# AL MAWARDI DAN TEORINYA TENTANG KHILAFAH

Oleh: Drs. Syamsul Anwar

## A. Pendahuluan

Adalah kenyataan historis bahwa masalah yang pertama-tama muncul dalam Islam sepeninggal Nabi Muhammad bukanlah masalah teologi, melainkan justeru masalah politik, walaupun kemudian persoalan politik ini segera menjelma menjadi pembicaraan teologis. Problem yang paling mengenai khilafah atau imamah yang dilukiskan oleh al-Syahrastani (479-548 H) sebagai "pertentangan paling besar di kalangan umat Islam, sebab", lanjut ahli Ilmu Perbandingan Agama ini, "tidak pernah terjadi sebuah pedang dihunuskan karena suatu masalah dasar agama seperti yang terjadi karena masalah imamah di setiap zaman".[1])

Akar pertentangan ini dapat dilacak ke dalam kenyataan bahwa baik al-Quran maupun Nabi Muhammad sendiri tidak memberikan ketentuan-ketentuan yang tegas mengenai masalah tersebut. Memang di dalam berbagai konteks dalam al-Quran terdapat referensi-referensi mengenai kekuasaan dan otoritas, begitu pula perkataan-perkataan seperti *khalifah*, *khalaif* dan *iman* disebut beberapa kali dalam kitab suci terakhir itu, namun semua hal itu hanya menunjukkan kekuasaan yang mungkin direalisir oleh orang-orang beriman di dunia dan tidak merumuskan prinsip-prinsip politik sebagai bagian dari asas agama untuk mengorganisir sebuah khilafah. Sehubungan dengan ini Nabi pun, menurut versi Sunni, tidak memberikan isyarat yang jelas kepada siapa khilafah diberikan dan bagaimana ia diselenggarakan sepeninggal beliau.

Kenyataan ini menjelaskan mengapa para pengganti yang datang sesudah beliau mengambil kebijaksanaan yang berbeda-beda dalam pemilihan khalifah. Menjelang wafatnya, Abu Bakar menunjuk Umar sebagai penggantinya, sedang Umar mengangkat panitia enam — sekaligus sebagai calon nominasi — yang bertugas memilih salah seorang dari mereka untuk diangkat menjadi khalifah pengganti beliau.[2] Adapun sesudah perioda Khulafa Rasyidin, oleh Bani Umayyah khilafah dirubah menjadi kerajaan yang diwarisi secara turun temurun. Dalam hal ini Muawiyah menurut riwayat al-Ya'qubi (w. 897 M) berkata, "Sayalah raja Arab yang pertama."[3] Tradisi Bani Umayyah ini kemudian dilanjutkan oleh Bani Abbas, bahkan mereka "menambahkan kepada khilafah mereka sifat sebagai perwakilan Tuhan sehingga khalifah tampak seolah-olah sebagai penguasa temporal dan sekaligus spiritual meskipun tidak memiliki otoritas dalam masalah akidah."[4] Abu Ja'far al-Mansur (r. 754 - 775 M) misal-

---

1 Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, edisi M.S. Kailani (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975) I : 24.

2 Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 210.

3 Al-Naggar, *al-Islam wa al-Siyasah: Bahtsun fi Ushul al-Nazhariyyah al-Siyasiyyah wa Nizham al-Hukm fi al-Islam* (Ttp.: Mathba'ah al-Sya'b, t.t.), hal. 12.

4 Ibid., hal. 18 dan 20.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

nya mengclaim bahwa ia adalah sultan Allah di atas bumi.[5]

Dalam bidang teori, sebagai akibat dari tidak adanya penegasan dan petunjuk Nabi serta diilhami oleh berbagai peristiwa sejarah di bidang politik, pertentangan mengenai masalah khilafah ini tidak kurang tajamnya daripada dalam praktek. Permasalahannya berkisar tentang apakah hakekat imamah (khilafah) itu? Apakah ia diperlukan atau tidak? Kalau diperlukan, apakah keperluan itu muncul sebagai suatu keharusan rasional atau merupakan tuntutan yudisial? Di samping itu dipermasalahkan pula mengenai kualifikasi imam (khalifah), tata cara pemilihan dan pengangkatannya serta tugas-tugasnya.

Jawaban yang diberikan terhadap pertanyaan-pertanyaan seperti di atas akan berbeda-beda dari satu aliran ke aliran yang lain. Sebagai penegasan terhadap arti dan hakekat imamah aliran Syi'ah berpendapat bahwa,

> ..... imamah tidak merupakan kepentingan umum yang dapat diserahkan kepada pertimbangan umat dan pengangkatan pemangku jabatan itu dilakukan dengan penentuan oleh mereka, melainkan merupakan rukun agama dan asas Islam yang tidak boleh dilupakan oleh seorang Nabi dan diserahkannya kepada umat, tetapi justeru ia wajib mengangkat imam untuk mereka.[6]

Imam yang diangkat itu menurut Syi'ah lebih lanjut adalah orang yang suci dan terpelihara baik dari dosa-dosa besar maupun dosa kecil. Adalah Ali dalam keyakinan mereka orang yang ditunjuk melalui nas oleh Nabi untuk menjadi pengganti beliau sebagai kepala komunitas Islam[7] dan untuk ini mereka mencari-cari atsar yang dapat dijadikan argumen pendukung pandangan ini.[8]

Walaupun tidak begitu tegas, beberapa sekte Khawarij barangkali dapat dinyatakan beranggapan bahwa imamah merupakan bagian dari dasar agama, karena mereka berpendapat bahwa hijrah ke dalam lingkungan kekhalifahan mereka merupakan salah satu kriteria yang menentukan apakah seseorang itu mukmin atau tidak. Dalam soal pemilihan khalifah kaum Khawarij mempunyai pandangan yang demokratis karena khalifah menurut mereka harus dipilih secara bebas dan tidak harus berasal dari latar belakang etnis tertentu. Beberapa sub-sekte lainnya dari Khawarij, seperti al-Najdat, berpendapat bahwa pada asasnya imamah tidak diperlukan.[9]

Teori rasionalis tentang imamah dikemukakan oleh aliran Mu'tazilah. Kecuali Abu Bakr al-Ashamm dan Hisyam al-Fuwathi (kedua-dua-

---

5 'Ali 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm: Bahtsun fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*, cet. ke-3 (Mesir: Mathba'ah Mishr, 1925), hal. 7.

6 Ibn Khaldun, *op. cit.*, hal. 196.

7 Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah, (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.) I : 35.*

8 *Ibid.*, hal. 53.

9 Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, cet. ke-2 (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, t.t.), hal. 14, 15 dan 17.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

nya hidup pada masa al-Makmun), kaum Mu'tazilah sependapat bahwa imamah merupakan institusi yang dibutuhkan dan kebutuhan terhadap adanya institusi ini, sejalan dengan kecenderungan rasionalisme yang menjadi karakteristik pemikiran mereka, dapat dibuktikan oleh akal yang mewajibkan kita melakukan kesyukuran kepada Pemberi Nikmat baik sebelum maupun sesudah adanya syariah. Termasuk ke dalam kesyukuran itu adalah mengakui perlunya lembaga imamah. Sebalik dari ini adalah pandangan Ahl al-Sunnah yang mendasarkan idea diperlukannya imamah itu kepada dalil-dalil tradiri *(sam')*, sebab sebagai kata Asy'ari (w. 324 H), "kewajiban-kewajiban ditetapkan berdasarkan dalil-dalil *sam'iyyah*. Akal sama sekali tidak dapat mewajibkan sesuatu dan menentukan yang baik dan buruk".[10]

Dalam pertikaian pendapat inilah al-Mawardi datang membawa teori khilafahnya yang dianggap sebagai sebuah usaha intelektual paling komprehensif dalam bidang ini. Memang sebelumnya pembahasan tentang khilafah atau imamah telah sejak lama berkembang, namun biasanya dilakukan sebagai pembahasan sisipan saja dari suatu tema yang lebih besar terutama dalam buku-buku ilmu kalam. Walaupun bukan sebagai orang pertama[11], al-Mawardi telah memperkuat dobrakan terhadap kebiasaan menjadi imamah sebagai bagian dari permasalahan teologi. Ia menarik kajian mengenai subyek ini dari wilayah yurisdiksi ilmu kalam dan kemudian menempatkannya dalam sebuah perspektif di mana kaedah-kaedah hukum dan teori yurisprudensi dipakai sebagai dasar pendekatan dalam analisis.

Paper ini pada halaman-halaman berikut akan mencoba mengkaji teori khilafah al-Mawardi. Sebagai ancangan untuk dapat memahami pemikiran al-Mawardi mengenai ini dengan lebih seksama, maka barangkali ada baiknya dipelajari pertama-tama kondisi masa di mana al-Mawardi hidup, khususnya dari bidang politik, dan selanjutnya dipelajari pula riwayat hidup dan pemikiran al-Mawardi sendiri secara umum. Studi tentang kondisi masa diharapkan dapat menampilkan problema yang muncul menjadi issue penting pada masa itu dan studi tentang kehidupan al-Mawardi dimaksudkan untuk mendapatkan gambaran tentang posisi sosial dan keilmuan serta kapasitas intelektual al-Mawardi yang memberikan landasan kepadanya untuk memilih pemecahan yang tepat bagi problema zamannya.

## B. Latar Belakang al-Mawardi

*Kondisi politik*. Kurun waktu sepanjang hidup al-Mawardi dan bebe-

---

10 Al-Syahrastani, *op.cit.*, hal. 101.

11 Ibn al-Nadim melaporkan dalam *Fihritsnya* bahwa Imam Syafi'i (w. 820 M/ 204 H) adalah orang pertama yang menjadikan imamah sebagai permasalahan ilmu hukum. Dalam bukunya *al-Mabsuth*, imam ini membuat sebuah sub-bab mengenai imamah. Akan tetapi buku tersebut tidak pernah sampai kepada kita sekarang. Lihat el-Rayes, *al-Nazhariyyat al-Siyasiyyah al-Islamiyyah*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1957), hal. 85.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

rapa waktu sebelumnya (± 350 – 450 H) adalah suatu perioda di mana sejarah menyaksikan kekhilafahan pusat di Bagdad sedang mengalami degradasi dan disintegrasi politik sampai pada titik yang belum pernah terjadi sebelumnya. Para khalifah, sebagai dinyatakan oleh H.K. Sherwani, walaupun memiliki kedaulatan konstitusional secara formal, namun mereka dalam kenyataan telah terpaksa mentransfer otoritas politiknya kepada pemimpin-pemimpin sebuah keluarga Persia yang aktif dan kuat, Bani Buwaih, dan kemudian kepada Bani Saljuq.[12] Kekuasaan khalifah di Bagdad sama sekali tidak memiliki arti apa-apa lagi. Kekuasaan *de facto* berada di tangan sultan-sultan Buwaihiyyah yang menjalankan pemerintahan tanpa referensi kepada imam di Bagdad yang dinyatakan sebagai *Amir al-Mu'minin*.[13] Al-Biruni (w. 1048 M/ 440 H) yang menyaksikan langsung kehidupan politik perioda ini menyatakan, "Yang tinggal di tangan para khalifah Bani Abbas hanyalah masalah agama dan kepercayaan saja, bukan urusan politik duniawi. Para pemimpin yang ada dari anak cucu al-Abbas sekarang hanya sebagai kepala Islam, bukan raja".[14]

Bani Buwaihi yang merenggut kekuasaan khalifah ini adalah penganut ajaran Syi'ah.[15] Oleh karena itu mereka tidak berkepentingan untuk mengakui hak khalifah Abbasiyah Sunni untuk memimpin kaum Muslimin dan mereka pula yang pertama-tama menuntut nama-nama mereka disebut bersama-sama dengan nama khalifah dalam khutbah.[16] Bahwa mereka membiarkan khilafah Bagdad tetap berdiri adalah suatu tindakan politik semata dalam rangka menghadapi massa Sunni yang tidak simpatik kepada mereka dan dari khalifah mereka mendapatkan yustifikasi kekuasaan mereka di mata rakyat Sunni. Kalaulah tidak karena takut terhadap kehilangan pengaruh politik sudah pasti mereka tidak segan-segan memindahkan khilafah dari keluarga Abbasiyyah ke tangan kaum Alawiyin.[17]

Asal mula jinaknya Bani Buwaih dengan Bagdad berkaitan dengan peristiwa persekongkolan panglima-panglima Turki untuk menjadi *Amir al-Umara* yang membawa kekacauan dan kericuhan dan memaksa Khalifah al-Mustakfi (945 – 946 M / 333 – 334 H) meminta bantuan kepada Mu'izz al-Daulah, putera Buwaih yang tertua dari tiga bersaudara. Pada bulan Desember 945 M/334 H Mu'izz al-Daulah memasuki Bagdad dan oleh al-Mustakfi ia diberi gelar *Amir al-Umara*. Akan tetapi hanya beberapa minggu kemudian, Januari 946 M, ia menangkap Khalifah al-Mustakfi dan mencungkil matanya serta menaikkan al-Fadll Ibn al-Muqtadir

---

12 Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1945), hal. 99.

13 Arnold, *The Caliphate*, (England: Oxford University Press, 1924), hal. 68.

14 Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam al-Siyasi wa al-Dini wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i*, cet. ke-7 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1965), III : 248.

15 Cahen, "Buusayhids or Buyids", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, ed. by Gibb, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1960) I : 1350 dan 1352.

16 Arnold, *loc.cit.*

17 Hasan Ibrahim Hasan, *loc.cit.*



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

ke atas tahta dan memberinya gelar al-Muthi'.[18]

Sejauh ini tampak begitu tidak berdayanya khalifah Bagdad. Kelumpuhan ini, menurut Hasan Ibrahim Hasan, ditambah lagi oleh pemberian gelar yang besar-besar oleh para khalifah kepada penguasa-penguasa Bani Buwaih, seperti *al-Malik al-Rahim* (Raja yang maha penyayang), *Mu'izz Akmir al-Mu'minin* (Pembela Amir al-Mu'minin), *Ghayyats 'Ibad Allah* (Penyelamat hamba-hamba Allah) dan lain-lain gelar semacam itu yang berefek meningkatkan wibawa para pangeran Buwaihiyah dan, sebaliknya, mengecilkan khalifah di mata rakyat. Bahkan al-Muthi' memberi 'Adlud al-Daulah gelar *Syahansyah al-A'zham Malik al-Muluk.* Ketika Jalal al-Daulah pada tahun 429 H minta kepada para fuqaha supaya berfatwa membenarkannya memakai gelar *al-Sulthan al-Mu'azhzham Malik al-Umam,* mereka segera memfatwakannya. Adalah al-Mawardi yang berani menyatakan keberatannya terhadap fatwa para fuqaha itu.[19]

Walaupun pada mulanya Dinasti Buwaihiyyah tampak kuat, namun pada akhirnya iapun mengalami kemunduran disebabkan oleh perpecahan dari dalam dan perebutan kekuasaan sesama mereka. Sesungguhnya telah sejak mula tidak terdapat satu emirat, melainkan ada tiga emirat Buwaihiyah untuk tiga putera Buwaih — Ali, Husein dan Ahmad. Kelemahan ini sampai batas tertentu menguntungkan khalifah di Bagdad di mana ia dapat bertindak menjadi penengah di antara berbagai persengketaan sehingga dengan demikian ia berhasil memperoleh sedikit pengaruh sekurang-kurangnya dalam masalah Irak. Khalifah al-Qaim (1031–1075 M/422–4677 H) akhirnya dapat mempunyai seorang wazir Sunni, Ibn al-Muslimah, setelah sejak hampir seratur tahun lamanya khilafah Abbasiyah tidak memiliki wazir. Dengan demikian harapan untuk pemulihan kembali secara sebagian institusi khilafah menjadi suatu hal yang lebih dari semata-mata merupakan mimpi utopis belaka.[20]

Di lain pihak, muncul sebuah kekuatan Syi'ah lain yang beraliran Ismailiyah di Magribi pada tahun 909 M/297 H yang dikenal dengan dinasti Fathimiyah.[21] Memandang dirinya sebagai lebih berhak memimpin umat Islam karena mereka keturunan Ali, putera paman Rasulullah, dinasti ini terus berkembang sehingga menjadi saingan dan bahkan ancaman bagi khilafah Sunni di Bagdad. Para khalifah Fathimiyah mengirim propagandis-propagandis mereka ke berbagai tempat termasuk di Irak sendiri. Mereka juga berusaha menarik penguasa-penguasa Bani Buwaih yang sama-sama bermazhab Syi'ah itu ke pihak mereka. Mula-mula tidak berhasil, bahkan para amir Buwaihiyah merasa tersaingi kekuasaan mereka. Akan tetapi titik balik dalam hubungan mereka terjadi sejak masa Abu Kalijar (435–440 H) yang melakukan pendekatan terhadap Daulat Fathimiyah

---

18 Zettersteen, "Buwaih, Banu", *Dairat al-Ma'arif al-Islamiyyah,* edisi Arab oleh Ibrahim Zaki Khursyid, dkk. (Kairo: al-Sya'b), VIII : 460 kolom 1.

19 Hasan Ibrahim Hasan, *op.cit.*, hal. 249 dan 250.

20 Cahen, *op.cit.*, hal. 1355 – 1356.

21 Hasan Ibrahim Hasan, *op.cit.*, : 320.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

untuk menakut-nakuti orang-orang Abbasiyah dan untuk menghalangi berpalingnya mereka kepada keluarga Saljuqiyah yang mulai mengancam kekuasaan Buwaihiyah sehingga Abu Kalijar menjadi sangat erat hubungannya dengan Hibah Allah al-Syirazi, seorang propagandis Fathimiyah di Persia, yang bekerja menghasut pemberontakan-pemberontakan terhadap Khalifah Abbasiyah.[22]

Khilafah Fathimiyah ditegakkan atas dasar doktrin kesucian dan kema'suman imam yang menjadi ajaran Syi'ah itu. Teori hak suci raja (*the divine right of the king*) yang berkembang di Persia Sasaniyah pada masa-masa sebelumnya mendapat tempat di dalam sistem khilafah Fathimiyah, sehingga imam, sebuah gelar fyang amat favorit di kalangan penganut Syi'ah Ismailiyah, dipandang sebagai bayangan Tuhan di muka bumi dan diberi predikat sebagai orang suci.[23]

Dalam pada itu di bagian Timur Dunia Islam Alptagin dan Subuktigin, dan kemudian putera yang terakhir Mahmud al-Ghaznawi, menjadi terkenal dan mendapat simpati dari Khalifah al-Qadir yang memberikan kepada yang terakhir gelar *Sultan, Yamin al-Daulah* dan *Amin al-Millah.* Sultan ini menguasai wilayah-wilayah yang terletak sejak dari Oxus dan Jaxertes sampai Gangga. Akan tetapi pengganti-penggantinya tidak sekuat dia dan akhirnya dikalahkan oleh Saljuq dari Khurasan. Setelah Saljuq meninggal, rakyatnya mengangkat Tughral Bek sebagai pemimpin mereka yang melindas kekuatan Buwaihiyyah di sejumlah tempat dan karenanya memegang posisi di beberapa propinsi seperti Jurjan dan Khawarizm. Seperti pendahulunya, Saljuqiyah segera menjadi kekuatan di balik layar singgasana khilafah Abbasiyah dan mendapatkan berbagai keistimewaan.[24]

Dari apa yang dikemukakan di atas tampak bahwa walaupun struktur pemerintahan khilafah tetap bersifat Arab dan beerlandaskan tradisi Arab murni, namun suprastruktur dari idea-idea Persi dan Arya telah membalut pemerintahan khilafah itu dengan bahan-bahan yang non Arad atau mungkin juga Arab Islam tapi sudah diwarnai oleh interpretasi Syi'ah. Jadi di sini ada dua ideal yang antagonis. Di satu pihak ada tradisi Sunni yang diwarisi dari Nabi dan di lain pihak tradisi Syi'ah banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran Persia Kuno terutama mengenai hak suci raja.

*Riwayat hidup al-Mawardi.* Setelah kita melihat kondiri politik sepanjang masa hidup al-Mawardi, maka sekarang kita akan mempelajari riwayat hidupnya. Nama lengkapnya adalah Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Bashri, terkenal dengan sebutan al-Mawardi, lahir di Basrah tahun 974 M/364 H dan meninggal dalam usia 86 tahun pada

---

22 Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Daulah al-Fathimiyah,* cet. ke-2 (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1958), hal. 231 – 232 dan 412 dst.

23 *Ibid.,* hal. 266.

24 Sherwani, *op.cit.,* hal. 97 – 98.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

tahun 1058 M/450 H.[25] Kota Basrah, tempat kelahirannya pada waktu itu menjadi salah satu pusat studi dan pendidikan dalam dunia Islam. Dia, karena itu, memperoleh pendidikan pertamanya di sana. Mula-mula ia belajar al-Quran dan hadits. Yang terakhir ini dipelajarinya kepada beberapa ulama terkenal di masanya seperti al-Hasan Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jili, Muhammad Ibn al-Mu'alla al-Azdi dan beberapa ulama lainnya. Adapun fiqih untuk mana ia dipersiapkan secara khusus dipelajarinya kepada ulama-ulama seperti Abi al-Qasim al-Shaimari kemudian ia pindah ke Bagdad dan berguru kepada Abu Hamid al-Isfirayini.[26]

Apa sajakah cabang ilmu yang didalami al-Mawardi? Kitab-kitab biografi tidak menyebutkannya selain daripada hadis dan fiqih yang memang merupakan pengetahuan dasar pada masanya bagi setiap orang yang hendak berspesialisasi dalam cabang ilmu tertentu. Akan tetapi bila karya-karyanya dibaca, semisal *Adab al-Dunya wa al-Din,* akan terlihat bahwa al-Mawardi memiliki pengetahuan luas tentang sastera, gramatika, filsafat, tasauf, dan ilmu kalam di samping dalam bidang ilmu politik yang menjadi perhatian utamanya.

Al-Mawardi dipandang sebagai ahli hukum terkemuka pada masanya dalam mazhab Syafi'i. Ia telah memulai kehidupan aktifnya sebagai ahli hukum sejak ketika ia masih berada di Basrah dan ketika namanya terus menanjak, ia diangkat menjadi *Qadli al-Qudlah* di Ustuwa dekat Nisapur setelah beberapa lama menjadi hakim di berbagai daerah. Pada tahun 429 H Khalifah al-Qadir meminta empat orang ahli hukum mewakili mazhab empat agar supaya menulis ikhtisar mazhab masing-masing. Al-Mawardi mewakili mazhab Syafi'i dan menulis kitab *al-Iqna'*. Khalifah sangat tertarik kepada, dan menganggap, karya al-Mawardi itu sebagai yang terbaik dan atas prestasinya itu ia digelari *Aqdla al-Qudlah*.[27]

Adalah menarik untuk diketahui bahwa beberapa penulis menyatakan al-Mawardi sebagai penganut Mu'tazilah dalam ilmu kalam. Yang berpendapat seperti ini dari penulis modern adalah Goldziher.[28] Tetapi penulis muslim pun ada juga yang berpendapat yang sama, seperti Yaqut. Ibn al-Imad, penulis kitab biografi *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzahab,* menjelaskan bahwa tuduhan Mu'tazilah itu dikarenakan oleh adanya beberapa pendapat dalam tafsirnya yang menyetujui beberapa butir pendapat Mu'tazilah, seperti masalah qadar.[29] Memang banyak hal-hal

---

25 *Ibid.*, hal. 107.

26 Lihat al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Din,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hal. 1; Lihat juga Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman,* Edisi Dr. Ihsan Abbas (Beirut: Dar al-Tsaqafah, t.t.) III : 282.

27 Qamaruddin Khan, *al-Mawardi's Theory the State,* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, t.t.), halaman 18.

28 Goldziher, "Stellung der Alten Islamischen Orthodoxize zu den antiken Wissenschaften", dalam Abd al-Rahman Badawi (ed.), *al-Turats al-Yunani fi al-Hadlarah al-Islamiyyah,* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1965), hal. 127.

29 Ibn al-'Imad, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzahab, (Beirut: al-Maktab al-Tijari, t.t.), III : 286.*



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

yang mungkin mendorong para ulama menuduhnya Mu'tazilah. Di dalam bukunya *Adab al-Dunya wa al-Din,* ia mengemukakan suatu pembahasan mengenai masalah manakah yang lebih tinggi kedudukannya: akal atau syara',[30] suatu pembahasan yang hanya cocok dengan semangat Mu'tazilah tetapi tabu bagi Ahl al-Sunnah. Selain dari itu iapun sangat dekat dengan penguasa-penguasa Bani Buwaih yang Syi'ah itu, terutama Jalal al-Daulah. Inipun bisa pula memperkuat tuduhan bahwa ia Mu'tazilah karena Syi'ah dan Mu'tazilah dalam teologi amat dekat.

Sebenarnya tidaklah perlu mengkhawatirkan bahwa al-Mawardi adalah Mu'tazilah. Hanya pandangan sempitlah yang akan berbuat demikian. Bila semangat buku-buku al-Mawardi diperhatikan dengan seksama, maka akan tampak metoda berpikir Ahl Sunnah mendominasi tulisan-tulisannya. Oleh al-Mawardi, setiap perspektif pemikiran selalu diletakkan di atas landasan nas-nas agama.

Akhirnya perlu dilihat figur al-Mawardi sebagai elit politik. Dia ternyata adalah tokoh diplomat yang disegani di tingkat resmi, tetapi sekaligus dapat diterima oleh pihak manapun. Sikap moderat ini juga tercermin dalam tulisannya, karena itu ia tidak pernah berpretensi bahwa pendapatnya paling benar dan karena itu pula ia terhindar dari pengecaman-pengecaman tidak simpatik terhadap pikiran-pikiran yang berbeda dengan pandangannya.

Ibn al-Atsir (w. 1234 M) menyatakan bahwa al-Mawardi sangat dihormati di kalangan raja-raja Bani Buwaih dan mereka selalu mengutusnya untuk menjadi penengah antara mereka dengan orang-orang yang menentang mereka dan mereka menerima dan mengakui segala keputusannya.[31] Ia juga pernah menjadi utusan Khalifah al-Qaim untuk menemui Tughral Bek pada tahun 433 H.[32] Al-Mawardi memiliki sikap yang tegas dan berani walaupun terhadap para penguasa. Sebagaimana telah disinggung terdahulu, ketika Jalal al-Daulah minta diberi gelar *al-Sulthan al-Muazhzham Malik al-Umam* para fuqaha memfatwakan kebolehannya. Hanya al-Mawardi saja yang tidak mau memberikan fatwa untuk pemakaian gelar tersebut yang mengakibatkan hubungannya dengan Jalal al-Daulah renggang. Ia bersembunyi di rumahnya dan tidak mau keluar sampai akhirnya ia dipanggil ke istana. Di sana justru Jalal al-Daulah tidak menghukumnya tetapi malah menyatakan penghormatannya atas sikap yang jujur dan murni karena dorongan agama itu dari al-Mawardi. Ini menunjukkan wibawa al-Mawardi di mata para penguasa zamannya.

*Karya-karya al-Mawardi.* Al-Mawardi, di samping sebagai hakim terkemuka, juga seorang penulis yang produtif. Daftar berikut memperlihatkan karangan-karangannya yaitu:

---

30 *Hal. 136 dst.*
31 *Ibn al-Atsir, al-Kamil fi al-Tarikh,* (Beirut: Dar hadir, 1966), X : 53.
32 Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam, IV : 20.*



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

1. *Al-Nukat wa al-'Uyun*
2. *Kitab al-Hawi al-Kabir*
3. *Kitab al-Iqna'*
4. *Kitab Adab al-Qadli*
5. *Kitab A'lam al-Nubuwwah*
6. *Kitab al-Amtsal wa al-Hikam*
7. *Kitab Nasihat al-Muluk*
8. *Tashil al-Nazhar wa Ta'jil al-Zhafa*
09. *Adab al-Dunya wa al-Din.* Kitab ini pada dasarnya merupakan kitab tentang etika keagamaan yang menyangkut bidang kehidupan yang sangat luas. Adalah menarik untuk dicatat bahwa buku ini berisi kajian-kajian sosiologi yang cukup menarik, sehingga Prof. Mushtafa al-Saqa, editor buku ini, berpendapat bahwa tidak mustahil *Muqaddimah* Ibn Khaldun banyak mendapat inspirasi dari sini. Ketika membahas Adab al-Dunya, al-Mawardi mendahului uraiannya dengan pembahasan tentang sendi-sendi kehidupan masyarakat manusia yang berupa pertanian, peternakan, perdagangan dan teknik.
10. *Qawanin al-Wizarah.* Ini merupakan buku penting untuk mempelajari pemikiran politik dan kenegaraan al-Mawardi. Buku ini dikutip oleh budayawan al-Nuwairi (w. 732 H) dalam karya ensiklopediknya *Nihayah al-Arab fi Funun al-Adab,* jilid VI.
11. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah.* Buku inilah yang membuat al-Mawardi sangat terkenal sebagai *political scientist.* Buku ini banyak pula dikutip oleh al-Nuwairi. Ibn Khaldun menganjurkan pembacanya supaya menelaah buku ini bagi mereka yang ingin memperdalam hukum-hukum ketatanegaraan. Di dunia Barat buku ini telah mendapat perhatian sangat besar yang belum pernah diberikan oleh dunia Islam sendiri. Tahun 1853 ia diterbitkan di Bonn oleh M. Enger dengan judul *Maverdii Constitutiones Politicae* dan telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa, seperti Perancis. Study terakhir mengenai kitab ini dilakukan Donald P. Little dalam tulisannya "A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya".[33]

## C. Teori Khilafah

Pembicaraan tentang khilafah atau imamah sesungguhnya telah bermula sejak masa-masa jauh sebelum al-Mawardi. Oleh karena itu pemikiran politik al-Mawardi pada hakekatnya adalah warisan dari masa-masa sebelumnya. Namun ini tidak berarti bahwa tidak ada kreasi yang orisinal dari al-Mawardi dan bahwa ia hanya sebagai kompiler belaka terhadap sejumlah pendapat yang telah terlebih dahulu dikemukakan oleh para pendahulunya. Jasa yang terutama dari al-Mawardi adalah kenyataan bahwa ia telah berhasil merangkum berbagai pemikiran yang berkembang

---

33 *Donald P. Little, "A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya", The Muslim World,* (No. 1, Vol. LXIV/Januari, 1974), hal. 1.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

sampai pada zamannya untuk kemudian, seraya memadukannya dengan pengalamannya sebagai diplomat dan pejabat teras kerajaan, menggodok dan menyusunnya menjadi sebuah teori yang konprehensif tentang negara. Kita tidak pernah memiliki sebuah tulisan yang komplit mengenai khilafah yang berasal dari masa sebelum al-Mawardi. Dengan datangnya kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyah*-lah tempat masalah-masalah kehilafan menjadi jelas dalam kerangka dan sistem pemikiran hukum di kalangan kaum Muslimin.

Marilah berikut ini kita melihat point-point pokok dari pemikiran politik al-Mawardi yang menyangkut khilafah.

*Makna khilafah.* Al-Mawardi mengartikan khilafah atau imamah sebagai "penggantian kedudukan Nabi dalam hal melestarikan agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi".[34] Definisi ini memperlihatkan bahwa khalifah adalah orang yang menduduki fungsi Nabi setelah beliau meninggal. Akan tetapi tentu saja tidak dimaksudkan Nabi sebagai utusan Tuhan, karena kapasitas tersebut tidak seorangpun dapat mendudukinya mengingat wahyu telah diterimakan secara sempurna. Fungsi yang digantikan oleh khalifah adalah fungsi Nabi sebagai kepala masyarakat dengan dua tugas pokok, yaitu memelihara agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi.

Ketika pada bagian lain menguraikan perincian tugas pokok imam, al-Mawardi menjelaskan bahwa pemeliharaan agama itu berujud usaha menjaga agama menurut dasar-dasar pokoknya yang sudah tetap dan diterima oleh ijma' para ulama salaf, dalam pengertian bahwa apabila muncul pembuat-pembuat bid'ah dan pembawa-pembawa paham heterodox yang merusak agama khalifah harus bertindak mengembalikan mereka ke jalan yang benar seraya memberikan sangsi hukuman yang sepadan.[35] Adapun tugas penyelenggaraan kepentingan duniawi meliputi ketertiban dan keamanan. Ini dalam bahasa ilmu politik modern disebut fungsi stabilisator dari negara. Tugas-tugas lain yang tercakup ke dalam kewajiban imam adalah menyelenggarakan pertahanan untuk memelihara kedaulatan dan integritas wilayah, penarikan pajak dan zakat sesuai dengan ketentuan hukum syara', pengangkatan pegawai, penentuan tunjangan-tunjangan yang dikeluarkan dari baitulmal, pengawasan jalannya pemerintahan dan menegakkan keadilan. Yang terakhir ini dalam kata-kata al-Mawardi, "melaksanakan hukum untuk penyelesaian sengketa agar keadilan dapat diratakan sehingga si kuat tidak bertindak semena-mena dan yang lemah tidak teraniaya".[36] Ini adalah fungsi arbitrator dari negara.

---

34 Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, cet. ke-3 (Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1973), hal. 5.

35 *Ibid.*, hal. 15.

36 *Ibid.*, hal. 15–16. Para sarjana modern menyebutkan fungsi minimum negara ada empat, yaitu: (1) melaksanakan penertiban, (2) mengusahakan kesejahteraan, (3) pertahanan, dan (4)menegakkan keadilan melalui badan pengadilan. Lihat Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, cet. ke-7 (Jakarta: PT Gramedia, 1982), hal. 46.

PERPUSTAKAAN



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Dalam bukunya yang lain al-Mawardi menyebutkan satu lagi tugas imam yang tidak disebutkannya dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah.* Tugas dimaksud adalah "membangun negara dengan mewujudkan kemaslahatan-kemaslahatan dan sarana-sarana untuk perujudan kemaslahatan-kemaslahatan itu."[37] Butir ini membuat pemikiran al-Mawardi jauh maju ke muka melampaui zamannya dan hampir mendekati pemikiran abad 20. Apabila kita terjemahkan ke dalam bahasa pemikiran politik modern, pernyataan di atas berarti bahwa negara — menurut al-Mawardi — tidak semata-mata merupakan *Nachtwachterstaat* belaka yang bersifat pasif, yakni baru bertindak apabila hak-hak manusia dilanggar atau ketertiban dan keamanan terganggu dan dalam masalah-masalah sosial-ekonomi dipakai dalil *laissez faire.* Sebaliknya menurut al-Mawardi, negara harus aktif membangun kesejahteraan dan kemaslahatan rakyatnya. Ini mendekati apa yang sekarang dikenal dengan konsep *welfare state* atau *social service state,* yakni suatu gagasan bahwa pemerintah bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyat dan karena itu harus ikut campur dalam kehidupan sosial dan ekonomi melalui suatu sistem yang menguasai kekuatan-kekuatan ekonomi dan yang berusaha memperkecil perbedaan sosial dan ekonomi, terutama perbedaan yang timbul karena distribusi kekayaan yang tidak merata.[38]

*Perlu-tidaknya imamah.* Dalam masalah ini al-Mawardi sependapat dengan jumhur umat yang menyatakan bahwa imamah itu wajib diadakan. Al-Mawardi menegaskan bahwa pendapat ini telah menjadi kesepakatan bersama (ijma'), walaupun ada beberapa orang yang mempunyai pendapat menyimpang seperti al-Ashamm.[39]

Apakah alasan al-Mawardi bahwa imamah itu diperlukan dan apakah keperluan itu merupakan keharusan rasional atau yuridis syar'i? Mengutip *al-Ahkam,* Qamaruddin Khan mengatakan bahwa institusi imamah itu menurut pendapat al-Mawardi diperlukan sebagai keharusan syariah dan bukan keharusan yang ditemukan oleh akal.[40] Akan tetapi orang yang membaca *al-Ahkam* dengan teliti akan sia-sia menemukan pendapat al-Mawardi sendiri tentang masalah ini. Ddalam kitab tersebut al-Mawardi hanya mengemukakan pendapat dari dua pihak. *Pertama,* pihak yang menyatakan bahwa imamah itu diperlukan untuk merealisasi ketertiban dan menghindari keadaan anarki yang pasti terjadi bila tidak ada imam. Sedangkan pihak *kedua* berpendapat bahwa kewajiban itu ditetapkan oleh syara' berdasarkan firman Tuhan dalam surat al-Nisa ayat 59 yang terjemahnya, "Wahai orang beriman taatlah kamu kepada Allah dan taatlah juga kepada Rasul dan ulil amri di antara kamu."[41]

---

37 Al-Mawardi, *Adab al-Dunya,* hal. 139.
38 Miriam Budiardjo, *op.cit.,* hal. 58–59 dan juga 53.
39 Al-Mawardi, *al-Ahkam,* hal. 5.
40 Qamaruddin Khan, *op.cit.,* hal. 22.
41 Al-Mawardi, *al-Ahkam,* hal. 5.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendapat yang jelas dari al-Mawardi dapat disimpulkan dari penjelasan-penjelasannya ketika dalam *Adab al-Dunya wa al-Din* menguraikan sendi-sendi pokok yang harus ada untuk tercapainya kehidupan masyarakat yang tertib dan serasi. Di sini alasan-alasan sosiologis dan praktis dikemukakan oleh al-Mawardi guna menegakkan pendapatnya tentang perlunya imam. Ia menegaskan bahwa untuk tercapainya kehidupan yang teratur dan selaras serta terhindar dari kezaliman dan saling bermusuhan diperlukan adanya suatu kekuasaan yang memaksa. Menurut al-Mawardi manusia mempunyai watak yang cenderung untuk bersaing dan saling menyikut dalam mendapatkan kepentingan-kepentingan mereka. Untuk mengatasi keadaan ini menurut ulama kita ini terdapat beberapa kekuatan yang bisa mencegahnya, yaitu akal, agama dan kekuasaan. Namun yang terakhir inilah yang paling efektif dan berdaya-guna.[42] Ini adalah alasan sosiologis yang sesungguhnya tidak lain daripada argumen rasional (berdasarkan akal), untuk menyatakan perlunya imamah. Adapun alasan praktisnya adalah bahwa agama, sebagai kebutuhan sosial dan psikologis manusia, menurut ahli ilmu negara ini memerlukan kekuatan penjaga dan pemelihara yang dapat menghindarkannya dari perusakan, penyimpangan dan penyelewengan oleh orang-orang yang mengikuti hawa nafsu dan pendapat yang sesat. Atas dasar ini al-Mawardi menyatakan,

وجب اقامة امام يكون سلطان الوقت ، زعيم الامة ،

ليكون الدين محروسا بسلطانه [43]

Alasan praktis inipun juga bersifat rasional. Dari sini kita dapat melihat bahwa al-Mawardi cenderung kepada alasan-alasan rasional untuk menyatakan diperlukannya imam (khalifah), walaupun ia tidak pernah menyatakan penolakannya terhadap alasan yuridis syar'i.

*Pengangkatan khalifah.* Berbeda dengan pandangan Syi'ah yang menyatakan bahwa imam diangkat melalui penunjukan oleh Nabi atau melalui wasiat, al-Mawardi berpendapat bahwa imam diangkat melalui pemilihan yang bersifat tidak langsung. Gagasan fardlu kifayah tentang pengangkatan imam memberikan landasan bagi adanya sebuah badan dengan kualifikasi tertentu yang bertugas melakukan pemilihan dan pengangkatan imam sebagai wakil umat. Badan itu oleh pemikir kita ini disebut dengan *Ahl al-Ikhtiyar* atau disebut juga *Ahl al-'Aqd wa al-Hall.* Ada tiga persyaratan yang harus dipenuhi oleh institusi ini, ialah pertama: adil dalam pengertian penuh kata-kata tersebut.[44] Dilawankan dengan fasiq, biasanya dalam fiqih adil diartikan sebagai patuh melaksanakan ketentuan-ketentuan wajib dan sunnat dan meninggalkan hal-hal yang dilarang dan dimakruhkan oleh syara'. Ini adalah pendapat jumhur fuqaha. Sedangkan Abu Hanifah menyatakan bahwa cukuplah, untuk dapat disebut

---

42 Al-Mawardi, *Adab al-Dunya*, hal. 136–137.
43 *Ibid.*, hal. 137–138.
44 Al-Mawardi, *al-Ahkam*, hal. 6.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

adil, seseorang itu tampak pada lahirnya menjalankan agama.[45] Barangkali syarat ini dapat disamakan dengan "takwa kepada Tuhan" yang berlaku pada zaman sekarang di beberapa negara tertentu. Syarat kedua dan ketiga masing-masing adalah memiliki pengetahuan dan mempunyai pertimbangan bijaksana yang memungkinkan menjalankan tugas-tugas yang dibebankan.[46] Al-Mawardi tidak menjelaskan lebih kongkrit lagi bagaimana ujud dewan elektoral ini. Dia hanya menyatakan bahwa anggota-anggotanya tidak harus terdiri dari mereka-mereka yang berada di ibukota belaka.[47]

Faktor kekaburan inilah barangkali yang mendorong Ibn Taimiyah beberapa abad kemudian untuk mengecam institusi *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* ini dan menyatakannya sebagai fiktif belaka. Dari itu ia membuang dan mencemoohkan pembahasan-pembahasan al-Mawardi mengenai jumlah suara yang diperlukan untuk mengabsahkan sebuah pemilihan. Ibn Taimiyah mengkuatirkan konsep *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* ini berubah sifat menjadi semacam lembaga kependetaan dalam Kristen dan Syi'ah dan menghilangkan unsur rakyat dari kelompok yang akan memilih imam tersebut. Lagi pula dari sejarah ia mengetahui bahwa pengambil-alihan kekuasaan oleh seorang petualangan sering mendapat pembenaran *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* dengan menggunakan prinsip yuridis yang minimal.[48] Bagi Ibn Taimiyah imam hanya dapat ditegakkan dengan kerjasama sèluruh masyarakat dan *Ahl al-Syaukah* yakni orang-orang yang secara riel memiliki kekuasaan.[49] Tampaknya Ibn Taimiyah hanya mengganti nama saja dengan sedikit perbedaan.

Adapun kandidat yang dicalonkan untuk menjadi khalifah dinamai *Ahl al-Imamah* yang harus memenuhi tujuh kualifikasi, yaitu:

1). adil;
2). berpengetahuan, sehingga memungkinkannya mengambil pertimbangan yang tepat dalam menghadapi problem-problem;
3). sehat indera;
4). sehat anggota fisik lainnya;
5). bijaksana;
6). berani; dan yang tampak agak *crucial*;
7). berasal dari latar belakang suku Quraisy.[50]

Al-Mawardi memberikan penekanan istimewa kepada syarat terakhir ini, karena ia berlandaskan kepada nas hadis yang mengharuskan imam itu berasal dari keturunan Quraisy. Lagi pula hal itu telah menjadi kese-

---

45 Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), II : 346.

46 Al-Mawardi, *al-Ahkam*, hal. 7.

47 *Ibid.*

48 Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 228–229.

49 *Ibid.*, hal. 233.

50 Al-Mawardi, *al-Ahkam*, hal. 7.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

pakatan bersama (ijma) para Sahabat, dan Abu Bakar menggunakannya sebagai argumen untuk menolak pengangkatan Sa'ad Ibn 'Ubadah di *Saqifah Bani Sa'idah*. Oleh sebab itu tidak ada keberatan apapun yang dapat diajukan terhadap persyaratan etnik itu.[51] Penekanan yang begitu penting terhadap syarat tersebut benar-benar memberikan corak *Ahl al-Sunnah* kepada pemikiran al-Mawardi, karena syarat tersebut senantiasa dipertahankan dari masa ke masa bahkan sampai kepada Rasyid Ridla di abad 20 ini dalam tradisi pemikiran Ahl al-Sunnah. Akan tetapi di antara tokoh golongan ini hanya Ibn Khaldun lah yang mencoba menempatkan syarat etnik itu ke dalam konteks sosiologisnya sehingga ia tetap tampak logis dan masuk akal.

Selain dari pemilihan oleh *Ahl al-'Aqd wa al-Hall*, khalifah dapat pula diangkat oleh pendahulunya. Pandangan ini didasarkan atas dua kenyataan sejarah yang kata al-Mawardi telah menjadi kesepakatan bersama (Ijma') umat. Kenyataan sejarah dimaksud adalah *pertama*, penunjukan 'Umar oleh Abu Bakar untuk menjadi penggantinya, dan *kedua*, penunjukan oleh Umar terhadap panitia enam yang sekaligus menjadi calon yang akan diangkat. Perbuatan Umar ini tidak ada seorangpun di antara para Sahabat yang mengingkarinya dan karena itu ia menjadi ijma'.[52]

Dalam hubungan ini masalah yang timbul adalah kalau seorang khalifah menunjuk penggantinya apakah penunjukan itu memerlukan persetujuan *Ahl al-'Aqd wa al-Hall* atau tidak? Al-Mawardi mengemukakan bahwa dalam masalah ini para fuqaha berbeda pendapat. Ulama-ulama Basrah menyatakan bahwa persetujuan *Ahl al-Ikhtiyar* itu merupakan syarat untuk sahnya imam yang ditunjuk menggantikan pendahulunya. Akan tetapi al-Mawardi sendiri pergi kepada pendapat yang menganggap persetujuan itu tidak perlu atas dasar bahwa penunjukan Umar oleh Abu Bakar keabsahannya tidak tergantung kepada persetujuan *Ahl al-Ikhtiyar*. Di samping itu imam, menurut al-Mawardi, lebih berhak atas masalah itu, karenanya pemilihannya terhadap calon penggantinya lebih patut dinyatakan sah. Masih dalam kaitan ini adalah persoalan kalau seorang khalifah menunjuk anak atau ayahnya sebagai calon pengganti. Apakah dalam kasus ini diperlukan persetujuan *Ahl al-'Aqd wa al-Hall*. Ada beberapa pendapat mengenai ini. Tetapi al-Mawardi memilih pendapat yang tidak mensyaratkan adanya persetujuan dewan elektoral itu, seperti halnya dalam kasus terdahulu. Sedangkan saudara dan anggota keluarga lainnya kedudukan mereka sama dengan orang asing, yakni khalifah dapat menunjuk mereka tanpa diperlukan sesudah itu adanya persetujuan dewan elektoral.[53]

Dengan pembenaran penunjukan calon penggantinya oleh khalifah yang sedang bertahta tanpa referensi kepada otoritas dewan elektoral,

---

51 *Ibid.*
52 *Ibid.* hal. 10.
53 *Ibid.*



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

tampaknya al-Mawardi telah meminimkan peran, bahkan telah merobohkan eksistensi, dewan tersebut yang semula ia bangun. Oleh karena itu beberapa peneliti al-Mawardi memperoleh lobang yang strategis untuk mengecam al-Mawardi sebagai "tidak membuat sebuah teori politik melainkan membuat teori legitimasi terhadap kekuasaan".[54]

*Kredibilitas calon.* Apabila calon-calon yang ada telah memenuhi syarat, dalam hubungan ini timbul permasalahan apakah pilihan oleh dewan elektoral harus dijatuhkan kepada calon terbaik (*afdlal*). Sebaliknya tidak sahkah calon yang kurang baik (*mafdlul*) dipilih menjadi khalifah? Dalam masalah ini al-Mawardi berpendapat bahwa pengangkatan calon yang kurang baik (*mafdlul*) padahal yang terbaik (*afdlal*) ada adalah sah secara hukum.[55] Prinsip ini ditujukan terhadap kaum Syi'ah yang berkeyakinan bahwa calon yang kurang baik (*mafdlul*) tidak bisa memperoleh prioritas untuk diangkat sebagai khalifah. Teori ini diciptakan kaum Syi'ah untuk menyatakan bahwa karena Ali dan keturunan-keturunannya dari garis Fatimah adalah orang-orang yang terbaik di antara segenap manusia maka siapa saja yang mengclaim khilafah sesungguhnya telah melakukan suatu perampasan. Penolakan terhadap dogma Syi'ah ini merupakan suatu yang essensial bagi kelangsungan hidup Khilafah Abbasiyah Sunni yang sedang dikelilingi oleh kekuatan-kekuatan Syi'ah. Tetapi bagaimanapun, al-Mawardi tidak sendirian dalam pandangan ini. Semua ahli hukum dan teologi Sunni menerima pendapat ini. Namun eksesnya adalah prinsip ini telah dijadikan tempat berlindung oleh khalifah-khalifah yang kurang handal dalam akhlak dan sikap keagamaan.[56]

*Pemberhentian imam.* Apabila imam telah dipilih, ia berhak atas kepatuhan dan dukungan rakyat selama keadaannya tidak berubah. Ada dua sebab imam dinyatakan berubah dan karena itu kehilangan jabatannya, yaitu (1) terjadinya cacat pada keadilannya dan (2) terjadinya cacat pada fisiknya.

Mengenai cacat pada keadilannya, yang dimaksudkan adalah bahwa imam berubah menjadi fasiq karena berkelakuan menurutkan hawa nafsu, melanggar larangan-larangan agama dan karena membawa kepercayaan yang bertentangan dengan kebenaran. Adapun cacat jasmani meliputi tiga macam, yaitu hilangnya indera, hilangnya anggota badan dan hilangnya kecakapan bertindak.

Kehilangan kecakapan bertindak oleh al-Mawardi digambarkan dalam dua keadaan, *pertama,* khalifah diambil-alih kekuasaannya oleh pembantu-pembantunya sendiri tanpa secara terbuka menentang imam, maka imam tidak kehilangan otoritasnya. Akan tetapi dilihat pula keadaan pengambil-alih kekuasaan itu. Kalau ia bertindak sesuai dengan ketentu-

---

54 *Tempo,* (No. 34, Th. XVI, 18 Okt. 1986), rubrik "Agama", hal. 62, kolom 1, alinea 3.

55 Al-Mawardi, *al-Ahkam,* hal. 8.

56 Qamaruddin Khan, *al-Mawardi,* hal. 24.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

an agama dan berjalan di atas rel keadilan, ia dapat diakui demi kelangsungan agama dan terhindarnya umat dari bencana. Tetapi kalau ia tidak berlaku adil dan mematuhi agama maka menurut al-Mawardi perlu dicarikan jalan untuk mengembalikan otoritas khalifah. Keadaan *kedua* adalah keadaan di mana imam ditawan oleh musuh dan tidak mungkin diselamatkan lagi, maka akad imamahnya menjadi putus dan umat dapat memilih imam yang baru. Al-Mawardi mempunyai perincian-perincian lebih jauh mengenai masalah ini yang karena keterbatasan ruang rasanya tidak perlu ditelusuri lebih lanjut.[57]

Prinsip-prinsip yang baru saja diuraikan, yang belum mendapat perhatian dari ahli-ahli hukum dan teologi sebelumnya, ada kaitannya dengan situasi politik pada masa dan sebelum al-Mawardi di mana kekuasaan Abbasiyah begitu lemah dan berada dalam cengkeraman Buwaihiyah. Keadaan tersebut memaksa terjadinya evolusi ke arah suatu formula yang sesuai dengan situasi dan kondisi dan yang dapat menerima kenyataan hubungan antara Bani Busaih dan Bani Abbas dan karenanya berarti surut dari prinsip-prinsip khilafah yang diuraikan al-Mawardi pada bagian-bagian permulaan dari al-Ahkam.

## D. Beberapa Pandangan terhadap Teori al-Mawardi

Para pengkaji al-Mawardi, baik dari kalangan sarjana-sarjana muslim maupun para orientalis, tidak sepakat, bahkan menyatakan pendapat-pendapat yang sangat bertentangan, tentang kaitan teori al-Mawardi dengan kenyataan. Di satu pihak ada yang berpendapat bahwa al-Mawardi menulis teorinya sama sekali tidak mempertimbangkan keadaan politik pada masanya dan kemungkinan bahaya yang datang dari pihak Bani Buwaih yang memusuhi pandangannya. Pendapat ini dikemukakan oleh von Kremer.[58] Dari kalangan sarjana muslim yang berpendapat seperti ini adalah Hasan Ibrahim Hasan, "al-Mawardi membahas masalah khilafah secara teoritis dan tidak ada sangkut-pautnya dengan peristiwa yang terjadi pada dan sebelum masanya."[59] Sebaliknya, tadi telah dikutip pendapat yang menuduh teori al-Mawardi hanya merupakan legitimasi kekuasaan belaka, yaitu pendapat Aswab Mahasin.[60] Akan tetapi pendapat yang agak aneh datang dari Gibb yang menempatkan teori al-Mawardi mengenai khilafah di dalam sejarah pemikiran politik Islam sebagai "the first step in the process by which Sunni thinkers were gradually forced by political circumstances to remove the imamate altogether from the yurisdiction of the shari'a." Karena itu "al-Mawardi, in effect, admitted the suspension of the syari'a."[61]

---

57 Al-Mawardi, *al-Ahkam*, hal. 17–20.
58 Donald P. Little, *op.cit.*, hal. 2.
59 Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, IV : 303.
60 Tempo, *loc.cit.*
61 Donald P. Little, *op.cit.*, hal. 3.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendapat pertama yang melihat teori al-Mawardi sebagai berada di awang-awang, tidak berpijak kepada kenyataan sama sekali adalah pendapat yang terlalu dilebih-lebihkan. Terdahulu telah dikemukakan, bahwa beberapa point dari pemikiran al-Mawardi dipengaruhi oleh kondisi zamannya. Misalnya mengenai penunjukan calon pengganti dan keadaan di mana khalifah diambil-alih kekuasaannya oleh orang-orangnya sendiri. Pendapat al-Mawardi yang berkaitan dengan kasus terakhir ini terang merupakan pengakuan terbuka terhadap hubungan *de facto* antara Bani Buwaih dan Bani Abbas.

Pendapat yang mengatakan teori al-Mawardi hanya sebagai pengabsahan belaka terhadap kekuasaan yang sedang berjalan juga terlalu berprasangka dan tidak sesuai dengan beberapa butir penting dalam teori ulama ini. Penetapan syarat adil dengan segala keharusannya, adanya kemampuan ijtihad dan adanya badan elektoral yang melakukan pemilihan dan pengangkatan imam sama sekali tidak dapat dikatakan legitimasi kekuasaan, karena jelas tidak riel bila dikonfrontasikan dengan kenyataan yang berlaku pada masa al-Mawardi. Ia merupakan nilai-nilai yang diangkat dari tradisi yang diwarisi dari salaf al-ummah dan dijadikan ideal-ideal bagi usaha memulihkan kembali khilafah Sunni yang telah dirusak oleh kekuatan Syi'ah dan dirasuki oleh tradisi Persia. Sedangkan pernyataan Gibb di atas jelas bertentangan dengan semangat tulisan-tulisan al-Mawardi dalam buku-bukunya yang begitu mementingkan berlakunya syari'ah.

## E. Kesimpulan

Dari apa yang telah disajikan di atas dapat diambil kesimpulan:

1. Al-Mawardi adalah orang pertama yang berhasil merangkum berbagai pendapat yang berkembang mengenai imamah sampai pada masanya dan dengan menambahkan dari penemuannya sendiri, ia mentransformasikan pemikiran-pemikiran itu ke dalam suatu sistem logis yang koheren.
2. Teori khilafah al-Mawardi belum sempurna karena masih ada beberapa hal penting yang belum ia bicarakan seperti sumber kekuasaan imam.
3. Teori khilafah al-Mawardi tidak semata-mata legitimasi kekuasaan, tetapi juga berisi ideal-ideal yang diharapkan dapat menjadi landasan bagi rekonstruksi khilafah Abbasiyah Sunni yang telah dicengkeram oleh kekuatan Syi'ah dan dirasuki oleh tradisi Persia.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

# BIBLIOGRAFI


Abu Zahrah, al-Imam Muhammad, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id,* ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.

Ali 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm: Bahtsun fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam,* Mesir: Mathba'ah Mishr, 1925.

Arnold, Sir Thomas W., *The Caliphate,* England: Oxford University Press, 1924.

Cahen, Cl., "Puwayhds or Buyids", *The Eıncyclopaedia of Islam,* New Edition, Leiden: E.J. Brill, 1960.

Goldziher, *"Stellung der Alten Islamischen Orthodoxize zuden antikan Wissenchaften",* dalam Abd al-Rahman Badawi (ed.), *al-Turats al-Yunani fi al-Hadlarah al-Islamiyah,* Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1965.

Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Daulah al-Fathiiimiyyah,* Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1958.

————, *Tarikh al-Islam al-Siyasi wa al-Dini wa al-Tsaqafi wa al-Ijti-ma'i,* Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1965.

Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perban-dingan,* Jakarta: Yayasan Penerbit UI, t.t.

Ibn al-Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh,* Beirut: Dar Shadir, 1966.

Ibn al-'Imad, Abu al-Falah 'Abd al-Hayy, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbari Man Dzahab,* Beirut: al-Maktab al-Tijari, t.t.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *al-Muqaddimah,* ttp.: Dar al-Fikr, t.t.

Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Syams al-Din, *Wafayat al-A'yan wa Anba' al-Abna' al-Zaman,* Beirut: Dar al-Tsaqafah, t.t.

Little, Donald P., "A New Look at al-Ahkam al-Sulthaniyya" *The Mus-lim World,* No. 1, vol. LXI, 1974.

Mawardi, Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah,* Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1973.

————, *Adab al-Dunya wa al-Din,* Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Jakarta: PT. Gramedia, 1982.

Naggar, Husein Fauzi al-, *al-Islam wa al-Siyasah: Bahtsun fi al-Nazha-riyyah al-Siyasiyyah wa Nizham al-Hukm fi al-Islam,* Mesir: Mathba'ah al-Sya'b, t.t.

Qamaruddin Khan, *Al-Mawardi's Theory of the State,* Lahor: Baz-i-Iqbal, t.t.

————, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah,* Bandung: Pustaka, 1983.




© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Rayes, M. Dliya' al-Din el-, *al-Nazhariyyat al-Siyasiyyah al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, 1957.

Sherwani, H. Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1945.

Syahrastani, Muhammad Ibn Abd al-Karim al-, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975.

Zettersteen, "Buwaih, Banu", *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Kairo: al-Sya'b, t.t.



© 2008 Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta