*, hlm. 109-110.

10 Adiwarmanto Azhar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2004, hlm. 236.

11 Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 48-49.

12 *Ibid.*, hlm. 111.

Ekonomi negara pada masa Abu Yusuf bertumpu pada sektor pertanian dan pajak. Dengan demikian, ia menekankan agar tanah-tanah gersang dan tanpa pemilik disuburkan dan diproduktifkan. Seluruh tanah mati harus diserahkan kepada pihak yang dapat mengembangkan dan memproduktifkannya, dengan keharusan membayar pajak pada negara atas tanah yang digarapnya. Seluruh sumber daya alam, seperti air, kayu, dan lainnya tidak boleh dikuasai secara monopoli oleh satu orang atau kelompok, tapi harus dikuasai oleh semua orang. Dengan diberinya kebebasan akses kepada setiap individu, negara setara dengan membuat kebijakan bahwa setiap individu harus terlibat dalam pertumbuhan ekonomi.

Secara operasional terkait dengan pengaturan negara, menurut Abu Yusuf, negara memiliki dua kewajiban.

1. Regulasi Fasilitas Publik

Fasilitas-fasilitas publik yang telah dibangun oleh negara harus diatur dengan kebijakan hukum yang mengikat semua pengguna. Negara harus membuat aturan menyeluruh mengenai pemanfaatan sumber daya alam, seperti air, hutan (kayu), dan fasilitas-fasilitas pendukungnya. Pemerintah berkewajiban mengatur bahwa sumber-sumber daya vital yang kepemilikannya bersifat umum harus dapat diakses oleh semua orang secara gratis. Pemerintah harus mencegah praktik monopoli terhadap sumber-sumber kekayaan alam milik publik dan fasilitas pendukungnya, sebagaimana dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW. yang memerintahkan kepada semua orang yang telah terpenuhi kecukupan airnya agar membiarkan orang lain mendapatkannya.¹³

Pengaturan fasilitas publik harus menyebutkan bahwa fasilitas-fasilitas publik merupakan jaminan kepada rakyat bahwa kebutuhan-kebutuhan yang tidak dapat mereka penuhi sendiri ditanggung oleh negara. Menurut Abu Yusuf, pengaturan fasilitas publik terbagi dua bentuk.

1. Pengaturan pengadaan sarana publik yang belum tersedia dalam bentuk pembuatan kebijakan tertulis bahwa penggalan kanal-kanal baru, sebagai contoh, untuk mengalirkan air ke daerah yang belum mendapatkan akses air secara mapan harus

13 *Ibid.*, hlm. 96.

dilakukan oleh negara dan pemeliharannya merupakan kewajiban semua pihak. Secara tertulis pula, negara berkewajiban mengeluarkan dana dari *baitul mal* yang didapat dari masyarakat untuk pemeliharaan tersebut, sehingga menjadi acuan para pengelolanya. Pengaturan fasilitas publik terkait erat dengan kelancaran pendapatan negara.¹⁴

2. Pengaturan pemeliharaan fasilitas-fasilitas publik yang telah tersedia. Kewajiban lain yang harus dilakukan oleh negara adalah membuat peraturan bahwa tanah negara dan juga tanah masyarakat yang selama ini mati dan tidak menghasilkan harus dihidupkan kembali agar menjadi lahan produktif. Terhadap tanah negara yang mati, negara harus membuat dua aturan, yaitu (a) menyerahkan kepada masyarakat untuk menggarapnya supaya menjadi lahan produktif dan diharuskan membayar pajak dari hasilnya, (b) melakukan penggarapan secara langsung sebagai proyek pemerintah untuk menyuburkan dan memproduktifkan. Sementara itu, terhadap tanah mati milik masyarakat, negara harus membuat aturan dalam bentuk memberi pilihan kepada masyarakat, yaitu (1) mengelolanya sendiri agar menjadi produktif atau diserahkan kepada orang lain dan hasilnya dibagi dua, (2) diserahkan kepada negara untuk dijadikan lahan produktif, baik digarap langsung oleh negara dengan menggunakan dana-dana milik publik, maupun diserahkan kepada pihak-pihak tertentu yang akan memproduktifkannya.¹⁵

2. *Pengelolaan Keuangan Publik*

Terkait dengan teori kewajiban negara, Abu Yusuf membuat konsep tentang pengelolaan keuangan publik yang dipaparkan olehnya dalam buku *Al-Kharaj*. Pada awalnya, buku ini dimaksudkan untuk menguraikan prinsip-prinsip dan metode pengumpulan dan pembagian pajak.¹⁶ Akan tetapi, karya itu pun meliputi topik-topik lainnya, seperti ekonomi, militer, sosial, termasuk kebijakan terhadap kelompok minoritas yang dilindungi (*dzimi*) dan juga perihal

14 *Ibid.*, hlm. 109-110

15 *Ibid.*, hlm. 61.

16 *Ibid.*, hlm. 3.

pengairan. Karya ini menempatkan perpajakan dalam konteks etika dan fungsi pemerintahan. Abu Yusuf menekankan keadilan merata untuk semua orang dalam pengelolaan kekayaan negara. Ia menyatakan bahwa khalifah harus menegakkan hukum Allah bagi rakyat kecil atau besar, tanpa pandang bulu. Khalifah harus memastikan bahwa para pengumpul pajak memper-lakukan wajib pajak dengan sama. Para pemungut pajak harus tegas, tetapi lembut.¹⁷

Berkenaan dengan pengelolaan dan pemungutan keuangan publik, dalam bentuk sistem perpajakan, teori yang dikembangkan oleh Abu Yusuf adalah berkenaan dengan prinsip-prinsipnya. Beberapa prinsip perpajakan adalah (1) kesanggupan membayar wajib pajak, (2) kelonggaran dan keluwesan waktu pembayaran, (3) sentralistik dalam sistem pengadministrasian. Referensi utama yang dijadikan pegangan olehnya adalah kebijakan-kebijakan yang dilakukan oleh Umar bin Khatthab walaupun ada beberapa yang tidak dipakai olehnya.¹⁸

Sistem perpajakan yang dikembangkan Abu Yusuf memiliki perbedaan dengan Umar bin Khatthab dalam hal penetapannya. Abu Yusuf lebih cenderung agar negara mengambil pajak dari hasil pertanian para penggarap daripada menarik pajak lahan. Cara ini lebih adil dan diperkirakan akan memberikan hasil yang lebih besar, sebab para penggarap tanah tidak akan sungkan memperluas lahan garapan karena bukan lahan yang dipajak, tetapi hasil panenlah yang terkena pajak. Dalam hal ini, Abu Yusuf setuju dengan sistem pajak *muqasamah*, yaitu pajak dalam bentuk bagi hasil secara proporsional antara negara dan petani, daripada sistem pajak tetap (*misahah* atau *thiradah*), yaitu pajak permanen yang dikenakan untuk lahan yang digunakan, bukan pada hasil lahan.¹⁹ Konsep pajak *muqasamah* Abu Yusuf berbeda sekali dengan ketentuan pajak yang diberlakukan oleh Umar bin Khatthab yang menetapkan dalam bentuk *misahah*.

17 Black., *Op.Cit.*, hlm. 37.

18 Penjelasan mengenai beberapa prinsip perpajakan menurut Abu Yusuf secara lebih rinci dapat dilihat tulisan Mohammed N. Siddiqi, "Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey," dalam Abul Hasan M. Shadeq dan Aidit Ghazali, *Readings in Islamic Economic Thought*, Malaysia: Dar Al-Ihsan, 1992, hlm. 38.

19 Abu Yusuf, *Op.Cit.*, hlm. 49-50.

Abu Yusuf menyebutkan bahwa sistem pajak *misahah* yang pernah diberlakukan oleh Umar bin Khaththab terkait dengan kondisi tanah yang secara umum adalah layak tanam, hanya sebagian kecil yang tidak bisa ditanami. Sementara itu, pada masa Abu Yusuf terdapat banyak lahan yang tidak layak tanam dan kemampuan petani yang terbatas. Dengan demikian, penetapan sistem pajak tetap (*misahah*) untuk kondisi seperti itu tidak tepat sebab terlalu membebani para wajib pajak. Alasan lainnya yang menunjukkan bahwa sistem pajak tetap (*misahah*) adalah tidak adanya ketentuan apakah pajak dikumpulkan dalam bentuk uang atau barang. Padahal, kecenderungan perubahan harga barang membuat cemas para wajib pajak dan pemerintah. Jika harga-harga barang turun, pembebanan pajak sistem tetap (*misahah*) dalam bentuk sejumlah uang tertentu, umpamanya, akan melampaui kemampuan para petani.²⁰ Dengan demikian, sistem pajak tetap atas lahan (*misahah*) bisa menimbulkan masalah serius terhadap pemerintah dan juga kepada para petani. Ketika terjadi fluktuasi harga barang-barang, kas negara dengan para petani akan saling memberikan pengaruh negatif, sedangkan penetapan pajak dengan sistem proporsional (*muqasamah*) akan terbebas dari akibat fluktuasi harga.

Sistem pajak tetap (*misahah* atau *thiradah*) tidak akan terkait dengan efektivitas pembangunan fasilitas umum, seperti irigasi, oleh negara. Peningkatan produktivitas para petani akibat fasilitas infrastruktur air yang dibiayai oleh kas negara tidak akan menguntungkan keuangan negara. Adapun melalui sistem pajak proporsional (*muqasamah*), peningkatan produktivitas yang diakibatkan oleh penyediaan infrastruktur air akan terkait secara positif dengan pendapatan kas negara juga dengan penghasilan para wajib pajak. Biaya yang dikeluarkan oleh negara dari *baitul mal* benar-benar menjadi anggaran produktif yang mendorong terhadap pertumbuhan ekonomi dan berdampak positif pada pendapatan negara.

Pada masa Abu Yusuf menggejala praktik *qabālah*, yaitu sistem pembayaran pajak pertanian oleh pihak ketiga dalam bentuk dana talangan kepada negara dan pihak ketiga ini akan mendapat

20 *Ibid.*, hlm. 50.

pembayaran dari para petani dengan jumlah yang lebih besar dari jumlah pembayaran pajak yang telah dibayarkan. Berdasarkan temuan Abu Yusuf di lapangan, ternyata para pelaku praktik *qabālah* selalu membebani pembayaran ilegal kepada para petani. Tidak jarang terdapat para petani yang meninggalkan lahan garapannya karena merasa berat harus membayar beban yang dikenakan oleh para *mutaqabbil*.²¹

Selain praktik *qabālah*, terdapat juga perilaku ilegal para pemungut pajak yang ditugaskan oleh negara, yaitu adanya tindakan pengenaan tingkat pajak berbeda. Abu Yusuf menegaskan bahwa siapa pun yang mendapat tugas memungut pajak tidak boleh membebaskan seseorang dari pajak tanpa memiliki kewenangan yuridis untuk melakukan hal tersebut. Para pemungut pajak harus diaudit dan diselidiki setiap tindakannya oleh suatu tim yang dibentuk oleh negara. Selain bertugas mengaudit, tim tersebut diberi kewenangan untuk menerima pengaduan para wajib pajak terhadap tindakan-tindakan ilegal para pemungut pajak.²² Selain mengharuskan negara membentuk tim audit, Abu Yusuf menyarankan kepada negara untuk membentuk tim penilai dan penelaah terhadap keadaan barang hasil pertanian. Dengan demikian, pengenaan kewajiban pajak bukan berdasarkan perkiraan atau taksiran, tapi benar-benar berdasarkan temuan fakta yang sebenarnya tim penilai. Abu Yusuf bereferensi pada kebijakan Umar bin Abdul Aziz yang mengangkat Abd Al-Hamid bin Abd Al-Rahman sebagai petugas penilai tanah dan hasil panen.²³ Sebagai prinsip keadilan dalam pajak, Abu Yusuf membedakan nilai pengenaan pajak atas tanah yang tandus dan tanah yang subur. Sementara itu, untuk efektivitas tugas negara, pemungutan pajak tidak boleh ditunda apabila sudah jatuh tempo.²⁴



B. Abu Hasan Ali Al-Mawardi dan Teori Tujuan Negara

Nama lengkap Al-Mawardi adalah Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi Al-Basri Asy-Syafi'i. Dia

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, hlm. 105.

23 *Ibid.*, hlm. 86.

24 *Ibid.*, hlm. 108.

dilahirkan di Basrah tahun 364 H/974 M. Di antara guru-guru Al-Mawardi adalah Al-Hasan bin Ali bin Muhammad Al-Jabali, Muhammad bin Adi bin Zuhar Al-Manqiri, Ja'far bin Muhammad bin Al-Fadhl Al-Baghdadi, Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, Muhammad bin Al-Ma'ali Al-Azdi, dan Ali Abu Al-Asyfarayini.

Di antara teori ketatanegaraan yang dikembangkan oleh Al-Mawardi adalah teori tentang tujuan negara.²⁵ Teori ini dia tuangkan dalam buku *Al-Ahkām As-Sulthaniyyah*.²⁶ Dia menyebutkan bahwa negara didirikan dengan tujuan untuk menggantikan tugas kenabian dalam memelihara agama dan mengelola dunia.²⁷ Selain Al-Mawardi, teori tujuan negara dikembangkan oleh At-Taftazani, Ibn Khaldun, dan Abu Al-A'la Maududi. At-Taftazani menyebutkan bahwa didirikannya negara (*khilafah*) adalah sebagai kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia yang menggantikan Nabi Muhammad SAW.²⁸ Ibn Khaldun menyebutkan bahwa negara adalah sebuah (sistem koordinasi umum) yang bertugas membawa masyarakat pada aturan-aturan syariat dalam seluruh kegiatan mereka, baik yang menyangkut urusan akhirat maupun urusan dunia.²⁹ Adapun Abu Al-A'la Al-Maududi menyebutkan bahwa tujuan (*ahdaf*) didirikannya negara (sekaligus sebagai kewajibannya) adalah sebagai berikut:

1. untuk memperkokuh persatuan masyarakat;

25 Para pemikir politik Islam kontemporer yang membahas tentang tujuan negara adalah Ma'ruf Al-Dawalibi, *Ad-Daulah wa As-Sulthah*, Kairo: Dar Asy-Syuruq, 1985, hlm. 14, Abd Al-Gihna 'Abbud, *Ad-Daulah As-Islamiyyah wa Ad-Daulah Al-Mu'ashirah*, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1981, hlm.18, dan dari tulisan Wahbah Az-Zuhaeli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adiluh*, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir, 2002, Jilid 8, hlm. 6380, dengan versi kata *ahdaf*.

26 Buku *Al-Ahkām As-Sulthaniyyah* merupakan buku yang berisi tentang doktrin Sunni mengenai pemerintahan. Buku ini merupakan karya bergenre fiqh yang ditulis ketika Bani Saljuk menduduki kekuasaan di jantung negara Abbasiyyah. Al-Qaim, seorang khalifah bertahta masa itu, ada dibalik penulisan karya otoritatif tersebut.

27 Al-Mawardi, *Op.Cit.*, hlm. 5. Secara umum, teori tujuan negara dikembangkan oleh para ahli hukum tata negara Sunni, seperti Al-Ghazali, Ibn Sina, dan lain-lain. Al-Ghazali menyebutkan bahwa tujuan suatu negara yang di dalamnya terdapat lembaga pemerintahan untuk melaksanakan syariat agama, mewujudkan kemaslahatan rakyat, menjamin ketertiban urusan dunia dan urusan agama. Sementara itu, Ibn Taimiyyah menyebutkan bahwa tujuan negara adalah (1) melaksanakan syariat Islam, (2) mengusahakan kesejahteraan rakyat, baik lahir maupun batin, (3) menegakkan keadilan untuk masyarakat. Pandangan Ibn Taimiyyah yang cukup terkenal adalah tanpa kekuasaan negara yang otoritatif, agama berada dalam bahaya dan tanpa agama negara akan menjadi tirani (brutal).

28 Wahbah Az-Zuhaeli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adilatuhu*, Jilid 8, hlm. 6145.

29 *Ibid*.

2. melindungi lima hal dasar pada diri manusia, yaitu agama, nyawa, akal, keluarga, dan kekayaan;
3. mengelola kekayaan alam (*'imarah al-ardh*);
4. memelihara etika-etika Islami;
5. menegakkan keadilan sosial;
6. mengusahakan kemakmuran bagi setiap individu sesuai dengan aturan Islam;
7. membentuk masyarakat yang makmur;
8. mengusahakan penciptaan stabilitas dalam setiap aspek kehidupan masyarakat;
9. mendukung aktivitas dakwah, baik di dalam maupun di luar negeri.³⁰

Dalam pembahasan ini, penulis memfokuskan analisis pada teori tujuan negara yang dikembangkan oleh Al-Mawardi yang menyebutkan bahwa tujuan didirikannya negara adalah untuk menjaga agama dan mengelola dunia. Pengertian mengelola dunia dalam tulisan Al-Mawardi adalah menciptakan ketertiban sosial.³¹ Sumber-sumber ketertiban sosial menurutnya adalah sebagai berikut:

1. agama yang mapan sebagai pengatur nafsu manusia;
2. kekuasaan politik yang *legitimate* dan mampu memaksa;
3. keadilan, kemakmuran, dan hubungan harmonis antara rakyat dengan penguasa;
4. sistem hukum dan perundang-undangan yang tertib dan menghasilkan rasa aman;
5. sumber daya yang selalu tersedia dan pemasukan negara yang stabil;
6. jaminan keamanan dalam aktivitas ekonomi masyarakat.³²

Terkait dengan penjelasan mengenai tujuan negara, Al-Mawardi menyebutkan sepuluh fungsi pemimpin negara.

1. Mempertahankan dan memelihara agama menurut prinsip-prinsipnya yang ditetapkan dan apa yang menjadi konsensus di kalangan para ulama.

30 *Ibid.*, hlm. 6380-6399.

31 Fauzi An-Najjar, *Al-Fikr Al-Siyasi Al-Islami*, Kairo: Dar Al-Syuruq, 1989, hlm. 175.

32 Lihat kutipan An-Najjar dalam *Ibid.*

2. Memelihara hak-hak rakyat dan hukum-hukum Tuhan.
3. Melaksanakan kepastian hukum bagi pihak-pihak yang bersengketa dan menegakkan keadilan menyeluruh bagi penganiaya dan yang teraniaya.
4. Melindungi wilayah kekuasaan dan menjamin keamanan rakyat sehingga mereka bebas dan aman, baik jiwa maupun harta.
5. Menyatakan perang terhadap orang-orang yang merusak ideologi Islam setelah mereka diingatkan secara persuasif.
6. Mengoordinasikan kekuatan dalam menghadapi musuh negara.
7. Mengelola hasil-hasil pungutan dari rakyat untuk kemakmuran mereka.
8. Mengatur pengalokasian kekayaan negara (*baitul mal*) secara efektif.
9. Mendudukkan para ulama dan ahli hukum sebagai referensi formal bagi negara dan masyarakat dan beraktivitas.
10. Menjamin kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang tidak dapat mereka penuhi sendiri.³³

Teori tujuan negara yang dikembangkan oleh Al-Mawardi memiliki dua konsep dasar, yaitu (1) formalisasi aktivitas syariat, (2) regulasi aktivitas sosial, ekonomi, politik, hukum, dan militer.³⁴

Berkenaan dengan formalisasi aktivitas syariat, Al-Mawardi mengonsepsikan agar setiap pelaksanaan kesyariat, seperti shalat dan ibadah lainnya, dikoordinasikan oleh pemerintah. Sebagai contoh, Al-Mawardi mengonsepsikan agar diangkatnya para petugas ibadah shalat (*wilayah al-imamah 'ala al-shalah*), yaitu imam dan *muazzin*, baik untuk shalat lima waktu maupun shalat Jumat,³⁵ termasuk shalat-shalat yang sunnah, seperti Idul Fitri dan Idul Adha.³⁶ Contoh selanjutnya, dalam hal penyelenggaraan aktivitas

33 *Ibid.*

34 Najjar, *Op.Cit.*, hlm. 177.

35 Terkait dengan shalat Jumat, pelaksanaannya pada masa Abbasiyyah merupakan prosesi kenegaraan yang tata aturnya mengikuti protokoler kenegaraan. Tidak heran bila pada masa itu para penyampai khotbah adalah para gubernur yang menggunakan simbol-simbol kenegaraan, seperti adanya ajudan (*muraqqi*) yang mempersilakan khatib naik mimbar dan menyerahkan tumbak. Begitu halnya dengan shalat Idul Fitri dan Idul Adha, merupakan pidato tahunan para gubernur yang dalam rangkaian pelaksanaannya mengikuti tata atur kenegaraan.

36 *Al-Mawardi, Op.Cit.*, hlm. 100.

ibadah haji, Al-Mawardi mengonsepan agar negara membentuk lembaga yang secara khusus menangani haji (*al-wilayah 'ala al-hajj*). Terkait dengan lembaga haji, Al-Mawardi mengonsepan agar dibentuk dua komite:

1. komite *tasyir al-hajj*, yaitu komite yang mengurus administrasi para jamaah haji dan mengurus keperluan mereka sebelum berangkat dan selama di perjalanan;
2. komite *iqamah al-hajj*, yaitu sebuah komite yang membimbing pelaksanaan manasik haji di tanah suci.³⁷

Tujuan formalisasi aktivitas syariat oleh negara adalah eksistensi syariat tetap terjaga sehingga masyarakat merasa bahwa pelaksanaan syariat Islam bukan sekadar pemenuhan kewajiban ketuhanan, melainkan juga sebagai pemenuhan kewajiban bernegara. Dengan demikian, masyarakat merasa bahwa dirinya mendapatkan titah dari Tuhan dan kewajiban dari pemerintah.

Berkenaan dengan regulasi aktivitas ekonomi masyarakat, politik, hukum, dan militer Al-Mawardi mengonsepan agar negara melakukan dua langkah. *Pertama*, membentuk lembaga-lembaga negara (*wilayah*); *kedua*, menyusun aturan-aturan (*ahkam*) untuk setiap lembaga yang dibentuk.³⁸

Lembaga negara yang paling penting untuk dibentuk, menurut Al-Mawardi, adalah lembaga kehakiman (*wilayah al-qadha*), lembaga pengawas profesi dan aktivitas kontrak kerja masyarakat (*wilayah al-hisbah*), dan lembaga pengaduan jabatan publik (*wilayah al-mazhalim*). Selain itu, Al-Mawardi menyebutkan bahwa negara perlu mendirikan lembaga pencatatan keuangan permanen yang disebut *diwan*³⁹ pada saat terjadi penerimaan dana dari daerah ke pemerintahan pusat. Diwan ini berfungsi untuk mencatat pemasukan dan pengeluaran keuangan negara, seperti pencatatan

37 *Ibid.*, hlm.108-111.

38. *Ibid.*, hlm. 3.

39 Kata ini merupakan turunan dari dua bahasa, Arab dan Persia. Dalam bahasa Arab kata *diwān* adalah turunan dari kata *dawwana*, yang berarti "mengumpulkan" atau "mendaftar", sedangkan dalam bahasa Persia kata tersebut merupakan turunan dari kata *divane*, yang berarti "gila", atau "kemasukan setan". Dalam versi Persia kata tersebut berkait dengan suatu cerita yang mengungkapkan bagaimana Kaisar Persia memasuki salah satu kantor pemerintahannya dan—dikarenakan terkejut oleh gangguan yang membuatnya terperangah serta sikap dan perilaku sekretaris-sekretarisnya di sana—berteriak, "*Divane* (gila!)" yang kemudian dijadikan nama kantor tersebut. Versi yang belakangan ini jelas merupakan etimologi humoris yang—sebenarnya ini—sangat populer. Sedangkan versi yang pertama—

tentang penerimaan *kharaj* dan pengeluarannya.⁴⁰ Diwan harus dipegang oleh seorang juru catat dengan kualifikasi adil dan cakap administrasi.⁴¹

Lembaga lain yang penting untuk dibentuk adalah *baitul mal* sebagai tempat penyimpanan kekayaan dan pendapatan negara. Pendapatan dan kekayaan negara disimpan berdasarkan pos masing-masing untuk dialokasikan secara masing-masing pula. Pengelola *baitul mal* memiliki dua kewajiban, yaitu (1) mengelola dan membelanjakan kekayaan yang disimpan di *baitul mal* kepada mereka yang berhak, (2) mengelola kekayaan yang timbul akibat pertumbuhan kekayaan *baitul mal*.⁴²

Baitul mal harus dikelola oleh seorang pejabat publik yang diangkat oleh pemerintah dan diawasi oleh *muhtasib* (dewan pengawas). *Muhtasib* harus mengawasi setiap kebijakan yang diambil oleh pengelola *baitul mal* dan meluruskannya, bila ada pengalokasian kekayaan yang tidak sesuai dengan peruntukannya. Selain itu, *muhtasib* memiliki kewenangan untuk merekomendasikan kepada petugas *baitul mal* untuk membiayai proyek-proyek yang menyangkut kesejahteraan dan fasilitas publik, seperti pengadaan dan pemeliharaan fasilitas pengairan dan pembangunan masjid.⁴³ Berkenaan dengan hal ini, Al-Mawardi menyebutkan bahwa jika fasilitas pengairan kota mengalami kerusakan atau pasokan air ke suatu daerah yang sangat dibutuhkan penduduk, *muhtasib* dapat merekomendasikan kepada petugas *baitul mal* agar mengeluarkan dana perbaikan dan pembangunan.⁴⁴

Arab—didasarkan pada apa yang hampir pasti merupakan kata kerja denominatif yang dibentuk dari suatu substansi bahasa Persia yang dipinjamnya. Penjelasan ini menghubungkan *diwân* ke akar kata Iran, *dipi*, “menulis”, yang memunculkan kemudian kata *dabir*, “seorang ahli dalam menulis”, dan *deftar*, “daftar (rekam)”, atau buku catatan, dari kata Yunani *diithera* (Suatu tempat tersembunyi yang dipersiapkan untuk menulis). Kata terakhir ini adalah pinjaman dari bahasa Persia kuno. Dalam bahasa Arab atau Persia Islam, *diwân*—biasanya—berarti “departemen atau kantor pemerintahan”. Makna-maknanya yang belakangan adalah istana atau dewan (*council*) penguasa; kumpulan-kumpulan sajak seorang penyair; menteri atau pejabat senior; yayasan; perhelatan publik; bendungan; pengadilan; sofa, dan instruktur. Untuk lebih lanjut dan jelas seluk-beluk kata *diwân*, lihat buku yang ditulis oleh Hasan Al-Bâshâ, *Al-Funûn Al-Islâmiyyah wa Al-Wazhâif ‘ala Al-Athâr Al-‘Arabiyyah*, terbitan Kairo, 1966, hal. 537-548, (lihat Al-Mawardi, *ibid.*).

40 *Ibid.*, hlm. 199.

41 *Ibid.*, hlm. 215.

42 *Ibid.*, 212.

43 *Ibid.*, hlm. 245.

44 *Ibid.*

Menurut Al-Mawardi, kekayaan di *baitul mal* dialokasikan untuk tiga hal. *Pertama*, sebagai dana simpanan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang tidak dapat memenuhi kebutuhannya secara mandiri. *Kedua*, sebagai sumber dana tetap untuk gaji para pegawai pemerintahan, seperti tentara dan para karyawan yang bekerja di lembaga-lembaga publik. *Ketiga*, sebagai kekayaan cadangan yang akan dikeluarkan oleh pemerintah ketika terjadi kelangkaan barang di pasaran. Sementara itu, landasan alokasi kekayaan *baitul mal* adalah maslahat, sehingga negara hanya mempunyai wewenang untuk membelanjakan kekayaan *baitul mal* apabila pembelanjaan tersebut memenuhi sisi kemaslahatan. Pengertian maslahat menurut Al-Mawardi dalam hal ini adalah terjadi peningkatan kekayaan publik melalui pembelanjaan kekayaan *baitul mal*.⁴⁵

Gagasan lain yang dikemukakan oleh Al-Mawardi terkait dengan teori tujuan negara dalam hal mengelola dunia adalah konsep pajak lahan. Al-Mawardi membagi lahan kepada empat bagian. *Pertama*, lahan yang sejak pertama kali digarap oleh orang-orang muslim. Untuk lahan seperti ini tidak bisa dikenai pajak sebab sudah termasuk pada lahan '*usyur*', lahan yang kena zakat tahunan sebesar 10% dari hasil panen. *Kedua*, lahan para *mualaf* yang telah tunduk pada aturan pemerintah Islam. Lahan ini pun tidak bisa dikenai pajak (*kharaj*) sebab telah berubah menjadi lahan '*usyur*' yang dibebani kewajiban pembayaran zakat tahunan sebesar 10%. *Ketiga*, lahan yang dirampas dari orang-orang musyrik yang menyatakan perang terhadap pemerintahan Islam. Setelah tertaklukkan, lahan tersebut berubah menjadi *ghanimah* dan berlaku '*usyur*' terhadapnya. Dalam hal ini, tanah semacam ini tidak bisa dikenai *kharaj*. *Keempat*, lahan yang dimiliki oleh orang-orang nonmuslim yang menyatakan damai (meminta perlindungan keamanan) kepada pemerintahan Islam. Lahan inilah yang dikenai pajak (*kharaj*).⁴⁶

Cara penetapan pajak untuk tanah *kharaj* dapat menggunakan tiga sistem, yaitu (1) sistem *misahah 'ala al-ardh*, yaitu penerapan pajak permanen yang dikenakan untuk lahan yang digunakan, (2) sistem *misahah 'ala al-zuru'*, yaitu penerapan pajak atas hasil lahan,

45 *Ibid.*, hlm. 122.

46 *Ibid.*, hlm. 147.

(3) sistem *muqasamah*, yaitu penetapan pajak dalam bentuk bagi hasil secara proporsional antara negara dan penggarap.⁴⁷

Konsep sistem pajak *misahah* Al-Mawardi merupakan terusan dari sistem pajak yang diterapkan oleh Umar bin Khaththab. Umar menerapkan sistem pajak tetap terkait dengan program dirinya untuk mendapatkan pemasukan negara yang permanen dan besar, untuk kepentingan perluasan wilayah kekuasaan. Selain itu, penerapan ini terkait dengan keberadaan para petani ketika itu yang mengelak dari membayar pajak dengan alasan bahwa hasil pertanian tidak memadai. Penerapan sistem pajak *muqasamah* pun pernah diterapkan oleh Umar untuk beberapa kawasan, seperti Siria dan Syam.

Selain mengembangkan teori tujuan negara, Al-Mawardi mengembangkan teori lembaga negara. Di antara konsep yang dikembangkan terkait dengan teori lembaga negara adalah teori tentang *ahl al-hall wa al-'aqd*. *Ahl al-hall wa al-'aqd* merupakan lembaga negara yang mewadahi sekelompok orang yang memiliki kualifikasi untuk menempati lembaga musyawarah. Dalam pandangan Al-Mawardi, *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah orang-orang yang memiliki kualifikasi untuk bertindak atas nama umat Islam dalam memilih seorang khalifah—saya menyebut mereka dengan sebutan “anggota majelis *syūrā*”. Dalam teori politik Al-Mawardi, fungsi utama mereka bersifat kontraktual. Artinya, mereka menyerahkan jabatan kekhilafahan kepada seseorang yang paling berkualifikasi dan—begitu diterima—mereka memberikan bai'at kepadanya. Mereka juga diberi kepercayaan memberhentikan khalifah apabila khalifah gagal memenuhi kewajibannya. Mereka—dalam pandangan Al-Mawardi—harus muslim, berusia dewasa, adil, merdeka, dan mampu menafsirkan sumber-sumber hukum agama (*ijtihad*). Syarat terakhir ini mengimplikasikan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* haruslah seorang faqih piawai dan konsensus (*ijma'*)-nya mengikat.

Mungkin saja karena tidak ada teks wahyu yang menetapkan jumlah *ahl al-hall wa al-'aqd*, Al-Mawardi tidak menetapkan berapa jumlah seharusnya untuk anggota *ahl al-hall wa al-'aqd*. Dia hanya mengutip beberapa pendapat yang berkenaan dengan jumlah ini.

47 *Ibid.*, hlm. 149.

Menurutnya, ada sejumlah ulama yang menyatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* harus berjumlah cukup untuk mewakili seluruh wilayah kekuasaan Islam. Akan tetapi, dengan “berkaca” pada preseden sejarah kekhalifahan pra “kekhilafahan minus,” dia menyebutkan bahwa satu orang pun cukup mewakili. Memang, realitas politik pada masa hidup Al-Mawardi tak jarang seorang khalifah mengangkat pengganti dirinya hanya dengan dirinya sendiri.

Perlu dicatat bahwa dalam hal *ahl al-hall wa al-'aqd*, Al-Mawardi mempunyai analisis tersendiri. Dia berpendapat bahwa bai'at dari *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah “proses subsider” yang dilakukan hanya jika khalifah gagal mengangkat seorang pengganti. Pemikiran ini didasarkan pada keberadaan kualifikasi seorang khalifah, yaitu harus setara dengan kualifikasi anggota lembaga yang mengangkat tersebut. Dengan demikian, dalam pandangan Al-Mawardi, khalifah itu adalah anggota yang paling berkualifikasi yang memungkinkan ia sendiri menunjuk seorang pengganti.

Dalam pemikiran politik modern, gelar *ahl al-hall wa al-'aqd* memiliki makna khusus. Gelar tersebut erat kaitannya dengan “makna luas” konsep *syūrā* – suatu istilah yang sebelumnya bermakna musyawarah (konsultasi) di antara orang-orang istimewa tentang masalah-masalah politik. Dalam pemikiran politik abad kesembilan belas dan abad kedua puluh, *ahl al-hall wa al-'aqd* melalui wahana *syūrā* berbicara atas nama seluruh umat. Bahkan, Khair Ad-Din At-Tunisi, seorang pembaru Tunisia, menyamakan *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan parlemen gaya Eropa. Adapun Rasyid Ridha memercayai mereka untuk memilih dan memberhentikan penguasa berkat pengaruh mereka atas umat.⁴⁸ Keputusan *ahl al-hall wa al-'aqd*, walaupun dapat saja berbeda dengan keputusan penguasa, mengikat penguasa tersebut karena mereka adalah wakil umat dan mewakili kehendak umat. Rasyid Ridha menyatakan bahwa penguasa harus tunduk pada *ahl al-hall wa al-'aqd* yang melalui musyawarahnya mewakili kehendak umat dalam masalah kebijakan dan peraturan umum. Para pemikir politik muslim modern menyatakan bahwa penguasa sebagai abdi rakyat yang dipilih

48 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*, Los Angeles, 1966, hlm. 34-36. Masalah ini dikupas ulang oleh penulis buku ini di halaman 159-165, dan halaman 183.

melalui proses musyawarah yang wahananya adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Mereka berpandangan bahwa tidak ada kekuasaan yang sah jika tidak didasarkan pada proses ini.⁴⁹



Ibn Khaldun dan Pemikiran Sosiologi Politik

Nama lengkap Ibn Khaldun adalah Abdurrahman bin Khaldun. Lahir di Tunisia pada tahun 1332 dan wafatnya 1406. Ibn Khaldun harus menjalani kehidupan dengan penuh perjuangan keras. Sebab, kedua orangtuanya meninggal karena penyakit pes pada tahun 1349 saat Ibnu Khaldun baru memasuki remaja paruh kedua (umur 17 tahun). Meski demikian, Ibn Khaldun tetap mendapatkan pendidikan yang cukup. Ia mendapatkan pendidikan agama konvensional dan bisa mempelajari filsafat secara ekstensif, membaca karya-karya Ibn Sina, Al-Farabi, dan Ibn Rusyd.

Ibn Khaldun bekerja pada pemerintahan di bawah beberapa pemimpin kecil di Maroko dan Granada. Ia bertugas dalam sebuah misi perdamaian kepada Pedro, si Bengis dari Kastil, dan karenanya ia mengenal politik dunia Kristen.

Ketika kebanyakan orang memikirkan sejarah menurut kehendak Tuhan, Ibn Khaldun berusaha mengenali faktor-faktor penyebab dalam proses sejarah. Sebuah buku yang berhasil ditulis oleh Khaldun adalah buku yang berjudul *Muqaddimah*.

Gagasan paling fundamental dalam buku *Muqaddimah* adalah tentang asosiasi manusia (*al-ijtima' al-insani*) dan peradaban (*al-'umran*). Peradaban, menurut Khaldun, merupakan keniscayaan (*dharuri*) karena manusia – seperti disebutkan di atas – adalah makhluk politik. Artinya, manusia tidak dapat bertahan tanpa organisasi sosial.

Secara panjang lebar, buku *Muqaddimah* menjelajahi berbagai faktor yang terlibat dalam perubahan sosial. Khaldun meneliti pengaruh lingkungan fisik terhadap manusia, bentuk-bentuk organisasi sosial primitif dan modern, hubungan antarkelompok,

49 Teori-teori para pemikir muslim mengenai tema ini dikupas lebih jauh dan terperinci oleh Ann K.S. Lambton, dalam *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981, hlm. 18, 73, 89, 105, 111-114, 139, 141, dan hlm. 311. Selain Lambton, Mahmūd Syaltūt dalam *Taujihāt Al-Islām*, Beirut, 1983, hlm. 471, membahasa juga masalah ini cukup panjang dan terperinci. Dia menyebutkan teori-teori beberapa sarjana muslim mengenai subjek ini.

dan berbagai fenomena kultural (seperti kesenian, kerajinan, dan lain-lain). Dalam hal ini, Khaldun tidak hanya memastikan faktor-faktor penyebab perubahan, tetapi mengakui bahwa faktor-faktor itu beragam.

Ibn Khaldun merupakan sosiolog yang mengenalkan dan menggunakan enam prinsip landasan sosiologi.

1. Fenomena sosial mengikuti pola-pola yang sah menurut hukum. Pola tersebut tidak selalu pola yang berlaku dalam alam fisik. Akan tetapi, ia menunjukkan keteraturan yang cukup untuk dapat dikenali dan dilukiskan. Ini mencerminkan pandangan radikal yang bertolak dari ide bahwa kehidupan sosial mengikuti kemauan abadi dari Allah atau perubahan takdir yang tidak dapat diramal.
2. Hukum-hukum perubahan berlaku pada tingkat kehidupan masyarakat (bukan pada tingkat individual). Karena itu, meskipun kehidupan individu bukan pion dari kekuatan historis yang sangat besar, individu tidak bisa menghindari dari hambatan-hambatan yang ditimpakan atas perilakunya oleh hukum-hukum masyarakat.
3. Hukum-hukum proses sosial harus ditemukan melalui pengumpulan banyak data dan dengan mengamati hubungan antara berbagai variabel. Catatan yang berasal dari masa lalu dan pengamatan pada masa sekarang, dapat menyediakan data yang diperlukan. Penekanan terhadap dasar empirik dari pengetahuan sosial ini mencerminkan pangkal tolak Khaldun yang khas.
4. Hukum-hukum sosial yang serupa berlaku dalam berbagai masyarakat yang strukturnya serupa. Masyarakat dapat dibedakan, baik dari segi waktu maupun tempat, tetapi ditandai oleh hukum-hukum yang serupa karena kesamaan struktur sosialnya.
5. Masyarakat ditandai dengan perubahan. Tingkat perubahan antara masyarakat yang satu dan yang lain mungkin sangat berbeda. Menurut Khaldun, di zaman lampau tidak banyak perubahan berarti yang terjadi selama jangka panjang. Akan tetapi, pada masa hidupnya, seperti yang diamatinya, setiap umat manusia telah berubah dan seluruh dunia telah berubah. Seluruh manusia seolah-olah menjadi makhluk baru dan dunia telah melahirkan kehidupan baru.

6. Hukum-hukum yang berlaku terhadap perubahan itu bersifat sosiologis, bukan bersifat biologis atau alamiah. Khaldun memikirkan pula pengaruh lingkungan fisik terhadap perilaku manusia, misalnya memerhatikan pengaruh iklim terhadap penduduk di kawasan tropis, juga pengaruh makanan dan udara. Menurutnya, udara panas menimbulkan kegembiraan, sedangkan makanan yang terlalu banyak mengandung zat tepung membuat orang berotak tumpul. Khaldun menyatakan bahwa daya dorong sejarah harus dipahami menurut fenomena sosial, seperti solidaritas, kepemimpinan, mata pencaharian, dan kemakmuran. Kemakmuran sosial harus dilihat menurut variabel-variabel sosial, yang dengan sendirinya dapat menerangkan perubahan.

Landasan teori Khaldun dibangun di atas premis yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Khaldun menyatakan bahwa organisasi sosial manusia merupakan faktor terpenting dalam kehidupannya. Premis lanjutan dari premis Khaldun tersebut, yaitu manusia merupakan makhluk politik. Secara sederhana, hal ini mengandung arti bahwa manusia harus mempunyai organisasi sosial yang disebutnya dengan istilah kota.

Khaldun menyatakan bahwa sifat sosial manusia berasal dari kenyataan bahwa untuk menolong dirinya sendiri dalam aktivitas yang diperlukan untuk mempertahankan hidupnya, manusia harus menyandarkan dirinya kepada orang lain—seperti dalam menanam, memasak makanan, membuat peralatan, dan sebagainya. Tidak ada orang yang secara mutlak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri. Kebutuhan manusia hanya akan dapat dipenuhi melalui usaha kerja sama dengan manusia lain.

Ibn Khaldun menyatakan bahwa manusia memiliki sifat agresif. Oleh karena itu, ia menyatakan bahwa rakyat memerlukan kekuasaan yang kuat untuk mencegah tindakan agresif.

Sifat sosial dan agresif manusia dalam pemikiran Khaldun semakin tampak dalam teorinya tentang perubahan sosial. Teori ini mencakup dua bentuk organisasi sosial yang berlawanan—komunitas nomaden (*badawah*) dan komunitas menetap (*hadharah*). Teori ini mencoba menerangkan kesuksesan orang Badui, sebagai masyarakat nomaden merobohkan sejumlah peradaban di Afrika Utara.

Baik orang Badui maupun orang menetap, menurut Khaldun, adalah kelompok alamiah. Artinya, mereka adalah dua kelompok yang dihasilkan dari perbedaan cara mencari nafkah. Badui berada dalam kehidupan yang sukar dan sederhana. Mereka hidup di padang pasir dan mencari nafkah dengan menunggang unta. Kehidupan demikian membedakan mereka dari orang-orang Barbar dan nonBadui yang terlibat dalam produksi holtikultura. Mereka pun berbeda dari kelompok masyarakat yang mendapat nafkah dari memelihara ternak, biri-biri dan sapi, atau masyarakat pastoralis.

Orang Badui hanya mampu mendapatkan nafkah dari cara yang sederhana. Keadaan inilah yang mendorong mereka memiliki sifat berani (agresif), buas, dan menentukan nasib sendiri sangat tinggi. Kelebihan lain dalam sistem kehidupan mereka adalah terdapatnya rasa solidaritas yang kuat. Kehidupan keras di padang pasir menuntut mereka memiliki sikap solidaritas kelompok.

Solidaritas merupakan aspek penting kehidupan Badui. Kumpulan manusia yang memiliki solidaritas yang tinggi ini, besar kemungkinan akan menaklukkan kumpulan lain yang kurang memilikinya. Meskipun jumlah anggotanya sama banyak, musuh yang dipersatukan oleh perasaan sekelompok selalu lebih kuat dan unggul terhadap lawannya, yang tersusun dari kelompok-kelompok yang berbeda.

Khaldun membuat sebuah pertanyaan, mengapa satu kelompok memiliki solidaritas yang tinggi, sementara kelompok lainnya tidak? Ternyata, kerasnya kehidupan padang pasir, ikatan kekeluargaan, dan agama adalah faktor pembentuk solidaritas tersebut.

Ikatan kekeluargaan memegang peran penting dalam menciptakan solidaritas. Sebab, dengan ikatan kekeluargaan, manusia memiliki dorongan alamiah untuk melindungi kerabat mereka dari serangan atau penindasan pihak lain. Sementara itu, agama berperan mengikat mereka dalam satu bingkai keyakinan yang sama-sama dipertahankan oleh kelompok yang memeluknya. Agama menggariskan tujuan bersama serta pandangan yang sama.

Terkait dengan sifat buas orang-orang Badui, nomaden, Khaldun menyatakan bahwa sifat ini terdapat pada diri mereka selama mereka belum hidup menetap. Kehidupan menetap mereka mencerminkan suatu proses kemerosotan hampir di segala hal, kecuali dalam segi kebendaan.

Orang-orang yang menetap adalah mereka yang hidup di kota-kota dan desa-desa, dan mencari nafkah dengan mengolah usaha kerajinan atau perdagangan. Kehidupan orang yang menetap berbeda nyata dari kehidupan nomaden.

Orang yang menetap sangat tertarik pada berbagai jenis kesenangan hidup. Mereka sangat membutuhkan kemewahan dan kesuksesan. Dengan hasrat yang besar, mereka membenamkan diri dalam setiap jenis kegemaran duniawi. Mereka semakin lama semakin meninggalkan tradisi baik yang semula ditemukan di kalangan orang Badui. Jiwa orang-orang menetap diwarnai oleh segala jenis kualitas kekerdilan dan kebusukan. Kegemaran mereka terhadap kemewahan menjadikan mereka malas, dan—karena kesenangan—keberanian mereka menjadi luntur. Semangat, keuletan, dan kekuatan mereka ditelan oleh kesenangan tersebut.

Kualitas ketanggungan hidup dan keuletan orang-orang yang menetap—lambat laun tapi pasti—menghilang. Solidaritas kelompok dan keagamaan semakin melemah, bahkan akhirnya roboh dan berantakan. Mereka yang semula hidup dalam kerja sama, akhirnya terpecah dan lebih buruknya lagi, mereka gemar berbohong, berjudi, menjiplak, menipu, mencuri, mengucap sumpah palsu, dan menjalankan riba.

Penilaian negatif Khaldun di atas terhadap kondisi sosial orang-orang menetap diiringi sebuah penilaian positif darinya, yaitu bahwa kemajuan pengetahuan dan keterampilan-keterampilan hanya bisa terbentuk oleh masyarakat yang menetap.

Ibn Khaldun menyatakan bahwa masyarakat menetap cenderung sekuler, individual, dan sedikit makmur. Dilihat dari segi moral, spiritual, fisik, dan kebudayaan, mereka memiliki tingkat perbedaan yang jauh dengan masyarakat nomaden.

Masyarakat nomaden dan masyarakat menetap merupakan dua bentuk organisasi sosial yang memiliki karakter berbeda walaupun yang satu—masyarakat menetap—merupakan kelanjutan dari yang satunya lagi—nomaden—melalui sebuah proses perubahan. Karakter dan tipe dua masyarakat yang berbeda ini berhubungan secara horizontal dan vertikal.

Uraian Khaldun merupakan tanda awal teorinya tentang perubahan sosial. Teorinya didasarkan pada konflik, pertentangan

antara nomaden dan orang menetap. Nomaden padang pasir mendambakan kemewahan kehidupan kota. Oleh karena itu, mereka melakukan urbanisasi. Penaklukan kota-kota yang dilakukan oleh mereka, pada dasarnya untuk mendapatkan yang dicita-citakannya. Penduduk yang menetap di kawasan urban, sama sekali tidak bisa menandingi keberanian dan agresivitas mereka.

Ketika para nomaden telah berhasil menaklukkan satu wilayah urban (kota) dan mereka membangun kekaisaran, lambat laun mereka pun mengalami hal yang sama, yaitu runtuh dan merosot. Hal ini diakibatkan oleh serangan nomaden baru. Oleh karena itu, terdapat lingkaran perubahan. Dimulai dengan dibangunnya sebuah kekaisaran, kemudian kekaisaran tersebut lapuk tak berdaya, dan akhirnya hancur di hadapan kekuatan generasi nomaden padang pasir yang baru. Negara dibangun dan dihancurkan melalui konflik. Sejarah, menurut Khaldun, adalah lingkaran tanpa ujung dari pertumbuhan dan kehancuran.

Selanjutnya, Ibn Khaldun menjelaskan sejarah alamiah kekaisaran. Seperti sosok tubuh manusia, kekaisaran memiliki masa hidup alamiah, umumnya tak lebih dari 3 generasi atau sekitar 120 tahun. Generasi pertama, termasuk orang yang mengembara untuk menaklukkan. Sekali menetap di kota, mereka mempertahankan kekuatan dan solidaritas kehidupan padang pasir mereka. Pengaruh kehidupan mereka mulai tampak dalam generasi kedua. Kemewahan dan kemegahan menggantikan solidaritas dan kehidupan keras. Masih ada kenangan tentang kualitas kehidupan masa lalu dan harapan untuk memilikinya kembali. Akan tetapi, pada generasi ketiga, kualitas kehidupan padang pasir telah dilupakan. Pada masa ini, kehidupan menetap telah mengambil korbannya, keuzuran kekaisaran mulai kelihatan. Sementara itu, generasi keempat mulai menghadapi kehancuran.

Khaldun melukiskan proses di atas menurut lima tingkatan.

1. Nomaden berhasil menghancurkan seluruh penentangannya dan mendirikan kerajaan baru.
2. Terjadi konsolidasi kekuatan karena penguasa baru memperkukuh pengendaliannya atas kawasan yang baru dikuasainya.
3. Tingkat kesenangan dan kesentosaan. Penelitian pengalaman

untuk meningkatkan kemewahan dimulai, dan terjadilah pengembangan kebudayaan (seperti pengembangan fungsi-fungsi pemerintahan, pembangunan, dan monumen).

4. Ditingkat kesenangan dan kesentosaan, kedamaian terus berlanjut, ditandai dengan penekanan upaya pada pemeliharaan kebudayaan yang telah dicapai di masa lalu ketimbang pengembangan kebudayaan baru. Tradisionalisme menandai tingkat keempat ini.
5. Tingkat kehancuran. Raja menghambur-hamburkan uang negara untuk membiayai kemewahan dirinya dan lingkungan dalamnya. Ia memagari dirinya dengan orang tak mampu menangani masalah negara. Ia terasing dari rakyatnya, dan mulai kehilangan dukungan dan simpati serdadunya. Kerajaan telah dirampas oleh penyakit sosial yang tak kenal belas kasihan dan kronis, dan tinggal menunggu kehancuran.

Dari serangkaian pemikiran Khaldun tersebut ditemukan sejumlah pandangan mendalam mengenai perubahan sosial yang menandakan bahwa ia tergolong salah seorang tokoh sosiolog yang cerdas. Ia mengungkap sejumlah persoalan yang menjadi faktor perubahan. Faktor lingkungan, sosial, dan psikologi-sosial dipertimbangkan olehnya. Dalam suasana pertentangan teori perubahan sosial, Khaldun melihat arti penting dari lingkungan fisik, struktur sosial, peranan kepemimpinan dan kepribadiannya, serta arti penting kekompakan kelompok (*'ashābiyyah*).

Teori perubahan Khaldun sangat tajam dan mendalam. Di antara pemikirannya yang mendalam adalah sebagai berikut.

1. Metode historis menawarkan pendekatan terbaik untuk memahami perubahan sosial.
2. Faktor yang menyebabkan perubahan sosial banyak dan beragam.
3. Bentuk-bentuk organisasi sosial yang berbeda menciptakan tipe kepribadian yang berbeda pula.
4. Konflik adalah mekanisme mendasar dari perubahan.
5. Berbagai faktor psikologi sosial—kepemimpinan, kepribadian, kekompakan kelompok—membantu menjelaskan dalam memahami penyebab dan akibat konflik antarkelompok.

6. Perubahan cenderung merembas, terjadi di semua institusi sosial, agama, keluarga, pemerintahan, dan ekonomi. Semuanya terlibat dalam proses perubahan itu.

Pengertian Fundamental 'Ashābiyyah

Ibn Khaldun secara khusus mendefinisikan *'ashābiyyah* sebagai kekuatan pendorong dalam perjalanan sejarah manusia. Kekuatan militer suatu kelompok dan potensinya sebagai pemain politik ditentukan oleh apakah ia mempunyai *'ashābiyyah* atau tidak.

'ashābiyyah (solidaritas kelompok) menghasilkan kemampuan untuk bertahan dan menentang klaim-klaim seseorang. Siapa pun yang tidak memilikinya, ia terlalu lemah untuk bertahan dan menyerang. Membuat bangkit suatu klan atau keluarga merupakan kekuatan alami *'ashābiyyah*. Klan yang memiliki *'ashābiyyah* dapat berkembang menjadi sebuah negeri yang cenderung dicirikan dengan kebangsawanan dan martabat.

Tujuan akhir *'ashābiyyah* adalah pembentukan kerajaan. Dalam kelompok apa pun yang memiliki *'ashābiyyah* (solidaritas) akan muncul satu orang sebagai kekuatan pengendali. Ia dapat memaksa orang lain untuk menerima keputusannya. Sang pengendali ini muncul secara alami karena berkah kemampuan dan potensi internalnya yang eksklusif. Selain karena berkah eksklusifnya, sang pengendali ini diharapkan sebagai perekat kelompok.



Ibn Qutaibah (w. 276 H) dan Pemikiran Sosiologi Politik Islam

Nama lengkap Ibn Qutaibah adalah Abu Muhammad Abdullah bin Muslim ibn Qutaibah Ad-Dinuri. Ia merupakan mantan hakim agung di Ad-Dinuri yang terkenal dengan beberapa tulisan monumentalnya, seperti *Gharīb Al-Qurān*, *Gharīb Al-Hadīts*, *Al-Ma'ārif*, *Musykīl Al-Qurān*, *Musykīl Al-Hadīts*, *Adab Al-Kātib*, *Uyūn Al-Akhibār*, *Thabaqāt Al-Syu'arā*, *Ishlah Al-Ghulath*, dan lain-lain.⁵⁰

50 Ibn Qutaibah, *Al-Imāmah wa Al-Siyāsah*, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997, hlm. 4.

Ibn Qutaibah dikenal sebagai penulis *Marw* yang brilian, tetapi sedikit kontroversi, terutama ketika dia menulis sebuah buku yang berjudul *Al-Imāmah wa As-Siyāsah*. Gagasan Persia kuno tentang kelompok sosial yang diadopsi dari India menjadi tren pemikiran sosiologi di dunia Islam klasik. Pada masa-masa awal, Islam telah mengembangkan potensi egaliter karena Islam menganggap perbedaan manusia tidak ada hubungannya dengan nilai moral individu dan kemuliaan di akhirat. Walaupun demikian, Al-Quran mengakui adanya tingkatan manusia:

... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ
بَعْضًا سُلْخًا يُرَىٰ... هـ الزخرف : ٣٢

Artinya:

... dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat memanfaatkan sebagian yang lain...."

Di kalangan para sosiolog muslim periode awal berkembang sebuah analisis sosiologis bahwa masyarakat terbagi ke dalam empat strata, yaitu raja, wajir, kelas kaya, dan kelas menengah. Sementara itu, selain empat strata tersebut adalah kelas rendah yang hanya memikirkan makanan dan tidur.

Selain analisis di atas, muncul juga sebuah analisis tentang kelompok sosial yang terbagi pada empat: (1) kelas bangsawan dan pangeran, (2) teolog dan ilmuwan (ulama), (3) tabib, sastrawan, dan para ahli perbintangan, (4) petani dan pengrajin.

Sejak muncul wacana di atas, gagasan kelompok sosial biasanya—yang terus bertahan di empat kelompok status—diterima luas dalam literatur Islam. Kelompok sosial itu merupakan definisi mutakhir dari organisasi sosial. Tidak seperti analogi organik yang memainkan peran serupa dalam pemikiran Eropa, kelompok sosial dalam Islam tidak secara langsung berimplikasi pada stratifikasi sosial dan jenjang jabatan. Tegasnya, klasifikasi sosial tidak bertentangan dengan gagasan Islam tentang kesetaraan hukum bagi seluruh muslim. Akan tetapi, klasifikasi itu mengacu pada

pembagian kerja di tengah masyarakat. Meski demikian, tingkatan masyarakat secara umum tersirat dalam klasifikasi itu.

Analisis tentang kelompok sosial di atas ditulis oleh Al-Firdausi dalam bukunya yang berjudul *At-Taj*. Dimungkinkan sekali, Al-Firdausi memodifikasi konsep empat kelompok di atas dari stratifikasi sosial yang berkembang di India dan Iran sebelum Islam. Al-Firdausi menyatakan bahwa stabilitas masyarakat dan pemerintah bergantung pada perbedaan kelompok masyarakat yang terus dipelihara. Tujuannya, agar setiap orang tetap memainkan perannya masing-masing.

Di antara konsep primordial yang terdapat dalam kitab *At-Taj* tulisan Al-Firdausi adalah tesis bahwa raja harus menghindari kontak dengan rakyat kebanyakan. Hal ini untuk menjaga stabilitas pemerintahan dan integritasnya. Al-Firdausi memasukkan raja sebagai kelompok elite (*al-khashshah*) yang berlawanan kualitas dengan rakyat biasa (*al-'ammah*).

Struktur Sosial

Sintesis antara gagasan Islam-Arab dan Iran disempurnakan oleh Ibn Qutaibah. Gagasan tentang struktur sosial Qutaibah sangat istimewa karena lahir dari seorang penulis sejarah dan ahli hadis yang sangat hormat dan kagum pada sosok Ahmad bin Hanbal. Walaupun begitu, Qutaibah pernah memegang jabatan hakim di Marw.

Ibn Qutaibah adalah orang yang sangat hormat pada syariat dan budaya. Dalam pemikiran dan tindakannya, Qutaibah memadukan etika Persia dan sejarah hingga menghasilkan pemikiran Islam yang khas. Buku *'Uyūn Al-Akḥbār* adalah buah karya Qutaibah yang berisi konsep etika Islam-Persia. Di dalamnya terdapat sintesis antara kesalehan Islam dan tradisi kebangsawanan.

Ibn Qutaibah mengungkap kembali gagasan tentang empat kelompok sosial dengan melakukan sedikit perubahan komposisi dan bentuk hubungan antara keempatnya: (1) kaum terpelajar pendukung agama (ulama), (2) tentara yang menjadi penjaga tahta, (3) para penulis (pengarang) yang menjadi penghias kerajaan, (4) para petani yang memakmurkan tanah.

Pengelompokan Qutaibah di atas menegaskan ciri fungsional dari keempat kelompok itu. Tiap-tiap kelompok memiliki kontribusi

tersendiri. Para petani, meskipun menempati urutan terbawah, memerankan fungsinya sendiri. Petani diakui sebagai kelompok penting. Salah satu ungkapan Qutaibah tentang keharusan bersikap baik kepada kelompok petani adalah, "Hendaklah Anda bersikap baik kepada para petani. Anda akan sejahtera, selama mereka sejahtera."

Gagasan struktur sosial ini diperkuat oleh konsep Persia kuno lainnya, yang dimunculkan kembali dalam literatur Islam, yaitu konsep Lingkaran Kekuasaan. Konsep ini menyatakan bahwa tidak ada kekuasaan, kecuali oleh rakyat dan rakyat tidak akan bertahan tanpa kekayaan. Tidak ada kekayaan, kecuali pertanian. Tidak akan ada pertanian tanpa pemerintahan yang baik dan adil. Konsep Lingkaran Kekuasaan Ibn Qutaibah merupakan pernyataan klasik tentang patrimonialisme agraris.

Selanjutnya, Ibn Qutaibah menyebutkan bahwa pemerintah merupakan bagian penting dari tatanan sosial. Salah satu ungkapan Qutaibah paling jelas tentang posisi pemerintah sebagai bagian terpenting dari tatanan sosial adalah sebagai berikut:

"Jangan tinggal di wilayah yang tidak memiliki lima hal, yaitu penguasa yang kuat, hakim yang adil, pasar yang stabil, ahli medis yang cakap, dan sungai yang mengalir."

Ibn Qutaibah menyebutkan bahwa manusia secara alami enggan berhubungan dengan pemerintah. Ia menganggap bahwa pelayanan pemerintah merupakan sesuatu berbahaya yang harus dihindari sebisa mungkin untuk menjaga integritas seseorang.

Gagasan tentang klasifikasi sosial ke dalam empat kelompok Qutaibah yang berarus Persia, berdasarkan fungsi yang berbeda-beda, tetap menjadi arus utama pemikiran sosial sampai abad ke-19, yaitu ketika gagasan itu dikalahkan oleh pemikiran Eropa dan kebangkitan Islam "jilid dua".

Gagasan Qutaibah tentang ketidaksetaraan manusia benar-benar dipengaruhi oleh filsafat sosial Persia. Qutaibah membawa peta konsepsi sosiologis keiranian ke dalam dunia Arab-Islam. Seolah-olah klasifikasi sosial Qutaibah bertentangan dengan ajaran Islam yang tidak pernah mengklasifikasikan derajat manusia.

Walaupun gagasan klasifikasi sosial Qutaibah bersitegang dengan prinsip egalitarian Islam, pada fakta nyatanya memang

benar terdapat kelompok sosial seperti itu. Dalam hal ini, Qutaibah adalah seorang fenomenolog yang menjelaskan kondisi sosialnya sendiri.

Selain itu, klasifikasi sosial tetap dibutuhkan dan akan ada terus sampai kapan pun. Ajaran agama tidak mungkin diterapkan secara utuh, kecuali harus ada klasifikasi sosial yang faktual. Kelas kaya yang berkewajiban menyantuni kelas bawah merupakan bukti bahwa keutuhan ajaran Islam terkait dengan klasifikasi sosial. Bagaimana seorang petugas pembagi zakat akan membagikan zakat dengan lancar dan sesuai ajaran apabila klasifikasi sosial tidak ditemukan?

Klasifikasi sosial dibutuhkan untuk keteraturan sosial. Kedamaian dalam suatu negara akan tercipta apabila ada klasifikasi kelompok masyarakat yang terpetakan secara jelas. Keteraturan sosial dan budaya membutuhkan klasifikasi kelompok masyarakat, yang kemudian berakibat pada terciptanya kedamaian.

Pembedaan elite-massa Qutaibah di atas secara tegas sepadan dengan pembagian masyarakat di Eropa antara kelas tentara dan kelas pekerja. Dalam teori empat kelompok, kedua kelompok dalam masyarakat Eropa ditambah dengan kelompok prajurit dan petani. Padanannya dalam tradisi Yunani-Eropa adalah analogi organik yang menempatkan kelas-kelas sosial dalam tingkatan-tingkatan yang jelas. Mungkin muncul bantahan bahwa ketidaksetaraan semacam itu pasti ada dalam modus produksi agrikultural yang berkembang saat itu.

Pembagian Kerja

Pembagian kerja, yang kemudian mengakibatkan klasifikasi masyarakat ke dalam beberapa kelompok profesi, menurut Ibn Qutaibah, diarahkan oleh *sunatullah* (hukum alam). Meskipun demikian, semua pembagian itu harus diatur oleh seorang legislator.

Ibn Qutaibah menyatakan bahwa setiap orang di setiap negara harus diberi satu pekerjaan (*vocation*) yang menjadi kesibukannya. Pernyataan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ikhwan Ash-Shafa. Menurut Ikhwan Ash-Shafa, kesibukan atau pekerjaan yang dilakoni oleh setiap orang merupakan refleksi karya Sang Pencipta, sekalipun pekerjaan yang sederhana, seperti pekerjaan memungut sampah.

Setiap profesi atau pekerjaan harus diatur oleh penguasa dan orang-orang bijak. Untuk menempatkan setiap orang dalam tingkatan yang sesuai, seorang penguasa harus mengetahui pekerjaan dan perilaku (moral) setiap orang yang akan menjalaninya.

Ibn Qutaibah—seperti halnya Ibn Miskawaih—menyatakan bahwa karena barang-barang yang dipertukarkan antara tukang kayu dengan tukang sepatu belum tentu sama nilainya, pembagian kerja tidak hanya membutuhkan hukum dan aturan, tetapi membutuhkan uang sebagai media merealisasikan keadilan.

Dalam pembagian kerja, Ibn Qutaibah membagi para pekerja ke dalam beberapa tingkatan, berdasarkan fungsi setiap orang dalam masyarakat. Tingkatan itu adalah sebagai berikut:

1. tingkatan bijak, yaitu orang-orang yang memiliki kebijakan praktis dan spekulatif;
2. orang-orang yang menyampaikan ajaran tentang kebijaksanaan, seperti para guru, penyair, dan para penulis;
3. orang yang mempertimbangkan dan kemudian menerapkan ajaran-ajaran itu, seperti para akuntan, dokter, dan astrolog;
4. para prajurit;
5. pemilik kekayaan, seperti petani, peternak, dan pedagang.

Pembagian para pekerja Qutaibah mirip dengan tiga kelompok masyarakat versi Plato, tetapi kelompok pertama Plato yang terdiri atas filsuf dibagi lagi menjadi kelompok pertama dan ketiga. Pemilahan kelompok kerja Qutaibah murni didasarkan atas pemilahan aktivitas intelektual.

Qutaibah menegaskan bahwa pembagian masyarakat ke dalam kelompok profesi membutuhkan keberadaan hukum agama. Dalam bagian-bagian Qutaibah yang membahas profesi masyarakat, tidak ditemukan pemeringkatan eksplisit. Tampaknya, Qutaibah tidak bermaksud membagi kelas-kelas sosial dalam tataran hierarkis.



Abu Nashr Al-Farabi dan Teori Klasifikasi Negara

Nama lengkap Farabi adalah Abu Nashar bin Muhammad bin Muhammad bin Tharkhan bin Unzalagh. Al-Farabi dilahirkan di kota kecil bernama Wasij, wilayah Farabi yang masuk kawasan

Turkistan, pada tahun 257 H atau 870 M. Ayahnya berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Dia meninggal tahun 339 H atau 950 M.

Sejak muda, Al-Farabi terkenal memiliki bakat yang luar biasa dalam belajar bahasa. Dia menguasai empat bahasa secara fasih yaitu Arab, Persia, Turki, dan Kurdi.

Pada usia empat puluh tahun, Al-Farabi meninggalkan daerah Farabi untuk pergi ke Baghdad yang pada waktu itu merupakan kota pengetahuan. Dia berguru pada ilmuwan Kristen Nastura terkenal, yaitu Abu Bisyr Matta bin Yunus, penerjemah karya tulis Plato dan para pemikir Yunani yang lain. Selain kepada Abu Bisyr, dia berguru kepada Yohana bin Helen, seorang ilmuwan Kristen di daerah Harran. Beberapa pengetahuan yang dipelajari oleh Al-Farabi yaitu bahasa, logika (*manthiq*), ilmu hitung, kedokteran, dan musik. Di antara guru Al-Farabi yang paling berpengaruh bagi dirinya adalah Abu Bakar bin Siraj.

Totalitas kehidupan Al-Farabi dihabiskan dalam dunia pengetahuan sehingga menjadikan dirinya jauh dari penguasa-penguasa Abbasyiah pada waktu itu. Dia penulis yang produktif dalam bidang politik, filsafat, etika, dan kemasyarakatan. Tiga bukunya yang terkenal adalah *Ara-Ahl Al-Madinah Al-Fadhilah* (pandangan para pemikir negara utama), *Tahshil As-Sa'adah* (meraih kebahagiaan), dan *As-Siyasah Al-Madaniyah* (tata negara).

Al-Farabi hidup pada zaman kekuasaan Abbasyiah yang diguncang oleh berbagai gejolak, pertentangan, dan pemberontakan. Dia lahir pada masa pemerintahan Khalifah Mu'tamid dan meninggal pada masa pemerintahan Khalifah Muti', suatu periode paling kacau dan tidak adanya stabilitas. Pada waktu itu, timbul berbagai macam pemberontakan terhadap kekuasaan Abbasyiah dengan berbagai motif, kesukuan, dan kebendaan. Banyak anak raja dan penguasa lama berusaha mendapatkan kembali wilayah dan kekayaan nenek moyangnya, khususnya orang-orang Persia dan Turki. Mereka mencoba mencapai tujuannya dengan merongrong wibawa khalifah.

Asal Mula Kota dan Negara

Al-Farabi berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial, yang mempunyai kecenderungan alami untuk bermasyarakat karena

tidak mampu memenuhi segala kebutuhannya sendiri tanpa bantuan atau kerja sama pihak lain. Tujuan bermasyarakat, menurut Farabi, tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan pokok hidup, tetapi untuk menghasilkan kelengkapan hidup yang memberikan kebahagiaan kepada manusia, baik materiil atau spiritual.

Dari kecenderungan manusia untuk bermasyarakat, lahirlah berbagai kumpulan manusia. Kumpulan-kumpulan inilah yang kemudian membentuk kota dan negara. Selain itu, kecenderungan alami manusia ingin memiliki penengah untuk konflik yang dialaminya merupakan salah satu penyebab terbentuknya negara. Melalui kesepakatan di antara mereka untuk membentuk para pihak yang menengahi sengketa yang terjadi terbentuklah pemerintahan.

Watak dan Perilaku Bernegara

Al-Farabi berpendapat bahwa manusia tidak sama antara yang satu dan yang lainnya, disebabkan oleh banyak faktor. Di antara faktor tersebut adalah iklim dan lingkungan tempat mereka hidup. Watak masyarakat di wilayah yang panas berbeda dengan masyarakat yang berada di daerah yang dingin. Begitu halnya dengan masyarakat yang berada di iklim sedang, mereka memiliki watak dan perilaku tersendiri. Selain iklim, watak dan perilaku manusia dipengaruhi juga oleh faktor makanan.

Menurut Al-Farabi, faktor-faktor tersebut banyak berpengaruh dalam pembentukan watak, pola pikir, perilaku, kecenderungan, dan kebiasaan bernegara. Salah satu fungsi negara terkait dengan ragam watak dan perilaku adalah menyatukan masyarakat dalam satu sistem yang sama. Negara yang baik adalah negara yang berhasil menyatukan keragaman masyarakat dalam bingkai kesatuan yang kukuh dan berjalan secara bersamaan untuk mencapai tujuan negara. Pada dasarnya, negara tidak akan mampu menciptakan persamaan watak dan kesatuan kehendak dalam keragaman umat manusia yang bersifat alami.

Klasifikasi Masyarakat Politik

Al-Farabi membagi masyarakat politik menjadi dua, yaitu (1) masyarakat sempurna; (2) masyarakat tidak sempurna. Masyarakat

sempurna dibagi lagi menjadi masyarakat sempurna besar, masyarakat sempurna sedang, dan masyarakat sempurna kecil.

Masyarakat sempurna besar adalah gabungan banyak bangsa yang sepakat untuk bergabung dan saling membantu serta bekerja sama. Masyarakat sempurna sedang adalah masyarakat yang terdiri atas satu bangsa yang menghuni di satu wilayah. Sedangkan masyarakat sempurna kecil adalah masyarakat yang terdiri atas para penghuni satu kota. Masyarakat sempurna merupakan masyarakat politik yang terbaik dan unggul.

Masyarakat tidak sempurna adalah fenomena masyarakat di pedesaan, pelosok, dan keluarga. Masyarakat tidak sempurna merupakan masyarakat yang belum bisa melakukan kerja sama secara timbal balik menguntungkan dan terorganisasi. Masyarakat keluarga merupakan masyarakat yang paling tidak sempurna. Keluarga merupakan bagian dari masyarakat pelosok, masyarakat pelosok bagian dari masyarakat desa, dan masyarakat desa bagian dari masyarakat kota, dan masyarakat kota bagian dari masyarakat negara.

Konsep Negara Utama dan Teori Organik Sistemik

Menurut Farabi terdapat bermacam-macam negara. Di satu pihak terdapat negara yang utama, dan di pihak lain, sebagai kebalikan dari negara yang utama itu, terdapat negara bejat, negara rusak, dan negara sesat. Negara utama, menurut Al-Farabi, ibarat tubuh manusia yang sehat dan utuh. Semua organ dan anggota badannya bekerja sesuai dengan tugas masing-masing, serta terkoordinasi rapi.

Negara utama ibarat sebuah tubuh. Tubuh manusia mempunyai sejumlah organ atau anggota badan dengan berbagai fungsi yang berbeda satu dan lainnya. Organ-organ tersebut memiliki kadar kekuatan dan urgensitasnya yang tidak sama. Dari sejumlah organ yang beragam terdapat satu organ pokok dan paling penting, yakni hati. Sementara itu, organ lainnya memiliki tingkat urgensitas masing-masing dan bekerja sesuai dengan kodratnya.

Di luar organ hati, terdapat sekelompok organ yang bekerja dan membantu melayani organ-organ pendukung jantung. Organ-organ ini berada pada peringkat kedua. Kemudian terdapat sekelompok

organ lain yang tugasnya melayani organ-organ peringkat kedua. Demikian seterusnya sampai pada anggota-anggota badan yang tugasnya melayani anggota-anggota tubuh lain dan tidak dilayani. Menurut Farabi, demikian pula halnya dengan negara. Ia mempunyai warga dengan bakat dan kemampuan yang tidak sama satu dan yang lainnya. Di antara mereka terdapat seorang kepala dan sejumlah warga yang martabatnya mendekati martabat kepala, dan masing-masing memiliki bakat dan keahlian untuk melaksanakan tugas-tugas yang mendukung kebijaksanaan kepala. Mereka ini bersama-sama si kepala, termasuk peringkat pertama. Di bawah mereka terdapat sekelompok warga yang tugasnya mengerjakan hal-hal yang membantu warga-warga peringkat pertama, dan kelompok ini berada pada peringkat atau kelas dua. Kemudian, di bawah mereka terdapat kelompok lain yang bertugas membantu kelas yang di atasnya, dan seterusnya sampai pada kelas terakhir dan terendah, yang terdiri atas warga-warga yang tugasnya dalam negara hanya melayani kelas-kelas yang lain, dan mereka tidak dilayani oleh siapa pun.

Dalam hubungan ini dapat dikemukakan bahwa menurut Plato warga negara terbagi dalam tiga kelas atau peringkat: kelas pertama dan tertinggi terdiri atas pemimpin negara yang mempunyai otoritas dan kewenangan memerintah serta mengelola negara; kelas kedua terdiri atas angkatan bersenjata yang bertanggung jawab atas keamanan dan keselamatan negara, baik terhadap rongrongan dari dalam negeri sendiri maupun terhadap serangan dari luar; kelas ketiga, dan yang terendah, terdiri atas para pandai besi, pedagang, dan petani, atau tegasnya rakyat jelata, yang bertugas memproduksi segala kebutuhan materi yang diperlukan oleh negara. Menurut Plato, keadilan akan tercipta kalau anggota masing-masing kelas mengerjakan tugasnya tanpa mencampuri tugas kelas-kelas yang lain. Selain dalam keadaan yang luar biasa, tidak dibenarkan terjadinya mobilitas vertikal antara tiga kelas tersebut. Mobilitas baru terjadi kalau, misalnya seorang anak dari kelas pemimpin ternyata tidak memiliki bakat dan kemampuan untuk memimpin atau gagal dalam pendidikan, maka dia dapat diturunkan ke kelas di bawahnya. Mobilitas juga dapat terjadi kalau ada seseorang dari kelas bawah (kelas kedua atau ketiga) memiliki kemampuan yang luar biasa, dia dapat dinaikkan ke kelas di atas kelasnya.

Tampak jelas bahwa pendapat Farabi tentang komposisi dan klasifikasi warga negara diwarnai oleh pandangan Plato, padahal Plato sebagai seorang ilmuwan dari Yunani Purba yang hendak berpikir serbarasional tidak berhasil mencarikan dasar rasional bagi teorinya yang membagi warga negara dalam tiga kelas itu. Untuk mendukung pendapatnya, dengan jujur, dia memerlukan suatu *royal lie* atau "kebohongan agung". Bagian terpenting dalam kebohongan tersebut adalah dogma bahwa Tuhan telah menciptakan tiga macam manusia, jenis terbaik terbuat dari emas, jenis terbaik nomor dua terbuat dari perak, kemudian jenis terbaik ketiga terbuat dari kuningan dan besi. Sementara itu, kita akan dapat lebih mengerti mengapa pandangan politik Plato demikian proaristokrasi kalau kita mengenal latar belakang pemikir Yunani itu. Dia adalah seorang aristokrat yang kaya, dan Socrates, dan gurunya mati di tangan pemerintah kerakyatan. Oleh karena itu, dia lebih mengagumi negara-kota Sparta daripada negara-kota Athena.

Pimpinan Negara

Sesuai dengan teorinya bahwa penghuni negara terbagi dalam banyak kelas, Farabi berpendapat bahwa tidak semua warga negara mampu dan dapat menjadi kepala negara. Orang yang dapat dan boleh menjadi kepala negara utama hanyalah anggota masyarakat atau manusia yang paling sempurna, tentunya dari kelas yang tertinggi, dibantu oleh orang-orang pilihan yang juga berarti dari kelas yang sama. Mereka tunduk di bawah pimpinan kepala negara, dan atas namanya dia memimpin warga-warga dari kelas di bawahnya. Hal itu berarti bahwa warga-warga negara selain kepala negara tidak sama tingkatnya satu sama lain. Tinggi dan rendahnya tingkat ditentukan oleh dekat dan jauhnya mereka dari kepala negara.

Kalau di antara kita merasa heran karena Farabi dapat terbawa untuk mengikuti paham Plato tentang pembagian warga negara dalam tiga kelas, padahal sebagai ilmuwan Islam, Farabi tentu mengetahui bahwa Islam mengajarkan prinsip persamaan, akan lebih heran lagi jika membaca teori Farabi tentang urutan munculnya kepala negara dan rakyat. Menurut Farabi, sebaiknya kepala negara ada atau diadakan dulu, baru kemudian rakyat yang akan dikepalainya. Bukankah jantung itu terbentuk lebih dahulu,

kemudian jantunglah yang merupakan sebab terbentuknya organ-organ tubuh yang lain. Jantung pula yang merupakan sebab tumbuhnya kekuatan dan energi bagi organ-organ itu, serta tersusunnya urutan martabat masing-masing, dan kalau terdapat organ yang tidak bekerja baik atau rusak, jantung memiliki wahana untuk menghilangkan ketidakbaikan atau kerusakan itu. Demikian juga halnya kepala negara. Ia seyogianya ada dahulu, kemudian darinya terbentuklah negara dan bagian-bagian atau rakyatnya, dan dia pula yang menentukan wewenang, tugas dan kewajiban serta martabat atau posisi masing-masing warga negara. Kalau ada warga negara yang tidak baik, kepala negara dapat menghilangkan ketidakbaikan itu. Dari teorinya bahwa sebaiknya kepala negara ada lebih dahulu, kemudian baru rakyatnya, tampak bahwa Farabi memang tidak bermaksud memperbaiki pola atau situasi politik yang ada, tetapi membayangkan untuk mencetak negara yang sama sekali baru, dan dari awal.

Menurut Farabi kepala negara yang utama haruslah seorang pemimpin yang arif dan bijaksana, memiliki dua belas kualitas luhur yang sebagian telah ada pada pemimpin itu sewaktu lahir sebagai watak yang alami atau tabiat yang fitri, tetapi sebagian yang lain masih perlu ditumbuhkan melalui pengajaran yang terarah, pendidikan serta latihan yang menyeluruh, dengan disiplin yang ketat. Oleh karena itu, pembinaan dan pembentukan pribadi calon-calon pemimpin melalui pengajaran, pendidikan, pengamatan, dan pengawasan amat diperlukan. Bagi Farabi, pemimpin negara bolehlah seorang filsuf yang mendapatkan kemakrifatan atau kearifannya melalui pikiran dan rasio, dan dapat juga seorang nabi yang mendapatkan kebenarannya lewat wahyu.

Sebagai kebalikan dari negara yang utama, terdapat negara yang bejat, negara yang rusak, negara yang merosot, negara yang sesat. Negara yang bejat adalah negara yang rakyatnya tidak tahu tentang kebahagiaan dan tidak terbayang oleh mereka apa kebahagiaan itu. Kalau dituntun, mereka tidak mau mengikuti dan kalau diberi tahu, mereka tidak mau percaya. Negara yang bejat ada bermacam-macam. Ada negara yang sangat primitif, yang perhatian rakyatnya hanya terbatas pada pemenuhan kebutuhan hidup, seperti makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan jodoh, serta kerja sama untuk pengadaan keperluan tersebut. Ada negara yang

lebih maju, tetapi perhatian rakyatnya terpusat pada kerja sama untuk meningkatkan kemudahan-kemudahan materi dan penumpukan kekayaan. Ada negara yang tujuan hidup rakyatnya untuk menikmati makanan, minuman, seks, dan berbagai hiburan yang lain. Ada negara yang tujuan hidup rakyatnya untuk dihormati, dipuji, dan tersohor dalam pergaulan antarbangsa. Ada negara yang perhatian rakyatnya terpusat pada nafsu untuk menaklukkan negara lain, dan bangga dapat menguasai negara-negara tetangganya. Jenis terakhir dari negara yang bejat adalah negara yang rakyatnya menikmati kebebasan untuk berbuat sekehendaknya, sehingga menyebabkan timbulnya anarki.

Negara yang rusak adalah negara yang rakyatnya tahu arti kebahagiaan, sama halnya dengan rakyat di negara yang utama, tetapi mereka berperilaku dan hidup seperti rakyat di negara yang bejat. Dengan kata lain, mereka tahu tentang hal-hal yang baik, tetapi yang mereka lakukan adalah perbuatan-perbuatan hina.

Negara yang merosot adalah negara yang rakyatnya mempunyai pandangan hidup dan perilaku yang sama dengan pandangan hidup dan perilaku rakyat di negara yang utama, tetapi kemudian berubah dan terjerumus ke dalam kehidupan yang tidak terpuji lagi. Korupsi dan perkosaan terhadap kebenaran dan keadilan merajalela.

Negara yang sesat adalah negara yang diliputi oleh kesesatan, penipuan, dan kesombongan. Rakyatnya tidak percaya akan adanya Tuhan, dan sebaliknya, kepala negara menipu rakyatnya dengan pengakuan bahwa dia menerima wahyu dari Tuhan, dan rakyat harus menurutnya dan melakukan sebagaimana mereka harus mengikuti apa yang dikatakan dan dilakukan oleh seorang nabi. Terakhir adalah "rumput-rumput jahat". Lawan negara yang utama tidak hanya negara-negara yang bejat dan sebagainya. Tidak kurang bahayanya adalah "rumput-rumput jahat", yang mungkin terdapat dalam tubuh negara yang utama sekalipun. Maksud "rumput-rumput jahat" ialah orang-orang atau unsur-unsur yang rendah budi pekertinya, berwatak liar tanpa budaya, yang dapat mengganggu keserasian kehidupan masyarakat.

Meskipun konsep Al-Farabi tentang kota demokratis mengandung segala elemen kemodernan, tetap saja tidak dapat disebut identik dengan gagasan modern tentang demokrasi. Dalam filsafat politik Al-Farabi, kota demokratis memiliki "daya tarik"

khusus baginya. Seraya memandang kota demokratis sebagai lawan dari Kota Utama, Al-Farabi menyatakan, "Pembangunan Kota-Kota Utama dan penegakan pemerintahan orang-orang utama adalah lebih efektif dan jauh lebih mudah diwujudkan dari kota-kota demokratis, dibandingkan dengan kota-kota 'jahiliah' lainnya."⁵¹ Pada tempat lain, masih tentang kota yang sama, Al-Farabi menyatakan, "Sangatlah mungkin bahwa lama-kelamaan orang-orang utama akan bermunculan di kota itu, yaitu filsuf, ahli retorika, dan penyair, yang menggeluti berbagai hal. Ada kemungkinan pula untuk mengumpulkan—sedikit demi sedikit dari kota itu—orang-orang tertentu yang membentuk bagian-bagian dari Kota Utama itu. Inilah hal terbaik yang mungkin terjadi di kota seperti ini."⁵²

Hanya hal inilah yang dijelaskan oleh Al-Farabi dalam kaitan dengan maksud tulisan saya ini. Secara tidak langsung Al-Farabi menyebutkan bahwa penjelmaan negara demokratis adalah terkumpulnya "ratusan ide" dari "ratusan orang" yang berlainan kemampuan dan kelincahan. Saya mengasumsikan bahwa musyawarah—lagi-lagi sebagai terjemahan sederhana untuk makna kelegislatifan yang saya maksud di bagian judul—adalah suatu "keharusan" dalam pandangan Al-Farabi untuk negara yang satu ini.

Sebenarnya, Al-Farabi masih meragukan—terlihat dari kata-katanya, "sangatlah mungkin" dan ini mengasumsikan seolah-olah Al-Farabi mendua dalam pandangan—apakah mungkin Kota Utama dapat muncul dari kota demokratis, sebuah kota yang memiliki karakteristik, yang—dalam uraian Al-Farabi—terlihat kontras dengan Kota Utama. Untuk memperjelas posisi pandangannya, saya akan mengupas sedikit pemikiran Al-Farabi mengenai kota demokratis.

Kota demokratis, dalam pandangan Al-Farabi, adalah kota yang tujuan penduduknya adalah kebebasan, setiap elemen masyarakat melakukan apa yang dikehendaknya tanpa sedikit pun dikekang kehendaknya.⁵³ Al-Farabi menguraikan secara mendalam

51 Fauzi M. Najjar, *The Political Regime*, sebuah terjemahan Inggris dari karya Al-Farabi yang berjudul *As-Siyâsah Al-Madaniyyah*, dalam Ralph Lerner dan Muhsin Mahdi (ed.), *medieval philosophy*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989, hlm. 51-52.

52 *Ibid.*, hlm. 51.

53 *Ibid.*, hlm. 50-51.

karakteristik negara demokratis sebagai berikut:

“Kota demokrasi adalah kota yang setiap penduduknya mendapatkan keleluasaan dan dibiarkan melakukan apa pun yang diinginkannya. Penduduknya setara dan hukum *mereka* (pemiringan dari pengutip) mengatakan bahwa tidak ada orang yang lebih baik daripada orang lain. Penduduknya leluasa melakukan apa pun yang dikehendakinya. Tidak ada orang—baik penduduk maupun bukan penduduk—dapat mengklaim berwenang, kecuali jika mereka bekerja untuk memperbesar kemerdekaan mereka. Mereka yang menjadi pemerintah harus mengikuti kehendak mereka yang diperintah—penguasa mengikuti yang dikuasai.⁵⁴ Segenap upaya keras, lanjut Al-Farabi, dan tujuan kota-kota jahiliah--sebutan sentimen Al-Farabi untuk negara bukan Negara Utama--ada dalam kota seperti ini dengan cara yang sangat sempurna. Di antara semua kota jahiliah itu, inilah kota yang paling *terpuji* dan *bahagia*. Secara eksoteris, ia ibarat pakaian yang bersulam, yang penuh dengan celupan dan bentuk warna-warni. Semua orang menyukainya dan suka tinggal di dalamnya karena semua kehendak atau keinginan manusia akan dipenuhi oleh kota ini. Berbagai bangsa akan berbondong-bondong hijrah ke kota ini untuk bermukim dan kota ini pun lalu tumbuh dan berkembang secara luar biasa. Orang dari segala ras memadati kota ini, dan--melalui perkawinan--melahirkan anak-anak yang kecenderungannya sangat multi, dan dengan pendidikan dan proses pendewasaan sangat beragam juga. Walaupun lama kelamaan dapat bermunculan orang-orang ‘bajik’ di kota seperti ini, tetapi kota ini akan mempunyai kebaikan dan keburukan dibandingkan dengan kota-kota jahiliah lainnya. Semakin produktif dan semakin sempurna kota ini, semakin besar pula kebaikan dan keburukan yang ada di kota ini.”⁵⁵

Terdapat kesamaan pandangan antara Al-Farabi dan St. Agustinus yang menyebut negara demokratis sebagai “Negara Setan”. Dalam pandangan St. Agustinus, negara demokratis adalah

54 *Ibid.*, hlm. 51.

55 *Ibid.*

negara “terlaknat”, yang sama sekali tidak disenangi oleh Tuhan. Andai saja ada orang “bajik” yang akan mengarahkan mereka pada “kebahagian”, dia tidak akan diangkat pemimpin oleh penduduk. Sebab, penduduk negara demokratis adalah orang-orang yang menghendaki penguasa yang dapat memudahkan penduduknya untuk mendapatkan keinginannya dan melicinkan jalan bagi mereka untuk mendapatkan dan sekaligus melestarikan apa yang diinginkannya.

Kendati menganggap bahwa negara demokratis adalah salah satu bentuk negara jahiliah, Al-Farabi percaya bahwa membangun Kota Utama dan menegakkan “pemerintahan orang-orang bajik” lebih efektif dan jauh lebih mudah dengan menggunakan kota demokratis. Sebab, membangun peradaban dari kondisi pluralitas bangsa yang mungkin di dalamnya terdapat orang-orang intelek, berwawasan, dan beragam kelintahan jauh lebih mudah daripada membangun dari kota yang berpenduduk tidak beragam, tetapi *bloon*.



Ibn Sina dan Teori Masyarakat Politik

Ibn Sina lahir pada tahun 370 H/980 M di rumah ibunya Afshana, sebuah kota kecil yang sekarang disebut wilayah Uzbekistan (bagian dari Persia). Ayahnya seorang sarjana terhormat, Ismaili, berasal dari Balkh Khorasan, dan pada saat kelahiran putranya, dia adalah gubernur suatu daerah di salah satu pemukiman Nuh ibn Mansur, sekarang wilayah Afganistan (dan juga Persia). Dia menginginkan putranya dididik dengan baik di Bukhara. Sejak kanak-kanak, Ibn Sina sudah akrab dengan pembahasan ilmiah, terutama yang disampaikan oleh ayahnya. Kecerdasannya yang sangat tinggi membuatnya sangat menonjol sehingga salah seorang guru menasihati ayahnya agar Ibn Sina tidak terjun ke dalam pekerjaan apa pun selain belajar dan menimba ilmu. Ibn Sina yang berasal dari keluarga bermazhab Ismailiyah secara penuh memberikan perhatiannya pada aktivitas keilmuan. Kejeniusannya membuat ia cepat menguasai banyak ilmu, dan meskipun masih berusia muda, dia sudah mahir dalam bidang kedokteran. Ibn Sina menjadi terkenal sehingga Raja Bukhara Nuh bin Mansur yang memerintah antara tahun 366 hingga 387 Hijriah

saat jatuh sakit memanggil Ibn Sina untuk merawat dan mengobatinya. Oleh karena itu, Ibn Sina dapat leluasa masuk ke perpustakaan Istana Samani yang besar.⁵⁶

Meskipun secara tradisional dipengaruhi oleh cabang Islam Ismaili, pemikiran Ibn Sina independen dengan memiliki kepintaran dan ingatan luar biasa, yang mengizinkannya menyusul para gurunya. Pada usia 14 tahun, Ibn Sina dididik di bawah tanggung jawab seorang guru, dan kepandaiannya segera membuatnya dikagumi para tetangganya. Ibn Sina menampilkan suatu pengecualian sikap intelektual dan seorang anak yang luar biasa kepandaiannya yang telah menghafal Al-Quran pada usia 5 tahun dan juga seorang ahli puisi Persia. Dari seorang pedagang sayur, dia mempelajari aritmatika dan memulai untuk belajar yang lain dari seorang sarjana yang memperoleh suatu mata pencaharian dari merawat orang sakit dan mengajar anak muda.

Meskipun bermasalah besar pada masalah-masalah metafisika dan pada beberapa tulisan Aristoteles sehingga untuk satu setengah tahun berikutnya, dia juga mempelajari filosofi, dia menghadapi banyak rintangan. Pada beberapa penyelidikan yang membingungkan, dia meninggalkan buku-bukunya, mengambil air wudu, lalu pergi ke masjid, dan melaksanakan shalat sampai hidayah menyelesaikan kesulitan-kesulitannya. Pada larut malam, dia akan melanjutkan kegiatan belajarnya, menstimulasi perasaannya kadang dengan segelas susu kambing, dan meskipun dalam mimpinya, masalah akan mengikutinya dan memberikan solusinya. Empat puluh kali, dikatakan, dia membaca *Metaphysics* dari Aristoteles, sampai kata-katanya tertulis dalam ingatannya; tetapi tidak memahami artinya sampai suatu hari mereka menemukan pencerahan, dari uraian singkat oleh Farabi, yang dibelinya di suatu *bookstall* seharga tiga dirham. Hal sangat mengagumkan adalah kesenangannya pada penemuan, yang dibuat dengan bantuan yang dia harapkan hanya misteri, yang mempercepat untuk berterima kasih kepada Allah SWT., dan memberikan sedekah atas orang miskin.

56 Wikipedia.com (diakses 31 Juli 2008)

Dia mempelajari kedokteran pada usia 16, dan tidak hanya belajar teori kedokteran, tetapi melalui pelayanan pada orang sakit, melalui perhitungannya sendiri, dia menemukan metode-metode baru dari perawatan. Anak muda ini memperoleh predikat sebagai seorang fisikawan pada usia 18 tahun dan menemukan bahwa "Kedokteran tidaklah ilmu yang sulit ataupun menjengkelkan, seperti matematika dan metafisika, sehingga dia cepat memperoleh kemajuan; dia menjadi dokter yang sangat baik dan mulai merawat para pasien, menggunakan obat-obat yang sesuai." Kemasyhuran sang fisikawan muda menyebar dengan cepat, dan dia merawat banyak pasien tanpa meminta bayaran.

Pekerjaan pertamanya menjadi fisikawan untuk emir, yang berhasil diobatinya dari suatu penyakit yang berbahaya. Majikan Ibn Sina memberinya hadiah atas hal tersebut dengan memberinya akses ke perpustakaan Raja Samanids, pendukung pendidikan dan ilmu. Ketika perpustakaan dihancurkan oleh api tidak lama kemudian, musuh-musuh Ibn Sina menuduh bahwa dialah yang membakarnya, dengan tujuan untuk menyembunyikan sumber pengetahuannya. Sementara itu, Ibn Sina membantu ayahnya dalam pekerjaannya, tetapi tetap meluangkan waktu untuk menulis beberapa karya paling awalnya.

Ketika Ibn Sina berusia 22 tahun, ayahnya meninggal. *Samanid dynasty* menuju keruntuhannya pada Desember 1004. Ibn Sina menolak pemberian Mahmud of Ghazni, dan menuju ke arah Barat ke Urgench di Uzbekistan modern, saat Vizier, dianggap sebagai teman seperguruan, memberinya gaji kecil bulanan. Akan tetapi, karena gajinya kecil, Ibn Sina mengembara dari satu tempat ke tempat lain melalui distrik Nishapur dan Merv ke perbatasan Khurasan, mencari suatu *opening* untuk bakat-bakatnya. Shams Al-Ma'ali Qäbtis, sang dermawan pengatur Dailam, seorang penyair dan sarjana, yang Ibn Sina mengharapkan menemukan tempat berlindung, sekitar tahun (1052) meninggal dibunuh oleh pasukannya yang memberontak. Ibn Sina pada saat itu terkena penyakit yang sangat parah. Akhirnya, di Gorgan, dekat Laut Kaspi, Ibn Sina bertemu dengan seorang teman, yang membeli sebuah rumah di dekat rumahnya ketika Ibn Sina belajar logika dan astronomi. Beberapa dari buku panduan Ibn Sina ditulis untuk orang ini; dan permulaan dari buku *Canon of Medicine* juga dikerjakan Ibn

Sina wafat pada tahun 1037 M di Hamadan, Iran, karena penyakit mag yang kronis. Ia wafat ketika sedang mengajar di sebuah sekolah.

Ibn Sina adalah seorang genius yang karya-karyanya memengaruhi perkembangan filsafat dan kedokteran sampai abad ke-17, dan—sampai saat ini—pemikirannya memengaruhi filsafat Iran. Ia mendapat pendidikan pertamanya di Bukhara, di bawah bimbingan ayahnya, seorang simpatisan Syi'ah Ismailiyah, tetapi tetap mengaku sebagai Sunni tulen.

Selama hidup, Ibn Sina pernah menjadi penasihat untuk beberapa penguasa Samaniyah. Oleh karena itu, dia merupakan filsuf yang banyak memiliki pengalaman politik praktis dan masuk wilayah kekuasaan. Dikabarkan pula bahwa sebagian buku karyanya didiktekan di atas pelana kuda.

Dalam bidang metafisika, Ibn Sina lebih banyak dipengaruhi oleh Al-Farabi dan Ikhwan Ash-Shafa. Buku *Ash-Syifa An-Nafs* merupakan karya terbesar Ibn Sina dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan. Pembahasan masalah kehidupan domestik dan ekonomi ditulis oleh Ibn Sina dalam buku *As-Siyasah*.

Teori masyarakat politik Ibn Sina, seperti halnya Al-Farabi, dibangun di atas sebuah tesis umum yang menyatakan bahwa sudah merupakan sifat dasar manusia untuk hidup saling bergantung dan saling melengkapi. Ibn Sina menyebutkan bahwa merupakan suatu keniscayaan bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dari orang—bahkan makhluk—lain, yang pada gilirannya juga orang lain ini, mendapatkan pemenuhan kebutuhannya dari dia. Sebagai contoh, ketika seseorang menyediakan sayuran, orang lain menyediakan garamnya. Ketika seseorang menjahit untuk orang lain, orang lain menyediakan jarum untuknya.

Secara kolektif, manusia merupakan makhluk yang bisa memenuhi kebutuhannya sendiri sehingga mereka membentuk kota-kota dan komunitas. Kemitraan semacam ini membutuhkan transaksi yang saling menguntungkan. Hubungan antarmanusia ini pada gilirannya membutuhkan hukum atau regulasi tradisi (*sunnah*) demi terpeliharanya keadilan. Demi terjaganya hukum atau regulasi tersebut, dibutuhkan penegak hukum (*law enforcer*) dan penyusun hukum (*law giver*), yang eksistensinya sangat penting bagi kelangsungan hidup manusia.

Ibn Sina meluaskan argumennya dengan menggunakan teori fungsi sosial agama, yaitu untuk kelancaran dan kesuksesan hukum penyusunnya haruslah seorang nabi. Muhammad tampil sebagai seorang filsuf sekaligus nabi, yang menggabungkan kebijakan teoretis, keadilan, dan wahyu. Kemampuan ini menjadikannya sebagai raja dunia di atas bumi dan khalifah Tuhan.

Ibn Sina menyebutkan bahwa manusia hanya akan mematuhi hukum apabila orang yang menyusun hukum itu lebih unggul dari kebanyakan manusia. Karena alasan inilah, seorang nabi harus mampu menampilkan mukjizat.

Selanjutnya, Ibn Sina menyebutkan bahwa untuk menjamin ketaatan masyarakat terhadap hukum harus dinyatakan bahwa hukum tersebut sakral dan didapatkan dari kekuatan Yang Mahaagung. Dalam hal ini, hukum yang diatasnamakan agama harus ada. Walaupun demikian, yang dibutuhkan di sini hanyalah ajaran agama yang sederhana. Ajaran yang terlalu rumit hanya akan membuat manusia masuk ke dalam pertikaian dan perselisihan yang menghalangi munculnya keadilan.

Ibn Sina menyebutkan bahwa sahnya ikatan-ikatan pernikahan dan akad-akad lainnya yang dipraktikkan oleh antar-perseorangan atau kolektif diharuskan ada kepastian aturan atau hukum. Artinya, praktik sosial dan ekonomi harus dilegitimasi oleh kekuasaan yang mengikat.

Materi peraturan dan hukum yang dibutuhkan untuk menciptakan ketertiban sosial, dalam pandangan Ibn Sina, meliputi perpaduan antara norma-norma Platonik dan Islam, serta menyertakan peraturan dalam bidang sosial dan ekonomi. Menurut Ibn Sina, seorang pembuat aturan harus menetapkan kelompok-kelompok sosial yang terdiri atas tiga kelompok, yaitu administrator, pengrajin, dan tentara.

Dari pemaparan Ibn Sina di atas tampak bahwa dia memberikan dasar syariat bagi kategori-kategori sosial yang ia tetapkan. Dari pembagian kelompok sosial itu, Ibn Sina menetapkan fungsi pemerintah sebagai pengatur dan distributor kekayaan dari kelompok produktif (petani, pengrajin, dan pedagang) kepada kelompok non-produktif, yaitu tentara, abdi negara, orang miskin, dan orang cacat.

Selanjutnya, Ibn Sina menyatakan bahwa para pembuat hukum harus membuat aturan untuk menghilangkan kemalasan dan pengangguran di masyarakat. Selain itu, usaha-usaha yang dilakukan oleh masyarakat dalam rangka mengalihkan harta dan barang, tetapi tidak menguntungkan masyarakat secara kolektif, harus dilarang, misalnya judi dan riba.

Perilaku sosio-ekonomi masyarakat, menurut Ibn Sina, harus diawasi oleh peraturan. Pemerintah harus mengawasi hitungan berat dan alat ukur, perdagangan secara umum, dan sektor-sektor serta tempat publik. Pandangan Ibn Sina ini melandasi konsep muhtasib (pengawas pasar) dalam Islam.

Ibn Sina menekankan bahwa perkawinan dan pemeliharaan anak, yang merupakan fenomena sosiologis, harus diatur oleh negara. Peraturan syariat dijustifikasi, sebagian atas dasar rasionalitas dan sebagian lain atas dasar disiplin sosial.

Ibn Sina mengonsepsikan bahwa sistem hukum harus bersifat lentur dan menyediakan ruang untuk diperbaharui atau direvisi. Para legislator harus menyusun sejumlah pertanyaan, khususnya mengenai masalah transaksi, untuk kemudian menjadi bahan ijtihad para fuqaha. Sebab, perbedaan masa dan keadaan membutuhkan suatu keputusan yang tidak dapat ditentukan sebelumnya.

Gagasan Ibn Sina tentang disiplin sosial tetap melandaskannya pada syariat dalam konteks epistemologi yang cukup baru. Fungsi syariat dibuat untuk mengakomodasi fungsi-fungsi hukum sipil. Sistem disiplin sosial yang ditawarkan Ibn Sina relatif terbuka dan dapat beradaptasi dengan perubahan sosial.

Konsep adaptabilitas disiplin sosial di atas sangat masuk akal datang dari seorang Ibn Sina. Sebab, sebagai seorang filsuf, dia mendasarkan sebagian konsepnya pada premis-premis rasional. Bagi kalangan Sunni, pola pandang Ibn Sina "terlalu berisiko", lain halnya bagi kalangan Syi'ah. Gagasan Ibn Sina cukup konkret dan futuristik.

Pada masanya, Ibn Sina merupakan seorang teoretisi sosial yang paling lugas. Teori-teorinya banyak diadopsi oleh para pemikir waktu itu. Walaupun begitu, tafsiran-tafsiran sosial Ibn Sina sangat kental sebagai sudut pandang Neoplatonis, yang tidak semua orang menyepakatinya, terutama dari kalangan ulama Sunni.

Memang, para filsuf sosial muslim menyerap ajaran Plato dan Aristoteles ketika itu, seperti dilakukan oleh orang Eropa pada abad ke-13, yang menyerap ajaran Al-Farabi dan Ibn Sina. Hukum, ketertiban, dan disiplin sosial dirumuskan oleh mereka secara akrab dan aktual.

Di sini harus dikemukakan sebuah pandangan yang menyatakan bahwa Ibn Sina tidak mendasarkan analisis terhadap dinamika lembaga-lembaga sosial yang hidup pada masanya dan pada sudut pandang Platonis, tetapi pada versi dia tentang tertib sosial ideal. Kecenderungan Ibn Sina ini berhubungan dengan fakta bahwa dirinya tidak pernah membaca buku yang ditulis oleh Plato. Pandangan ini merupakan sebuah sokongan terhadap orisinalitas pemikiran Ibn Sina sebagai seorang filsuf.

Sebagai seorang filsuf yang lahir di kawasan yang berdekatan--- tepat adanya di---Eropa Timur, Ibn Sina memiliki kecenderungan idealisme dalam memahami realita sosial yang terjadi. Fakta-fakta sosial yang terjadi dianalisis olehnya dengan paradigma idealita, bukan dengan faktualita. Konsep-konsep disiplin sosial dirumuskan dengan pendekatan filosofis. Sebagai bukti, Ibn Sina, sebagaimana Al-Farabi yang menjadi gurunya, mengidealitaskan sebuah tertib sosial dalam lingkup Negara Utama (*al-madīnah al-fadhīlah*).

Ibn Sina membedakan komunitas sosial ke dalam dua jenis, yaitu komunitas swasembada (sempurna) dan komunitas non-swasembada. Komunitas sosial swasembada adalah komunitas yang mampu memenuhi kebutuhan mereka oleh dirinya sendiri. Adapun komunitas sosial nonswasembada adalah komunitas masyarakat yang tidak bisa memenuhi kebutuhan dirinya sendiri.



Nashir Ad-Din Ath-Thusi dan Pemikiran Sosiologi Politik

Nasiruddin Ath-Thusi lahir 1201 dan wafat 1274 di Thus. Kehadiran Nasiruddin Ath-Thusi merupakan sebagai periode kebangkitan dan perkembangan Syi'ah Imamiah. Ath-Thusi merupakan sosiolog Syi'ah yang menyintesiskan fiqh, pola pikir Aristoteles, dan tradisi Persia. Selain ahli sosiologi, Ath-Thusi adalah seorang ahli matematika dan astronomi yang sangat terkenal. Selama dua puluh tahun, dia pernah bekerja sebagai astrolog di Benteng Alamut milik Nizari-Isma'iliyah.

Teori pemikiran sosiologi politik Ath-Thusi sangat kental sebagai sudut pandang Neofarabi-Sina. Konsep komunitas Kota Utama menjadi ikon pemikiran sosial dia. Teori kelompok status dibangun oleh Ath-Thusi dalam pola pandang komunitas Kota Utama Al-Farabi dan Ibn Sina.

Dalam Kota Utama, manusia dikelompokkan oleh Nasiruddin Ath-Thusi secara berjenjang menurut kemampuan intelektual dan spiritual mereka. Sehubungan dengan itu, Ath-Thusi membagi kelompok status ke dalam (1) kelompok filsuf yang paling saleh yang mempunyai pengetahuan sejati, tetapi jumlahnya sedikit, (2) orang-orang beriman yang menerima segala sesuatu yang diajarkan oleh hukama, (3) orang-orang yang pengetahuannya didasarkan atas imajinasi dan retorika, (4) para penyembah citra.

Selain pengelompokan tersebut, Ath-Thusi mengelompokkan masyarakat ke dalam jenjang lain yang terdiri atas lima kelompok pilar: (1) filsuf yang saleh, (2) komunitas yang membawa rakyat biasa ke derajat kesempurnaan relatif dengan menyebarkan ajaran para filsuf melalui teologi, fiqh, dan sastra, (3) orang-orang yang menjaga keadilan dan pengukuran yang tepat, meliputi bidang akuntansi, kedokteran, dan astrologi, (4) para prajurit, (5) petani dan kolektor pajak.

Pengelompokan Ath-Thusi yang pertama (4 kelompok) berdasarkan kriteria agama, terutama seperti yang dipahami oleh Al-Farabi, dan Ibn Sina. Kriteria kedua (5 kelompok) didasarkan atas pembagian kerja di tengah masyarakat.

Nashiruddin Ath-Thusi menyebutkan bahwa keragaman dan perbedaan mental, juga hasrat pada suatu pekerjaan, berasal dari pembawaan lahir dan adat. Semua keragaman itu merupakan hasil penciptaan dan merupakan sebab keteraturan.

Kebijaksanaan Tuhan, kata Ath-Thusi, meniscayakan perbedaan hasrat pekerjaan yang berbeda-beda. Ada yang menginginkan pekerjaan mulia, ada pula yang menginginkan pekerjaan yang hina. Kenyataannya, kedua-duanya sama-sama gembira dan puas.

Terkait dengan pembuat aturan atau disiplin sosial (legislator), Ath-Thusi menyebutkan bahwa mereka harus menciptakan hukum untuk semua kelompok status. Setiap komunitas ditata dengan bahasa (kaidah hukum) yang sesuai dengan kadar nalar masing-

masing. Aturan bukan hanya untuk satu komunitas, sementara tidak untuk komunitas yang lainnya.

Nashiruddin Ath-Thusi juga mengemukakan klasifikasi sosial lain dari sudut pandang yang berbeda, sebagai pola pandang Persia-Islam. Klasifikasi itu meliputi: (1) ahli pena, yaitu orang-orang yang pakar dalam bidang ilmu dan pengetahuan, yang meliputi para fuqaha, hakim, sekretaris, akuntan, ahli geometri, astronom, dokter, penyair; (2) ahli pedang (senjata); (3) ahli bisnis, termasuk di antaranya para pedagang, pekerja terampil, dan kolektor pajak; (4) petani sebagai penggarap lahan-lahan yang telah disediakan oleh negara.

Terkait dengan sosio-politik, Ath-Thusi membahas pemerintahan sebuah Negara Aktual, yang dipimpin oleh seorang raja agung. Pembahasan Ath-Thusi mengenai sosio-politik sama dengan pembahasan Kota Utama Al-Farabi dan Ibn Sina. Ath-Thusi menyebutkan bahwa apabila suatu pemerintahan (kerajaan) ingin mencapai kesuksesan, ia harus mempunyai persatuan spiritual.

Suatu negara, menurut Ath-Thusi, persis seperti sebuah tubuh. Kekukuhan antarsatu anggota tubuh dengan anggota yang lainnya merupakan penopang kesuksesan dan kelancaran tubuh yang bersangkutan. Apabila suatu tubuh mengalami kemacetan komunikasi di antara anggota-anggotanya, yang terjadi adalah kemacetan dan kemerosotan—paling parah musnah.

Kekuatan suatu kerajaan, menurut Ath-Thusi, sangat bergantung pada banyak individu yang menjadi satu individu dalam perpaduan dan persatuan. Ini terjadi ketika para anggotanya mempunyai pendapat yang sama. Tingkat persatuan spiritual antara individu semacam ini menentukan kemajuan dan kemunduran suatu negara.

Di Negara Aktual, kewajiban pemimpin adalah memikirkan keadaan rakyatnya dan mengabdikan diri untuk menjaga keadilan sebab keteraturan negara bergantung pada keadilan. Artinya, secara khusus, tugas pemimpin adalah menjaga keseimbangan antara kelompok-kelompok sosial. Pemimpin harus menghindarkan dominasi satu kelompok sosial di atas kelompok sosial yang lainnya. Ia harus menetapkan peringkat masing-masing kelompok menurut kemampuan mereka, dan melindungi kesamaan untuk mencapai tujuan bersama. Meskipun setiap kelompok sosial tidak sama dalam

hal kecerdasan, mereka seharusnya tidak berbeda dalam hal kekayaan.

Dari pemaparan tersebut, tampak bahwa Ath-Thusi menjadikan status atau kelas, sebagai perhatian utama pemerintah. Dalam pemikirannya, status dan divisi kerja memiliki kedudukan yang tidak pernah diungkapkan oleh para pemikir pramodern lain, bahkan oleh para pemikir sebelum Durkheim.

Sebuah buku besar karya Ath-Thusi dalam bidang sosiologi adalah buku *Etika Nasir*. Buku ini merupakan referensi utama para pemikir sosial Persia (Iran) dan Turki. Buku ini menyuguhkan hubungan penting antara kultur Eropa Asia (Eurasia) pra-Mongol dan kultur birokratis negara-negara modern yang sangat rumit. Melalui bukunya tersebut, Ath-Thusi mentransmisikan filsafat sosial dan politik Islam klasik ke dalam dunia modern awal.

Buku *Etika Nasir* mengungkapkan masalah kecenderungan moral manusia sebagai makhluk sosial. Pada pembahasan ini, tampak bahwa pemikiran Ath-Thusi merupakan pemikirannya dalam bidang psikologi sosial.

Ath-Thusi menyebutkan beberapa pandangan mengenai moral manusia, sebagai bahan perbandingan bagi dirinya. Dia menyebutkan pandangan Stoik, yang menyebutkan bahwa pada dasarnya, manusia itu baik. Galenos, menurut Ath-Thusi, menyebutkan bahwa sebagian manusia baik, sebagian buruk; dan sebagian dapat memilih salah satunya. Ath-Thusi menyebutkan bahwa menurut Aritoteles, manusia jahat menjadi baik berkat pendidikan dan disiplin. Ath-Thusi menyebutkan bahwa menurut fitrahnya, sebagian manusia baik, dan sebagian yang lainnya buruk.

Untuk mendapatkannya, kesejahteraan manusia membutuhkan dua hal. *Pertama*, pengaturan dunia oleh materi akal, melalui seni dan keterampilan. *Kedua*, pendidikan, disiplin (regulasi), dan kepemimpinan.

Memang, manusia dapat mencapai kesempurnaan melalui ikhtiar dan akal mereka sendiri. Akan tetapi, sebagian mereka membutuhkan pendidikan, disiplin, bahkan ada yang membutuhkan kekerasan. Karena pada awal penciptaannya manusia diadaptasikan dengan intelektual dan fisik dibutuhkan pendidikan dan aturan.

Kelompok-kelompok Politik

Dalam buku *Etika Nasir*, Ath-Thusi membahas kelompok-kelompok politik. Dia menyebutkan bahwa kumpulan sejumlah individu bisa melahirkan kelompok-kelompok berikut ini: (1) keluarga; (2) kampung; (3) kota; (4) negara; (4) dunia.

Sebagai akibat dari pembagian kerja yang tidak bisa dihindari, dan setiap orang tidak bisa memproduksi dan memenuhi seluruh kebutuhannya dengan dirinya sendiri dibutuhkan penyimpanan. Untuk tujuan ini, terbentuklah keluarga, kampung, kota, negara, dan dunia.

Manajemen keluarga—juga untuk kumpulan lebih lanjutnya—versi Ath-Thusi disampaikan dalam kerangka argumen egalitarianisme Islam. Setiap orang, menurut Ath-Thusi—tampaknya dia memformulasikan pemikiran ini dari sebuah hadis Nabi Muhammad SAW.—di dalam sebuah masyarakat, sesuai dengan kemampuannya, dibebani dengan tanggung jawab tertentu dalam urusan-urusan publik, juga keluarga. Oleh karena itu, setiap orang adalah pengatur (*ra'i*) dan juga sebagai anggota kelompok (*ra'iyah*).

Setiap bentuk kelompok mempunyai ketuanya masing-masing yang berhierarkis. Kepala keluarga merupakan bawahan dari kepala kampung. Kepala kampung merupakan bawahan dari kepala kota. Kepala kota merupakan bawahan dari kepala negara. Kepala negara merupakan bawahan dari kepala dunia, yang oleh Ath-Thusi disebut dengan Pemimpin segala pemimpin, atau Raja Diraja, atau Pemimpin Mutlak. Kelangsungan dan kesempurnaan setiap individu bergantung pada komunitas yang terakhir ini. Komunitas yang dipimpin oleh Raja Diraja adalah komunitas universal.

Komunitas universal bergantung pada kecakapan politik, yang diistilahkan oleh Ath-Thusi sebagai *hikmat-i madani*. Dia menyebutkan bahwa kecakapan politik merupakan kecakapan tertinggi yang mengungguli seluruh kecakapan lainnya.

Berkaitan dengan kecakapan politik (*hikmat-i madani*), Ath-Thusi berkata:

“Pengaturan kota bergantung pada kerajaan. Pengaturan kerajaan bergantung pada politik (*siyasah*). Dan, pengaturan pemerintahan bergantung pada kebijaksanaan. Ketika kebijaksanaan dominan dan hukum yang benar dipatuhi, ketertiban akan tercapai,

begitu juga upaya untuk mencapai kesempurnaan manusia. Akan tetapi, jika kebijaksanaan hilang, *namus* – istilah yang digunakan oleh Ath-Thusi untuk menyebut *hukum* – akan rusak. Ketika hukum telah rusak, keindahan kerajaan akan menghilang, diganti dengan fitnah (kekacauan).”

Tujuan ilmu politik diserupakan oleh Ath-Thusi dengan tujuan meminum obat, yaitu menciptakan keseimbangan. Negarawan yang andal adalah dokter dunia, yang mampu menciptakan keseimbangan.

Ath-Thusi mewajibkan setiap orang untuk mempelajari politik agar ia mampu mencapai kebajikan. Mempelajari hal yang membawa pada kebajikan adalah wajib, sama halnya dengan mencapai kebajikan tersebut. Pandangan Ath-Thusi dalam hal wajib mempelajari ilmu politik merupakan sebuah doktrin Syi’ah, yang ditentang oleh orang-orang Sunni.

Berkenaan dengan penetap dan pelaksana aturan (hukum) di kelompok politik, Ath-Thusi menyebutkan bahwa mereka dibutuhkan hanya satu kali dalam satu periode. Sementara itu, seorang raja dibutuhkan sepanjang waktu, untuk menjaga sistem hukum.

Pemikiran Ath-Thusi merupakan landasan teoretis absolutisme raja dalam tradisi Persia-Islam. Para raja di kalangan Persia-Islam akan selalu abadi, hingga habis umurnya, dengan alasan sebagai penjaga sistem hukum. Adapun para pelaksana dan praktisi aturan dipastikan mengalami pergantian dari satu periode ke periode lainnya.

Selanjutnya, Ath-Thusi menyebutkan bahwa nilai utama dalam kekuasaan politik adalah keadilan. Keadilan berarti keseimbangan atau proporsi. Keadilan membutuhkan standar tertentu, yang menurut Ath-Thusi, ditetapkan oleh: (1) syariat; (2) pemimpin yang adil, (3) kekayaan. Keadilan, keseimbangan, dan harmoni dijaga oleh cinta dan persahabatan. Dengan demikian, seorang raja harus bersikap sebagai bapak dan pelindung bagi rakyatnya, dan rakyat harus tunduk layaknya seorang anak.

Pandangan Ath-Thusi senada dengan yang belakangan disuarakan oleh Imanuel Kant, bahwa seorang raja harus menjalankan keadilan di istananya. Ketika ia menghadapi suatu

perkara yang diajukan rakyatnya, ia harus menganggap dirinya sebagai rakyat dan orang yang mengadu sebagai raja. Dengan begitu, segala sesuatu yang menurutnya mustahil untuk dirinya, harus dianggap sebagai sesuatu yang tidak dapat diterima oleh rakyatnya.

Salah satu pendorong terselenggaranya keadilan, menurut Ath-Thusi, bahwa setiap kelompok ditempatkan pada posisi yang tepat sehingga kaharmonisan tercipta di antara mereka. Seorang pemimpin mutlak harus menjalankan kewajiban ini.



Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali

Nama lengkap Al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali. Lahir di Ghazlah, suatu desa di dekat Thus di daerah Khurasan (Persia) pada tahun 1058 M. Orangtuanya bekerja sebagai pemintal wol yang dalam bahasa Arab disebut Ghazzal. Terdapat perbedaan pendapat tentang nama sebenarnya dari filsuf ini. Pada umumnya, ia dikenal dengan nama Al-Ghazzali dan nama ini diambil dari pekerjaan orangtuanya ghazzal.⁵⁷

Al-Ghazali adalah keturunan dari Persia. Ayahnya seorang sufi yang saleh. Sekalipun seorang yang sederhana dengan usaha bertenun wol, ayahnya termasuk orang yang tekun mengikuti majelis para ulama dan pencinta ilmu pengetahuan yang selalu mendoakan putranya agar menjadi ulama yang pandai dan suka memberi nasihat. Akan tetapi, usahanya tidak memberinya kesempatan untuk menyaksikan segala keinginannya. Dia meninggal ketika Al-Ghazali dan saudaranya Ahmad masih kecil. Dua orang anaknya itu diamanatkan kepada seorang temannya, seorang sufi yang hidupnya sederhana bernama Akhmad Arrozakany. Berkat bantuan sufi yang sederhana itu, dengan sedikit harta yang diwariskan oleh ayahnya, Al-Ghazali dan saudaranya memasuki madrasah ibtidaiah di Thus. Gurunya yang utama di madrasah itu adalah Yusuf An-Nassaj, seorang sufi yang juga teman ayahnya. An-Nassaj adalah orang yang pertama kali meletakkan dasar-dasar

⁵⁷ Al-Ghazali, *Akidah Tanpa Bid'ah*, (terjemahan Ija Suntana), Bandung: Pustaka Hidayah, 2005, hlm. 9-10.

pemikiran sufi pada dirinya. Di sinilah, ia belajar teologi atau ilmu kalam dan filsafat. Mata pelajaran lain yang diberikan di universitas itu, yaitu hukum Islam, sufisme, logika, dan ilmu-ilmu kalam. Al-Ghazali juga belajar kepada sejumlah ulama lain, tetapi umumnya kurang begitu dikenal.

Dengan bekal dan kecemerlangan intelektualnya, pimpinan Universitas Nidzamiyah yaitu Al-Juwaini, memperkenalkan Al-Ghazali dengan Nidzam Al-Mulk, Perdana Menteri Sultan Saljuq. Didikan ulama madrasah berwawasan *Ahlus Sunnah wal Jamaah*, mengantarkannya ke pusat pemerintahan. Perdana Menteri (Wazir) Nidzam Al-Mulk, yang berkuasa semasa Sultan Alp Arselan (455-456 H/1063-1072 M) dan Sultan Malik Syah (465-485 H/1072-1092 M). (Al-Ghazali, 1967; 10) mengangkat Al-Ghazali sebagai pimpinan ulama hukum atau istilah sekarang Hakim Agung (*Qadhi al-Qudhāt*), yang memberi pengesahan atas keputusan pemerintahan. Sejak itu, Al-Ghazali sudah terlibat dalam politik praktis. Bahkan, dia mendapat kedudukan di samping sebagai Hakim Agung juga sebagai Asisten Dosen Al-Juwaini di Universitas Nidzamiyah, kemudian sepeninggal gurunya Al-Juwaini tahun 1085 M, ia diangkat sebagai rektor dan jabatan yang sekaligus guru besar lebih kurang empat tahun. Sedangkan jabatan Hakim Agung sejak akhir Sultan Alp Arselan dan Sultan Malik Syah.

Al-Ghazali menjadi sangat berkuasa sehingga tidak satu pun urusan negara dapat diputuskan tanpa pesetujuannya. Untuk menghormati jasanya kepada negara, diriwayatkan bahwa Raja Saljuk Malik Syah telah memberinya tempat tinggal di apartemen mewah, yang merupakan bagian dari istana kerajaan dan memberinya gaji yang tinggi sebagai seorang mufti Kerajaan Saljuk. Ia menghormatinya dengan memberi jubah kenegaraan, hingga pengaruhnya melebihi para Amir dan Wazir.

Di samping itu, Al-Ghazali memainkan peran besar dalam pengembangan Universitas Nidzamiyah yang didirikan Nidzam Al-Mulk (Wazir penganut Syafi'i dan terdidik dalam ilmu Syariah sebelum menjadi pejabat) pada tahun 1067 M, di Baghdad, Irak (Al-Ghazali; 10) inilah tempat belajar calon-calon sarjana terkemuka dari generasi berikutnya. Sebagai penerima wakaf dalam jumlah besar, universitas ini mampu menjamin perkembangan kritis seluruh mahasiswa dan dosen ataupun maha gurunya. Nidzam Al-Mulk

sebagai Perdana Menteri mendapat nama yang baik karena mendukung perguruan tinggi itu.

Dengan perkembangan negara, segala upaya dilakukan pemerintah untuk menyebarkan mazhab Ahlus Sunnah untuk memperkuat kedudukan mereka dalam pertarungan politik. Jadi, para lulusan Universitas Nidzamiyah memberikan jaminan duduk di pos-pos tertentu, khususnya di bidang syariah. Misalnya, menjadi *qadhi al-qudhāt* dan sebagainya. Secara lambat laun, di seluruh universitas yang memasukkan unsur-unsur politik, mereka diajarkan kecakapan memerintah sehingga banyak para sarjana terbaik menjadi birokrat.

Orientasi intelektual masa itu mulai berubah, di samping sebagai birokrat, juga berusaha melampaui batasan sekadar transmisi pelaporan hadis dan hukum fiqh, yang sudah mencapai puncaknya pada Imam Syafi'i dan Imam Al-Bukhari. Oleh karena itu, Al-Ghazali dan ulama lainnya kemudian memasuki bidang persoalan intelektual yang lebih luas. Perdebatan kalam dalam bentuk yang Asyariah dan Maturidiyah (yang sejalan dengan Syafi'i dan Hanafisme), menjadi bagian standar pendidikan sarjana-sarjana ulama.

Pada waktu itu, di dunia Islam terjadi hal yang kemudian terjadi di Eropa pada abad ke-17, yakni para penguasa politik yang saling berebut kekuasaan dan wilayah mencari dukungan dari kelompok-kelompok agama tertentu. Sebaliknya, aliran-aliran agama dalam usahanya mempertahankan dan memperluas pengaruh dan wilayah masing-masing, mencari dukungan dari penguasa-penguasa politik (Munawir Sadjali). Dengan demikian, terjadilah aliansi atau persekutuan antara penguasa-penguasa politik dan mazhab-mazhab agama meskipun intensitasnya jauh lebih kurang dibandingkan dengan yang terjadi di Eropa lima abad kemudian.

Tampaknya, situasi dan kondisi itulah yang membuat Al-Ghazali prihatin dan hilang harapan. Selain pembunuhan atas Nidzam Al-Mulk (498 H/1092 M), tidak lama sebelum Al-Ghazali meninggalkan Baghdad, Sultan Barkiyauk memenggal leher pamannya sendiri yang didukung oleh khalifah dan barangkali didukung oleh Al-Ghazali.

Terbunuhnya Nidzam Al-Mulk sangat memengaruhi jiwanya. Al-Ghazali menyendiri dan membelokkan keseluruhan kehidup-

annya dari menunggangi pasang ketenaran dunia dan kemasyhuran yang amat luar biasa, hingga sesuatu yang spektakuler terjadi. Suatu hari, ia sedang membaca *Nahjul Balāghah*, yaitu koleksi khotbah-khotbah Ali, ia dapati baris-baris sebagai berikut:

“Aku peringatkan kamu sekalian bahwa segala sesuatu seperti kekayaan, kekuasaan, dan kesenangan-kesenangan yang mengelilingi para penipu yang lihai tidak akan menggoda dan memikat kamu. Karena kehidupan itu bagaikan bayangan di atas bumi yang akan memanjang untuk beberapa waktu, tetapi pada akhirnya lenyap. Campakkan kesia-siaanmu dan ingatlah bahwa orang yang merendahkan dirinya akan ditinggikan, dan orang yang meninggikan dirinya akan dicampakkan.”

Jiwanya yang mulia menarik diri dari kesia-siaan duniawi, dan semangat kecintaan yang khidmat akan suatu batu cadas tempat istirahat jiwanya yang lelah, berbicara kepada hatinya. Sebab itu, tepat pada ketinggian kesemarakannya, ia menjauhkan diri dari semua kemegahan dan kekuasaan dan menghilang di antara sahabat-sahabatnya demi memasrahkan dirinya pada pengabdian, untuk mencari kerajaan ketenangan abadi. Sikap ini harus dibayarnya mahal dan menggetarkan saraf-sarafnya pada tahun 188 H/1095 M. Dia meninggalkan Universitas Nidzamiyah, kemudian meninggalkan Baghdad dan meneruskan perjalanannya ke Syiria, Yerussalem, kemudian Mesir, Mekah, dan Madinah. Demikianlah, dia mondar-mandir ke sana-kemari hampir dua belas tahun.

Suasana politik telah mengalami perputaran yang dahsyat dalam tahun-tahun itu. Sultan Malik Syah yang meninggal digantikan oleh anaknya yang bernama Mahmud yang tak lama kemudian digantikan oleh saudaranya yang tertua, yang bernama Barkyaruk, sedangkan anak-anak yang lain dari Malik Syah yang bernama Sanjr, yang menjadi Gubernur Khurasan, menjadikan anak dari Nidzam Al-Mulk, yang bernama Fakhr Al-Mulk, sebagai wazir (Perdana Menteri).

Fakhr Al-Mulk, putra Nidzam Al-Mulk, membujuk Al-Ghazali agar kembali mengajar di Khurasan. Pada akhir tahun 499 H atau pertengahan tahun 1106 M, Al-Ghazali mulai memberikan kuliah di Nidzamiyah, Naisabur, dan tidak lama kemudian dia menulis salah satu bukunya yang terkenal, yaitu *Al-Mundqidz min Adh-Dhalal* (Penyelamat dari Kesesatan). Sementara pengamat menduga bahwa

selain faktor tersebut, Al-Ghazali kemudian bersemangat kembali untuk mengajar, antara lain didorong oleh keyakinannya bahwa dirinya (barangkali) ditakdirkan oleh Allah SWT. menjadi salah seorang pembaharu agama, berdasarkan sabda Nabi SAW. yang sangat terkenal bahwa pada tiap awal abad baru Allah SWT. akan mengutus seorang di antara hambanya untuk memperbaharui agama (Islam). Tahun 499 H adalah tahun terakhir abad ke-5 menjelang datangnya abad ke-6 Hijriah.

Akan tetapi, Al-Ghazali tidak terlalu lama mengabdikan di Universitas Nidzamiyah, Naisabur karena kondisi politik di pemerintahan pusat atau di tempat-tempat lain sudah mengalami kemunduran dan kemerosotan yang parah dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya, termasuk kemerosotan dekadensi moral dan beragama. Dia beralih untuk kembali ke desa kelahirannya di Thus dan mendirikan sebuah *Khanqah*, dan di sanalah dia membentuk kader-kader penerusnya.

Al-Ghazali di akhir kehidupannya, di madrasah pengasingannya, tetap memantau pergulatan politik Saljuk yang menuju keruntuhannya. Ia menyempatkan diri mengirim surat yang berisi sikapnya terhadap perilaku wazir baru Mujiruddin, yang dinilainya tidak ada wazir masa lampau yang demikian terkenal karena perbuatannya. Dari sini, dia banyak menulis surat kepada wazir dan sultan yang berkuasa ketika itu. Adapun karangan lainnya *At-Tibbr Al-Masbuk fi Nasihat Al-Mulk* (Batangan Logam Mulia Nasihat-nasihat untuk Para Raja) ditulis Al-Ghazali di Thus atas permintaan Muhammad ibn Maliksyah dalam usia 46 tahun, dan karya terakhirnya adalah *Al-Mundqidz min Adh-Dhalal* (Penyelamat dari Kesesatan). Al-Ghazali wafat di Thus dalam usia 55 tahun (505 H/ 1111 M) dan dikuburkan di sana.

Demikianlah sekelumit hidup dan pengalaman yang dialami oleh seorang cucu Adam a.s. yang bernama Al-Ghazali, yang penuh dengan kecemasan, ketegangan, kesuksesan, dan penderitaan batin. Pengamat Barat mengatakan bahwa untuk dunia Islam, Al-Ghazali telah dan masih menjadi tokoh yang terbesar, sama kedudukannya dengan Thomas Aquinas atau Augustinus untuk dunia kristen. Hal ini karena karya terbesarnya *Ihyā' Ulūm Ad-Dīn* banyak diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di Eropa pada abad ke-13.

Pada masa Al-Ghazali di Afrika Utara sebelah barat telah berdiri dua kerajaan: Murabithin yang dibangun oleh Abdullah bin Yasin dan Yusuf bin Tasyfin, dan yang wilayahnya meliputi Aljazair, Marakisy, Afrika Barat, dan Andalusia; dan kemudian Muwahidin yang dibangun oleh Muhammad bin Tumarat, yang wilayahnya meliputi seluruh daerah Maghrib Arab, Afrika Barat, dan Andalusia. Al-Ghazali bersahabat dengan para pendiri dua dinasti itu. Yusuf bin Tasyfin, pendiri Kerajaan Murabithin, berhubungan dengan Al-Ghazali melalui korespondensi. Yusuf meminta nasihat tentang masalah-masalah perang dan damai, juga kebijaksanaan politik negara. Oleh karenanya, Al-Ghazali berhak ikut bangga dengan keberhasilan Yusuf bin Tasyfin, baik dalam membangun maupun dalam mengelola negara dengan penuh keadilan dan kearifan, sampai dia mendapatkan julukan *Amir Al-Muslimin*, bukan *Amir Al-Mukminin*, yang merupakan gelar khalifah saja. Menurut suatu riwayat, Al-Ghazali pernah merencanakan berkunjung ke Maghrib, dengan maksud melihat secara langsung suatu negara yang menurut perasaannya dia mempunyai saham dalam mengarahkan kebijaksanaan politiknya. Dalam perjalanannya ke barat, dia sampai di Alexandria, Mesir. Akan tetapi, dia mengurungkan niatnya setelah menerima berita kematian Yusuf bin Tasyfin. Hubungan yang akrab antara Dinasti Murabithin dan Al-Ghazali kemudian berubah menjadi sebaliknya, ketika kerajaan itu diperintah oleh anak pendiri Dinasti, Ali bin Yusuf bin Tasyfin. Mungkin karena hasutan dari para ulama di sekeliling raja, sikap permusuhan Ali terhadap Al-Ghazali sedemikian memuncak sampai pada suatu hari diselenggarakan acara api unggun di halaman-halaman masjid di Andalusia dan Maghrib, dengan bahan bakar baku tidak lain adalah buku *Ihyā' Ulūm Ad-Dīn*.

Persahabatan Al-Ghazali yang lain, yang juga menghasilkan lahirnya suatu negara yang didasarkan atas pengarahan dan petunjuk darinya, adalah persahabatannya dengan Muhammad bin Tumarat, pendiri Kerajaan Muwahidin, setelah dia berhasil memberontak terhadap Murabithin dan merebut sejumlah wilayah dan kekuasaannya. Hubungan antara pendiri Dinasti Muwahidin dan Al-Ghazali yang berlangsung selama tiga tahun merupakan hubungan antara seorang murid dan seorang guru juga seorang tutor.

Asal Mula Timbulnya Negara

Teori kenegaraan Al-Ghazali dapat dipelajari, terutama dari tiga karya tulisnya, yakni *Ihyā' Ulūm Ad-Dīn*, khususnya kitab '*Asy-Sya'āb, Al-Iqtishāt fi Al-I'tiqād* (Moderasi dalam Kepercayaan), dan *At-Tibr Al-Masbuk fi Nashilah Al-Muluk* (Batangan Logam Mulia tentang Nasihat untuk Raja-raja). Tentang asal mula timbulnya negara, sebagaimana ilmuwan-ilmuwan politik sebelumnya, Al-Ghazali juga berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial. Ia tidak dapat sendirian, yang disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, kebutuhan akan keturunan dan kelangsungan hidup umat manusia. Hal itu hanya mungkin terjadi melalui pergaulan antara laki-laki dan perempuan serta keluarga. *Kedua*, saling membantu dalam penyediaan bahan makanan, pakaian, dan pendidikan anak. Pergaulan pasti akan berakibat lahirnya anak, dan tidak mungkin seseorang secara sendirian menjaga anak sekaligus mencukupi kebutuhan hidup yang lain. Manusia seorang diri tidak akan mampu mengerjakan sawah atau ladangnya dengan sempurna. Dia memerlukan alat-alat pertanian, yang untuk pengadaanya diperlukan pandai besi dan tukang kayu. Untuk penyediaan makanan dibutuhkan penggiling gandum dan pembuat roti. Untuk pengadaan pakaian diperlukan tukang tenun dan penjahit. Manusia berbeda dari kebanyakan binatang, tidak sanggup hidup di alam terbuka. Demi kesehatan dan keamanannya, dia memerlukan tempat tinggal atau rumah yang kukuh dan kuat untuk melindunginya dari udara panas, udara dingin, hujan, dan gangguan orang-orang jahat, atau pencuri dan serangan dari luar. Untuk itu, diperlukan kerja sama dan saling membantu antar-sesama manusia, antara lain dengan membangun pagar-pagar tinggi di sekeliling pusat perumahan. Di sanalah, lahir negara karena dorongan dan kebutuhan bersama.

Pembagian Kerja di Masyarakat

Menurut Al-Ghazali, untuk pengadaan kebutuhan-kebutuhan hidup manusia diperlukan pembagian tugas antara para anggota masyarakat dan sejumlah industri atau profesi. Empat profesi tersebut merupakan industri atau profesi inti bagi tegaknya negara, yaitu (1) pertanian, untuk pengadaan makanan, (2) pemintalan, untuk pengadaan pakaian, (3) pembangunan, untuk pengadaan

tempat tinggal, dan (4) politik untuk penyusunan dan pengelolaan negara, pengaturan kerja sama antarwarga negara bagi pengamanan kepentingan bersama, penyelesaian sengketa antara mereka, serta perlindungan terhadap bahaya dan ancaman dari luar. Dari empat industri atau profesi tersebut, politik merupakan profesi yang paling penting dan paling mulia. Oleh karena itu, politik menghendaki tingkat kesempurnaan yang lebih tinggi daripada tiga industri atau profesi yang lain.

Profesi politik, menurut Al-Ghazali, meliputi empat jenis:

1. profesi pengukuran tanah untuk menjamin kepastian ukuran tanah milik para warga negara;
2. profesi ketentaraan, untuk menjamin keamanan dan pertahanan negara, baik terhadap ancaman dari dalam maupun dari luar;
3. profesi kehakiman penyelesaian sengketa antara warga negara;
4. profesi kehakiman penyusunan undang-undang dan peraturan guna menjamin keserasian hubungan antarwarga negara dan melindungi setiap warga negara dari pelanggaran hak, baik oleh sesama warga negara maupun oleh negara sendiri.

Karena profesi politik sangat penting dengan empat profesi tersebut, yang menurut Al-Ghazali hanya satu tingkat di bawah kenabian- mereka yang terlibat dalam profesi itu harus betul-betul memiliki pengetahuan, kemahiran, dan kearifan yang memadai dan harus dibebaskan dari tugas dan tanggung jawab yang lain.

Teori tentang Pimpinan Negara

Menurut Al-Ghazali, tujuan manusia dalam bermasyarakat dan bernegara tidak semata-mata untuk memenuhi kebutuhan materiil dan duniawi yang tidak mungkin ia penuhi sendirian, tetapi lebih dari itu untuk mempersiapkan diri bagi kehidupan yang sejahtera di akhirat kelak melalui pengamalan dan penghayatan ajaran agama secara betul. Hal tersebut tidak mungkin terjadi tanpa keserasian kehidupan duniawi. Bagi Al-Ghazali, dunia adalah ladang untuk mencari dan mengumpulkan perbekalan bagi kehidupan di akhirat nanti. Dunia merupakan wahana untuk mencari rida tuhan bagi mereka yang menganggapnya sebagai wahana serta jembatan, dan bukan tempat tinggal tetap dan terakhir, sedangkan pemanfaatan dunia untuk tujuan ukhrawi hanya mungkin kalau terdapat

ketertiban, keamanan, dan kesejahteraan yang merata di dunia. Untuk itulah, diperlukan seorang pemimpin dan pengelola negara yang ditaati, yang membagikan tugas dan tanggung jawab kepada tiap-tiap warga negara, dan yang memilihkan bagi warga negara tugas yang paling sesuai bagi mereka.

Bertolak dari dasar pikiran itulah, menurut Al-Ghazali, kewajiban mengangkat seorang kepala negara atau pemimpin negara tidak berdasarkan rasio, tetapi berdasarkan keharusan agama. Hal ini disebabkan karena persiapan untuk kesejahteraan ukhrawi harus dilakukan melalui pengamalan dan penghayatan ajaran agama secara betul. Hal itu baru mungkin akan terwujud dalam suasana dunia yang tertib, aman, dan tenteram. Untuk menciptakan dunia yang seperti itu diperlukan pemimpin atau kepala negara yang ditaati. Dengan kata lain, tidak mungkin mengamalkan ajaran agama secara baik dalam kondisi dan situasi duniawi yang tidak mendukung. Oleh karena itu, Al-Ghazali meminjam suatu ungkapan bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar. Agama adalah suatu fondasi, sedangkan sultan/raja adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah runtuh, dan suatu fondasi tanpa penjaga akan hilang. Keberadaan sultan merupakan keharusan bagi ketertiban dunia. Ketertiban dunia merupakan keharusan bagi ketertiban agama, dan ketertiban agama merupakan keharusan bagi tercapainya kesejahteraan akhirat. Oleh karena itu, pengangkatan pemimpin atau kepala negara merupakan keharusan atau kewajiban agama (*Syar'i*), yang tidak mungkin dan tidak boleh diabaikan. Sebagai kelanjutan dari alur pikiran itu, ada ikatan yang erat antara dunia dan agama bagi tegaknya kewibawaan dan kedaulatan negara melalui seorang kepala negara yang ditaati, yang memiliki kekuasaan yang memadai, dan mampu melindungi kepentingan rakyat, baik duniawi maupun ukhrawi.

Sumber Kekuasaan dan Kewenangan Kepala Negara

Menurut Al-Ghazali, Allah telah memilih dari antara cucu-cucu Adam dua kelompok pilihan. *Pertama*, para nabi yang bertugas menjelaskan kepada hamba-hamba Allah tentang jalan yang benar, dan yang akan membawa kebahagiaan dunia serta akhirat. *Kedua*, para raja dengan tugas menjaga agar hamba-hamba Tuhan tidak saling bermusuhan dan tidak saling melanggar hak yang lain,

dengan kearifannya mengembangkan kesejahteraan mereka, dan memandu mereka ke arah kedudukan yang terhormat, seperti ungkapan bahwa sultan adalah bayangan Allah di atas bumi-Nya. Seyogianya kita tahu bahwa orang yang Allah berikan kepadanya peringkat raja-raja dan menjadikannya bayangan-Nya di atas bumi itu wajib dicintai oleh semua makhluk Allah, dan mereka harus ikut, tunduk dan taat kepadanya, serta tidak dibenarkan menentang dan tidak mengikuti perintahnya. Bukankah Allah SWT. telah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِّيعُوا اللَّهَ وَاطِّيعُوا الرَّسُولَ وَاطِّيعُوا
 الْأَمْرَ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ
 وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
 ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝ النساء: ٥٩

Artinya:

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”⁵⁸

Sebaiknya tiap orang yang beragama mencintai para raja dan para sultan dan taat kepada semua yang mereka perintahkan, dan (sebaiknya) dia juga mengetahui bahwa Allah yang menganugerahkan kesultanan dan kerajaan kepada mereka, dan bahwasanya Allah memberikan kerajaan kepada orang-orang yang Dia kehendaki, seperti firman Allah:

قُلْ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمَلِكَ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ
 مِنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّ مَنْ تَشَاءُ يُعْدِلُكَ
 الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ آل عمران: ٢٦

58 An-Nisā' ayat 59.

Artinya:

*"Katakanlah (Muhammad), 'Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.'"*⁵⁹

Dengan demikian, kekuasaan kepala negara, sultan, atau raja tidak datang dari rakyat, tetapi dari Allah, yang diberikan hanya kepada sejumlah kecil hamba pilihan. Oleh karena itu, kekuasaan kepala negara adalah *muqaddas* atau suci. Juga kepala negara sebagai bayangan Allah di muka bumi, hukumnya wajib bagi rakyat dari tingkat mana pun untuk taat mutlak kepadanya, dan melaksanakan semua perintahnya. Dengan kata lain, sistem pemerintahan Al-Ghazali dapat dikatakan teokrasi.

Menurut Al-Ghazali terdapat sepuluh syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk dapat diangkat sebagai kepala negara, sultan, raja:

1. dewasa atau aqil baligh,
2. otak yang sehat,
3. merdeka dan bukan budak,
4. laki-laki,
5. keturunan Quraisy,
6. pendengaran dan penglihatan yang sehat,
7. kekuasaan yang nyata,
8. hidayah,
9. ilmu pengetahuan,
10. *wara'* (kehidupan yang bersih dengan kemampuan mengendalikan diri, tidak berbuat hal-hal yang terlarang dan tercela).

Kekuasaan yang nyata (poin ke-7) adalah tersedianya bagi raja perangkat yang memadai, termasuk angkatan bersenjata dan kepolisian yang tangguh, yang dapat digunakan untuk memaksakan keputusan-keputusannya terhadap mereka yang hendak menentanginya, menindas pembangkang, dan membasmi pemberontak.

59 ^{Alī} 'Imrān ayat 26.

Hidayah (poin ke-8) adalah daya pikir dan daya rancang yang kuat dan ditunjang oleh kesediaan bermusyawarah, mendengarkan pendapat, dan nasihat orang lain. Tentang ilmu pengetahuan (poin ke-9) yang harus dimiliki oleh calon kepala negara tidak seberat yang disyaratkan oleh kebanyakan ulama lain. Menurut para ulama, jabatan kepala negara tidak dapat disandang oleh seseorang yang ilmunya belum sedemikian tinggi sehingga mampu berjihad dan memberikan fatwa dalam bidang syariat. Menurut Al-Ghazali, syarat tersebut tidak terdapat dalam Al-Quran atau hadis. Dalam nash hanya disebutkan syarat keturunan Quraisy. Sabda Nabi Muhammad SAW., "*Sesungguhnya pemimpin-pemimpin (umatku) itu (harus) dari suku Quraisy.*"

Adapun persyaratan yang lain sudah dicukupi oleh syarat Imamah, khususnya poin 2,3,6,7,8, dan 10. Tanpa syarat-syarat tersebut, tidak mungkin seseorang diangkat menjadi kepala negara. Bagi Al-Ghazali, syarat mampu berjihad dan memberikan fatwa dalam bidang syariat tidak perlu, dan tidak termasuk sifat yang harus dimiliki oleh seorang kepala negara. Cukuplah kalau kepala negara memiliki budi pekerti atau akhlak yang luhur dan *wira'i*, yang memungkinkan dia mengembalikan segala masalah hukum dan syariat Islam kepada ulama dan cendekiawan terpandai yang hidup pada zamannya, dan dia mengambil keputusan-keputusan dalam bidang hukum berdasarkan pendapat dan saran mereka. Kemudian, Al-Ghazali menyatakan bahwa khalifah dari dinasti Abbasiyah yang memerintah pada waktu Al-Ghazali hidup, Mustazhir, memenuhi sepuluh syarat tersebut seluruhnya.

Dari uraian di atas dapat dikatakan teori Al-Ghazali tentang negara mirip dengan teori Ibn Abu Rabi', selain bahwa yang namanya disebut terakhir ini tidak jelas-jelas mensyaratkan kepala negara harus dari keturunan Quraisy. Sebagaimana Ibn Abu Rabi', Al-Ghazali tidak pula berbicara tentang cara atau mekanisme pengangkatan kepala negara. Juga dengan dasar pikirannya bahwa kekuasaan kepala negara datang dari Tuhan, dan bukan dari rakyat, dapat pula dimengerti bahwa Al-Ghazali tidak menyinggung soal dapat atau tidaknya seorang kepala negara digeser dari singgasananya.

Sepuluh Pokok Doktrin Etika Kekuasaan Al-Ghazali

1. *Kekuasaan sebagai Anugerah*

Para penguasa harus mengetahui bahwa kekuasaan adalah nikmat berharga dari Allah yang wajib dipelihara dengan benar dan jujur. Orang yang menjalankan kekuasaan secara benar akan memperoleh kebahagiaan yang tiada bandingannya. Sebaliknya, orang yang lalai dan menjalankan kekuasaan secara tidak benar, ia akan disiksa dengan siksaan yang mengerikan tiada bandingannya.

Penguasa yang adil dan menjalankan kekuasaan secara benar adalah manusia yang paling dicintai oleh Allah. Adapun penguasa yang zalim (korup) adalah manusia yang paling dibenci oleh Allah. Tidak ada manusia yang paling dibenci oleh Allah melebihi penguasa yang zalim.

Kekuasaan yang dijalankan secara baik dan benar adalah nikmat paling sempurna dari Allah yang diberikan kepada seorang manusia terpilih. Akan tetapi, apabila menjalankan nikmat ini secara korup atau zalim, perbuatan demikian merupakan kufur nikmat yang sangat dibenci oleh Allah. Allah akan menjadikan musuh yang banyak bagi orang yang menjalankan kekuasaan secara zalim. Selain itu, dipastikan dirinya akan masuk ke dalam neraka. Dalam sebuah hadis Nabi Muhammad SAW. disebutkan bahwa ada dua manusia dari umat beliau yang terhadang mendapatkan syafaat, yaitu penguasa yang zalim dan pelaku bid'ah yang ekstrem dalam beragama serta melewati batas.

Walaupun kekuasaan adalah anugerah dari Allah, tidak berarti bahwa kekuasaan tersebut diakui sebagai hak dirinya hingga orang lain tidak mempunyai hak menikmatinya. Kekuasaan adalah fungsi yang harus dijalankan untuk kesejahteraan orang yang mewakilkannya, yaitu rakyat.

2. *Terbuka pada Masukan dan Kritik*

Para penguasa harus terbuka dan bersikap lapang dalam menerima masukan dan saran dari orang-orang yang cakap di bidangnya. Terbuka terhadap nasihat, masukan, serta kritikan mereka merupakan cara jitu dalam mengelola negara.

Para penguasa hendaklah berhati-hati terhadap pemberi nasihat dan masukan dari kalangan penjilat, baik ulama atau yang lainnya.

Mereka tidak menghendaki kebaikan dan perbaikan untuk kemaslahatan masyarakat. Mereka melakukan hal tersebut semata-mata demi keuntungan pribadinya. Mereka tidak akan objektif dalam memberikan masukan dan saran. Mereka tidak akan mengatakan sesuatu yang salah dan tidak enak di dengarnya. Mereka akan selalu menyanjung dan mengadvis segala yang dilakukan oleh penguasa.

Ketika menjabat khalifah, Harun Ar-Rasyid selalu terbuka pada masukan dan petuah. Dia sangat merindukan petuah para ulama dan para ahli yang memberi masukan kepada dirinya. Tidak pernah terdengar dia menolak masukan dan nasihat yang terasa pahit oleh dirinya. Keterbukaan Ar-Rasyid inilah yang membawa dirinya sukses menciptakan kesejahteraan, kedamaian, dan keamanan bagi rakyatnya. Kekuasaannya selalu berada dalam timbangan para ilmuwan yang mempunyai niat baik untuk perbaikan kondisi negara dan masyarakat ketika itu.

Wajib hukumnya, seorang penguasa meminta masukan atau nasihat kepada mereka yang kompeten dan layak. Haram hukumnya, seorang penguasa menolak untuk meminta nasihat dan masukan dari yang pintar dan mengerti masalah yang dihadapinya.

3. Jangan Merasa Puas dengan Diri yang Bersih, Sementara Bawahan Bertindak Korup

Penguasa puncak tidak boleh merasa puas dengan keadaannya yang tidak pernah melakukan perbuatan korup (zalim), sementara para bawahan tidak pernah dididik untuk melakukan hal yang sama. Penguasa puncak jangan hanya diam melihat kezaliman yang dilakukan oleh para pembantunya. Sebab, selain akan merusak kedudukannya, dia akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat kelak tentang perbuatan zalim mereka.

Di antara isi surat edaran Khalifah Umar yang dikirimkan kepada para kepala daerahnya adalah sebagai berikut:

“Sesungguhnya, kepala daerah yang paling bahagia adalah kepala daerah yang masyarakat setempatnya merasa bahagia dan sejahtera. Sementara kepala daerah yang paling celaka adalah kepala daerah yang rakyatnya terpuruk dalam kesengsaraan. Ingatlah oleh kalian bahwa bawahan kalian akan mengikuti apa

yang kalian lakukan, selama mereka diajarkan untuk melakukan hal yang sama. Tapi, jika kalian diam, mereka akan melakukan hal yang dianggap menguntungkan oleh mereka walaupun merugikan rakyat. Engkau bersih, mereka belum tentu bersih. Didiklah mereka dan ajarkan apa yang kamu lakukan.”

Dalam Kitab Taurat tertulis:

“Setiap perbuatan korup yang dilakukan oleh bawahan dan diketahui oleh pimpinan negara, tapi pimpinan itu diam atas perbuatan korup mereka, kezaliman itu akan dinisbatkan kepadanya, dan ia akan disiksa dan diberi hukuman atas kezaliman tersebut.”

Untuk mencapai tujuan korupnya, para bawahan akan berupaya mencari cara agar pimpinan menyetujui apa yang mereka lakukan. Mereka akan berupaya mengeluarkan berbagai alasan untuk memperkuat perbuatannya. Pada kenyataannya, para bawahan sedang menjerumuskan pimpinannya pada kehancuran. Mereka adalah musuh paling sengit dibanding musuh yang lainnya.

Menjadi keharusan bagi penguasa untuk memelihara keadilan terhadap rakyatnya, mendidik para pembantu pemerintahannya, dan mengajarkan mereka untuk berbuat jujur dan adil. Ajarkan kepada para bawahan agar akalinya tidak dikalahkan oleh syahwatnya. Ajarkan kepada mereka bahwa rakyat lebih penting daripada dirinya. Bersiaplah untuk mengorbankan kepentingan diri demi kepentingan rakyat banyak.

4. *Sekecil Apa pun Kekuasaan selalu Mendorong Sombong*

Kebanyakan pemegang kekuasaan suka sombong. Apabila tersinggung, mereka akan marah besar, merasa dihina, dan dicampakkan. Mereka suka menggunakan kekuasaannya untuk menjaga harga dirinya. Dengan mengatasnamakan pemerintah, mereka akan menghukum orang yang menyinggungnya, padahal perkataan tersebut sesuai dengan fakta yang senyatanya.

Para penguasa puncak harus mencegah kecenderungan sombong yang ada pada bawahannya. Mereka suka sewenang-wenang menggunakan kekuasaannya untuk berbangga diri. Penguasa puncak harus mencegah hal tersebut. Sebab, keadaan demikian adalah bumerang bagi kedudukan dirinya. Dia bisa jatuh

dari kekuasaan yang sedang didudukinya akibat kesombongan para bawahannya.

Hendaklah penguasa puncak menguji bawahannya pada saat mereka sedang marah. Jangan sekali-kali menilai mereka pada saat mereka sedang tenang. Sebesar apa kesabaran mereka pada saat marah, seperti itu pula mereka dalam mengurus masyarakat.

5. Hendaklah Penguasa Memosisikan Diri sebagai Rakyat

Hendaklah seorang pemegang kekuasaan membayangkan bahwa dirinya adalah rakyat biasa. Rasakan oleh dirinya bagaimana menjadi rakyat yang dipimpin supaya tahu apa yang diinginkan oleh yang dipimpinnya. Apa yang tidak disenangi oleh dirinya pada saat berposisi sebagai rakyat tidak akan diberikan kepada rakyatnya. Apa yang disenanginya sebagai rakyat akan diberikan kepada rakyatnya. Jika dia pura-pura senang terhadap suatu tindakan, padahal terasa oleh dirinya sebagai sesuatu yang tidak menyenangkan pada saat menjadi rakyat, ia benar-benar penipu rakyat.

Apabila seorang penguasa tidak senang diperlakukan semena-mena oleh orang lain, yakini bahwa rakyat pun tidak senang diperlakukan demikian.

6. Penguasa Jangan Menyepelkan Rakyat

Seorang penguasa jangan sampai menganggap rendah kepada orang-orang yang datang ke tempat dirinya untuk suatu keperluan. Sebab, meremehkan mereka sangat berbahaya dan bisa menjadikan preseden buruk bagi kekuasaan dirinya. Sampai-sampai, melayani mereka harus lebih didahulukan daripada ibadah sunat. Melayani kebutuhan rakyat lebih berharga dibanding dengan shalat sunat atau ibadah sunat lainnya.

Seharian penuh Umar bin Abdul Aziz melayani rakyatnya. Setelah lelah melayani mereka, Umar bin Abdul Aziz masuk ke ruangan istirahatnya untuk menghilangkan kepenatan yang menghimpit dirinya. Tiba-tiba, anaknya menghampiri dan berkata, "Wahai ayah, apa yang menjamin engkau bebas dari tuntutan akhirat, sementara rakyatmu menunggu di tempat tugasmu untuk mendapatkan pelayanan darimu?"

Seketika itu, Umar bin Abdul Aziz bangkit dari tempat duduknya dan langsung pergi ke tempat kerja untuk melayani rakyatnya yang sudah menunggu.

7. Jangan Membiasakan Hidup Mewah

Para penguasa tidak diperkenankan untuk sibuk membiasakan diri dengan berbagai kemewahan. Sikap bermewah-mewahan akan mendorong dirinya melakukan berbagai kezaliman yang dibela dengan berbagai argumentasi menyesatkan. Penguasa yang membiasakan diri dengan hidup mewah secara tidak langsung mendorong bawahannya untuk melakukan hal yang sama.

Penguasa puncak adalah contoh hidup bagi bawahannya. Cara hidup mewah seorang penguasa puncak adalah ajaran jitu bagi bawahannya. Cara hidup sederhana penguasa puncak adalah ajaran paten bagi bawahannya. Gaya hidup yang sederhana seorang penguasa puncak akan ditiru oleh bawahannya.

Para bawahan akan mengidolakan atasannya. Apa pun yang dilakukan oleh penguasa puncak, dipastikan akan selalu ditiru oleh bawahannya. Hendaklah penguasa bersikap *qana'ah*. Sikap *qana'ah* akan melahirkan keadilan. Keadilan akan lahir dari orang-orang yang memiliki jiwa *qana'ah*, sedangkan kezaliman akan lahir dari mereka yang membuang sikap *qana'ah* dari dirinya.

Qana'ah adalah pangkal setiap kejujuran dan kemujuran. Sebaliknya, kerakusan adalah pangkal ketidakjujuran dan kegagalan. Penguasa yang *qana'ah* akan mudah mengurus rakyatnya. Penguasa yang rakus akan susah mengurus rakyatnya.

8. Selesaikan Permasalahan Rakyat secara Lembut Apabila Kelembutan Diperlukan

Adakalanya suatu penguasa menghadapi masalah dalam memimpin rakyatnya. Pertengkaran suku atau kelompok mungkin saja terjadi. Apabila masalah tersebut bisa diselesaikan dengan kelembutan, bukan dengan sikap keras, selesaikanlah dengan kelembutan. Akan tetapi, apabila masalah tersebut memerlukan penyelesaian dengan sedikit keras atau tegas, lakukan dengan cara tegas.

Kelembutan adalah cara yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. kepada umatnya yang memimpin rakyat. Beliau mendoakan pemimpin yang selalu bersikap lembut kepada rakyatnya.

Begitu juga dengan ketegasan, yang merupakan ajaran Nabi Muhammad SAW. kepada para pemimpin yang memegang kekuasaan. Tegas itu bukan kasar. Nabi Muhammad SAW. sangat tidak senang pada cara-cara kasar yang dilakukan oleh seorang penguasa dalam memimpin rakyatnya.

Perlu diketahui oleh para penguasa bahwa kekuasaan bagaikan pedang bermata dua. Ia bisa menjadi kebaikan bagi orang yang menjalankannya dengan benar dan bisa menjadi keburukan bagi orang yang mengabaikannya. Seorang penguasa akan mendapat kebaikan tiada tara, sebagai jasa kelelahan mengurus rakyat, apabila menjalankan kekuasaan penuh dengan kelembutan, tetapi bukan lemah atau lembek. Juga, ia akan mendapatkan kebaikan tiada tara, apabila menjalankan kekuasaannya dengan tegas, tetapi bukan kasar.

9. *Bekerja Keras Memakmurkan Rakyat*

Para penguasa harus berjuang secara sungguh-sungguh, siang dan malam, untuk menciptakan kesejahteraan bagi rakyatnya. Usahakan rakyat mencintai penguasa karena keberhasilannya mengurus mereka. Usahakan rakyat segan karena prestasinya, bukan karena kebengisannya.

Penguasa yang berhasil akan mendapat sanjungan dan simpati dari rakyatnya. Tapi, hati-hatilah dengan sanjungan dan simpati yang disampaikan oleh kelompok masyarakat yang mempunyai kepentingan pribadi atau golongannya. Hati-hatilah dengan pujian dan sanjungan yang diberikan oleh rakyat karena takut oleh penguasa. Sanjungan dan pujiannya tidak murni, tetapi karena ada kepentingan.

Hendaklah penguasa mengetahui rakyat yang baik dan benar-benar merasa senang dipimpin oleh dirinya karena keberhasilannya. Nabi Muhammad SAW. menyebutkan bahwa rakyat yang baik adalah mereka yang mencintai penguasanya dan dicintai oleh

penguasanya. Adapun rakyat yang buruk adalah mereka yang membenci penguasa dan dibenci oleh penguasa, mengutuk penguasa dan dikutuk oleh penguasa.

Hendaklah penguasa mempunyai petugas jujur yang khusus mengecek dan menguji keadaan rakyatnya. Petugas tersebut ditugaskan untuk bertanya kepada rakyat tentang keadaan mereka dan keadaan pemimpinnya, menanyakan apa yang diinginkan oleh rakyat dari pemimpinnya dan yang tidak diinginkan oleh mereka.

Seorang pemimpin jangan mendengar berita keadaan rakyatnya dari orang-orang yang tidak jujur dan mengharapkan keuntungan darinya. Mereka akan menyampaikan berita keadaan rakyat yang hanya membuat senang dirinya, sementara rakyat yang sebenarnya dalam keadaan pahit dan susah.

10. Tidak Memakmurkan Rakyat dengan Cara Haram

Di antara pesan singkat yang disampaikan oleh Aisyah kepada Mu'awiyah di saat dirinya menjadi khalifah adalah sebagai berikut:

“Barang siapa menyenangkan dan menyejahterakan rakyat dengan cara yang dibenci oleh Allah, dirinya akan mendapat kutukan dan kemarahan dari-Nya. Allah akan menjadikan rakyat berbalik benci kepada dirinya.”

Seorang pemimpin tidak diperkenankan mengusahakan kesejahteraan bagi rakyatnya dengan cara yang bertentangan dengan syariat. Jangan sampai terjadi, seorang penguasa mencari keridaan rakyatnya, sementara Allah benci kepada dirinya. Negara dan rakyatnya tidak akan mendapatkan kedamaian. Mereka akan ditimpa keresahan dan kesusahan. Mereka kelihatannya senang, padahal sebenarnya mereka resah dan susah. Mereka akan tampak sebagai manusia yang serbahebat, padahal keadaan mereka keropos.

Hendaklah penguasa mengurus rakyatnya dengan cara yang halal dan sesuai dengan tuntutan Allah dan Rasul-Nya. Janganlah mereka dijejali mulutnya dengan berbagai penghasilan negara yang haram dan syubhat. Masyarakat yang diberi makan dengan makanan suci akan melahirkan sikap yang suci. Masyarakat yang diberi makan dengan pendapatan negara yang haram akan menghasilkan masyarakat kotor yang busuk dan beringas.



Muhammad Baqir Ash-Shadr dan Teori Tanggung Jawab Negara

Muhammad Baqir Ash-Shadr lahir di Kadimiya, Baghdad tahun 1936. Tahun 1948, Shadr masuk Perguruan Islam di Najaf dan tahun 1958 aktif di Partai Ad-Da'wa. Tahun 1959, Ash-Shadr menulis buku yang berjudul *Falsāfatunā* dan tahun 1961 menulis buku yang berjudul *Iqtishādunā*. Sejak tahun 1962, Ash-Shadr menyatakan keluar dari partai Ad-Da'wa dan pada tahun 1963, aktif mengajar di Perguruan Tinggi Islam Najaf hingga 1980, serta menjadi pemimpin para Marja' kawasan Najaf. Pada tahun 1975, dia menulis buku yang berjudul *Prinsip-prinsip Hukum Islam*. Pada tahun 1978 hingga 1979 aktif mengorganisasikan dan mengomandoi antirezim Shadam Hussein dan Partai Baats. Pada tahun 1980, Shadr dibunuh oleh tentara Shadam, bersama adik perempuannya, Bint Al-Huda.

Teori tanggung jawab negara dikembangkan oleh Ash-Shadr dalam buku *Iqtishādunā*. Ash-Shadr menyatakan bahwa hukum Islam menugaskan negara untuk menjamin kebutuhan seluruh individu. Teori ini memiliki tiga konsep dasar, yaitu (1) konsep jaminan sosial (*adh-dhaman al-ijtima'i*); (2) konsep keseimbangan sosial; (*at-tawāzun al-ijtimā'i*), dan (3) konsep intervensi negara (*at-tadākhul ad-daulah*).

1. Jaminan Sosial (*At-Tadhāmun Al-Ijtimā'î*)

Konsep jaminan sosial menyebutkan bahwa negara berkewajiban menyediakan jaminan sosial untuk memelihara standar hidup seluruh individu dalam masyarakat. Dalam menunaikan kewajiban ini, negara melakukannya dalam dua bentuk. *Pertama*, menyediakan kesempatan yang luas kepada setiap individu melakukan aktivitas produktif (*an-nisyath al-iqtishadi al-mutsmir*), sehingga dirinya dapat memenuhi kebutuhan hidupnya dari hasil kerja tersebut. *Kedua*, menyediakan bantuan langsung tunai (*tahī'ah al-mal al-kafi*), ketika seorang individu tidak mampu melakukan aktivitas produktif (kerja) dalam memenuhi kebutuhannya sendiri, atau ketika terjadi keadaan khusus sehingga negara tidak bisa menyediakan lapangan kerja kepadanya.⁶⁰

60 Ash-Shadr, hlm. 697.

Ash-Shadr menyebutkan bahwa konsep jaminan sosial dalam Islam didasarkan pada dua asas doktrin ekonomi, yaitu (1) kewajiban timbal balik masyarakat, (2) hak masyarakat atas sumberdaya publik. Kedua asas tersebut memiliki batasan definitif dan prinsip tentang kebutuhan apa saja yang harus dijamin oleh negara juga batasannya. Asas kewajiban timbal balik mewajibkan adanya jaminan terhadap kebutuhan pokok dan mendesak, sedangkan asas hak masyarakat atas sumber kekayaan publik mewajibkan adanya pemenuhan kebutuhan yang lebih luas dan pencapaian standar hidup yang lebih tinggi. Negara berkewajiban mengaplikasikan jaminan sosial kepada masyarakatnya berdasar pada dua asas berikut.⁶¹

a. *Kewajiban Timbal Balik Masyarakat*

Kewajiban timbal balik masyarakat merupakan asas pertama dari prinsip jaminan sosial. Timbal balik masyarakat diwajibkan oleh Islam sebagai kewajiban kolektif dalam bentuk pemberian bantuan dari sebagian orang kepada sebagian yang lain. Timbal balik merupakan kewajiban seorang muslim sesuai dengan batas kedudukan dan kemampuannya. Timbal balik yang harus dilakukan oleh setiap muslim sama dengan melaksanakan kewajiban lainnya.⁶²

Dalam melaksanakan kewajiban timbal balik masyarakat, menurut Ash-Shadr, tanggung jawab negara adalah memastikan bahwa warganya mematuhi segala sesuatu yang digariskan oleh undang-undang. Hal ini menggambarkan kapasitas negara sebagai otoritas berkuasa yang mengemban tanggung jawab untuk mengaplikasikan hukum dan memiliki kekuasaan untuk memerintahkan berbagai kewajiban dan melarang berbagai pelanggaran oleh masyarakat. Negara memiliki kewenangan untuk memaksa setiap individu yang berada di bawah kekuasaannya untuk menunaikan kewajiban konstitusinya. Sebagaimana negara memiliki hak paksa (*Juqq ikrah*) kepada masyarakat untuk berjihad (wajib militer), ia pun berhak memaksa mereka untuk melaksanakan kewajiban berupa membantu dan menolong orang yang tidak memiliki kemampuan mengakses sumber-sumber kekayaan secara sempurna. Dengan hak

61 *Ibid.*, hlm. 698.

62 *Ibid.*

paksa tersebut, negara bisa memberi jaminan sosial kepada mereka yang tidak memiliki kemampuan dan kecakapan sempurna dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, dengan cara mewajibkan kepada masyarakat yang lain—sesuai dengan kapasitas dan kemampuannya—untuk memberikan bantuan dalam bentuk materi yang memadai.⁶³

Selanjutnya, Ash-Shadr menjelaskan bahwa kebutuhan yang wajib dijamin pemenuhannya oleh orang-orang muslim adalah kebutuhan yang mendesak (*al-hājah al-syadīdah*). Pemenuhan terhadap kebutuhan-kebutuhan yang tidak mendesak bukan kewajiban yang masuk ke dalam lingkup konsep jaminan sosial berbasis timbal balik masyarakat.⁶⁴ Membiarkan individu yang tidak mampu memenuhi kebutuhan pokoknya yang mendesak termasuk ke dalam perbuatan pidana, yang dalam batas-batas tertentu mengakibatkan sanksi. Sanksi akibat perbuatan tersebut pernah diterapkan oleh Umar bin Khaththab kepada sekelompok orang yang membiarkan seseorang merengang nyawa akibat kehausan. Umar menghukum masyarakat tersebut dengan denda sejumlah uang yang diserahkan kepada keluarga yang bersangkutan.⁶⁵

Dalam menjelaskan batas-batas jaminan sosial yang menjadi tanggung jawab negara di atas prinsip timbal balik masyarakat Ash-Shadr mengangkat beberapa sumber dalil yang memuat prinsip kewajiban timbal balik masyarakat. Di antara dalil tersebut adalah pertanyaan Sama'ah kepada Ja'far bin Muhammad tentang sekelompok orang yang memiliki kelebihan sumber daya alam (kekayaan), sementara saudara-saudaranya memiliki kebutuhan yang mendesak dan tidak tercukupi oleh posting zakat. Ja'far bin Muhammad menjawab, "Adalah kewajiban bagi mereka yang memiliki kelebihan harta untuk membantu mereka."⁶⁶

Menurut Ash-Shadr, Islam mengaitkan konsep jaminan sosial dengan prinsip umum persaudaraan Islam, sehingga tidak dipahami oleh orang bahwa kewajiban timbal balik merupakan tekanan finansial, tetapi sebuah ekspresi praktis (*al-ta'bir al-'amali*) dari

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, hlm. 699.

65 Husaini, *Op.Cit.*, hlm. 183.

66 Ash-Shadr, *Op.Cit.*, 700.

persaudaraan di antara sesama individu. Dalam hal ini hukum Islam menempatkan jaminan sosial dalam kerangka moral (*ithār khuluqi*) yang sesuai dengan nilai dan konsepsinya. Dengan demikian, hak individu yang tidak mampu memenuhi kebutuhan pokoknya bukan sebagai beban paksaan, melainkan sebagai tanggung jawab sesama yang berada dalam suatu pertalian keluarga besar. Negara harus mampu menjelaskan dan menekankan pengertian jaminan sosial ini kepada masyarakat, serta melindunginya.⁶⁷

b. Hak Masyarakat atas Sumber Daya Alam

Asas kedua dari jaminan sosial yang dikonsepsikan oleh Ash-Shadr adalah hak masyarakat atas sumber-sumber kekayaan (*haqq al-jama'ah fi mashadir al-tsarwah*). Asas ini, merupakan justifikasi bagi negara dalam mengaplikasikan jaminan sosial. Berdasarkan asas ini, negara secara langsung bertanggung jawab atas penghidupan masyarakat yang membutuhkan dan tidak memiliki kemampuan untuk mengakses sumber-sumber kekayaan secara sempurna.

Berdasarkan asas ini, negara berkewajiban memenuhi seluruh kebutuhan individu di luar kebutuhan pokoknya, yaitu segala kebutuhan yang pemenuhannya membuat kehidupan mereka berada dalam standar layak masyarakat secara umum.

Ash-Shadr mengangkat beberapa dalil yang berkenaan dengan jaminan sosial berbasis hak masyarakat atas sumber-sumber kekayaan. Di antara dalil yang digunakannya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Jafar Ash-Shadiq yang menyatakan bahwa dalam setiap khotbahnya, Rasulullah SAW. selalu berkata, "*Barang siapa wafat dalam keadaan meninggalkan kerugian, akulah penanggungnya. Barang siapa meninggalkan utang, aku penanggung jawabnya. Juga, barang siapa meninggalkan utang karena untuk memenuhi kebutuhan makannya, akulah yang menjaminnya.*"⁶⁸

2. Keseimbangan Sosial (*At-Tawâzun Al-Ijtimâ'i*)

Pengertian keseimbangan sosial (*at-tawazun al-ijtima'i*) menurut Ash-Shadr adalah keseimbangan standar hidup di antara para individu dalam masyarakat, bukan keseimbangan pendapatan.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

Dasar rujukan yang dijadikan bahan pertimbangan keseimbangan sosial dalam hukum Islam berangkat dari dua fakta, yaitu (1) fakta kosmik (*al-haqiqah al-kauniyyah*), dan (2) fakta doktrinal (*al-haqiqah al-madzhabiyah*).

Pengertian fakta kosmik (*al-haqiqah al-kauniyyah*) menurut Ash-Shadr adalah perbedaan faktual yang terjadi di antara para individu manusia terkait dengan karakter dan kecakapan, baik mental, intelektual, maupun fisik. Faktanya, terjadi perbedaan tingkat kesabaran, keuletan, tekad, dan harapan di antara manusia. Selain itu, terjadi pula perbedaan dalam hal ketajaman otak, kecepatan intuisi (*al-badihah*), dan kemampuan berinovasi. Manusia pun berbeda dalam kekuatan otot, sendi, tulang, dan hal-hal lain yang terkait dengan kepribadian manusia.⁶⁹

Perbedaan-perbedaan di atas, menurut Ash-Shadr, bukan akibat dari kejadian-kejadian aksidental dalam sejarah manusia—seperti diduga oleh para penganut mazhab faktor ekonomi (*hawah al-'amil al-iqtishadi*), yang menyatakan bahwa faktor ekonomilah yang menyebabkan terjadinya setiap fenomena sejarah manusia—melainkan merupakan fakta absolut (*haqiqah muthlaqah*) yang terjadi di luar kerangka sosial. Analisis Ash-Shadr ini merupakan pandangan korektif terhadap mazhab materialisme sejarah yang mendasarkan setiap fenomena pada kondisi sosial dan faktor ekonomi. Dia menegaskan bahwa mendasarkan berbagai perbedaan di atas pada faktor ekonomi dan kondisi sosial adalah kesalahan nyata. Sebab, jika seluruh kondisi perbedaan masyarakat dijelaskan berdasarkan basis faktor ekonomi dan sosial, tidak akan ditemukan penjelasan yang memadai terhadap perbedaan tersebut. Sebagai contoh, benarkah bahwa dalam masyarakat feodal perbudakan merupakan turunan dari faktor ekonomi, seperti diyakini oleh mereka? Pertanyaan lain yang muncul, mengapa seorang individu mengambil peran budak, sementara individu yang lain mengambil peran tuan? Mengapa seseorang begitu cerdas dan mampu menciptakan hal-hal baru, sementara yang lainnya tidak demikian?

Pertanyaan-pertanyaan di atas hanya bisa dijawab jika kita, menurut Ash-Shadr, menerima bahwa para individu memiliki perbedaan bakat dan potensi sebelum munculnya perbedaan sosial

69 *Ibid.*, hlm. 706.

di antara mereka. Berdasarkan perbedaan tersebut, kita bisa menjelaskan perbedaan-perbedaan di antara para individu dalam tatanan kelas, dan mengapa setiap individu memperoleh peran masing-masing. Sebuah kesalahan bila kita mengatakan bahwa si Ahmad cerdas karena ia memperoleh peran tuan dalam tatanan kelas, sementara si Budi mendapatkan peran budak. Perbedaan-perbedaan bakat dan potensilah yang membuat si Ahmad memperoleh peran tuan dan si Budi memperoleh peran budak. Perbedaan-perbedaan inilah yang memungkinkan si Ahmad membuat si Budi menerima peran yang dibutuhkan. Dengan demikian, tepat untuk dikatakan bahwa penyebab perbedaan peran adalah faktor-faktor psikologis alami (*al-'awamil al-thabi'iyah al-sikulujiyyah*) yang ada pada setiap individu.⁷⁰ Dengan demikian, perbedaan di antara para individu merupakan fakta absolut, bukan merupakan produk dari kerangka sosial. Sebagai fakta absolut, perbedaan tersebut tidak mungkin dihilangkan dan dihapuskan dengan sebuah hukum atau proses perubahan sifat hubungan sosial.⁷¹

Sementara itu, pengertian fakta doktrinal menurut Ash-Shadr adalah hukum distribusi yang menyatakan bahwa kerja adalah basis dari kepemilikan pribadi berikut hak yang melekat padanya. Fakta doktrinal, sebagaimana juga fakta kosmik, merupakan landasan langkah hukum Islam dalam merumuskan keseimbangan sosial. Pengakuan terhadap perbedaan kekayaan merupakan konsekuensi

70 Lihat, *Ibid.*, hlm. 707. Penyebutan nama orang dalam contoh di atas adalah ilustrasi sisipan penulis.

71 Pandangan Ash-Shadr memiliki relevansi makna dengan pandangan aliran sosiobiologi yang dikomandoi oleh Lionel Tiger dan Robin Fox. Tiger dan Fox menyatakan bahwa manusia dilengkapi dengan biogramar, yaitu serangkaian instruksi biologis dasar yang memengaruhi mereka untuk bertindak dan berperilaku. Walaupun begitu, mereka tidak menganggap bahwa instruksi-instruksi tersebut sebagai insting-insting yang pasti dan tak dapat berubah. Mereka memandangnya sebagai kecenderungan behavioral umum yang dapat dimodifikasi atau bahkan dinetralisir dengan pengalaman belajar tertentu. Mereka memandang beberapa hal berikut sebagai unsur paling esensial dalam biogramar manusia: (1) kecenderungan manusia untuk membentuk kelompok dan masyarakat yang hierarkis di mana kompetisi untuk mendapatkan status adalah hal yang paling penting, (2) kecenderungan para lelaki untuk menyatu dalam suatu koalisi politik di mana mereka mempertahankan dominasi politik dan pengendalian terhadap wanita, (3) kecenderungan ibu dan anak untuk membentuk keterikatan timbal-balik, (4) kecenderungan manusia (terutama pria) melakukan agresi dan kekerasan, (5) kecenderungan manusia untuk mempertahankan ruang teritorial dari gangguan orang luar, (Lihat Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, Jakarta: Rajawali Press, 2003, hlm. 53-54).

logis dari keyakinan agama Islam terhadap dua fakta tersebut. Dari dua fakta inilah akan terlihat bagaimana hukum Islam merumuskan keseimbangan sosial dalam memerhatikan hak-hak masyarakat terhadap sumber daya alam.⁷²

Perlu ditegaskan, menurut Ash-Shadr, pengakuan terhadap kekayaan merupakan konsekuensi logis keyakinan Islam terhadap fakta kosmik dan fakta doktrinal. Pengandaian berikut ini dapat memperjelas keyakinan Islam tersebut. Andaikan ada sekelompok orang yang menetap di suatu wilayah kosong. Mereka mengembangkan tanah tersebut secara ekonomis dan di sana terbentuk sebuah masyarakat yang menjalin hubungan satu sama lain atas dasar kerja sebagai sumber kepemilikan dan atas dasar tidak boleh ada eksploitasi secara sepihak. Setelah sekian lama dipastikan di sana akan ditemukan perbedaan mereka dalam hal kekayaan, sesuai dengan potensi kecerdasan, fisik, dan juga spiritual. Untuk hal seperti ini, Islam mengakui perbedaan tersebut sebagai kenyataan dari dua fakta di atas, yaitu fakta kosmik dan fakta doktrinal. Pada saat yang sama, Islam percaya bahwa perbedaan seperti itu tidak akan menimbulkan konflik dengan keseimbangan sosial. Atas dasar inilah, Islam menggariskan bahwa keseimbangan sosial harus dipahami dengan pengakuan terhadap dua fakta di atas.⁷³

Berdasarkan pada dua fakta yang telah disebutkan, Ash-Shadr menyimpulkan bahwa keseimbangan sosial adalah keseimbangan standar hidup di antara para individu dalam masyarakat, bukan keseimbangan pendapatan. Artinya, kekayaan alam harus terjamin dan berputar di antara para individu hingga setiap anggota masyarakat mampu menikmati kehidupan dalam standar hidup yang layak, meskipun terjadi perbedaan derajat sarana-sarana kehidupan yang digunakan oleh masing-masing individu. Islam menjadikan keseimbangan sosial, yakni keseimbangan standar hidup, sebagai sasaran dan tujuan yang harus diperjuangkan oleh negara dengan sebaik-baiknya, dalam batas-batas kemampuannya. Negara harus berjuang mencapai dan mengimplementasikan keseimbangan sosial dengan berbagai cara dan kebijakan dalam batas-batas kewenangannya. Untuk mewujudkan sasaran dan

72 Ash-Shadr, *Op.Cit.*, hlm. 707.

73 *Ibid.*, hlm. 708.

tujuan keseimbangan sosial, hukum Islam menekankan pada standar hidup yang lebih tinggi dengan larangan terhadap perilaku berlebihan dan menekankan agar individu-individu yang berada di bawah garis standar meningkatkan standar hidupnya. Dengan cara ini, standar hidup yang tidak merata bisa didekatkan, hingga akhirnya tercipta satu standar hidup. Standar hidup ini mengandung derajat perbedaan tertentu, tetapi tidak akan terdapat standar hidup yang mencolok berbeda, seperti dalam masyarakat kapitalis.⁷⁴

Selain memformulasikan prinsip keseimbangan sosial yang harus dijalankan oleh negara, menurut Ash-Shadr, hukum Islam melengkapinya dengan wewenang yang dibutuhkan dalam mengaplikasikan prinsip keseimbangan tersebut. Ash-Shadr menyebutkan tiga bentuk wewenang yang diberikan oleh hukum Islam kepada negara, yaitu (1) memberlakukan pajak-pajak permanen yang berkesinambungan dan memanfaatkannya untuk memelihara keseimbangan sosial, (2) menciptakan sektor-sektor publik dengan dana-dana yang dimiliki negara dan menjadikannya sebagai sarana untuk menambah pendapatan negara, (3) membuat aturan-aturan hukum untuk meregulasi berbagai aktivitas ekonomi masyarakat.⁷⁵

Dalam sistem hukum Islam, pajak-pajak permanen dan berkesinambungan adalah zakat dan – dalam tradisi hukum Syi’ah – *khums*. Dua sistem fiskal ini merupakan kewajiban masyarakat yang penggunaannya bukan hanya memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok, melainkan juga untuk menanggulangi masalah sosial dan meningkatkan standar hidup masyarakat yang berada dalam garis kemiskinan ke standar hidup yang layak. Zakat dan *khums* dialokasikan untuk memenuhi kebutuhan primer dan sekunder individu, seperti makan, minum, pakaian, menikah, dan lain-lain.

Pemberlakuan zakat dan *khums* sebagai kewajiban fiskal adalah dalam rangka menciptakan kemakmuran dan keseimbangan sosial di masyarakat dalam standar kelayakan. Sementara itu, penciptaan sektor-sektor publik (*al-iqtha’at al-’ammah*) merupakan kelanjutan penciptaan sosial setelah memberlakukan pajak-pajak permanen

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, hlm. 711-712.

agar produktif dan berkembang. Adapun pembuatan aturan-aturan hukum untuk meregulasi berbagai aktivitas ekonomi masyarakat dan juga sebagai penopang terhadap keseimbangan sosial. Sebagai contoh, Islam merekomendasikan agar negara membuat aturan larangan penimbunan harta, memberlakukan bunga dalam aktivitas fiskal, mengelola lahan-lahan kritis yang tidak produktif, aturan penyaluran sumber daya alam, dan lain-lain. Terkait dengan larangan hukum Islam terhadap penimbunan harta dan pemberlakuan bunga dapat mematikan peran-peran bank kapitalis yang menciptakan kesenjangan sosial dan memupus keseimbangan sosial.

3. *Intervensi Negara (Tadakhkhul Ad-Daulah)*⁷⁶

Intervensi negara (*tadakhkhul ad-daulah*) yang dimaksud oleh Ash-Shadr adalah negara mengintervensi aktivitas ekonomi untuk menjamin adaptasi hukum Islam yang terkait dengan aktivitas ekonomi masyarakat.⁷⁷ Sebagai contoh, negara harus melarang jual beli air milik publik, transaksi bisnis dengan bunga, atau penyeroobotan lahan mati bukan untuk kegiatan produktif.

Kewenangan negara untuk mengintervensi aktivitas ekonomi, seperti penambangan bahan-bahan mineral dari alam—baik oleh individu maupun kelompok—merupakan salah satu asas fundamental dalam sistem ekonomi Islam. Intervensi ini tidak sekadar mengadaptasi hukum Islam yang sudah tertera dalam teks-teks dalil, tetapi juga mengisi kekosongan hukum yang terjadi dalam hukum Islam. Di satu sisi negara berkeharusan untuk mendesak masyarakat agar mengadaptasi elemen-elemen statis (*al-'anāshir al-tsābitah*) hukum Islam, sedangkan di sisi lain negara pun diminta untuk merancang aturan-aturan dinamis untuk mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh hukum Islam. Pengisian ruang kosong ini hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dinamis, baik pada tataran praktis maupun tataran teoretis—hingga bisa menjamin tercapainya tujuan-tujuan umum sistem aktivitas ekonomi Islam.⁷⁸

76 Istilah *intervensi negara* dalam tulisan ini adalah diambil dari tulisan Ash-Shadr, *Iqtishādunā*, hlm. 721.

77 *Ibid.*, hlm. 721.

78 *Ibid.*, hlm. 721-722.

Ash-Shadr mengaitkan intervensi negara dengan gagasan konsep ruang kosong (*manthiqah firagh*) yang ditinggalkan oleh Islam. Ruang kosong adalah prinsip hukum Islam bukan merupakan sistem statis yang terwariskan dari masa ke masa, melainkan merupakan sistem dinamis yang selaras di segala zaman. Negara memiliki kewenangan—sekaligus kewajiban—untuk mengisi ruang kosong tersebut dengan aturan-aturan dinamis yang mengadaptasi perubahan zaman.⁷⁹ Selain itu, penjelasan rinci dan filosofis datang dari Ash-Shadr tentang alasan hukum Islam meninggalkan ruang kosong dan wajib diisi oleh negara. Ash-Shadr menghubungkan konsep ruang kosongnya dengan fakta hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan kekayaan alam.

Dalam aktivitas ekonomi terdapat hubungan manusia dengan kekayaan alam, yaitu cara manusia mengeksploitasi dan mengendalikannya, dan hubungan antar-sesama manusia yang tergambar dalam pembagian hak dan kewajiban. Hubungan manusia dengan kekayaan alam tidak terkait apakah seseorang hidup dalam suatu komunitas atau tidak. Hubungan manusia dengan kekayaan alam terkait dengan pengalaman dan pengetahuannya. Ia menggali saluran air, menggarap tanah, dan menambang mineral dengan cara-cara yang ia kuasai. Sementara itu, hubungan antar-sesama—yang menyangkut hak dan kewajiban—bergantung pada keberadaan individu di masyarakat. Jika tidak berada dalam suatu komunitas, seorang individu tidak akan memiliki hak dan kewajiban. Hak seorang individu untuk mengeksploitasi tanah mati yang ia garap, larangan mengambil keuntungan dengan sistem bunga, dan kewajiban seorang pemilik sumur agar berbagi air dengan orang lain jika memiliki surplus air, semua itu tidak akan terjadi, kecuali bila ia berada dalam suatu komunitas.

Hukum Islam membedakan dua jenis hubungan di atas. Hubungan manusia dengan kekayaan alam berubah seiring dengan berjalannya waktu, dipengaruhi oleh beragam masalah yang timbul, dan berbagai temuan alat-alat eksploitasi. Semakin sering terjadi perubahan dalam hubungan manusia dengan kekayaan alam, semakin sering pula peningkatan kendali dan pengetahuan manusia

79 *Ibid.*

terhadap alam. Sementara itu, hubungan manusia dengan manusia bersifat tetap dan statis. Seseorang yang memperoleh kendali atas sumber-sumber kekayaan alam selalu dihadapkan pada masalah keadilan distribusi kepada individu lain, baik pada saat dirinya mengeksploitasi alam ini dengan menggunakan teknologi paling canggih atau pada saat masih menggunakan cangkul sekalipun. Oleh sebab itu, hukum Islam memandang bahwa aturan-aturan yang mengatur hubungan antarmanusia harus bersifat permanen dan berkesinambungan, menyangkut karakter hubungannya yang bersifat tetap. Sebagai contoh, Islam mengundang aturan hukum tentang hak atas sumber-sumber kekayaan alam didasarkan pada kerja. Orang yang mencurahkan kerja atas sebuah sumber kekayaan alam memiliki hak khusus dibanding dengan orang yang tidak mencurahkan kerja, seperti dalam hal hak prioritas pemanfaatan air bagi orang yang menggali sumur.

Sangat tepat apabila syariat Islam menyajikan prinsip dan hukum abadi serta statis untuk mengatur hubungan manusia dengan manusia, sementara untuk hubungan manusia dengan kekayaan alam tidaklah demikian. Walaupun begitu, tidak berarti bahwa Islam mengabaikan sisi dinamis hubungan antarmanusia sehingga aturan tetap statis. Dalam batas-batas tertentu, syariat Islam memberikan ruang kosong kepada negara untuk melakukan intervensi secara langsung dalam mengatur hubungan manusia dengan manusia. Sebab, ketika kendali atas kekayaan alam semakin besar dilakukan oleh segelintir individu, semakin meningkat pula potensi untuk membahayakan banyak orang serta mengancam keadilan dan keseimbangan sosial. Sebagai contoh, hukum Islam menggariskan sebuah prinsip bahwa orang yang menghidupkan tanah mati hingga menjadi lahan produktif lebih berhak dibanding orang yang tidak melakukannya. Pada mulanya, prinsip hukum ini dianggap adil oleh hukum Islam dalam mengatur hubungan hak individu dengan individu yang lainnya. Memang adil apabila orang yang mencurahkan kerja atas lahan lebih berhak dibanding mereka yang tidak melakukannya. Akan tetapi, ketika penguasaan manusia atas alam semakin meningkat, prinsip hukum ini bisa dijadikan untuk melakukan ekspansi tak terkendali. Prinsip hukum ini sangat adil pada periode ketika tanah digarap dengan cara-cara tradisional,

yang pada waktu itu, seseorang hanya bisa menggarap lahan yang terbatas. Seiring berkembangnya kemampuan dan kuasa manusia atas alam, juga munculnya alat-alat racikan teknologi modern yang bisa digunakan untuk mengendalikan, beberapa individu bisa menggarap tanah yang sangat luas dengan bantuan alat-alat berat hingga bisa menguasai lahan dalam jumlah yang sangat luas. Keadaan ini dapat mengganggu dan meruntuhkan fondasi keadilan sosial dan merusak kemaslahatan umum.

Dalam prinsip hukum menghidupkan tanah mati terdapat ruang kosong yang ditinggalkan oleh Islam dan negara diberi wewenang untuk mengisinya dengan aturan yang sesuai dengan situasi dan kondisi aktual. Ruang kosong yang wajib diisi oleh negara adalah mengenai perizinan dan batas luas lahan. Negara harus mengeluarkan izin untuk menggarap tanah dalam batas-batas tertentu yang sesuai dengan prinsip dasar keadilan dan keseimbangan sosial. Memang, secara umum, hukum Islam menyediakan ruang kosong yang relatif luas dalam hukum ekonomi agar hukum tersebut selalu selaras dengan dinamika zaman dan mencerminkan sebagai hukum yang dinamis dalam mengatur hubungan manusia dengan kekayaan alam. Sebuah hadis Nabi Muhammad SAW. mendukung konsep ruang kosong (*manthiqah firâg*):

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ

Artinya:

"Kalian lebih tahu urusan dunia kalian."⁸⁰

Hadis di atas menyediakan ruang kosong untuk mengatur hubungan manusia dengan kekayaan alam. Ruang kosong yang ditinggalkannya bukan merupakan cacat atau kekurangan, melainkan justru merupakan kekomprehensifannya dan kemampuannya dalam mengikuti perubahan zaman.

80 Hadis ini ditakhrij oleh Muslim (Lihat Al-Hafizh 'Abdul Azhim bin Abdul Qawi Zakiyuddin Al-Munzhiri, *Mukhtashar Shahih Muslim*, Dar Ibn Khuzaimah, 1994, hlm. 879).



Ibn Taimiyyah: Riwayat Hidupnya dan Pemikiran Psikologi Politik

Nama lengkap Ibn Taimiyyah adalah Ahmad Taqiyuddin bin Taimiyyah dan bergelar *Syaikhul Islām*. Dia berasal dari keluarga terhormat yang terkenal karena ilmu dan agamanya. Dia dilahirkan di Harran pada tahun 661 Hijriah/1263 Masehi dan hidup di sana selama beberapa tahun. Kemudian, dia pindah bersama keluarganya ke Damaskus pada tahun 667 ketika bangsa Tartar menyerang Harran. Ayahnya, Abdul Halim bin Taimiyyah, bekerja sebagai guru di Masjid Umawi Damaskus, Syam (Suriah).

Ibn Taimiyyah tumbuh dan berkembang di Damaskus, tempat dia menyelesaikan pendidikan. Dia menyelesaikan hafalan Al-Quran pada usia yang sangat belia. Dia juga pernah belajar fiqh, hadis, tafsir, dan ilmu-ilmu bahasa Arab. Meskipun masih muda, Ibn Taimiyyah sering menghadiri majelis pengajian ayahnya dan ulama lainnya. Dia sangat terkenal karena kecepatan hafalan dan kekuatan ingatannya. Hal itu diakui oleh para guru dan muridnya.

Dia mengajarkan tafsir Al-Quran di masjid pada hari Jumat. Dan berkat kecerdasannya, dia sudah bisa mengajar dan berfatwa sebelum mencapai usia dua puluh tahun. Kemudian, dia melanjutkan kharisma keilmuan ayahnya setelah meninggal dunia ketika usianya baru mencapai dua puluh satu tahun.

Sejarah menyebutkan bahwa Ibn Taimiyyah memiliki sikap yang teguh dalam propaganda anti-penyerangan Tartar. Dia pernah mendatangi Sultan Mesir dan menganjurkannya untuk menghentikan serangan Tartar. Lalu, sang sultan pergi mengusir pasukan Tartar bersama pasukannya ke Syam dan berhasil mengalahkan mereka. Bahkan, Ibn Taimiyyah sendiri ikut berperang melawan Tartar pada peristiwa Syaqqab, tempat umat Islam mengalami kemenangan total.

Sebagaimana Ibn Hazm dari Andalusia, Ibn Taimiyyah juga termasuk tokoh aliran tradisional yang mengambil pengertian harfiah dari teks-teks Al-Quran dan hadis. Contohnya, dia sangat kritis terhadap beberapa aliran kalam dan sangat keras menentang kaum filsuf. Ibn Taimiyyah memandang bahwa sumber setiap hakikat

keagamaan adalah Al-Quran dan hadis, sebagaimana yang diriwayatkan para sahabat dan kaum tabi'in.

Ibn Taimiyyah memiliki beberapa penentang yang murka karena popularitas, kecerdasan, dan keberaniannya menentang pendapat-pendapat mereka di bidang fiqh. Lawan-lawannya pernah memperdayainya di hadapan sultan sehingga dia dicebloskan ke dalam penjara di Kairo pada tahun 705 Hijriah. Kemudian, sultan melepaskannya kembali. Setelah itu, dia menetap di kota Kairo dengan mengajar dan berpidato di beberapa masjid dan tempat-tempat umum. Tak lama berselang, dia kembali dipenjara di Iskandariah sampai akhirnya Raja Nashir Muhammad bin Qalawun melepaskannya pada tahun 709. Akan tetapi, dia terus menetap di Kairo hingga tahun 712.

Sehabis dari Kairo, Ibn Taimiyyah kembali ke Damaskus dan berkonsentrasi untuk menyebarkan ilmu, karya, dan fatwa. Ibn Taimiyyah berbeda pendapat dengan para ahli fiqh tentang talak yang tidak jatuh karena sumpah sebagai ganti sumpah kepada Allah. Karena fatwanya, para ahli fiqh melaporkannya kepada sultan, yang lalu mengeluarkan perintah larangan untuk menyampaikan fatwa tersebut.

Ketika pelarangan itu tidak membuatnya jera, sultan mengurungnya di penjara Benteng Damaskus selama 15 bulan 18 hari. Setelah itu, sultan melepaskannya kembali. Tak lama kemudian, dia kembali dipenjara karena kasus yang hampir sama. Sultan menangkapnya pada tahun 726 karena fatwanya yang menyebutkan bahwa bepergian ke kuburan para wali tidak dibolehkan secara syariat atas dasar sabda Nabi Muhammad SAW., "*Perjalanan tidak akan diberikan pahala kecuali perjalanan ke tiga masjid, yaitu masjid Al-Haram, masjid Al-Aqsha, dan masjid ini (masjid Nabawi).*" Ibn Taimiyyah tetap ditahan di sana hingga dia meninggal dunia pada tahun 728 H.

Karya-karya Ibn Taimiyyah

Ibn Taimiyyah memiliki banyak karangan. Sebagian di antaranya berupa buku-buku tebal dan sebagian lagi berupa catatan-catatan kecil tentang berbagai topik ilmu yang populer pada zamannya, seperti tafsir, ushuluddin, ushul fiqh, fatwa-fatwa, tulisan bantahan atas para penentangannya, terutama para ulama kalam, logika,

tasawuf, dan filsafat. Diperkirakan jumlah bukunya yang telah diterjemahkan orang ke berbagai bahasa mendekati 500 buah.

Akan tetapi, yang paling penting di antara buku-buku Ibn Taimiyyah berkaitan dengan pembahasan dalam buku ini adalah tentang psikologi. Adapun buku-buku dan catatan-catatan kecil Ibn Taimiyyah yang berkaitan dengan psikologi, di antaranya sebagai berikut.

1. Pasal tentang penyakit hati dan penyembuhannya yang terdapat dalam buku *'Ilm As-Sulûk*, jilid ke-10 dari kumpulan fatwa *Syaikhul Islâm* Ahmad bin Taimiyyah. Buku ini dicetak dengan pengawasan dari pimpinan umum urusan Haramain Syarifain, (t.t.), halaman 91-138.
2. Pasal tentang penyakit hati dan penyembuhannya yang terdapat dalam buku *'Ilm As-Sulûk*, jilid ke-10 dari kumpulan fatwa *Syaikhul Islâm* Ahmad bin Taimiyyah, halaman 138-149. Mahmud Mathraji telah menerbitkan keduanya di dalam satu buku terpisah yang berjudul *Amrâdh Al-Qulûb wa Syifâ'uhâ*, Beirut: Dâr Al-Qalam, 1986.
3. *Risâlah fi Al-'Aql wa Ar-Rûh*, dimuat di dalam *Majmû'at Ar-Rasâil Al-Munîriyah*, juz II, Beirut: Muhammad Amin Damej, 1970, halaman 20-49.
4. *Al-'Ubûdiyah*, dimuat dalam buku *'Ilm As-Sulûk*, halaman 137-149. Buku kecil ini telah diterbitkan dalam bentuk buku terpisah, cetakan VI, Beirut: Al-Maktab Al-Islâmî, 1983.

Jiwa, Roh, dan Akal

Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa jiwa tidak tersusun dari substansi-substansi yang terpisah, bukan pula dari materi dan forma. Selain itu, jiwa bukan fisik dan bukan pula esensi yang merupakan sifat yang bergantung pada yang lain. Sesungguhnya, jiwa berdiri sendiri dan tetap ada setelah berpisah dari badan ketika kematian datang.

Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa kata *ar-rûh* digunakan juga untuk pengertian jiwa. Dia berkata, "Roh yang mengatur badan yang ditinggalkan setelah kematian adalah roh yang diembuskan ke dalamnya (badan); dan dialah jiwa yang meninggalkan badan melalui proses kematian."

Nabi Muhammad SAW. pernah bersabda setelah bermimpi tentang shalat, "Sesungguhnya Allah menggenggam roh kita sekehendak-Nya dan mengembalikannya sekehendak-Nya pula."

Lalu, Bilal r.a. bertanya, "Wahai Rasulullah! Apakah yang mengambil jiwaku sama dengan yang mengambil jiwamu?"

Allah SWT. juga berfirman:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ الزُّمُرَ ۙ

Artinya:

Allah memegang nyawa (seseorang) saat kematiannya dan nyawa (seseorang) yang belum mati ketika dia tidur; maka Dia tahan nyawa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan...."

(Q.S. Az-Zumar [39]: 42)

Dalam *Ash-Shahihain* disebutkan bahwa Nabi Muhammad SAW. pernah berdoa ketika hendak tidur, "Dengan nama-Mu Tuhanku, Engkau telah meletakkan sisiku, dan kepada-Mu aku mengangkatnya. Jika Engkau menahan jiwaku, ampunilah dan sayangilah jiwaku; tetapi jika engkau mengirimmnya, peliharalah sebagaimana Engkau memelihara hamba-hamba-Mu yang saleh."

Dalam hadis lain dengan sanad sahih juga disebutkan, "Sesungguhnya jika roh manusia digenggam, malaikat berkata, 'Keluarlah, wahai jiwa yang baik yang pernah berada di dalam jasad yang baik, keluarlah dengan penuh keridaan dan diridai!' Ada juga yang berkata, 'Keluarlah, wahai jiwa buruk yang pernah berada di dalam jasad yang buruk, keluarlah dalam keadaan murka dan dimurkai.'"

Masih dalam *As-Shahihain* juga disebutkan, "Sesungguhnya roh jika dicabut, ia akan diikuti mata."

Roh yang dicabut pada saat kematian dan pada saat tidur disebut roh dan jiwa. Begitu pula, yang diangkat ke langit disebut

roh dan jiwa. Ia disebut jiwa karena sifatnya yang mengatur badan, dan disebut roh karena sifat lembutnya. Kata roh sendiri meniscayakan makna kelembutan. Itulah sebabnya, angin juga disebut roh.

Ibn Taimiyyah menyebutkan bahwa kata "roh" dan "jiwa" mengandung berbagai makna, yaitu:

1. roh adalah udara yang keluar-masuk badan.
2. roh adalah asap yang keluar dari dalam hati dan mengalir di dalam darah. Itulah roh hewan, menurut pendapat para dokter.
3. jiwa adalah sesuatu itu sendiri, sebagaimana firman Allah SWT.:

... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...
الأنعام: ٥٤

Artinya:

"...Tuhanmu telah menetapkan sifat kasih sayang pada diri-Nya
..."

(Q.S. Al-An'âm [6]: 54)

4. Jiwa adalah darah yang berada di dalam tubuh hewan, sebagaimana ucapan para ahli fiqh, "Hewan yang memiliki darah yang mengalir dan hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir."
5. Jiwa adalah sifat-sifat jiwa yang tercela atau jiwa yang mengikuti keinginannya.

Menurut Ibn Taimiyyah, kata jiwa dan akal dalam pandangan kaum filsuf menunjukkan satu hal yang sama. Mereka menggunakan kata jiwa karena ia mengatur badan, tetapi jika ia meninggalkan badan, disebut akal. Hal ini karena akal—menurut mereka—adalah sesuatu yang bebas dari materi dan segala yang berkaitan dengan materi, sedangkan jiwa adalah sesuatu yang berhubungan dengan badan, yaitu hubungan yang bersifat mengatur dan mengubah.

Ibn Taimiyyah mengkritik para filsuf yang berpendapat bahwa akal adalah substansi yang berdiri sendiri. Dia berkata, "Sesungguhnya mereka menganggap akal sebagai sebuah substansi yang berdiri sendiri, dan mereka menetapkan berbagai substansi

rasional yang mereka sebut sebagai sesuatu yang bebas dan terpisah dari materi. Jika hal itu jelas bagi mereka, yang tersisa hanya jiwa manusia yang mereka sebut sebagai jiwa rasional, dan makna yang disebut akal." Maksud Ibn Taimiyyah adalah makna-makna umum yang dapat dirasionalkan dalam jiwa manusia.

Menurut Ibn Taimiyyah, akal bukan sesuatu yang berdiri sendiri, melainkan sesuatu yang ada pada orang yang berakal. Dia mengungkapkan, "Dalam *Kitâbullâh*, sunnah Rasulullah SAW., pendapat para sahabat, kalangan tabi'in, dan semua tokoh muslim, akal adalah sesuatu yang ada pada orang yang berakal—baik yang disebut *al-'ardh* (aksiden) maupun sifat—dan bukanlah suatu entitas yang berdiri sendiri, baik yang disebut substansi maupun esensi, atau yang lain. Akan tetapi, memang ada ungkapan yang menyebutkan istilah akal berkaitan dengan zat berakal yang merupakan suatu substansi yang berdiri sendiri. Pandangan ini berasal dari sekelompok kaum filsuf yang berbicara tentang akal dan jiwa. Mereka mengakui adanya akal yang sepuluh."

Ibn Taimiyyah juga menambahkan, "Kemudian, di antara orang-orang, ada pula yang mengatakan, 'Akal adalah ilmu primer', ada pula yang mengatakan, 'Akal adalah melaksanakan konsekuensi dari ilmu tersebut.' Akan tetapi, yang benar adalah bahwa istilah akal mencakup ini dan itu. Kadang-kadang, akal berarti jiwa insting yang ada pada manusia, yang dengannya ia mengetahui, membedakan, mencari manfaat yang bebas bahaya; seperti pendapat Ahmad bin Hanbal, Haris Al-Muhasibi, dan lain-lain yang menyatakan bahwa akal adalah insting. Insting merupakan sesuatu yang disepakati sebagian besar orang yang berakal; sebagaimana di dalam mata terkandung suatu kekuatan untuk melihat, di dalam lidah terkandung suatu kekuatan untuk mengecap, dan di dalam kulit terkandung suatu kekuatan untuk meraba, menurut sebagian besar orang yang berakal."

Tentang tempat jiwa atau roh yang berdiam di dalam tubuh, Ibn Taimiyyah berpendapat, "Tidak ada tempat khusus roh di dalam jasad, tetapi roh mengalir di dalam jasad sebagaimana kehidupan mengalir di dalam seluruh jasad. Sebab, kehidupan membutuhkan roh. Jika roh ada di dalam jasad, di dalamnya ada kehidupan (nyawa); tetapi jika roh berpisah dengan jasad, ia berpisah dengan nyawa."

Selanjutnya, tentang tempat akal di dalam jasad, Ibn Taimiyyah berpendapat, "Akal ada di dalam jiwa manusia yang berakal. Posisinya di dalam badan dan bergantung di hati, sebagaimana firman Allah SWT:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ
بِهَا... الْحَجَّ: ٤٦

Artinya:

"Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami...?"

(Q.S. Al-Hajj [22]: 46)

Ada yang bertanya kepada Ibnu Abbas, "Dengan apa Anda memperoleh ilmu?" Ibnu Abbas menjawab, "Dengan lidah yang selalu bertanya dan hati yang selalu berpikir."

Kata "hati" kadang-kadang berarti seonggok daging berbentuk sanubari yang berada di bagian kiri badan dan di bagian dalamnya mengandung darah hitam, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW. yang dikutip di dalam kitab *Ash-Shahihain*, "Sesungguhnya di dalam jasad terdapat satu daging; jika ia baik, seluruh badan akan baik, tetapi jika ia rusak, seluruh badan akan rusak."

Kadang-kadang, hati berarti batin manusia secara mutlak karena yang disebut hati sesuatu berarti bagian batinnya. Jika makna hati demikian, akal tentunya berkaitan dengan otak juga. Itu sebabnya, ada pendapat yang menyatakan bahwa sesungguhnya akal berada di dalam otak. Sesungguhnya, roh adalah jiwa yang memiliki keterkaitan dengan ini dan itu, dan apa-apa yang menjadi sifat akal berkaitan dengan ini dan itu. Akan tetapi, prinsip berpikir dan menalar ada di dalam otak, sedangkan prinsip keinginan ada di dalam hati.

Akal berarti ilmu dan praktik sekaligus. Dasar ilmu dan praktik yang bersifat ikhtiar adalah keinginan, lalu dasar keinginan ada di dalam hati. Orang yang berkeinginan tidak akan menjadi orang yang berkeinginan, kecuali setelah mengonsepsi keinginan. Oleh karena itu, hati harus menjadi alat konsepsi sehingga ini dan itu bersumber darinya; ia berawal dari otak dan pengaruh-pengaruhnya

naik ke otak. Dari otaklah, segala sesuatu berawal dan berakhir. Kedua pendapat itu tentu saja mengandung kebenaran.

Daya Jiwa dan Kondisinya

Ibn Taimiyyah menyebutkan pembagian jiwa menurut para filsuf, yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan yang berpusat di jantung, jiwa hewan yang berpusat di hati, dan jiwa rasional yang berpusat di otak. Ibn Taimiyyah mengatakan, "Jika maksud mereka adalah tiga jiwa yang berkaitan dengan bagian-bagian tubuh tersebut, hal itu tidak dapat dibantah sama sekali; tetapi jika maksud mereka adalah tiga entitas yang berdiri sendiri, hal itu kekeliruan yang nyata."

Ibn Taimiyyah juga menyebutkan bahwa ada yang membagi jiwa menjadi tiga macam lagi. *Pertama*, jiwa yang memerintahkan pada keburukan (*an-nafs al-ammârah bi as-sû'*) akibat dikalahkan oleh hawa nafsu sehingga melakukan berbagai dosa dan kemaksiatan. *Kedua*, jiwa yang mencela (*an-nafs al-lawwâmah*) adalah jiwa yang terkadang melakukan dosa dan terkadang bertobat karena di dalamnya terkandung kebaikan dan keburukan. Akan tetapi, jika ia melakukan perbuatan buruk, ia bertobat dan kembali ke jalan yang benar. Jiwa ini disebut *lawwâmah* (pencela) lantaran ia mencela orang yang berbuat berbagai dosa, tetapi ia sendiri ragu-ragu antara perbuatan baik dan perbuatan buruk. *Ketiga*, jiwa yang tenang (*an-nafs al-muthmainnah*) adalah jiwa yang mencintai dan menginginkan kebaikan dan kebajikan serta membenci kejahatan. Hal itu telah menjadi akhlak, kebiasaan, dan sifatnya.

Ibn Taimiyyah menolak pendapat jika ketiga hal di atas adalah macam-macam dari jiwa. Menurutnya, jiwa manusia berjumlah satu, sementara yang tiga di atas hanya merupakan sifat dan kondisi untuk satu zat.

Kebutuhan dan Motivasi Manusia

Ibn Taimiyyah berbicara tentang berbagai kebutuhan manusia. Menurutnya, kebutuhan manusia ada dua macam. *Pertama*, kebutuhan primer yang dibutuhkan manusia untuk mempertahankan hidupnya, seperti kebutuhan makan, minum, tempat tinggal, nikah, dan lain-lain. Dengan ini, Ibn Taimiyyah menunjukkan kebutuhan manusia yang bersifat prioritas dan fitrah, yang oleh para psikolog modern disebut dengan dorongan prioritas

atau dorongan fisiologis. Ibn Taimiyyah memandang bahwa manusia meminta kebutuhan itu dari Allah SWT. serta menginginkannya tanpa harus mendewakannya.

Kedua, kebutuhan yang tidak dibutuhkan manusia untuk mempertahankan hidupnya. Manusia tidak boleh mengaitkan hatinya dengan kebutuhan-kebutuhan semacam itu. Jika melakukan hal itu, ia menjadi penyembahnya. Itu sebabnya, Rasulullah SAW. pernah bersabda, "Budak dirham akan hancur, budak dinar akan hancur, budak perhiasan akan hancur, dan budak perut akan hancur."

Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa kebutuhan tersebut merupakan kebutuhan sekunder atau kebutuhan sosial yang dipelajari, sebagaimana istilah para psikolog modern. Kebutuhan-kebutuhan itu tidak boleh memperbudak manusia, bahkan harus dikuasai manusia.

Para Pembantu Kepala Negara

Karya tulis Ibn Taimiyyah dalam bidang politik yang paling terkenal adalah *As-Siyâsah Asy-Syar'iyah fi Isâh Ar-Ra'i wa Ar-Ra'iyah*. Dia beranggapan bahwa kebobrokan umat disebabkan oleh kebobrokan para pemimpin dan kesalahan para pemimpin memilih wakil-wakil dan pembantunya, baik di pemerintah pusat maupun di daerah. Oleh karena itu, dia menyajikan suatu contoh atau model pemerintahan menurut Islam berdasarkan keyakinan bahwa umat hanya mungkin diatur dengan baik oleh pemerintah yang baik.

Orientasi pemikiran politik Ibn Taimiyyah yang bersendikan agama selain tampak jelas dari judul bukunya, juga dapat dilihat pada isi pendahuluan atau muqaddimah buku itu, dengan mendasarkan teori politiknya atas firman Allah SWT. dalam Al-Quran:

ان الله يا عرکم ان تؤدوا الامت الى اهلها واذ احکمتم
بين الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعم اعظکم
به ان الله کان سمیعاً بصیراً یا ایها الذین امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ
 كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
 تَأْوِيلًا . هـ النساء : ٥٨ - ٥٩ - هـ

Artinya:

“Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat. Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah 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.”

(Q.S. An-Nisā’ [4]: 58-59)

Menurut Ibn Taimiyyah, ayat pertama, yakni ayat 58 surat An-Nisā’, dimaksudkan bagi para pemimpin negara. Demi terciptanya kehidupan bernegara yang serasi hendaknya mereka menyampaikan amanat kepada pihak yang berhak atasnya, dan bertindak adil dalam mengambil keputusan atas sengketa antara sesama anggota masyarakat. Ayat yang kedua, atau ayat 59 surat An-Nisā’, ditujukan kepada rakyat. Mereka diperintahkan untuk taat, tidak saja kepada Allah dan Rasul, tetapi juga kepada pemimpin mereka, dan melakukan segala perintahnya selama tidak diperintahkan berbuat maksiat atau perbuatan yang dilarang agama. Kemudian, kalau terjadi perbedaan pendapat antara mereka, penyelesaiannya kembali kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (Sunah). Ibn Taimiyyah mengakhiri pendahuluan dalam bukunya dengan mengatakan bahwa dengan diwajibkannya para pemimpin negara untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak, dan berlaku adil dalam memutuskan sengketa, seperti tersebut dalam ayat ke-58 akan terjadi perpaduan antara kebijaksanaan politik yang adil dan pemerintahan yang baik.

Buku *As-Siyâsah Asy-Syar'iyah* terdiri atas dua bagian utama. Bagian pertama menguraikan penyampaian amanat kepada yang berhak, khususnya tentang penunjukan dan pengangkatan para pejabat negara, pengelolaan kekayaan negara, dan harta benda rakyat. Bagian kedua membahas pelaksanaan hukum-hukum pidana hak Tuhan dan hak asasi manusia, kemudian ditutup dengan dua pasal tentang musyawarah dan pentingnya pemerintahan. Sesuai dengan pernyataan Ibn Taimiyyah bahwa bukunya merupakan suatu uraian yang singkat, pernyataan dalam buku itu terbatas pada garis-garis besar tanpa perincian.

Pelaksanaan Hukum

Tampaknya, menurut Ibn Taimiyyah, pelaksanaan hukum terutama pelaksanaan hukum pidana, terdiri atas dua macam. *Pertama*, hukum pidana yang merupakan hak Allah, dan *kedua* hukum pidana yang merupakan hak manusia. Hukum yang merupakan hak Allah adalah hukuman bagi penyamun, pencuri, pelaku zina, dan sebagainya. Para penguasa harus menegakkan dan melaksanakan hukuman hak Allah meskipun tidak ada pengaduan dari siapa pun, karena hukuman tersebut telah jelas digariskan dalam Al-Quran.

Hukum pidana yang merupakan hak manusia, seperti pembunuhan dan penganiayaan. Meskipun agama telah menentukan cara penyelesaiannya kalau pihak yang dirugikan menuntut, Islam mengimbau kepada keluarga korban agar bersedia memaafkan. Dalam Al-Quran telah dijelaskan:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ
وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ
المائدة: ٤٥

Artinya:

"Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa

nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisasnya (balasan yang sama). Barang siapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.”⁸¹

Musyawahar sebagai Metode Pemerintahan

Ibn Taimiyyah mengakhiri bukunya dengan uraian tentang pentingnya peranan musyawarah dan perlunya ada pemerintahan. Menurutny, sebagaimana yang diperintahkan Allah dalam Al-Quran:

فَبَارِحْمَةِ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَطَّاعِظَ
الْقَلْبِ لَا نَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْضُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ
لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى
اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

سورة عمران: ١٥٩

Artinya:

“Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakkal.”

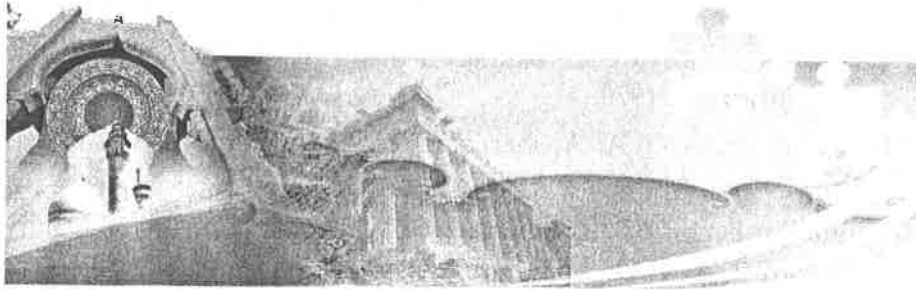
(Q.S. *Āli ‘Imrān* [3]: 159)

Seorang kepala negara tidak boleh meninggalkan musyawarah. Nabi SAW. pun terkenal gemar bermusyawarah. Kalau nabi saja diperintahkan oleh Allah untuk bermusyawarah, apalagi orang-orang biasa? Apabila kepala negara bermusyawarah dan meminta

81 Q.S. Al-Mā'idah ayat 45.

pendapat para ahli, dia harus mengikuti pendapat mereka selama pendapat itu sejalan dengan Al-Quran, Sunah, dan konsensus antara umat Islam.

Kemudian, Ibn Taimiyyah berbicara tentang perlunya pemerintahan, dan mengatakan bahwa mendirikan suatu pemerintahan untuk mengelola urusan umat merupakan kewajiban agama yang paling agung karena agama tidak mungkin tegak tanpa adanya pemerintahan. Umat manusia tidak akan mampu mencukupi semua kebutuhannya tanpa kerja sama dan saling membantu dalam kehidupan berkelompok, dan tiap kehidupan berkelompok atau bermasyarakat memerlukan seorang kepala atau pemimpin. Alasan lain tentang perlunya pemerintahan, bahwa Allah memerintahkan amar ma'ruf nahi munkar (menganjurkan kebaikan dan menghalangi terjadinya perbuatan tercela), dan misi atau tugas tersebut tidak mungkin dilaksanakan tanpa kekuatan atau kekuasaan dan pemerintahan. Dalam hal ini, terdapat persamaan antara Ibn Taimiyyah dan Al-Ghazali. Sebagaimana Al-Ghazali, Ibn Taimiyyah juga berpendapat bahwa keberadaan kepala negara itu diperlukan tidak hanya menjamin keselamatan jiwa dan hak milik rakyat, serta terpenuhinya kebutuhan materi mereka saja, tetapi lebih dari itu untuk menjamin berlakunya segala perintah dan hukum Allah. Ibn Taimiyyah juga menganggap bahwa sultan atau kepala negara adalah bayangan Allah di muka bumi, dengan arti bahwa dia adalah wakil Tuhan di bumi, dengan kekuasaan dan kewenangan memerintah yang bersumberkan dari Tuhan. Bahkan, lebih jauh dari itu, Ibn Taimiyyah berpendirian, keberadaan kepala negara, meskipun zalim, lebih baik bagi rakyat daripada kalau mereka harus hidup tanpa kepala negara. Dia meminjam suatu ungkapan bahwa enam puluh tahun di bawah sultan yang zalim lebih baik daripada satu malam tanpa sultan.□□□



Daftar Pustaka

- A. K. S. Lambton. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford, 1981.
- A.J. Wensinck. "The Refused Dignity" dalam *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*. ed. T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge: t.p. 1922.
- Abd Al-Azhim bin Ab Al-Qawi Zakiyuddin Al-Mundziri. *Muhtashar Shuhih Muslim*. Riyadh: Dar Ibn Hkuzaimah. 1994.
- Abd Al-Gihna 'Abbud. *Ad-Daulah Al-Islamiyyah wa Ad-Daulah Al-Mu'ashirah*. Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Arabi. 1981.
- Abd Al-Hamid Ismail Al-Anshari. *Nizham Al-Hukm fi Al-Islām*. Dar Al-Qathar Al-Fuja'ah. 1985.
- Abd Al-Hamid Mutawali. *Mabadi Nizham Al-Hukm fi Al-Islām*. Kuwait: Dar Al-Qathar. 1989.
- Abd Al-Karim Hasan Al'Aili. *Al-Hurriyat Al-'Ammah*. Lebanon: Dar Al-Fikr Al-'Arabi. 1974.
- Abd Al-Karim Utsman. *An-Nizhām As-Siyāsī fi Al-Islām*. Beirut: Dar Al-Irsyad. 1957.
- Abd Al-Malik ibn Yusuf Abu Ma'ali Al-Juwaini. *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dar Al-Anshar. 1400 H.
- Abd Al-Muta'ali Al-Sha'idi. *Al-Qadhaya Al-Kubra fi Al-Islam*. Lebanon: Dar Al-Fikr. 1984.

- Abduḥamīd Mutawālī. *Azmah Al-Fikr As-Siyāsī Al-Islām fi 'Ashr Al-Hadīts*. Iskadariyah: Al-Maktab Al-Mishr Al-Hadīts li Al-Thibā'ah wa An-Nasyr. 1970.
- Abdul Hamid Isma'il Al-Anshari. *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*. Kairo: Dar Qathar Al-Fujaah. 1985.
- Abdulhalim Ismail Al-Anshari. *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*. Qatar-Kuwait: Dar Al-Qathar. 1985.
- Abdurrahman Abdulkhaliq. *Asy-Syura fi Zhilâl Al-Hukm Al-Islâm*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1982.
- Abrar Saleng. *Hukum Pertambangan*. Yogyakarta: UII Press. 2004.
- Abu A'lâ Maudûdî. *The Islamic Law and Contitution*. Lahore: Islamic Publications. 1967.
- . *Unity of Muslim World*. Lahore: Islamic Publications. 1967.
- Abu Al-Hasan Ali Al-Mawardi. *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*. Lebanon: Dar Al-Fikr. t.t.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali. *Nashihah Al-Muluk*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah. t.t.
- . *Sirr Al-'Alamain wa Kasyf Ma fi Al-Darain*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah. t.t.
- Abu Muhammad 'Izzuddin 'Abd Al-Aziz bin Abd As-Salam As-Salami. *Qawa'id Al-Ahkām fi Mashālih Al-Anam*. Kairo: Al-Istiqamah. t.t.
- Abu Yusuf. *Kitab Al-Kharaj*. Kairo: Maktabah Salafiyah. 1348 H.
- Abul Hasan M. Shadeq dan Aidit Ghazali. *Readings in Islamic Economic Thought*. Malaysia: Dar Al-Ihsan. 1992.
- Adiwarman Azhar Karim. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: Rajawali Press. 2004.
- Ahmad Amin. *Fajr Al-Islâm*. Kairo: Maktabah An-Nahdhah Al-Mishriyyah. 1975.
- Ahmad Ash-Shawi Al-Maliki. *Hâsiyyah Tasîr Al-Jallayn*. Indonesia: Dâr Al-'Ulûm. t.t.
- Al-Ghazali. *Akidah Tanpa Bid'ah*. (Terjemahan Ija Suntana). Bandung: Pustaka Hidayah. 2005.

- Ali Abdurraziq. *Al-Islâm wa Ushûl Al-Hukm*. Mesir: Syirkah Musahamah. 1925.
- At-Taftazani. *Syarh Al-'Aqid An-Nasafiyyah*. Lebanon: Dar Al-'Ilmiyyah. 1999.
- Ann K.S. Lambton. *State an Government in Medieval Islam*. Oxford. 1981.
- Antony Black. *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. (Terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati). Jakarta: Serambi. 2006.
- Asta Olesen. *Islam and Politics in Afghanistan*. Curzon Press: St. John's Studios. Church Roadl Richmond. Surrey TW9 2QA. 1996.
- Ath-Thusi. *Tafsîr At-Tibyân*. Nazaf: Al-Maktabah Al-Amin. t.t.
- Carl Joachim Friedrich. *Filsafat Hukum Perspektif Historis*. Bandung: Nuansa. 2004.
- Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara Fh. *Ilmu Negara Mutkahir; Kekuasaan, Masyarakat, Hukum, dan Agama*. Bandung: Pustaka Attadbir. 2006.
- Deddy Ismatullah. *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah*. Bandung: Sahifa. 2006.
- Elie Kedouri. *Politics in the Middle East*. Oxford: Basil Blackwell. 1992.
- Fauzi Al-Najjar. *Al-Fikr As-Siyasi Al-Islami*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1989.
- Fauzi M. Najjar, "The Political Regime", dalam Ralph Lerner dan Muhsin Mahadi (ed.), *medial philosophy*. Ithaca, New York: Cornel University Press. 1989.
- Fuad Abd Al-Mun'im Ahmad. *Mabda Al-Musāwah fī Al-Islām*. Qatar: Muasasah Al-Tsaqafah Al-Jami'iyah. 1972.
- H.A.R. Gibb. *An Interpretation of Islamic History in Studis on The Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press. 1968.
- Hamdi Zaquq. *Qadhâyâ Fikriyyah wa Ijtimâiyyah fi Dhû' Al-Islâm*. Kairo: Dâr Al-Manar. 1988.
- Hasan Al-Bâshâ. *Al-Funûn Al-Islâmiyyah wa Al-Wazhâif 'ala Al-Athâr Al-'Arabiyyah*. Kairo. 1966.
- Ibn Katsir. *Tafsir Al-Qurân Al-Azhîm*. Juz 2. Lebanon: Dar Al-Fikr. 1987.

- Ibn Qutaibah. *Al-Imamah wa As-Siyasah*. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ummiyah. 1997.
- Ibn Taimiyyah. *Al-Hisbah fī Al-Islām*. Lebanon: Dar Al-Fikr. 1967.
- Ibnu Al-Atsir. *Al-Kāmil*. Beirut: Dar Ash-Shadr. 1965.
- Ija Suntana. *Model Kekuasaan Legislatif dalam Sistem Ketatanegaraan Islam*. Bandung: Refika Aditama. 2007.
- Islamic Council. *A Model of an Islamic Constitution*. London: Islamic Council. 1983.
- Jalaluddin Abdurrahman As-Suyûthî. *Tarikh Al-Khulafâ*. Mesir: Dâr Al-Maktabah. 1969.
- John Rawls. *Teori Keadilan*. (Terjemahan Uzair Fauzan dan Heru Prasetyo). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006.
- John Zysman. *Governments, Market, and Growth: Financial Systems and the Politics of Industrial Change*. Ithaca: Cornell University. 1983.
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Hukum Islam*. Indonesia: LPPM-Universitas Islam Bandung (UNISBA). 1995.
- Louis Dufree. *Afghanistan*. New York: Princeton. 1974.
- M.A. Shaban. *Islamic History a New Interpretation*. London: Cambridge University Press. 1976.
- M.J. Kiater. "Notes on an Account of Shurâ Appointed by 'Umar ibn Al-Khattab," dalam *Journal of Semitic Studies*. Vol. ix. 1964.
- Ma'ruf Ad-Dawalibi. *Ad-Daulah wa As-Sulthah*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1985.
- Mahmud Faruq An-Nabhan. *Nizhām Al-Hukm fī Al-Islām*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1986.
- Mahmud Hilmi. *Nizhām Al-Hukm Al-Islami*. Kairo: Dar Al-Ma'arif. 1978.
- Mahmud Muhammad Baballi. *Asy-Syûrâ Suluk wa Itizâm*. Mekah: Maktabah Ats-Tsaqafah. 1986.
- Mahmūd Syaltût. *Taujihât Al-Islâm*. Beirut: Dar Al-Fik. 1983.
- Majid Khadduri. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University. 1984.
- Malcolm H. Kerr. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha*. Los Angeles: t.p.1966.

- Michael Gilsean. *Recognizing Islam*. New York: The Viking Press. 1982.
- Michael Hardt dan Antonio Negri. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press. 2004.
- Michael Hudson. *Arab Politics: The Search For Legitimacy*. New Havens: Yale University Press. 1977.
- Muhammad 'Amarah. *Hal Al-Islām Huwa Al-Hall? Limad ā wa Kayf?* Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1995.
- Muhammad Abu Zahrah. *Ushul Al-Fiqh*. Lebanon: Dar Al-Fikr Al-'Arabi. t.t.
- Muhammad Amarah. *Hal Al-Islām Huwa Al-Hall? Limadzā wa Kaif?* Kairo: Dār Asy-Syuruq. 1995.
- Muhammad Baqir Ash-Shadr. *Iqtishādunā*. Iran: Muasasah Dar Al-Kitab Al-Islami. t.t.
- Muhammad bin Syakir Al-Syarif. *Muqaddimah fi Fiqh Al-Nizham Al-Siyasi Al-Islami*. Maktabah Ash-Shaid. 2006.
- Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi. *Dhawabith Al-Mashlahah fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah. 1977.
- Philip K. Hitti. *Capital Cities Of Arab Islam*. Minnesota: University Of Minnesota Press. 1973.
- Qamaruddin Khan. *The Political Thought of Ibnu Taimiyyah*. Islambad: Islamic Books Foundation. 1983.
- R.A. Nicholson. *A Literacy History Of Arabs*. New York: Cambridge University Press. 1969.
- Rasyîd Ridhâ. *Al-Khilâfah wa Al-Imâmah Al-'Uzhmâ*. Az-Zahrâ Al-Islâmî Al-'Arabî. 1988.
- Rif'at Badawi. *Al-Fikrah As-Siyasah Al-Islâmiyyah fi Ahdaf Ad-Daulah*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1989.
- Rifât Al-Audhi. *Min At-Turats: Al-Iqtishâd li Al-Muslimîn*. Mekah: Rabithah Al-'Alam Asy-Islami. 1985.
- Rohi Baalbaki. *Al-Mawrid, A Modern Arabic-English Dictionary*. Lebanon: Dar Al-'Ilmiyyah. 2001.
- Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl Al-Qurân*. Kairo: Dâr Asy-Syuruq. 1985.
- Sir William Muir. *The Chaliphate: Its Rise, Decline and Fall*. New York: AMS Press. 1975.

- Stephen K. Sanderson. *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*. Jakarta: Rajawali Press. 2003.
- Taqî Ad-Dîn An-Nabhânî. *Nizhām Al-Hukm fi Al-Islām*. Lebanon: Dâr Al-Ummah. 1990.
- . *Muqadimah Ad-Dustur aw Al-Asbab Al-Mujibah lah*. Lebanon: Dar Al-Ummah. 1993.
- . *Muqadimat Ad-Dustur*. Lebanon: Dâr Al-Ummah: 1990.
- Tsarwat Badawi. *An-Nuzhum As-Siyasah*. Lebanon: Dar Al-Fikr. 1986.
- Umar Syarif. *Nuzhum Al-Hukm wa Al-Idârah fi Ad-Daulah Al-Islamiyyah*. Kairo: Dirasah Muqaranah, Ma'had Ad-Dirasat Al-Islâmiyyah. 1991.
- W. Montgomery Watt. *Muhammad: Prophet and Statesman*. New York: Oxford University Press. 1964.
- W. Wontgomery Watt. *Mohammed at Madina*. London: Oxford University Press. 1972.
- Wahbah Az-Zuhaeli. *Al-Fiqh Al-Islâmi wa Adilatuh*. Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir. 2002.
- Wikipedia.com (diakses 31 Juli 2008)
- Yusuf Qardhawi. *Al-Islām wa Al-'Almāniyyah Wajhâ li Wajh*. Kairo: Dâr Ash-Shahwah. 1987.
- . *Min Fiqh Ad-Daulah fi Al-Islām*. Kairo: Dar Asy-Syuruq. 1997.□□□

Dr. Ija Suntana

MAHKAMAH KONSTITUSI

DISUSUN
BERDASARKAN
KURIKULUM TERBARU
NASIONAL
PERGURUAN TINGGI
AGAMA ISLAM

PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM

Pengantar:

Prof. Dr. H. Juhaya S. Praja, M.A.

Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung



PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM

Pemikiran Ketatanegaraan Islam merupakan serangkaian teori politik Islam yang diangkat dari tiga sumber, yaitu (1) teks dalil Al-Quran dan As-Sunnah, (2) realitas dan perilaku politik umat Islam, (3) penalaran-penalaran personal ilmuwan muslim otoritatif. Tiga sumber tersebut memiliki karakter yang berbeda. Sumber yang pertama bersifat normatif, sumber kedua bersifat dinamis, sedangkan, sumber ketiga bersifat fakulatif. Gabungan dari tiga sumber tersebut membentuk formulasi yang dikenal dengan istilah pemikiran ketatanegaraan Islam.

Buku ini setidaknya berisi tiga hal di atas. Dia memformulasikan pengertian ketatanegaraan Islam dalam empat poin, yaitu (1) keyakinan umat Islam tentang negara, (2) tafsiran umat Islam tentang negara dari sumber ajaran mereka, (3) tindakan dan perilaku umat Islam dalam praktik bernegara, (4) konseptualisasi umat Islam tentang negara.

Empat poin di atas, oleh Ija Suntana diungkapkan dalam kalimat definitif, yaitu bahwa ketatanegaraan Islam merupakan kajian akademik mengenai kekuasaan dan keteraturan masyarakat dalam perspektif agama Islam yang mencakup filsafat, hukum, dogma, tradisi, sejarah, dan pemikiran tokoh.

Saya memandang bahwa buku *Pemikiran Ketatanegaraan Islam* ini, memiliki kelebihan lain dibandingkan buku-buku lain yang memiliki tema yang sama. Isinya sangat komprehensif dan banyak informasi penting yang tidak terdapat dalam buku lain. Oleh sebab itu, buku ini penting dihadirkan ke masyarakat akademik dan umum. Bagi yang tertarik dan memiliki keinginan mengetahui seluk beluk ketatanegaraan dalam Islam, buku ini menyajikannya secara memadai. Penulisannya memiliki kapasitas untuk membahas tema ini. Sebab, dia merupakan praktisi akademik di bidang politik Islam. Selain itu, dia merupakan penulis buku yang produktif dan opininya banyak dimuat di media massa. —*Prof. Dr. H. Juhaya S. Praja, M.A. (Guru Besar Filsafat Hukum Islam Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung).*



Dr. Ija Suntana

Buku ini membahas pemikiran ketatanegaraan Islam secara lengkap, luas, dan mendalam. Buku ini berisi berbagai hal mengenai pemikiran ketatanegaraan ditinjau dari berbagai sudut pandang dan dibahas secara luwes dan sederhana sehingga enak untuk dibaca dan menarik untuk disimak.



PENERBIT
PUSTAKA SETIA

Jl. BKR (Lingkar Selatan) No. 162-164
Tlp. (022) 5210588 Fax. (022) 5224105
E-Mail. Pustaka_Seti@yahoo.com
BANDUNG 40253

