

PROSES PEMILIHAN PRESIDEN INDONESIA DALAM PERSPEKTIF POLITIK AL-MAWARDI

Mohammad Alfuniam

Alumnus Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Usuluddin

UIN Sunan Kalijaga

Email: niam_alwie@yahoo.com

Abstact

Indonesia as dominantly Moslem population country's not used Islamic authority as formally foundation. From this point, this paper aims to understand the concept of State moreover the Head of state from al-Mawardi political philosophy. With the philosophical and Historical approached and library studies find that the concept of Indonesia State from the perspective of al-Mawardi comes from the common aware to make community free and have a dignity. Besides that, Pancasila viewed as manifestation of Social contract and Indonesia Ideology as norms which agreed by the common peoples and also as foundation for social live and state ideology for the Indonesia. The other social contract if someone elected as leader of state, so that people must obey him as far not contradict with the Islamic values and doctrine.

Keyword: *politic, state, philosophy, Indonesia, pancasila, al-Mawardi.*

Abstrak

Indonesia yang mayoritas beragama Islam justru tidak menggunakan sistem kekuasaan Islam secara formal. Atas dasar ini, tulisan ini bertujuan mengetahui konsep negara Indonesia, terutama pemilihan "kepala negara" dari perspektif filsafat politik al-Mawardi. Dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis melalui kajian pustakan ditemukan Konsep pembentukan negara Indonesia dalam perspektif filsafat politikel al-Mawardi berasal dari kesadaran kolektif untuk menjadikan komunitas masyarakatnya merdeka dan bermartabat, sejalan dengan situasi kemerdekaan. Selain itu, pancasila dipandangan sebagai wujud kontrak sosial dan ideologi Indonesia merupakan norma-norma yang disepakati bersama sebagai dasar kehidupan sosial dan kenegaraan Indonesia merdeka. Wujud praksis lain yang dapat dikategorikan sebagai kontrak sosial adalah

terjadi ketika seseorang terpilih sebagai pemimpin Indonesia, maka rakyat wajib menatati selama tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.

Kata Kunci: *politik, negara, filsafat, Indonesia, pancasila, al-Mawardi.*

A. Pendahuluan

Di masa modern, simbol yang memiliki kekuasaan penuh terhadap berjuta-juta individu adalah Negara. Negara mengatur semua aktivitas manusia, baik yang beragama maupun tidak. Individu yang masuk dalam negara, akan tunduk dalam kekuasaan yang diatur dalam negara itu. Meskipun pada awalnya secara alamiah terlahir dalam keadaan bebas dan merdeka, namun pada kenyataannya manusia terkungkung dan terbelenggu oleh realitas sosial politik (*conditio sine qua non*).¹ Dengan demikian setiap insan di dunia hidup dalam jaringan sosial politik yang dinamakan negara. Individu tidak bisa melepaskan diri dari status sosial maupun politik yang melahirkannya. Sementara Masyarakat dibentuk—dan membentuk dengan sendirinya—dengan tujuan untuk saling menguatkan dan mewujudkan sebuah komunitas yang tertib serta permanen. Manusia pada hakikatnya adalah makhluk sosial yang memerlukan sikap kebersamaan dengan manusia lainnya untuk mempertahankan dirinya.²

Sistem sosial tertua dari komunitas manusia dan satu-satunya yang bersifat alami adalah keluarga. Dalam keluarga terjalin pola relasi simbiosis-mutualisme di mana antara anggota saling membutuhkan. Ketika kebutuhan tersebut telah terpenuhi dan berhenti maka yang terjadi adalah kebebasan antar anggota. Jika tetap bersatu antar anggota keluarga, hal itu tidak terjadi secara alami lagi, tetapi

¹ Ito Prajna Nugroho, “Dilema Negara-Bangsa dalam Perspektif Hannah Arendt”, *Jurnal Filsafat Driyarkara Jakarta*, edisi Th. XXVI, No. 1, 2002, hlm. 96.

² Muhammad Azhar, *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hlm. 32.

didasarkan atas kesepakatan dan sukarela. Jadi keluarga pun sebenarnya hanya dapat bertahan atas dasar konvensi.³

Interaksi sosial terbangun secara genetis dan geografis hingga muncul sebuah kesadaran bersama akan pentingnya suatu ikatan sosial guna mengatur berbagai persoalan yang timbul di tengah-tengah interaksi tersebut. Dengan demikian, dalam masyarakat terkandung makna komunitas, sistem organisasi, peradaban dan interaksi sosial yang dalam sosiologi merupakan inti dari suatu komunitas masyarakat.⁴ Watak manusia secara sosial saling berebut dalam pemenuhan kebutuhan, karena permusuhan dan kezaliman merupakan watak hewani yang dimiliki manusia. Manusia tidak mungkin melakukan aktivitas seorang diri, demikian pula setiap orang membutuhkan bantuan orang lain. Karena proses mempertahankan hidup tersebut, manusia memerlukan kerjasama dalam rangka menjaga eksistensinya, maka negara menjadi suatu keharusan bagi manusia (*al-ijmā' zarūriyyūn li-an-nawī' al-insānī*). Tanpa adanya negara eksistensi manusia tidak akan sempurna. Dengan sendirinya orang yang melaksanakan kewibawaan itu (negara) harus menguasai dan memiliki kekuatan melebihi masyarakat atau warga untuk mengatur pelaksanaan kesepakatan bersama, inilah yang dinamakan “kekuasaan/otoritas” (*mulk*) atau kedaulatan⁵ atau yang biasa disebut negara yang dipimpin oleh presiden, raja atau perdana menteri dan sejenisnya.

Berdasarkan argumentasi di atas, tulisan ini menganalisis tentang negara Indonesia, terutama proses pemilihan presiden dalam pandangan Islam melalui pemikiran politik al-Mawardī. Pemilihan tokoh asal dunia Arab ini didasari atas karya-karya monumental dan teorinya yang masih relevan di era sekarang serta sebagai pemikir

³ Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu Hidayat, *Perihal Kontrak Sosial*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1989), hlm. 4.

⁴ Nani Machendrawaty dan Agus Ahmad Safe'i, *Pengembangan Masyarakat Islam, Dari Ideologi, Strategi sampai tradisi*, (Bandung: Rosda, 2001), hlm. 5.

⁵ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 74.

politik yang mewakili Islam *rahmah li al-'Alamin*. Sementara, Indonesia dijadikan fokus dalam tulisan ini atas pertimbangan mengapa Indonesia yang mayoritas pemeluknya beragama Islam justru tidak menggunakan sistem kekuasaan Islam secara formal? Apakah tidak ada keharusan menggunakan simbol Islam dalam sebuah negara? Lantas, Bagaimana memilih dan memposisikan-atau seharusnya-pemimpin dalam negara Indonesia?

B. Individu, Negara dan Agama

Diskursus tentang negara sebagai produk sosialitas manusia tidak akan pernah usang, selama masih ada kehidupan, maka keberadaan dan eksistensi negara akan tetap menarik dibahas dan diperdebatkan, apalagi di zaman mutakhir seperti sekarang ini. Alasannya, tidak ada seorang pun di dunia ini yang terbebas dari jari-jemari kekuasaan negara (*state*). Negara seakan menjadi pemeran sifat kemahakuasaan Tuhan sebagai *al-Mukhbīr*, zat yang maha meliputi.⁶ *Private sphere* sebagai ruang berekspresi sudah tidak ada lagi, di mana individu bebas melakukan aktivitasnya.

Sebagai institusi yang mewakili kepentingan umum/bersama, negara dapat melaksanakan kehendaknya melawan kepentingan-kepentingan pribadi atau kelompok di masyarakat. Negara merupakan “institusi kemasyarakatan” yang (berhasil) memiliki monopoli hukum untuk menggunakan kekerasan fisik di suatu daerah tertentu.⁷

Sebagaimana Plato dan Aristoteles, al-Farabi seorang pemikir politik Islam idealis berpendapat manusia adalah makhluk sosial yang mempunyai kecenderungan alami untuk bermasyarakat karena tidak mungkin memenuhi segala kebutuhannya sendiri tanpa bantuan dan kerjasama dengan pihak lain.⁸ Dengan demikian, manusia diciptakan

⁶ Abdelwahab El-Affendi, *Who Need an Islamic State*, terj. Amiruddin Ar-Rani, *Masyarakat tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. v.

⁷ Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi*, (Jakarta:Gramedia, 2002), hlm. 3.

⁸ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta:UI Press, 1993), hlm. 51.

Tuhan sebagai makhluk yang lemah, karenanya Tuhan membekali potensi intelektual kepada manusia yang akan menuntunnya berperilaku tertentu dan yang akan membimbing menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Perbedaan intelegensia, intelektual, kepribadian dan bakat antara manusia justru mendorong untuk saling bekerjasama. Karena adanya unsur saling bisa bekerjasama ini, manusia sepakat untuk mendirikan negara. Negara merupakan hajat manusia untuk mencukupi kebutuhan bersama dan keahlian yang mengajari bagaimana saling membantu dan bagaimana mengatur ikatan dalam interaksi sosial satu sama lain.⁹

Negara secara politis sebagai organisasi kemasyarakatan umat manusia (*ijmā' insānī*), merupakan sebuah keharusan atau keniscayaan. Para filsuf telah melahirkan kenyataan “manusia adalah bersifat politis menurut tabiatnya” (*al-insān madaniyyūn bi-āt-tab*). Ini berarti,— memerlukan suatu organisasi kemasyarakatan, yang menurut para filsuf dinamakan “kota” (*al-madīnah*, polis).¹⁰

Menurut Thomas Hobbes, pada awalnya masyarakat dalam kondisi *Bellum Omnium Contra Omnes*, yaitu peperangan dan persaingan yang brutal dalam meraih kekuasaan dan kedudukan. Segala lawan dari setiap orang melawan orang lain yang tidak dapat dihindarkan, maka orang-orang dalam sebuah komunitas membuat kontrak antara sesama untuk tunduk dan patuh kepada otoritas dominan berbentuk negara atas kesepakatan bersama, dengan demikian anggota masyarakat akan mendapat perlindungan dan kemungkinan kehidupan yang manusiawi.¹¹

John Locke berpandangan, keadaan pra-negara atau keadaan alamiah bukan seperti yang dilihat oleh Hobbes sebagai keadaan perang antar sesama, tetapi suatu masyarakat yang diatur oleh hukum kodrat. Dalam hal ini ada transformasi “keadaan alamiah” (status

⁹ Muhammad Azhar, *Filsafat Politik, Perbandingan...*, hlm. 82.

¹⁰ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah...*, hlm. 71.

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social...*, hlm. xi.

naturalis) kepada “masyarakat alamiah” (*societas naturalis*).¹² Locke sebagaimana Hobbes, berpendapat pembentukan masyarakat politik atau negara didahului oleh suatu keadaan alamiah dimana individu memiliki hak-hak azasi atau kodrati.

Al-Mawardi salah satu pemikir besar Islam yang hidup pada Abad XI M., telah merumuskan suatu konsep filsafat politik dan teori kontrak sosial melampaui zamannya. Manusia, menurut al-Mawardi adalah makhluk yang paling memerlukan bantuan pihak lain dibandingkan dengan makhluk lainnya. Banyak binatang yang mampu hidup mandiri lepas dari binatang sejenisnya, sedangkan manusia selalu memerlukan manusia lain, dan interaksinya merupakan sesuatu yang tetap dan permanen. Bentuk kontrak sosial yang ditawarkan al-Mawardi adalah kebutuhan manusia untuk mendirikan suatu negara. Negara merupakan hajat manusia untuk memenuhi kebutuhan bersama dan membangun ikatan antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian adanya negara adalah melalui kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela.¹³

Menurut al-Mawardi, keadaan masyarakat sebelum terbentuknya sebuah negara berada dalam situasi *chaos*, maka untuk membangun ketertiban sosial dan menghindari chaos diperlukan suatu perangkat sosial yang dapat mengatur masyarakat untuk menghindari kekacauan tersebut. Langkah awal yang perlu dilakukan adalah membentuk sebuah komunitas yang tertib berdasarkan kontrak sosial tersebut dapat dilakukan dengan mengangkat seorang pemimpin negara. Khalifah atau pemimpin negara merupakan pengganti kedudukan Nabi dalam hal melestarikan agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi (sosial kemasyarakatan). Dengan demikian

¹² Locke, John, “*An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*” on the *Two Treatises of Civil Government*, J.M. Dent & Sons Ltd., terj. *Kuasa Itu Milik Rakyat, Essai Mengenai Asal Mula Sesungguhnya, Ruang Lingkup dan Maksud Tujuan Pemerintahan Sipil*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 9.

¹³ Al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*, terj. Kamaluddin Sa’diyatulharamain, *Kenikmatan Kehidupan Dunia dan Agama; Etika dalam Pergaulan*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), hlm. 186-187.

fungsi seorang pemimpin dalam menggantikan posisi nabi adalah dalam rangka menjadi kepala masyarakat secara sosial dengan tugas memelihara agama dan menyelenggarakan kepentingan duniawi. Tugas keduniawiaan meliputi ketertiban dan keamanan yang dalam bahasa politik disebut fungsi stabilisator dari negara. Tugas-tugas lain yang tercakup dalam kewajiban pemimpin adalah menyelenggarakan pertahanan untuk memelihara kedaulatan dan integritas wilayah.¹⁴

Al-Mawardī dalam kitabnya *Adāb ad-Dunyā wa ad-Dīn*, lebih jauh menegaskan secara sosiologis dan praktis untuk mewujudkan kehidupan yang teratur dan selaras serta terhindar dari kezaliman dan saling bermusuhan diperlukan adanya suatu kekuasaan yang memaksa dan mengikat, karena menurutnya manusia cenderung memiliki watak bersaing dan saling menyikut dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan. Untuk mengatasi keadaan ini diperlukan sebuah otoritas yang mampu mencegahnya, yaitu akal, agama dan kekuasaan, namun yang terakhir inilah yang paling efektif dan berhasil.¹⁵ Agama menurut al-Mawardī sebagai kebutuhan sosial dan psikologis yang mempunyai fungsi kontrol dan kekuatan penjaga serta pemeliharaan yang dapat menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang bersifat asosial dan merusak (dekstruktif), sebagaimana yang dituliskannya secara detail dalam bukunya, *al-Aḥkām as-Sultāniyyah*. Filsafat politik sebagai suatu disiplin ilmu, memandang masyarakat sebagai sebuah komunitas yang utuh dan komprehensif. Filsafat politik adalah upaya yang dilakukan oleh seorang pemikir secara filosofis sebagai usaha untuk mencari pola-pola atau pokok dasar yang mempengaruhi persoalan-persoalan perkembangan masyarakat dalam rangka mencari “worldview” tentang bentuk dan sistem sosial yang paling ideal.¹⁶

¹⁴ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah fī al-Wilāyah ad-Dīniyyah*, terj. Fadhlī Bahri, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah: Prinsip-Prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, (Jakarta: Darul Falah, 2000), hlm. 1.

¹⁵ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah fī...*, hlm. 196.

¹⁶ Henry J. Schmandt, *A History of Political Philosophy*, terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi, *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 8.

C. Indonesia Sebagai Negara “beragama” Islam

Islam sebagai salah satu *icon* penting dalam konstruksi tata hubungan masyarakat dan sebagai sebuah agama, selalu dituntut untuk mengartikulasikan prinsip-prinsip etika universalnya, sebab disadari, agama sebetulnya mempunyai peran strategis dalam mengembangkan etika sosial, ekonomi dan politik. Dalam konteks ini, Islam tidak saja dikembangkan dalam area pemikiran murni-spekulatif, tetapi harus ditempatkan sebagai dasar etika sosial di mana praksis sosial digerakkan. Agama dengan demikian sudah selayaknya dieksplorasi makna-maknanya secara kontekstual guna diperjuangkan dalam tata kehidupan umat manusia.¹⁷

Secara politis hubungan antara Islam dan negara dalam konteks Indonesia sepanjang perjalanan sejarah selalu menjadi perdebatan sengit, bahkan menjadi polemik panjang yang timbu-tenggelam seiring perkembangan politik yang ada. Ini dapat dilihat dalam kronik politik bangsa ini. Polemik itu tak hanya terjadi di tingkat wacana, melainkan merambah menjadi tuntutan riil tentang konsep negara Islam yang perlu dibumikan di Indonesia.¹⁸

Perdebatan keharusan menjadikan Islam sebagai landasan perikehidupan secara total dalam menata kehidupan sosial-politik, sudah dimulai sejak Indonesia diproklamirkan pada Agustus 1945. Karena tidak tersedianya seperangkat aturan dan sistem yang dimiliki oleh bangsa Indonesia, beberapa pemimpin umat Islam berupaya mendesakkan syariat Islam untuk diterapkan. Perdebatan tentang masalah ini sedikit mereda setelah Soekarno menjelaskan gagasannya tentang Pancasila ketika berpidato pada 1 Juni 1945. Soekarno mengusulkan Pancasila sebagai dasar negara, meski tidak berdasarkan Islam, negara yang akan dibentuk adalah negara yang ber-Tuhan.¹⁹

¹⁷ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, (Yogyakarta:Galang, 2001), hlm. vii.

¹⁸ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*, (Kairo: Maṭba‘ah Miṣr Syirkah Muṣaḥamah Miṣriyyah, 1925), hlm. 153.

¹⁹ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl...*, hlm. 160.

Tuntutan itu sempat tertuang dalam kalimat “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” yang tertulis di mukadimah dan pasal 29 UUD 1945. Setelah melewati saat-saat kritis, kalimat itu pun dicoret yang kemudian terakomodir melalui modifikasi sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa. Perubahan itu dapat menjadi peredam kelompok Islam yang dengannya menganggap konsep tauhid ada dalam sila pertama tersebut, meskipun beberapa perwakilan umat Islam masih merasa keberatan dengan formula baru Pancasila. Setidaknya, semangat kemerdekaan saat itu meredam kekecewaan yang ada dan akhirnya Proklamasi dibacakan, maka merdekalah Indonesia sebagai bangsa dengan Pancasila sebagai dasar negaranya. Setelah hampir 12 tahun tepatnya pasca pemilu 1955—karena partai umat Islam memiliki wakil yang signifikan dan memenangkan Pemilu—kekecewaan yang sempat terpendam waktu itu seakan kembali mendapatkan momentum. Usaha untuk menjadikan Islam sebagai asas dan landasan sosial politik bangsa Indonesia kembali dimunculkan, dan hal ini dilakukan oleh para elite politik yang saat itu berada di pusran kekuasaan. Karena tidak ingin menimbulkan perpecahan, maka Presiden Soekarno mengambil jalan tengah dengan secara langsung memimpin sidang Majelis Konstituante untuk menentukan dasar negara, Islam atau Pancasila, tapi sidang itu pun tidak mencapai keputusan final.²⁰

Upaya melakukan Islamisasi negara terjadi secara bertahap dengan mengambil pola yang tidak tunggal. Perdebatan sengit selama sidang antara partai-partai Islam dan pendukung Pancasila dalam mengokohkan dasar negara tak membuahkan hasil. Hampir dua tahun berlangsung terhitung mulai November 1957 sampai Juni 1959 sidang yang diadakan tidak mampu menemukan titik temu dan kesepakatan. Hingga diintervensi oleh Soekarno dengan mengeluarkan dekrit 5 Juli 1959 dan menyatakan kembali kepada UUD 1945.²¹

²⁰ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl...*, hlm. 169-174.

²¹ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl...*, hlm. 174.

Sejak Pancasila dijadikan dasar ideologi Republik Indonesia pada tahun 1945 oleh Soekarno, Pancasila menjadi bagian perdebatan politik yang tak terelakkan oleh Politikus dan Agamawan, khususnya Islam. Pada tahun 1955 dengan sistem multipartai merupakan kesempatan besar bagi Partai Islam untuk memperjuangkan Islam sebagai asas negara, tetapi apa yang dicita-citakannya masih belum bisa dicapai sampai sekarang. Hal yang sama terjadi pada 1999, 2004 dan 2009 lagi-lagi Islam belum cukup kuat untuk meletakkan ideologi Islam sebagai dasar negara.²²

Secara historis dalam konteks ke-Indonesiaan, objek kajian tentang Islam dan politik merupakan salah satu materi perbincangan dan perdebatan yang aktual dan sangat menarik, sebab memang mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Polemik ini tidak hanya menarik dibicarakan oleh para pemikir dan politisi muslim, namun juga para kaum nasionalis yang ingin tetap mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara, dan bukan Islam.

Kelemahan umat Islam dalam bidang politik bersumber pada perbedaan persepsi tentang hubungan Islam dan politik, diikuti dengan sikap politik yang berbeda pula. Ada sikap menolak terhadap garis yang dianggap menyimpang dari garis vertikal Islam. Ada pula yang tidak hanya menggunakan garis lurus ke atas, tapi juga sikap mendatar dan kompromi terhadap kekuasaan. Sikap ini lalu mempermudah perilaku akomodatif, sepanjang tak mengganggu prinsip yang diyakini.²³ Masih ada lagi sikap lain, misalnya, menolak

²² Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: democracy, Islam and The Ideology of Tolerance*, terj. Hartono Hadikusumo, *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi*, (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), hlm. 2.

²³ Islam memahami politik bukan hanya soal yang berurusan dengan pemerintahan saja, terbatas pada politik struktural formal belaka, melainkan juga menyangkut kulturisasi politik secara luas. Jadi, politik bukan hanya perjuangan menduduki posisi eksekutif, legislatif, maupun yudikatif. Lebih dari itu,—meliputi serangkaian kegiatan yang menyangkut kemaslahatan umat dalam kehidupan jasmani maupun rohani, dalam hubungan kemasyarakatan secara umum dan hubungan masyarakat sipil dengan lembaga kekuasaan. Bangunan politik semacam ini harus didasarkan pada kaidah fikih yang berbunyi, *taṣarruf al-imām manūṭ bi al-maṣlahah* (kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat atau masyarakat).

sama sekali kaitan Islam dengan politik, kecuali hanya bersifat kultural.²⁴

Ada tiga kategori dalam memandang hubungan Islam dan negara di kalangan tokoh Islam. *Pertama*, aliran konservatif tradisional, yang berpendapat Islam adalah agama yang sempurna dalam mengatur aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara, oleh sebab itu tidak ada alasan memisahkan keduanya. Di antara para tokoh aliran ini ialah Rasyīd Riḍā dan Al-Maudūdī. *Kedua*, aliran integratif modernis, yang berpendapat Islam tidak mempunyai sistem negara yang detail tetapi di dalamnya terdapat nilai etika kehidupan bernegara. Tokoh yang terkemuka yaitu M. Husein Haikal. *Ketiga*, aliran nasionalis sekuler, Islam menurut kelompok ini, tidak ada hubungannya dengan negara karena Muhammad tidak pernah mengepalai dan mendirikan negara. Tokoh utama aliran ini ialah ‘Alī ‘Abd al-Razīq dan Ṭāhā Ḥusain.²⁵

D. Presiden Indonesia dalam Pandangan Al-Mawardī

Pemikiran filsafat politik al-Mawardī mempunyai relevansi yang sangat kuat dengan kondisi sosial bangsa Indonesia. Satu di antaranya adalah tentang konsep dasar negara dan teori kontrak sosialnya. Indonesia sebagai negara, sesungguhnya telah melakukan kontrak sosial-politik. Dasar-dasar pembentukan negara menurut al-Mawardī erat kaitannya dengan fitrah manusia itu sendiri sebagai makhluk sosial. Menurutnya, manusia itu makhluk sosial, tidak mungkin seseorang mampu menghidupi hajat hidupnya sendirian, kecuali berhubungan dengan orang lain. Manusia diciptakan oleh Allah tidak bisa hidup seorang diri,—butuh berkumpul bersama dengan yang lain.²⁶ Itu sebabnya, Khaldun berpendapat organisasi kemasyarakatan bagi umat

Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gusdur dan Amin Rais Tentang Negara*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 4-8.

²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 1.

²⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 1-2.

²⁶ Al-Mawardī, *Adāb ad-Dunyā...*, hlm. 118.

manusia adalah suatu keharusan. Hal ini telah dinyatakan oleh para filosof, manusia itu menurut tabiatnya adalah makhluk politik atau makhluk sosial. Organisasi kemasyarakatan itu, menurut istilah kaum filosof, disebut 'kota', *al-madīnah* (Arab), *polis* (Latin).²⁷

Pandangan al-Mawardī tentang kehidupan sosial-kemasyarakatan memasukkan unsur agama di dalam teorinya.²⁸ Al-Mawardī melihatnya dari sisi penciptaan manusia oleh Allah. Manusia adalah makhluk lemah dan paling banyak kebutuhannya. Untuk itu memerlukan kerjasama. Lebih lanjut—dijelaskan, Allah menjadikan manusia itu sebagai makhluk yang paling memerlukan bantuan, tidak seperti makhluk lain mampu mandiri lepas dari bantuan hewan sejenisnya.²⁹

Menurut al-Mawardī, dari segi politik, negara itu memerlukan enam sendi utama.³⁰ *Pertama*, agama yang dihayati. Agama diperlukan sebagai pengendali nafsu dan pengawas melekat atas hati nurani manusia, karenanya merupakan sendi yang terkuat bagi kesejahteraan dan ketenangan negara. *Kedua*, penguasa yang berwibawa. Dengan wibawanya dia dapat mempersatukan aspirasi-aspirasi yang berbeda, dan membina negara untuk mencapai sasaran-sasarannya yang luhur, menjaga agar agama dihayati, melindungi jiwa, kekayaan dan kehormatan warga negara, serta menjamin mata pencaharian masyarakatnya. Karena penguasa itu sesungguhnya seorang imam atau khalifah. *Ketiga*, keadilan yang menyeluruh. Dengan menyeluruhnya keadilan akan tercipta keakraban antara sesama warga negara, menimbulkan rasa hormat dan ketaatan kepada pemimpin, menyemarakkan kehidupan rakyat dan membangunkan minat rakyat untuk berkarya dan berprestasi. Keadilan yang menyangkut orang lain menurut al-Mawardī dibagi ke dalam tiga bagian: (1) keadilan terhadap bawahan, seperti kepala negara kepada rakyatnya; (2) keadilan

²⁷ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah...*, hlm. 31.

²⁸ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 60.

²⁹ Al-Mawardī, *Adāb ad-Dunyā...*, hlm. 117-120.

³⁰ Al-Mawardī, *Adāb ad-Dunyā...*, hlm. 124.

terhadap atasannya, seperti rakyat terhadap kepala negaranya; dan (3) keadilan terhadap rakyat yang setingkat.

Keempat, keamanan yang merata. Dengan meratanya keamanan, rakyat dapat menikmati ketenangan batin, dan dengan tidak adanya rasa takut akan berkembang inisiatif dan kegiatan serta daya kreasi rakyat. Meratanya keamanan adalah akibat menyeluruhnya keadilan. *Kelima*, kesuburan tanah yang berkesinambungan. Dengan kesuburan tanah, kebutuhan rakyat akan bahan makanan dan kebutuhan materi yang lain dapat dipenuhi, dan dengan demikian dapat dihindarkan perebutan dengan segala akibatnya. *Keenam*, harapan kelangsungan hidup. Dalam kehidupan manusia terdapat kaitan yang erat antara satu dengan generasi yang lain. Generasi yang sekarang adalah pewaris dari generasi yang lalu, dan yang mempersiapkan sarana-sarana hidup bagi generasi yang akan datang.

Mengacu konsep di atas, kontrak sosial-politik bangsa Indonesia dapat dilihat pada puncak kemerdekaan RI tanggal 17 Agustus 1945, maupun kontrak sosial-politik yang menyangkut ideologi negara Pancasila. Artinya, pembentukan bangsa Indonesia merupakan wujud nyata dari kontrak sosial. Pada bagian ini, selain adanya kontrak sosial, tampak jelas, pembentukan negara Indonesia merupakan kebutuhan dan termasuk bagian dari hak dasar manusia. Hingga, mengangkat presiden sebagai “pengatur” negara dalam konteks Indonesia pun menjadi sangat penting.

Dalam *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, al-Mawardī secara tegas mengatakan, “Jika tidak ada penguasa (negara) tentulah masyarakat menjadi kacau, tidak ada yang memperhatikan kepentingan-kepentingan rakyat sehingga rusak”.³¹ Sampai di sini, negara yang dimaksud al-Mawardī tentu bukan bentuk institusi yang dikendalikan oleh satu orang penguasa, tapi juga dibantu oleh apa yang—sebut sebagai *wazīr* (menteri atau pembantu kepala negara). Al-Mawardī membagi *wazīr* menjadi dua bentuk. (1) *wazīr tafwīd*, yaitu *wazīr* yang memiliki kekuasaan luas memutuskan berbagai kebijaksanaan

³¹ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah...*, hlm. 234.

kenegaraan dan koordinator kepala-kepala departemen. *Wazīr* ini dapat dikatakan sebagai menteri. Karena besarnya kekuasaan *wazīr tafwīd* ini, maka orang yang menduduki jabatan ini merupakan orang-orang kepercayaan khalifah. (2) *wazīr tanfīd*, yaitu wazir yang hanya bertugas sebagai pelaksana kebijaksanaan yang digariskan oleh *wazīr tafwīd*.—tidak berwenang menentukan kebijaksanaan sendiri. *wazīr* ini dapat dikatakan sebagai gubernur atau bupati.

Perbedaan antara seorang kepala negara (presiden) dan *wazīr tafwīd* adalah (1) wazir harus selalu melaporkan kepada kepala negara tentang kebijaksanaan-kebijaksanaan yang telah diambilnya dan pelaksanaannya; (2) kepala negara berhak meneliti kebijaksanaan dan pekerjaan wazir, untuk mengukuhkan yang benar dan untuk mengoreksi yang tidak sesuai dengan kehendak kepala negara.³² Dengan demikian, teori politik kenegaraan yang dicetuskan oleh al-Mawardī, seperti istilah kepala negara (presiden), *wazīr* (pembantu negara, baik di tingkat parelemen (menteri) maupun di tingkat daerah (gubernur dan bupati) telah pula diterapkan di negara Indonesia.

Presiden Sebagai Perwujudan Pemimpin Keagamaan sekaligus Pemimpin Politik Kontribusi pemikiran politik al-Mawardī dapat diterapkan pula pada tugas dan wewenang seorang pemimpin atau presiden dalam suatu negara. Konsepnya tentang hakikat seorang kepala negara, yang menurut al-Mawardī mengatur urusan politik sekaligus keagamaan, secara nyata mempunyai relevansi dengan situasi kebangsaan dewasa ini.

Di Islam, istilah yang dalam pengetahuan modern disebut “pemimpin”, “presiden”, “kepala negara”, “pemerintahan” dan sejenisnya, adalah padanan lain dari kata “*imāmah*” dan “*kbilāfab*”, dan “*imārah*”. Istilah *kbilāfab* adalah sebutan untuk masa pemerintahan *kbilāfab*.³³ Dalam sejarah, *kbilāfab* sebutan bagi suatu pemerintahan

³² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 66.

³³ Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Oriental Books Print Corporation, 1976), 270.

pada masa tertentu, seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab dan seterusnya untuk melaksanakan wewenang yang diamanahkan. Pada konteks ini, kata *kebilāfah* bisa mempunyai arti sekunder atau arti bebas, yaitu pemerintahan,³⁴ atau institusi pemerintahan dalam sejarah Islam.

Kata ‘*imāmah*’ (pemerintahan atau kepemimpinan), menurut al-Mawardī, dijabat oleh *kebilāfah*, atau pemimpin (*al-rāis*), atau raja (*al-mulk*), atau penguasa (*al-sultān*), atau kepala negara (*qaād al-daulah*), dan kepadanya—berikan label agama.³⁵ Hal ini tampak dalam pendahuluan kitab al-Mawardī.

“Sesungguhnya Allah menjadikan bagi umat seorang pemimpin untuk menggantikan fungsi Nabi (al-nubuwat) untuk melindungi agama, dan dia mempercayakan kepadanya memegang kekuasaan politik untuk mengelola urusan agama yang disyariatkan dan mengatur terwujudnya kemaslahatan umat. Imamah, dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia”³⁶

Pernyataan ini mengandung arti seorang imam (presiden) adalah pemimpin agama di satu pihak dan pemimpin politik di pihak yang lain. Al-Mawardī tidak mendikotomikan antara pemimpin politik dan pemimpin agama. Menurut al-Mawardī, sejarah juga telah menunjukkan Nabi ketika memimpin negara Madinah selain sebagai pembawa ajaran Tuhan, juga sebagai pemimpin negara. Karena itu, kepala negara, atau presiden dalam terminologi bangsa Indonesia, harus mengurus persoalan agama. Hal itu semata-mata untuk menjaga stabilitas politik, dan sekaligus menjaga sakralitas agama. Al-Mawardī menegaskan Agama yang telah hilang kekuasaannya, akan dirubah-ubah hukumnya dan akan lenyap keberadaannya. Sebagaimana

³⁴ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*. (Bairut: Dar Shadir, 1968), hlm. 83.

³⁵ Muḥammad Jalāl Syarf dan ‘Alī ‘Abd al-Muṭī MuhLammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām*, (Iskandariyah: Dār al-Jamī‘at al-Miṣriyyāt, 1978), hlm. 297.

³⁶ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah fī...*, hlm. 4.

penguasa jika tidak mengurus suatu agama yang diikuti masyarakat dan membimbingnya sebagai suatu tugas hidup, akan segera lenyap.

Dalam konteks Indonesia, tugas presiden, yang berarti menjadi pemimpin negara sekaligus agama, bukan berarti melakukan intervensi yang berlebihan terhadap praktik peribadatan individu maupun institusional keagamaan. Sebaliknya, seorang pemimpin berdasarkan konsep pemikiran politik al-Mawardī memberikan kebebasan kepada setiap warga untuk menjalankan keyakinan agamanya masing-masing, tanpa melihat perbedaan etnis dan ras tertentu. Kepala negara diwajibkan memberikan perlindungan kepada masyarakat yang mengekspresikan kepercayaan dan keyakinan hatinya.

Pemerintah dalam hal ini presiden, tidak dibenarkan melakukan diskriminasi terhadap kelompok masyarakat, baik secara sosial maupun keagamaan yang tampak berbeda daripada mainstream. Masyarakat akan sangat kecewa kepada presiden yang dengan “sengaja” membiarkan diskriminasi, dan bahkan membiarkan terjadinya kekerasan atas nama agama—sebagaimana terjadi dewasa ini di Indonesia—terhadap beberapa kelompok minoritas, seperti kasus yang menimpa Jama'ah Ahmadiyah Indonesia (JAI), pengrusakan terhadap rumah ibadah, dan lain sebagainya. Urusan-urusan umum yang menjadi kewajiban presiden, dalam perspektif pemikiran politik al-Mawardī ada sepuluh perkara. Dua di antaranya adalah, (1) melindungi negara dan memelihara keamanan supaya masyarakat dapat mencari kehidupan dengan aman dan tenteram, serta terbebas dari rasa takut; (2) hendaklah kepala negara selalu mengikuti perkembangan keadaan masyarakat dan menyelesaikan sendiri segala yang harus diselesaikan dalam memimpin umat dan menjaga agama.³⁷

Secara lebih terperinci, di dalam *Adāb ad-Dunyā wa ad-Dīn*, al-Mawardī mengatakan di antara kewajiban-kewajiban presiden adalah memelihara agama dan mengerahkan rakyat untuk mengerjakan tugas-tugas agama dengan semestinya, menjaga negara dan melindungi

³⁷ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah fī...*, hlm. 17.

rakyat dari musuh, baik dalam bidang agama, maupun dalam bidang jiwa dan hartanya, memakmurkan negeri dengan memperbaiki sarana transportasi lalu lintas dan mengembangkan ekonomi rakyat, mengelola harta negara, menurut ketetapan-ketetapan agama tanpa ada penyelewengan, baik dalam memberi maupun menerima, menentang orang-orang yang dzalim dan melaksanakan hukum-hukum dengan secara adil, serta mengutamakan hati nurani di dalam menyelesaikan perkara, menegakkan hukum-hukum Allah dan menjalankannya atas orang-orang yang harus dihukum tanpa tebang-pilih dan memilih para petugas dari orang-orang yang cakap dan yang dapat dipercaya.³⁸

Dengan demikian, presiden seharusnya mampu meredam dan mengatasi persoalan-persoalan ketidakadilan, dan termasuk pula soal yang menyangkut konflik sosial-kegamaan. Bukan sebaliknya, kepala negara cenderung membiarkan dan terkesan menjadi “penonton” terhadap fenomena kekerasan yang terjadi, sehingga tidak heran jika banyak kasus yang bermotif agama di negeri ini seringkali tidak tuntas penyelesaiannya. Tipologi kepala negara yang demikian sesungguhnya telah gagal menjadi seorang pemimpin, baik sebagai pemimpin politik maupun agama, sebab dalam Islam, pertanggungjawaban seorang pemimpin tidak hanya melalui sidang di parlemen, tapi juga akan dipertanggungjawabkan di akhirat, setelah—meninggal dunia.

Mengenai pemberhentian presiden dari jabatannya, al-Mawardī menegaskan kemungkinan pembebasan kepala negara dari jabatannya bila—menyimpang dari keadilan, kehilangan salah satu fungsi organ tubuhnya, atau tidak dapat menjalankan tugasnya karena dikuasai oleh orang-orang dekatnya atau tertawan. Apabila kepala negara melaksanakan dan menjamin hak-hak rakyat, berarti pula—telah melaksanakan dan memelihara hak Allah.³⁹

Al-Mawardī juga berpendapat penyimpangan presiden tidak secara otomatis menyebabkan penurunan dari jabatannya, apabila—dapat

³⁸ Al-Mawardī, *Adab ad-Dunya...*, hlm. 121.

³⁹ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah fī...*, hlm. 19.

mendukung tindakannya secara logis. Al-Mawardi tidak membicarakan bagaimana mekanisme pembebasan kepala negara dari jabatannya dan siapa yang berhak melakukannya. Pandangan al-Mawardi ini menempatkan kepala negara pada kedudukan yang kuat dan rakyat pada posisi yang lemah. Dalam masalah ini, rakyat tidak berperan banyak untuk melakukan kontrol terhadap kebijakan-kebijakan kepala negara.

Presiden sebagai seorang pemimpin politik sekaligus pemimpin agama, tidak berarti menjadikan komunitas penganut agama warganya sebagai “komoditas politik”, sebagaimana pernah dipraktikkan oleh rezim Orde Baru. Perjalanan sejarah politik bangsa Indonesia diwarnai oleh darah konflik atas nama agama dari masa ke masa. Agama, seringkali dijadikan kendaraan politik, atau apa yang oleh Effendy disebut “politik akomodasi”.⁴⁰

Dalam kasus inilah, Abdurrahman Wahid (Gusdur) tokoh pemimpin Islam yang sangat peduli terhadap Pancasila dan keberlangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), tampil sebagai pengkritik paling lantang terhadap politik akomodasi. Pada dasarnya—menganggap fenomena akomodasi cenderung mengarah kepada sektarianisme dan eksklusivisme.—percaya, terlepas dari beberapa terobosan penting yang dilakukan oleh komunitas muslim terutama para pemikir dan aktivisnya, dalam konfigurasi sosial ekonomi dan politik babak belakang dari pemerintahan Orde Baru, ada indikasi-indikasi yang menunjukkan adanya keinginan mendominasi diskursus kekuasaan di kepulauan nusantara. Dengan berbuat demikian, kenyataan Indonesia terdiri dari kelompok-kelompok sosial keagamaan dan politik yang berbeda-beda itu diabaikan.

Penting dicatat kecenderungan-kecenderungan semacam itu tampaknya tidak berkembang dengan sendirinya. Menurut Gusdur, sebagaimana dikutip Effendy, negara—hingga tahap tertentu—memperburuk kecenderungan tersebut dengan melibatkan dirinya

⁴⁰ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan...*, hlm. 297.

dalam masalah-masalah yang terkait dengan perkara keagamaan, khususnya yang berhubungan dengan kepentingan kelompok mayoritas.⁴¹ Bukti paling mencolok yang menunjukkan penetrasi negara yang semakin intensif dalam kehidupan beragama mencakup pemberlakuan UUAP, dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri mengenai Bazis, pembentukan ICMI, pendirian BMI, penyelenggaraan Festival Istiqlal, pengajaran bahasa Arab dalam jaringan televisi negara, dan perhatian pemerintah terhadap tuntutan sebagian kelompok muslim berkenaan dengan pemberian label halal-haram bagi makanan kemasan.

Bagi Gusdur, akibat-akibat lebih lanjut dari praktik-praktik itu bisa sangat merusak. Hal yang dipertaruhkan adalah tegaknya prinsip-prinsip pluralisme dan persatuan nasional. Artinya, selain tindakan diskriminasi terhadap agama yang dianut kelompok-kelompok minoritas, campur tangan negara dalam masalah-masalah agama yang berlebihan akan merapuhkan integrasi bangsa. Menurut Gusdur, Indonesia bukan negara teokratis, sehingga pemerintah yang berkuasa harus mempunyai batas yang jelas dalam menyelenggarakan dan melindungi kehidupan beragama.⁴²

Karena itu, di sinilah pentingnya mempunyai wawasan dan pengetahuan yang luas tentang bagaimana menjadi pemimpin negara. Gagasan al-Mawardi tentang hakikat seorang pemimpin negara, yang berarti mengurus politik sekaligus urusan agama, tidak dimaksudkan sebagaimana dijalankan oleh rezim Orde Baru, yang mengekang dan mengawasi secara ketat kehidupan beragama. Maksud dari gagasan al-Mawardi itu adalah tuntutan bagi setiap kepala negara, agar bersikap proporsional berdasarkan aturan konstitusi, yang mencerminkan adanya kebebasan, dan tidak melanggar hak-hak dasar manusia.

Proses pemilihan pemimpin dan demokrasi sebagai wujud musyawarah dalam Islam. Teori politik al-Mawardi semakin mendapat ruang relevansi dengan situasi keindonesiaan terkait dengan teorinya

⁴¹ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan...*, hlm. 251.

⁴² Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan...*, hlm. 251.

tentang mekanisme pemilihan kepala negara, yang itu terkait pula dengan praktik demokrasi yang saat ini berlangsung dijalankan oleh bangsa. Meskipun tidak semua teori al-Mawardī sesuai dengan realitas kekinian bangsa, tetapi konsep-konsep dasar politik kenegaraan telah cukup lama disinggung oleh al-Mawardī, jauh sebelum diteorisasikan oleh ilmuwan-ilmuwan Barat. Konsep dasar dari sistem demokrasi sesungguhnya memberikan peran yang sangat besar kepada rakyat dalam proses pembentukan negara dan pemerintahan. Salah satu unsur penting di dalamnya adalah dengan menerapkan metode pemilihan lewat musyawarah untuk menentukan kepala negara. Di sinilah, proses pengangkatan kepala negara dengan sistem pemilihan merupakan materi bahasan para juris Sunni. Al-Mawardī mengemukakan pendapatnya tentang pemerintahan terbentuk melalui dua kelompok. *Pertama, ahl al-ikhtiyār* yaitu yang berwenang untuk memilih imam bagi umat. *Kedua, ahl al-imāmah* yaitu yang berhak memangku jabatan kepala pemerintahan. Bagi *ahl al-ikhtiyār* padanya harus memiliki tiga syarat: (1) memiliki sikap adil; (2) memiliki ilmu pengetahuan yang memungkinkan diketahuinya siapa yang memenuhi syarat untuk diangkat menjadi imam; (3) Bijaksana dan idealis dalam menentukan pilihannya, siapa yang lebih pantas dan terbilang jujur dalam memimpin umat Islam.⁴³ Tentang siapa yang berhak menjadi anggota *ahl al-ikhtiyār* dan bagaimana cara rekrutmen anggota tersebut tidak dijelaskan lebih jauh oleh Mawardī.

Dalam perkembangan sejarah selanjutnya, *ahl al-ikhtiyār au ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* bahkan berada di bawah pengaruh kepala negara, karena kepala negaralah yang diangkat, sehingga cenderung bersifat akomodatif terhadap kekuasaan. *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* tidak lebih hanya sekedar alat legitimasi ambisi politik penguasa atas tindak tanduknya. Karena dipilih oleh penguasa, *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* tidak mencerminkan dirinya sebagai wakil rakyat. Keberadaannya tidak banyak membawa

⁴³ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah fī...*, hlm. 7-9.

perubahan kembali ke tradisi syura yang efektif berjalan hanya selama masa *al-kbulafā' ar-rāsyidūn*.

Ahl al-imāmah sebagai orang yang berhak menjadi pemimpin, menurut al-Mawardī harus memiliki tujuh syarat: (1) sikap adil dengan segala persyaratannya; (2) memiliki ilmu pengetahuan yang memadai untuk berijtihad; (3) sehat pendengaran, pengelihatan, dan lisannya; (4) utuh anggota-anggota tubuhnya; (5) memiliki wawasan yang baik untuk mengatur kehidupan rakyat dan mengelola kepentingan umum; (6) keberanian yang memadai untuk melindungi rakyat dan menghadapi musuh; dan (7) keturunan Quraisy.⁴⁴ Dalam mengangkat kepala pemerintahan terdapat dua cara. Pertama, cara pemilihan yang dilakukan oleh sekelompok orang yang duduk dalam *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd au ahl al-ikhtiyār* yakni para ulama cendekiawan dan pemuka masyarakat. Kedua, dengan cara penunjukkan atau wasiat oleh kepala pemerintahan yang sedang berkuasa. Kalau pengangkatan melalui pemilihan, terdapat perbedaan pendapat antara para ulama tentang jumlah peserta dalam pemilihan itu.

Dalam konteks Indonesia, pengangkatan pemimpin atau presiden berdasarkan penunjukan langsung dari penguasa sebelumnya pernah terjadi, ketika presiden Soeharto lengser dengan menunjuk Habibie sebagai penggantinya. Pergantian ini terjadi dalam kondisi darurat, saat negara mengalami transisi kepemimpinan secara “dramatis”, atau yang biasa dikenal dengan masa reformasi tahun 1998. Jika dilihat dari perspektif al-Mawardī, langkah politik di masa transisi bangsa Indonesia pemilihan presiden melalui penunjukam langsung, sejalan dengan apa yang pernah pula disinggung al-Mawardī. Al-Mawardī mengungkapkan, jika tidak ada seseorang yang mengendalikan pemerintahan, lahirlah dua golongan dari masyarakat. Pertama, golongan *ahl al-ḥāl wa al-‘aqd* untuk memilih seorang pemimpin. Kedua, *ahl imāmah* (orang-orang yang dapat diangkat menjadi kepala negara). Atas dua golongan inilah dibebani dosa, apabila menunda-nunda dalam mengangkat seorang kepala negara.

⁴⁴ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sultāniyyah fī...*, hlm. 8.

Menurut al-Mawardī, mengapa pengangkatan imam atau khalifah dapat dilakukan dengan penunjukan atau wasiat oleh imam yang sebelumnya, dasarnya yang pertama adalah karena Umar bin Khattab menjadi khalifah melalui penunjukan oleh pendahulunya, yaitu Abu Bakar. Demikian pula halnya Usman. Enam anggota “dewan formatur” yang memilihnya sebagai khalifah adalah ditunjuk oleh pendahulunya, Umar bin Khattab.⁴⁵ Pada bagian ini, teori al-Mawardī cenderung tekstual dengan mengambil “mentah-mentah” fakta sejarah masa lalu. Dalam kehidupan modern sekarang ini, teori politik al-Mawardī mengabaikan konteks zaman yang secara nyata jelas berbeda jauh antara era sahabat Nabi dengan masa modern.

Dalam hal pengangkatan imam melalui penunjukan atau wasiat oleh imam yang berkuasa, al-Mawardī menyatakan sebelum menunjuk calon penggantinya, seorang imam harus berusaha agar yang ditunjuknya itu benar-benar berhak untuk mendapatkan kepercayaan dan kehormatan yang tinggi dan orang yang betul-betul paling memenuhi syarat. Kalau yang ditunjuk sebagai calon pengganti itu bukan anak atau ayah sendiri, maka terdapat perbedaan pendapat, yaitu apakah imam boleh melaksanakan *bai'at* sendiri atau tidak.⁴⁶

Dari uraian tentang beberapa cara pengangkatan imam, baik yang melalui pemilihan maupun penunjukan, al-Mawardī hanya mengemukakan berbagai pendapat tanpa memberikan preferensi atau pilihannya. Sikap kehati-hatiannya tersebut didasarkan pada fakta sejarah yang menunjukkan tidak ditemukannya suatu sistem yang baku tentang pengangkatan kepala negara yang dapat dikatakan pasti itulah sistem Islami.

Salah satu tugas penting dari lembaga pemilihan menurut al-Mawardī adalah mengadakan penelitian lebih dahulu terhadap kandidat kepala pemerintahan apakah—telah memenuhi syarat atau tidak yang diajukan oleh lembaga wewenang ini. Jika telah memenuhi persyaratan si calon diminta kesediaannya lalu ditetapkan sebagai

⁴⁵ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah fī...*, hlm. 8.

⁴⁶ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara...*, hlm. 65.

kepala pemerintahan dengan ijtihad atas dasar pemilihan yang diikuti dengan pembaiatan. Dalam pembaiatan tidak ada unsur paksaan, rakyat yang telah membaiatnya harus menaatinya. Tetapi di antara yang membaiatnya tidak setuju kepada kepala pemerintahan terpilih, karena pengangkatannya atas dasar persetujuan orang banyak, maka jabatan kepala pemerintahan harus diserahkan kepada orang yang dipandang lebih berhak memegang jabatan terhormat itu.⁴⁷ Mayoritas ulama fikih atau teologi sepakat *imāmah* dibentuk atas dasar persetujuan dan pemilihan oleh *ahl al-ikhtiyār*.⁴⁸

Memang tidak semua teori politik al-Mawardī sejalan dengan praktik demokratisasi yang banyak dikembangkan di negara-negara dunia, termasuk di Indonesia. Beberapa hal yang disinggung oleh al-Mawardī memiliki relevansi atau kesamaan seperti yang telah dijalankan oleh bangsa Indonesia. Satu di antaranya adalah sistem demokrasi yang diwujudkan dalam bentuk pemilihan kepala negara sekaligus pemimpin agama.

Filsafat politik al-Mawardī menggagas keterlibatan masyarakat dalam proses penentuan *imāmah* yang akan diangkat sebagai panutan, berdasarkan suatu mekanisme pemilihan. Meskipun pada masa itu masih terbatas pada sekelompok kecil yang berhak memilih, tetapi ini mengindikasikan suatu sistem demokrasi yang memposisikan kedaulatan rakyat sebagai suatu elemen sangat penting. Keterlibatan masyarakat dalam penentuan seorang khalifah ini juga terinspirasi dari wacana musyawarah dalam Islam, yaitu ketika akan menentukan hal-hal yang menyangkut hajat hidup dan kemaslahatan orang banyak harus diputuskan secara bersama. Musyawarah merupakan unsur penting dalam demokrasi. Karenanya, meskipun terdapat pula kekurangan, demokrasi dipahami sebagai warisan kemanusiaan yang tiada ternilai harganya yang untuk sampai sekarang belum ditemukan

⁴⁷ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah fī...*, hlm. 9.

⁴⁸ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām As-Sulṭāniyyah fī...*, hlm. 10.

alternatif yang lebih unggul.⁴⁹ Demokrasi terus bertahan dan begitu digandrungi karena menghasilkan kebijakan yang baik, suatu masyarakat yang adil, suatu masyarakat yang bebas, keputusan yang memajukan kepentingan rakyat atau manfaat bersama, menghargai hak-hak individu—di mana individu-individu diposisikan sebagai hakim atau pelindung bagi kepentingan sendiri—memajukan kepentingan dan kegiatan intelektual. Demokrasi bahkan mempunyai efek menyatukan masyarakat. Dalam sistem demokratis, masyarakat tidak merasa dipaksa pemerintah untuk melakukan sesuatu yang dianggapnya tidak mesti dilakukannya. Kaum minoritas sekalipun, karena dilindungi secara hukum.

Sistem demokrasi mendapat tempat yang sangat baik dan positif di kalangan umat muslim, atau sebuah negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam—seperti di Indonesia—meskipun juga terdapat banyak kalangan yang mengecam, bahkan terang-terangan menolaknya. Menurut kelompok yang menolak ini, demokrasi merupakan sistem yang harus ditolak, karena merupakan sesuatu yang impossible dan ancaman yang perlu diwaspadai. Kamil menyebutkan ada beberapa ahli atau ulama yang berpandangan demikian, antara lain *Syaikh* Faḍl Allāh Nūrī dan Ṭabāḥī dari Iran, Sayyid Qūṭb dan al-Sya ‘rāwī dari Mesir, serta ‘Alī Benhadj dari Aljazair.⁵⁰ Tokoh-tokoh ini berpendapat, dalam Islam tidak ada tempat yang layak bagi demokrasi, yang karenanya Islam dan demokrasi tidak bisa dipadukan.

Penolakan terhadap demokrasi, jika dikaji lebih mendalam, sesungguhnya lebih disebabkan karena persoalan ideologis (anti-Barat), tidak berdasarkan pertimbangan objektif-ilmiah. Padahal, dibanding sistem atau ideologi-ideologi lain, demokrasi adalah proses melaksanakan nilai-nilai *civility* dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Demokrasi adalah proses menuju dan menjaga *civil society* yang menghormati dan berupaya merealisasikan nilai-nilai demokrasi sebagai *way of life*-nya. *Civil society* yang dimaksud bersifat

⁴⁹ Nurcholish Madjid, “Kebarusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah integrasi Umat”, dalam Nurcholish Madjid, dkk., *Pembaruan Pemikiran Islam*, Jakarta: Islamic Research Center, 1970), hlm. 27

⁵⁰ Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 3.

elektik, yaitu wilayah-wilayah kehidupan yang terorganisir dan bercirikan antara lain: keterikatan pada norma-norma atau nilai hukum yang diakui, kesukarelaan, keswasembadaan, keswadayaan, dan kemandirian yang tinggi berhadapan dengan negara.⁵¹ Masyarakat yang demikian itulah sebagai rumah bagi demokrasi.

Berikut ini terdapat beberapa prinsip dasar demokrasi, yang diuraikan Nurcholish Madjid, sebagaimana dikutip Kamil.⁵² *Pertama*, prinsip kesadaran kemajemukan. Kesadaran akan kemajemukan (*pluralism*) ini tidak hanya suatu kesadaran pasif akan kenyataan pluralisme, tetapi lebih dari itu, yakni disertai dengan usaha aktif untuk menjaga, menumbuhkan dan mengembangkan segi positif dari pluralisme ini untuk memperkaya proses-proses berbangsa dan bernegara, untuk suatu tujuan kebersamaan yang lebih tinggi. Prinsip ini secara jelas mengemukakan suatu titik temu bersama sangat diperlukan untuk mewujudkan cita-cita kebangsaan bersama.

Kedua, prinsip musyawarah. Musyawarah, dalam bahasa Arab bermakna saling memberi isyarat. Dengan keinsyafan ini berarti ada kedewasaan dengan tulus menerima kemungkinan untuk berkompromi, bahkan kalah suara. Semangat yang mendasari keinsyafan ini menuntut agar setiap orang menerima kemungkinan terjadi *partial functioning of ideals*—pandangan dasar, belum tentu dan tidak harus, seluruh keinginan atau pikiran seseorang atau kelompok akan diterima dan dilaksanakan sepenuhnya. Inilah bentuk kompromi atau ishlah yang perlu dijunjung dalam suatu masyarakat yang sedang menuju ke demokrasi.

Ketiga, prinsip cara haruslah sejalan dengan tujuan. Prinsip ini mengemukakan dasar, suatu tujuan yang baik haruslah diabsahkan dengan kebaikan cara yang ditempuh untuk meraihnya. filosof Perancis, Albert Camus mengatakan, *Indeed the end justifies the means, but what justifies the end? The means!* (demokrasi akan hancur kalau ada pertentangan antara cara dan tujuan seperti dalam istilah “tujuan

⁵¹ Muhammad Hikam AS., *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 3.

⁵² Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi...*, hlm. 27-30.

menghalalkan segala cara). *Keempat*, prinsip permufakatan yang jujur. Ini adalah buah dari penerapan permusyawaratan yang jujur dan sehat. Dengan begitu, prinsip ini sebenarnya menolak jenis-jenis permufakatan yang dicapai melalui perekayasaan, manipulasi, atau taktik-taktik yang sesungguhnya hanya curang, cacat dan sakit, bahkan mengkhianati nilai dan semangat demokrasi itu sendiri, yang menuntut ketulusan dalam proses sosial, di mana perlu pembebasan diri dari *vested interest* (egoisme) yang sempit. *Kelima*, prinsip pemenuhan kehidupan ekonomi dan perencanaan sosial budaya. Prinsip ini sangat penting bagi terealisirnya kehidupan demokrasi. Ada indikasi langsung antara kemakmuran dan kehidupan demokratis. Karena itu, penting sekali suatu perencanaan pemenuhan kehidupan ekonomi rakyat, dan pemenuhan hak-hak sosial politik yang *check list*-nya adalah nilai-nilai kemanusiaan yang universal, seperti Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (HAM).

Keenam, prinsip kebebasan nurari (*freedom of conscience*). Ini adalah prinsip dasar politik yang merupakan nilai-nilai asasi dalam demokrasi. Prinsip ini memperkuat egaliterianisme dan tingkahlaku penuh percaya diri pada iktikad baik orang dan kelompok lain. Dengan demikian, prinsip ini meneguhkan pandangan manusia yang positif dan optimis, yang akan mendorong kerjasama antar warga masyarakat dan saling mempercayai iktikad baik masing-masing, kemudian jalinan dukung-mendukung secara fungsional antar berbagi unsur kelembagaan kemasyarakatan, yang merupakan segi penunjang efisiensi untuk demokrasi.

Dengan mencermati prinsip-prinsip demokrasi di atas, maka tidaklah berlawanan jika dikatakan hal itu bertentangan dengan nilai dan prinsip-prinsip ajaran Islam. Demokrasi merupakan bentuk pemerintahan yang paling baik dibanding dengan pemerintahan yang bersifat absolut, fasis dan bentuk lainnya yang tidak menghargai nilai-nilai yang dimiliki manusia. Al-Mawardi telah sejak awal menjelaskan prinsip-prinsip demokrasi perspektif Islam. Jadi tidaklah benar jika di antara rakyat yang menolak sistem demokrasi, beralasan karena tidak

ada dalam tradisi Islam, apalagi menyandarkan pendapatnya kepada pemikiran al-Mawardi.

Dengan mangacu argumentasi di atas, menjadi tepat dan relevan sistem dan cara yang dilakukan di Indonesia melalui Pemilihan Umum (pemilu) untuk memilih pemimpin-baca: presiden-Indonesia yang *notabene* mayoritas beragama Islam. Meskipun secara “kasat mata” tidak menggunakan simbol-simbol Islam, namun proses pemilihan presiden Indonesia yang menggunakan sistem demokorasi mengandung prinsip dan nilai-nilai Islam di dalamnya.

E. Penutup

Konsep pembentukan negara Indonesia dalam perspektif filsafat politik al-Mawardi berasal dari kesadaran kolektif untuk menjadikan komunitas masyarakatnya merdeka dan bermartabat, sejalan dengan situasi kemerdekaan RI yang dideklarasikan tanggal 17 Agustus 1945. Hal ini juga terkait dengan kontrak sosial-politik setelah Indonesia merdeka dari kaum penjajah, dengan menjadikan Pancasila sebagai ideologi negara. Pancasila sebagai wujud kontrak sosial (sebagaimana gagasan al-Mawardi) dan ideologi merupakan norma-norma yang disepakati bersama sebagai dasar kehidupan sosial dan kenegaraan Indonesia merdeka. Pancasila sebagai kontrak sosial, tidak mungkin diubah, karena mengubah Pancasila berarti mengubah negara dan itu artinya mengkhianati kontrak sosial yang telah disepakati. Sebagai kontrak sosial, Pancasila tidak mungkin berbenturan atau dibenturkan dengan ideologi-ideologi atau pandangan dunia lainnya, baik yang bersifat sekuler maupun keagamaan, termasuk Islam. Wujud praksis lain yang dapat dikategorikan sebagai kontrak sosial, jika mengacu pada filsafat politik al-Mawardi, terjadi ketika seseorang terpilih sebagai pemimpin, sehingga—pun wajib ditaati oleh rakyat selama tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.

Gagasan Al-Mawardi tentang kepala negara Indonesia sebagai pemimpin politik sekaligus agama adalah kewajiban penguasa agar memperhatikan tidak hanya urusan-urusan sosial kemasyarakatan yang

berdimensi politik, tapi juga harus memperhatikan kehidupan umat beragama. Diskriminasi dan kekerasan atas nama agama kepada kelompok minoritas harus dicegah oleh seorang pemimpin negara. Kondisi ini sebenarnya memberikan peluang kepada setiap kepala negara untuk benar-benar berkhidmat dan amanah demi kesejahteraan rakyat. Itulah yang dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya. Al-Mawardi menganjurkan untuk menerapkan sistem demokrasi dalam kehidupan berpolitik, seperti yang—pernah tunjukkan dalam tulisannya soal pemilihan seorang pemimpin berdasarkan musyawarah. Jadi, sistem demokrasi di Indonesia tidaklah dilarang dan apalagi dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, tapi justru sebaliknya, sangatlah dianjurkan selama tidak menimbulkan ketidakstabilan dan kekacauan sosial.

Daftar Pustaka

- Azhar, Muhammad. 1997. *Filsafat Politik. Perbandingan antara Islam dan Barat*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Brebesy, Ma'mun Murod al-. 1999. *Menyingkap Pemikiran Politik Gusdur dan Amin Rais Tentang Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Budiman, Arief. 2002. *Teori Negara: Negara. Kekuasaan dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia.
- Effendy, Bahtiar. 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang.
- El-Affendi, Abdel Wahab. 2000. *Who Need an Islamic State*. terj. Amiruddin Ar-Rani. *Masyarakat tak Bernegara. Kritik Teori Politik Islam*. Yogyakarta: LKiS.
- Hikam, Muhammad AS.. 1996. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.
- Hughes, Thomas Patrick. 1968. *Dictionary of Islam*. New Delhi: Oriental Books Print Corporation. Manẓūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Bairut: Dār Ṣadr.
- Kamil, Sukron. 2002. *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Khaldūn, Ibn. 2000. *Muqaddimah*. terj. Ahmadie Thoha. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Locke, John. 2000. "An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government" on the Two Treatises of Civil Government. J.M. Dent & Sons Ltd.. terj. *Kuasa Itu Milik Rakyat. Essai Mengenai Asal Mula Sesungguhnya. Ruang Lingkup dan Maksud Tujuan Pemerintahan Sipil*. Yogyakarta: Kanisius.
- Machendrawaty, Nanih dan Agus Ahmad Safe'i. 2001. *Pengembangan Masyarakat Islam. Dari Ideologi. Strategi sampai tradisi*. Bandung: Rosda.

- Madjid, Nurcholish. 1970. "Kebarusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah integrasi Umat". dalam Nurcholish Madjid. dkk.. *Pembaruan Pemikiran Islam*. Jakarta: Islamic Research Center.
- Mawardi, Al-. 2000. *Al-Abkām As-Sultāniyyah fī al-Wilāyah ad-Dīniyyah*. terj. Fadhli Bahri. *Al-Abkām As-Sultāniyyah: Prinsip-Prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*. Jakarta: Darul Falah.
- _____. 2001. *Adāb ad-Dunyā wa ad-Dīn*. terj. Kamaluddin Sa'diyatulharamain. *Kenikmatan Kehidupan Dunia dan Agama; Etika dalam Pergaulan*. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Nugroho, Ito Prajna. 2002. *Jurnal Filsafat Driyarkara Jakarta*. "Dilema Negara-Bangssa dalam Perspektif Hannah Arendt". edisi Th. XXVI. No. 1.
- Rāziq, 'Alī 'Abd ar-. 1925. *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*. Kairo: Maṭba'ah Miṣr Syirkah Musahamah Miṣriyyah.
- Ramage, Douglas E.. 2002. *Politics in Indonesia: democracy, Islam and The Ideology of Tolerance*. terj. Hartono Hadikusumo. *Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1989. *Du Contrat Social*. terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu Hidayat. *Perihal Kontrak Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Schmandt, Henry J.. 2002. *A History of Political Philosophy*. terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi. *Filsafat Politik; Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shmandt, Henry J.. 2002. *A History of Political Philosophy*. terj. Ahmad Baidlowi dan Imam Baehaqi. *Filsafat Politik; Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sjadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tatanegara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- Syarf, Muḥammad Jalāl dan 'Alī 'Abd al-Mu'ī Muḥammad. 1978. *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām*. Iskandariyah: Dār al-Jamī'āt al-Miṣriyyāt.