

**RELASI AGAMA DAN NEGARA
DALAM TAFSIR *AL-NUKAT WA AL-'UYÛN*
KARYA AL-MAWARDI**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh:

AGUS HANDOKO

NIM : 183530059

**PROGRAM STUDI:
DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2023 M./1445 H.**

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa relasi agama dan negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi bersifat integralistik yang berdasarkan pada tiga prinsip utama yaitu, *Pertama*, prinsip kesatuan agama dan negara yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, prinsip agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan negara dan masyarakat. *Ketiga*, prinsip negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisa terhadap interpretasi ayat dalam relasi agama dan negara yang lebih mengutamakan pendekatan etika dan moralitas, contohnya relasi antara pemimpin dengan rakyatnya merupakan kontrak sosial, perjanjian bersama untuk melakukan tugas dan kewajiban yang saling menguntungkan. Pemimpin berhak ditaati oleh rakyat, tetapi juga berkewajiban melindungi dan bertanggung jawab sebagai kepala negara. Disamping itu juga pemimpin harus menjalankan fungsi kelembagaan dan memantapkan struktur negara melalui kompromi antara realitas keberagaman masyarakat dengan idealitas kehidupan bernegara seperti disyari'atkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai pedoman kepastasan dan kepututan dalam bernegara.

Disertasi ini sependapat dengan al-Ghazâli (w. 1111) yang menyatakan bahwa ajaran agama dan praktik ibadah yang terdapat di dalamnya tidak dapat dicapai kecuali dalam kondisi tempat atau negara yang aman. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Ibnu Taimîyah (w. 1328) yang mengatakan bahwa tanpa kekuasaan negara, maka agama tidak bisa berdiri tegak. Hal senada juga dinyatakan oleh Abdurahmân Wâhid Gusdur (w. 2009) dan Syâfi'î Ma'ârif (w. 2022) bahwa prinsip-prinsip moral agama sebagai landasan dalam bernegara.

Disertasi ini berbeda dengan `Alî Abd. al-Râziq (w. 1966) bahwa sumber legitimasi kekuasaan tidak bisa dicampur-aduk antara ligitimasi rakyat (*ascending of power*) dengan yang datang dari Tuhan (*descending of power*). Pendapat tersebut di dukung oleh Ahmad Luthfi Sayyid (w. 1963) dan Thâhâ Huseîn (w. 1973). Bahkan Farag Foda (w. 1992) beranggapan ketidakterlibatan agama, dalam hal ini Islam, dalam menjadikannya sebagai landasan negara akan menjadikan agama bersih dari kepentingan dan intrik politik.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif yaitu dengan penelitian kepustakaan (*library research*). Metode yang digunakan adalah metode tafsir *maudhû'î* (tafsir tematik) yang didasarkan pada objek yang

diteliti, yaitu nash atau teks yang berkaitan dengan tafsir Al-Mawardi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengenai relasi agama dan negara.

خلاصة

وتخلص هذه الرسالة إلى أن العلاقة بين الدين والدولة في تفسير الماوردي لكتاب النكتة والعيون هي علاقة تكاملية بطبيعتها، تقوم على ثلاثة مبادئ رئيسية، ثانياً، للمبادئ الدينية السلطة .وهي: أولاً، مبدأ وحدة الدين والدولة التي لا تنفصل ثالثاً، المبدأ هو أن الدولة يجب أن تطبق .العليا في تنظيم حياة الدولة والمجتمع التعاليم الدينية في الحياة الاجتماعية بشكل عادل ومتناسب.

يتم الحصول على هذا الاستنتاج من خلال تحليل تفسير الآيات في العلاقات بين الدين والدولة مع إعطاء الأولوية للنهج الأخلاقية، على سبيل المثال العلاقة بين القادة وشعوبهم هي عقد اجتماعي، اتفاق جماعي لأداء واجبات والتزامات متبادلة المنفعة. للزعيم الحق في أن يطيعه الشعب، ولكنه ملزم أيضاً بالحماية وتحمل المسؤولية كرئيس للدولة. وأيضاً القيام بالوظائف المؤسسية وتعزيز بنية الدولة من خلال التوفيق بين واقع تنوع المجتمع ومثالية حياة الدولة كما يفرضها الدين، وجعل الدين مرشداً للملاءمة واللياقة في الدولة.

تتفق هذه الرسالة مع الغزالي (ت ١١١١) الذي ذكر أن التعاليم الدينية وممارسات العبادة الواردة فيها لا يمكن تحقيقها إلا في ظروف مكان آمن أو بلد. كما أعرب ابن تيمية (المتوفي عام ١٣٢٨) عن نفس الرأي، حيث قال إنه بدون سلطة الدولة ، لا يمكن للدين أن يقف منتصباً. نفس الشيء ذكره أيضاً عبد الرحمن

واحد جسدور (ت. ٢٠٠٩) و شافعي معاريف (ت. ٢٠٢٢) أن المبادئ الأخلاقية للدين كأساس في الدولة.

و على عكس علي عبد الرازق (ت. ١٩٦٦) أن مصدر شرعية السلطة لا يمكن الخلط بين شرعية الشعب (صعود السلطة) وما يأتي من الله (نزول السلطة). هذا الرأي يؤيده أحمد لطفي سيد (ت ١٩٦٣) و طه حسين (ت. ١٩٧٣). حتى فرج فودة (المتوفى عام ١٩٩٢) اعتقد أن عدم تدخل الدين، في هذه الحالة الإسلام، في جعله أساس الدولة من شأنه أن يحرر الدين من المصالح السياسية والمكائد. يستخدم هذا البحث نوعاً من البحث النوعي، وهو البحث المكتبي. الطريقة المستخدمة هي طريقة تفسير الماوردي (التفسير الموضوعي) الذي يعتمد على الموضوع قيد الدراسة ، أي النصوص أو النصوص المتعلقة بتفسير الماوردي لآيات القرآن المتعلقة في العلاقات بين الدين والدولة.

ABSTRACT

This dissertation concludes that the relationship between religion and state in al-Mawardi's interpretation of *al-Nukat wa al-'Uyûn* is integralistic in nature, based on three main principles, namely, *First*, the principle of the inseparable unity of religion and state. *Second*, religious principles have the highest authority in regulating the life of the state and society. *Third*, the principle is that the state must apply religious teachings in social life fairly and proportionally.

This conclusion is obtained through an analysis of the interpretation of verses in relations between religion and state prioritizing ethical and moral approaches, for example the relationship between leaders and their people is a social contract, a collective agreement to perform mutually beneficial duties and obligations. The leader has the right to be obeyed by the people, but is also obliged to protect and be responsible as head of state. And also carry out institutional functions and strengthen the structure of the state through compromise between the reality of the diversity of society and the ideality of state life as decreed by religion, and make religion a guide for propriety and propriety in the state.

The conclusion of this dissertation agrees with al-Ghazâlî (d. 1111) who stated that religious teachings and worship practices cannot be attained except in the conditions of a safe country. The same view was also expressed by Ibn Taimîyah (d. 1328) who stated that without the state power, the religion could not stand upright. The same thing was also stated by Abdurrahmân Wâhid, Gusdur (d. 2009) and Syafi'i Ma'arif (d. 2022) that the moral principles of the religion as the foundation of the state.

In contrast to `Alî Abd. al-Râziq (d. 1966) that the source of the legitimacy of power cannot be mixed up between the legitimacy of people and the legitimacy of God (ascending and descending power). This opinion is supported by Ahmad Lutfi Sayyid (d. 1963) and Tha Husein (d. 1973). Even Farag Foda (d. 1992) thought that the non-involvement of religion, in this case Islam, as the foundation of the state would make religion free from political interests and intrigue.

This study uses qualitative is a type of library research (library research). The method used is the method of *maudhu'i* interpretation (thematic interpretation) which is based on the object under study, namely texts or texts related to Al-Mawardi's interpretation of the verses of the Qur'an concerning relations between religion.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Agus Handoko
Nomor Induk Mahasiswa : 183530059
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Relasi Agama dan Negara dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* Karya al-Mawardi

Menyatakan bahwa :

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 20 November 2023

Yang membuat pernyataan



Dr. H. Agus Handoko, M.Phil.

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI
RELASI AGAMA DAN NEGARA DALAM TAFSIR *AL-NUKAT WA*
***AL-'UYÛN* KARYA AL-MAWARDI**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh Doktor (Dr)

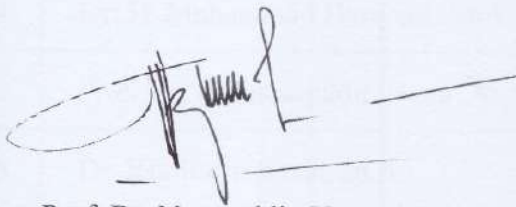
Disusun oleh:
Agus Handoko
NIM: 183530059

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan selanjutnya menyetujui untuk sebagai
syarat mendapatkan ijazah

Jakarta, 20 November 2023

Menyetujui:

Pembimbing I,



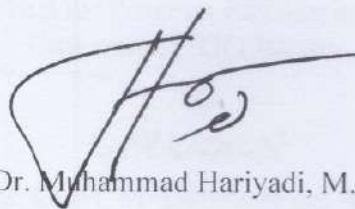
Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Kholilurrohman, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/ Konsentrasi



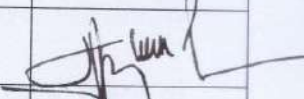

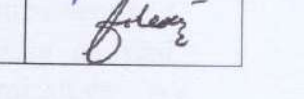

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

RELASI AGAMA DAN NEGARA DALAM TAFSIR *AL-NUKAT WA AL-'UYÛN* KARYA AL-MAWARDI

Disusun Oleh:
Nama : Agus Handoko
Nomor Induk Mahasiswa : 183530059
Program Studi : Doktor Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

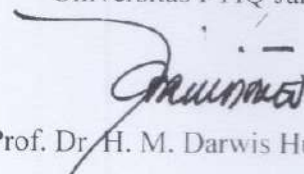
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
26 Oktober 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Kholilurrohman, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 20 November 2023

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبٌّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâakîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puja dan puji bagi Allah Swt., atas segala hidayah dan inayatNya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw., begitu juga dengan keluarganya para sahabatnya dan seluruh umatnya yang senantiasa mengikuti jejak langkahnya.

Penulis banyak berterima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan penulisan Disertasi ini. Ucapan terima kasih tersebut penulis sampaikan kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor PTIQ Jakarta.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A, yang memberikan arahan cara penulisan Disertasi yang benar dan detail.
4. Dosen Pengampu/Pembimbing Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, dan Dr. Kholilurrahman, M.A. Beliau berdua memberi kesempatan belajar kepada penulis dan memberikan arahan, masukan dan bimbingan yang konstruktif. Diskusi-diskusi ilmiah dengan beliau berdua sangat membantu penulis dalam melakukan kajian sehingga dapat menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
5. Dosen Penguji WIP I dan II Dr. Aldomi Putra, M.A. yang telah memberikan saran perbaikan, hingga penulisan Disertasi ini menjadi lebih baik.

6. Seluruh staf Universitas PTIQ Jakarta, khususnya Pak Andi, Pak Jeddah dan Ibu Siti.
7. Segenap civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan segenap informasi, sarana dan prasarana dalam memperoleh pendidikan dan penyelesaian studi di Universitas PTIQ Jakarta.
8. Ayahanda dan Ibunda: Bapak Badjuri dan Ibu (almrh) Hj. Rohanah. Istri: Nurjanah, Anak: Syauqiyah Qonita Agna, Aqila Adiba Zayyan, dan Aisyah Humaira Shopiah. Mertua: Bapak HM. Bachruddin dan Ibu (almrh) Hj. Sumarsih serta segenap keluarga tercinta penulis yang tak pernah berhenti berdoa untuk penyelesaian disertasi ini.
9. Semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian Disertasi ini yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Semoga Allah memberikan balasan berlipat ganda kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian Disertasi ini. Semoga kehadiran Disertasi ini dapat memberikan sumbangan khazanah ilmu pengetahuan Islam yang bermanfaat bagi semua pihak *Amîn Ya Rabbal 'Alamîn*.

Penulis

Dr. H. Agus Handoko, M.Phil.

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Lembar Pengesahan penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan Masalah	8
D. Perumusan Masalah	8
E. Tujuan Penelitian	8
F. Manfaat Penelitian	9
G. Kerangka Teori	9
H. Tinjauan Pustaka	12
I. Metode Penelitian	16
1. Pemilihan Objek Penelitian	16
2. Data dan Sumber Data	17
3. Teknik Input dan Analisis Data	17
4. Pengecekan Keabsahan Data	18

J. Jadwal Penelitian	18
K. Sistematika Penulisan	18
BAB II. DISKURSUS TENTANG MODEL NEGARA	21
A. Konsep Dasar Negara	21
1. Pengertian Negara	21
2. Tujuan Negara	28
3. Unsur-unsur Negara.....	41
B. Teori Terbentuknya Negara	47
1. Teori Kontrak Sosial (<i>Social Contract</i>)	47
2. Teori Ketuhanan (Teokrasi)	48
3. Teori Kekuatan	49
C. Bentuk-bentuk Negara	50
1. Negara Kesatuan (<i>Unitarianisme</i>)	50
a. Sistem Sentralisasi	55
b. Sistem Desentralisasi	56
2. Negara Serikat (Federasi)	58
a. Monarki	66
b. Oligarki	70
c. Demokrasi	80
D. Pengertian Model Bernegara.....	91
1. Model Negara Etimologis dan Terminologis	91
2. Paradigma Bernegara	94
a. Modernisasi	94
b. Departemen/ Ketergantungan.....	95
BAB III. HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA	97
A. Relasi Negara dan Agama	97
1. Paradigma Integralistik	102
2. Paradigma Simbiotik	109
3. Paradigma Sekularistik	115
B. Hubungan Agama dan Negara-negara Barat	126
1. Negara Amerika	128
2. Negara-negara Eropa	137
C. Hubungan Agama dan Negara-negara Timur	143
1. Arab Saudi	143
2. Pakistan	157
3. Indonesia	173
D. Akar Genealogis Relasi Negara dan Islam	179
1. Kontrak Sosial melalui Piagam Madinah	179
2. Asas bernegara Rasulullah Saw di Madinah	183

BAB IV. AL-MAWARDI DAN TAFSIR <i>AL-NUKAT WA AL-'UYÛN</i>	191
A. Profil al-Mawardi	191
1. Biografi	192
2. Sejarah Pendidikan	202
3. Pandangan Ilmuan terhadap al-Mawardi	210
a. Barat	211
b. Timur	215
4. Karya-karya al-Mawardi	221
B. Profil Tafsir <i>al-Nukat wa al-'Uyûn</i>	224
1. Sejarah Kondisi Penulisan Tafsir	224
2. Metode Penafsiran	228
3. Corak dan Model Penafsiran	236
BAB V. MODEL INTEGRALISTIK NEGARA DALAM TAFSIR <i>AL-NUKAT WA AL-'UYÛN</i>	245
A. Terminologi Negara, Pemimpin Negara, Kriteria Pemimpin Negara	245
1. Terminologi Negara	246
a. <i>Balad</i>	246
b. <i>Madinah</i>	252
c. <i>Dâr</i>	255
d. <i>Qaryah</i>	258
2. Terminologi Pemimpin Negara	262
a. <i>Khalîfah</i>	263
b. <i>Amîr</i>	267
c. <i>Mâlik</i>	270
d. <i>Imam</i>	271
e. <i>Auliyâ/Wali</i>	274
3. Kriteria Pemimpin Negara	277
a. Kriteria Pemimpin Negara dalam Surah <i>Al-Baqarah/2: 247</i>	277
b. Sifat-sifat Terpuji Pemimpin Negara.....	279
B. Landasan Prinsip, Pengelolaan, dan Tujuan Bernegara	297
1. Landasan Prinsip Bernegara	297
a. Persatuan dalam Keberagaman	297
b. Keadilan	304
c. Musyawarah	320
d. Pelaksanaan Hukum	331
2. Pengelolaan Negara	336
a. Profesional	336
b. Persamaan Hak	342

c. Bertanggung Jawab	348
3. Tujuan Bernegara	350
a. Hidup Rukun dan Sikap Toleransi	350
b. Terjaminnya Keamanan	354
c. Kesejahteraan Ekonomi Masyarakat	358
C. Antara Model Simbiotik dan Integralistik dalam Tafsir <i>Al-Nukat wa Al-'Uyûn</i>	362
1. Model Simbiotik Al-Mawardi dalam Bernegara.....	362
a. Hubungan antara Agama dan Negara	362
b. Membentuk Masyarakat yang Adil dan Beradab. 367	
1) Pemerataan Sumber Daya Alam	367
2) Penghormatan terhadap HAM	372
3) Kesadaran Sikap dan Perilaku dalam Bernegara Masa Kini	376
2. Model Integralistik Al-Mawardi dalam Bernegara	380
3. Analisis Kritis terhadap Model Simbiotik dan Integralistik Al-Mawardi dalam Bernegara.....	388
 BAB VI. PENUTUP	 397
A. Kesimpulan	397
B. Saran	398
 DAFTAR PUSTAKA	 399
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isu perdebatan hubungan agama dengan negara berimplikasi pada bentuk suatu negara dan sistem pemerintahannya. Gagasan pertama, yaitu pemisahan agama dengan negara (sekularistik), ide tersebut bersumber dari seorang orientalis yang bernama Snouck Hurgronje (w.1857-1936 M.), menurutnya negara akan maju jika terlepas dari pengaruh nilai-nilai agama.¹ Begitu juga pendapat yang sama bersumber dari cendekiawan Islam Mesir dialah ‘Alî Abd al-Râzîq (w. 1888-1966 M.).² Termasuk juga ide tersebut dibenarkan oleh Ahmad Lutfi Sayyid (w.1872-1963 M.) dan Thâha Husein (w.1889-1973 M.), keduanya juga berpandangan bahwa konstitusi dan pengaturan negara itu didasarkan atas landasan-landasan praktis bukan ajaran agama.³

Sedangkan gagasan kedua, yaitu penyatuan agama dengan negara (integralistik), yaitu tentang kedaulatan dalam membangun negara adalah kekuasaan Ilahi, sebagaimana yang diungkapkan oleh Sayyid Qutb (w.

¹Saidin Ernas, “Pandangan Snouck Hurgronje tentang Islam dan Implikasinya terhadap Praktik Hukum dan Politik di Indonesia,” dalam *Jurnal Dialektika: Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial*. Vol. 12, No. 02, 2019, hal. 132.

²‘Alî Abd. Al-Râzîq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo: al-Hal’a al-Misrîyah al-‘Âmmah al-Kutub, 1993, hal. 2.

³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 139.

1906-1966 M.).⁴ Menurutnya Islam adalah agama yang lengkap, ajaran-ajarannya memuat prinsip-prinsip kehidupan umat manusia baik dari segi etika, sosial, politik, dan ekonomi, bukan hanya sebatas keyakinan tapi suatu sistem kehidupan manusia.⁵

Pandangan yang sama juga diungkapkan Abû al-A'lâ al-Maudûdi (1903-1979 M.) bahwasanya kedaulatan Tuhan pemilik alam semesta merupakan prinsip pokok negara⁶, sedangkan menurutnya khilafah adalah bentuk pemerintahan dalam negara yang dijalankan oleh manusia yang dibenarkan menurut al-Quran.⁷ Kemudian lahir dan menguatnya gerakan-gerakan organisasi keagamaan dalam suatu negara yang berdaulat, seperti organisasi yang didirikan oleh Sayyid Qutb (1906-1966 M.) dari Ikhwânul Muslimîn dan Maulâna Abû al-'Alâ Maudûdi (1903-1979 M.) dari Jamaat-Islâmi, keduanya yang paling berpengaruh dan dapat dianggap sebagai perumus ideologi kebangkitan Islam dan mewujudkan cita-cita Islam melalui politik negara.⁸

Selain paradigma sekularistik dan integralistik, juga terdapat paradigma simbiotik yaitu gagasan tentang hubungan agama dengan negara dalam sistem pemerintahannya yang bersifat saling membutuhkan. Asumsi penulis bahwa salah satu contoh dari paradigma simbiotik ini adalah seperti gagasan Abû al-Hasan Alî bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi (w. 975-1058 M), meskipun pada kesimpulannya bahwa paradigma integralistik menjadi gagasan utamanya. Dalam hal ini Al-Mawardi menyebutkan bahwa agama diperlukan sebagai pengendali hawa nafsu dan pengawas yang melekat atas hati nurani manusia, karenanya merupakan sendi yang terkuat bagi kesejahteraan dan ketenangan negara.⁹ Sebagai contoh dalam urusan pemberian jabatan imamah (kepemimpinan) kepada orang yang mampu menjalankan tugas dalam menjalankan agama dan mengatur negara pada umat adalah wajib berdasarkan ijma' (konsensus ulama).¹⁰

⁴Sayyid Qutb, *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm*, Kairo: Maktabah Misri, 1954, hal.103.

⁵Muhammad Azhar, *Filsafat Politik Perbandingan antara Islam dan Barat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 135.

⁶Thohir Luth, Anas Kholish. Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam, dari Perspektif Historis, Teologis, hingga Keindonesiaan*, Malang: UB Press, 2018, hal. 135.

⁷Abû al-A'lâ al-Maudûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk*, diterjemahkan Muhammad al-Baqir dengan judul *Khilafah dan kerajaan*, Bandung: Mizan, 1996, hal.63.

⁸John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Inggris Raya: Oxford Uninersity Press, 1987, hal. 12.

⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran...*, hal. 61.

¹⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah, Hukum-hukum Penyelenggaraan Negara dalam Syari'at Islam*, (terjemahan Fadli Bahri, Bekasi: PT. Darul Falah, 1441 H., hal. 1.

Negara merupakan institusi yang berusaha mengakomodir kepentingan individu dalam sebuah tatanan kehidupan kemasyarakatan menjadi kepentingan kolektif. terminologi tentang istilah negara dikemukakan juga oleh Weber yaitu perwujudan historis sebuah kolektivitas sosial dalam memenuhi tuntutan harkat manusia.¹¹ Membangun sebuah negara tidak terlepas dari tiga pilar utama: *pertama*, wilayah atau teritorial, *kedua*, komunitas masyarakat, *ketiga*, struktur pemerintahan.¹² Negara, menurut Denis Goulet merupakan perubahan besar-besaran suatu negara yang memiliki implikasi sangat luas berkaitan dengan agen perubahan, kekuasaan, serta sumber daya yang dimiliki dari suatu keadaan menuju keadaan yang lebih baik dengan tiga komponen yaitu pertumbuhan ekonomi, perubahan sosial dan nilai etik.¹³

Sedangkan menurut Sondang P.Siagian, negara sebagai suatu arah atau rangkaian usaha pertumbuhan dan perubahan yang berencana dan dilakukan suatu bangsa, negara dan pemerintah secara sadar menuju modernitas dalam rangka pembinaan bangsa (*nation building*).¹⁴ Hal senada juga diungkapkan Bryant, pembangunan suatu negara yaitu upaya meningkatkan kemampuan masyarakat untuk mempengaruhi masa depannya dengan memiliki lima implikasi utama, yaitu: (1). Membangkitkan kemampuan masyarakat secara optimal, baik individu maupun kelompok (*capicity*). (2). Mendorong tumbuhnya kebersamaan, pemerataan nilai dan kesejahteraan (*equity*). (3). Menaruh kepercayaan kepada masyarakat untuk membangun dirinya sendiri sesuai dengan kemampuannya. Kepercayaan ini dinyatakan dalam bentuk kesempatan yang sama, kebebasan memilih dan kekuasaan untuk memutuskan (*empowerment*). (4). Membangkitkan kemampuan untuk membangun secara mandiri (*sustainability*). (5). Mengurangi ketergantungan negara satu kepada negara lain, menciptakan hubungan yang saling menguntungkan dan menghormati (*interdepence*).¹⁵

Oleh karena itu dalam definisi negara terkandung unsur-unsur: *pertama*, perubahan dari sesuatu yang dianggap masih kurang menuju kesempurnaan. *Kedua*, Tujuan yang diarahkan dari, oleh dan untuk rakyat menuju pelestarian, kesejahteraan, dan kebahagiaan hidup yang lebih baik.

¹¹Georges Balandier, *Antropologi Politik*, (terjemahan Y.Budi Santoso), Yogyakarta: Rajawali Pers, 1986, hal. 161.

¹²Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: UI Press, 1995, hal. 88.

¹³Denis Goulet, *The Cruel Choice*, New York: Atheneum, 1973, hal. 25.

¹⁴Sondang P. Siagian, *Administrasi Pembangunan, Konsep, Dimensi dan Strateginya*, Purworejo: Bumi Aksara, 2019, hal. 4.

¹⁵ Agus Suryono, *Dimensi-Dimensi Prima Teori Pembangunan*, Malang: UB Press, 2010, hal. 2.

Ketiga, potensi masyarakat dapat digunakan untuk mendukung pelaksanaan perencanaan pembangunan.¹⁶

Dalam masyarakat Islam, persoalan relasi agama dan negara merupakan kajian yang selalu dapat perhatian dan mengundang perdebatan sehingga lahirnya perbedaan pendapat. Munculnya pemahaman terhadap ide ingin mendirikan negara Islam (*Islamic State*) diberbagai negara khususnya di Indonesia menjadi sebuah gerakan keagamaan. Ide tersebut dikembangkan oleh sekelompok orang yang memiliki pemahaman tekstualis tentang konsep *khilafah*, *daulah*, *Imamah*, *hukumah* dan *Pan-Islamisme*. Seharusnya pemahaman terhadap ide negara Islam dapat dikolaborasikan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer yang berhaluan revisionis yang menegosiasikan antara syariat dan negara sebagai wujud konsep *nation state*.¹⁷ Begitu juga hadirnya sekularisme yang memisahkan negara dan agama sebagaimana konsep yang diusung oleh negara-negara sekuler seperti Perancis, Denmark dan Britania Raya. Sedangkan dalam sejarah berdirinya NKRI, munculnya debat intelektual mengenai hubungan negara dengan agama dalam sidang-sidang BPUPKI ketika *the founding fathers* merumuskan falsafah negara Republik Indonesia baik melalui Piagam Jakarta 22 Juni maupun kompromi pada 18 Agustus 1945 yang melahirkan falsafah bernegara yaitu Pancasila.

Adapun paradigma hubungan agama dan negara memiliki tiga bentuk sebagaimana yang diungkap Din Syamsuddin yaitu: pertama, bersatunya agama dan negara, agama dalam hal ini tidak bisa dipisahkan dengan negara, karena wilayah agama merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Kedua, memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik yaitu saling memerlukan, agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang, dan juga negara memerlukan agama karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Ketiga, paradigma sekularistik, yaitu menolak pendasaran agama pada negara.¹⁸

Sepanjang sejarah Islam lahirnya pemikiran-pemikiran keagamaan tidak dapat dibendung, demikian pula kelompok-kelompok atau aliran-aliran dalam Islam begitu banyak tersebar dipenjuru dunia, baik negara-negara Barat maupun negara-negara Timur. Secara umum, polarisasi

¹⁶Sondang P. Siagian, *Administrasi Pembangunan, Konsep, Dimensi dan Strateginya*, Purworejo..., hal.7

¹⁷Thohir Luth, Anas Kholish. Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam, dari Perspektif Historis, Teologis, hingga Keindonesiaan...*, hal. V.

¹⁸M. Din Syamsuddin, *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam. Dalam Abu Zahra, Politik Demi Tuhan*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, hal. i.

kecenderungan para pemikir politik Islam dalam memandang konsep negara dapat dikelompokkan pada: skripturalistik dan rasionalistik, idealistik dan realistik, serta formalistik dan substansialistik.¹⁹ Memahami ajaran Islam dalam menjalankan negara, tidak terlepas dari pemahaman terhadap akar geneologi yang terkandung dalam piagam madinah sebagai landasan kehidupan bernegara pada masa Nabi Muhammad Saw.

Dalam memahami bahasa dan pesan al-Quran seringkali terdapat multi tafsir diantara para ulama karena sesuai dengan latar belakang keilmuan yang dipelajarinya dan penguasaan keilmuan terhadap teks ayat al-Quran. Untuk memahami fenomena ini terlebih dahulu harus dapat membedakan antara agama, ilmu agama dan pengamalan agama. Karena ada orang menganut agama, tetapi tidak memiliki ilmu agama. Ada juga sebagian orang yang memiliki ilmu agama, pandangan keagamaannya benar, akan tetapi dalam menjalankan praktek keagamaannya dalam membangun negara salah.²⁰

Terhadap kajian relasi agama dan negara, maka teks al-Quran memiliki posisi yang sangat penting sebagai pedoman umat manusia dalam menjalankan kehidupan bernegara. Sejarah perjalanan dakwah Rasulullah Saw dalam membentuk masyarakat madanipun di kota Madinah al-Munawarah tak luput dari kajian ilmiah terbentuknya model membangun negara dalam Islam. Kehadiran negara merupakan perwujudan melalui kesepakatan masyarakat dari setiap individu atau kelompok manusia dalam suatu wilayah untuk membangun kehidupannya yang lebih baik.

Kemudian setelah terbentuknya negara, maka menjadi keharusan pula adanya seorang pemimpin dari kalangan mereka untuk menyatukan persepsi dalam pembangunan wilayahnya, dapat mensejahterakan masyarakat, serta dapat meredam perselisihan yang ditimbulkan dari individu atau kelompok masyarakat dari berbagai macam latar belakang.

Adapun landasan prinsip bernegara yaitu: *pertama*, persatuan dalam keberagaman, sebagaimana tersurat dalam QS. An-Nisa (4): 1, Al-Hujurat (49): 13. *Kedua*, keadilan dan tidak diskriminatif serta penegakkan hukum diantara manusia, sebagaimana perintah Allah Swt dalam QS. Al-Nahl (16): 90, An-Nisa (4): 58 *Ketiga*, musyawarah dalam setiap urusan, sebagaimana tertuang dalam QS. Ali-Imran (3): 159, As-Syura (42): 38.

¹⁹Thohir Luth, Anas Kholish. Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam, dari Perspektif Historis, Teologis, hingga Keindonesiaan...*, hal. 54.

²⁰Quraish Shihab, *Islam dan Kebhinekaan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, tth., hal.192.

Keempat, Pelaksanaan Hukum, sebagaimana termaktub dalam QS. Nisa (4): 135, al-Maidah (5): 8 dan al-Maidah (5): 42.²¹

Sedangkan tujuan negara dalam tinjauan tafsir al-Quran telah dijelaskan oleh beberapa ahli, di antaranya menurut Abu al-Alâ Maudûdi ada dua tujuan utama, yaitu: *pertama*, menegakkan keadilan dalam kehidupan manusia dan menghentikan kezaliman serta menghancurkan kesewenang-wenangan. Hal tersebut merujuk pada ayat al-Quran surat al-Hadid (57): 25. *Kedua*, menyebarkan kebaikan dan kebajikan serta memerintahkan yang *ma'ruf*, sebagai tujuan utama kedatangan Islam ke dunia, dan agar negara memotong-motong akar-akar kejahatan, mencegah kemungkaran yang merupakan sesuatu yang paling dibenci oleh Allah Swt.²² Sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah al-Hajj (22): 41. Melalui dua kutipan ayat al-Quran di atas, dapat dipahami bahwa al-Maudûdi ingin menggunakan negara itu sebagai mekanisme untuk mencapai keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Dengan mengikuti perintah-perintah Allah sebagaimana telah diwahyukan untuk petunjuk kehidupan manusia. Sedangkan menurut al-Mawardi bahwa relasi agama dan negara yang memiliki ciri adanya legitimasi antara yang berkuasa (pemimpin) dan yang dikuasainya (masyarakat) disebut dengan kontrak sosial berdasarkan nilai-nilai agama.²³

Berdasarkan perdebatan dari berbagai macam pandangan, baik dari kalangan fundamentalis maupun sekuler tentang relasi agama dan negara, maka penulis memilih tafsir al-Mawardi sebagai kajian utama karena Al-Mawardi dengan kedalaman ilmu dan ketinggian akhlaknya beberapa kali dia ditunjuk sebagai hakim kerajaan di Baghdad, dalam pemerintahan Abbasiyah. Bahkan Al-Mawardi menjadi hakim di beberapa kota, seperti di Ustuwa dalam kawasan Naisâbûr (daerah Iran sekarang) dan di Baghdad. Berkat keahliannya dalam bidang hukum Islam, Al-Mawardi mendapat gelar *rais al-qudhat* atau *aqdha al-qudhat* (Hakim Agung).²⁴ Al-Mawardi juga merupakan salah seorang mufasir yang memiliki karya kitab tafsirnya yang lengkap yaitu *al-Nukat wa al-'Uyûn* bahwa terhadap ayat-ayat yang *zhahîr* dan jelas, dapat dipahami dengan hanya sekedar membacanya saja. Namun terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya, Al-Mawardi menawarkan dua cara, yaitu: *naql*

²¹Abû 'Alâ al-Maudûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk*, (terjemahan M. Al-Baqir), *Khilâfah dan Kerajaan...*, hal. 69.

²²Abû 'Alâ al-Maudûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk*, (terjemahan M. Al-Baqir), *Khilâfah dan Kerajaan...*, hal. 70.

²³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthâniyyah...*, hal. 21.

²⁴Anton Minardi, *Konsep Negara dan Gerakan Baru Islam*, Bandung: Prisma Press, 2017, hal. 144.

(riwayat) dan *ijtihad* (rasional). Inilah yang membuat Al-Mawardi merasa terpanggil jiwanya untuk ikut berkontribusi dengan cara menulis sebuah kitab yang memuat kumpulan-kumpulan takwil dan tafsir terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya tersebut.²⁵ Salah satu contoh ketika menafsirkan suatu ayat, Al-Mawardi terkadang menggunakan istilah “تأويل” misalnya yang terdapat dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 11 berikut ini:

قوله تعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ"، فيه ثلاثة تأويلات:
 أحدها: أنه الكفر. والثاني: فعل ما نهى الله عنه، وتضييع ما أمر بحفظه.
 والثالث: أنه ممالأة الكفار. وكل هذه الثلاثة فساد في الأرض، لأن الفساد
 العدول عن الاستقامة إلى ضدها.²⁶

Corak penafsirannya juga menggunakan metode *al-Jam'u wa al-Tarjih* yaitu mengumpulkan pendapat para ulama dan menjelaskan pendapat yang kuat secara dalil *naqli* dan *aqli* serta berpedoman terhadap pendapat madzhab as-Syâfi'i dalam pandangan fikih.²⁷ Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk melakukan penelitian dengan judul “**Relasi Agama dan Negara dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi**”.

B. Identifikasi Masalah

Uraian latar belakang masalah tersebut mendeskripsikan tentang persoalan pro dan kontra relasi agama dan negara yang disebabkan akibat keinginan manusia terhadap kekuasaan dan pemahaman manusia terhadap teks agama, serta pengetahuan yang minim terhadap ilmu yang terkait tentang negara sehingga mempengaruhi cara pandang manusia terhadap relasi agama dan negara yang sesuai dengan ajaran agama.

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi dari latar belakang masalah tersebut di atas adalah sebagai berikut:

1. Adanya pro dan kontra terhadap paradigma integralistik, simbiotik dan sekularistik dalam relasi agama dan negara dalam model negara.
2. Munculnya ide pendirian negara sekuler (pemisahan negara dengan agama) dalam model Negara.

²⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Nukât wa al-'Uyûn Tafsir al-Mawardi*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2020, Juz. 1, hal. 6.

²⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 74.

²⁷Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Hadis, 2005, Juz: 1, hal. 251-252.

3. Munculnya ide pendirian negara Islam (*Islamic state*) dalam model Negara.
4. Terjadinya dikotomi antara Islam dan Barat dalam menjalankan negara.
5. Adanya kelompok-kelompok keagamaan maupun lembaga politik yang dapat memaksakan dalam menerapkan ideologi negara Indonesia diluar dari Ideologi Pancasila.

C. Pembatasan Masalah

Bersumber dari banyaknya masalah yang diidentifikasi dan luasnya cakupan permasalahan tersebut di atas, maka agar lebih terarah dan mendalam penelitian ini hanya membatasi beberapa masalah, yaitu:

1. Kajian teoritis tentang relasi agama dan negara dan solusi yang ditawarkan oleh para peneliti terdahulu.
2. Relasi agama dan negara baik negara Barat maupun Timur.
3. Term al-Quran terkait relasi agama dan negara.
4. Pandangan al-Mawardi terhadap relasi agama dan negara.
5. Analisis model negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, maka perumusan masalah ini adalah bagaimana pandangan al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* mengenai model negara?. Untuk itu, fokus permasalahan dalam disertasi ini dapat dirinci kepada beberapa pertanyaan yaitu:

1. Bagaimana pandangan dunia Barat dan Islam terhadap relasi agama dan negara?
2. Bagaimana relasi agama dan negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi?
3. Bagaimana model negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai jawaban terhadap perumusan masalah tersebut di atas, adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengungkap paradigma Barat dan Islam terhadap relasi agama dan negara
2. Untuk mengungkap relasi agama dan negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi.
3. Untuk menemukan model negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* karya al-Mawardi.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, maka terdapat dua manfaat dari penelitian ini, yaitu secara teoritis dan praktis.

Adapun manfaat secara teoritis adalah:

1. Memberikan sumbangan literatur mengenai relasi agama dan negara dalam perspektif Al-Qur`an.
2. Sebagai hazanah ilmu pengetahuan secara umum atau sebagai kajian tafsir Al-Qur`an secara khusus
3. Menghasilkan teori ilmiah yaitu paradigma integralistik terhadap relasi agama dan negara.

Sedangkan manfaat secara praktis adalah:

1. Memberi wawasan kepada masyarakat muslim dalam mengelola negara secara proporsional dan profesional tanpa keluar dari semangat nilai-nilai agama.
2. Memperkenalkan harmonisasi relasi agama dan negara dalam perspektif al-Quran menurut al-Mawardi.
3. Selain itu juga menguatkan posisi Indonesia sebagai negara mayoritas muslim memiliki ideologi Pancasila yang sudah sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

G. Kerangka Teori

Kajian ini ingin mengulas tafsir al-Quran secara tematik dengan mengambil penafsiran pokok dari seorang mufassir yang bernama Abû al-Hasan Alî bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi (w. 975-1058 M.), dikenal dengan sebutan Imam al-Mawardi mengenai model atau bentuk negara dalam karya tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Penelitian ini akan mengungkap apakah substansi model atau bentuk negara ada dalam al-Quran dan bagaimana penafsirannya menurut imam al-Mawardi.

Perbedaan paradigma model atau bentuk negara seringkali muncul sebagai penyebab perbedaan pemahaman dan praktek dalam bernegara suatu masyarakat. Sejak runtuhnya Bani Ustmaniyah di Turki pada tahun 1924 silam, muncul banyak sekali gagasan model atau bentuk negara sampai pada suatu gerakan yang mempunyai tujuan akhirnya yaitu untuk mendirikan negara Islam. Mendirikan negara Islam oleh umat Islam sementara ini masih dilematis, dalam arti belum mendapat dukungan umat Islam itu sendiri dan juga para cendikia atau ulama yang memiliki berbagai macam pandangan yang berbeda.²⁸

Pro dan kontra atau perbedaan pandangan yang terjadi tersebut menjadi polemik dalam diskursus relasi agama dan negara. Pro kontra

²⁸ Ahmad Sarwat, Negara Islam Dilema dan Pro Kontra, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 219, hal. 12-13

menjadi fenomena yang sering terjadi dalam diskursus relasi Islam dan negara. Sebagian berpandangan bahwa negara tidak bisa dilepaskan dari agama dan sebagian lagi ada yang moderat menyikapinya. Bagi yang pro terhadap integralisasi agama ke dalam negara beranggapan bahwa negara akan semakin baik dan maju apabila agama ikut serta didalam sistem pemerintahannya. Kelompok ini tidak lepas dari paradigma integralistik atau simbiotik. Di antara mereka adalah Sayyid Qutb (w. 1906-1966 M.), Abû al-A'î al-Maudûdi (1903-1979 M.), dan Abû al-Hasan Alî bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi (w. 975-1058 M.),

Sedangkan bagi yang kontra menyatakan bahwa secara ilmiah bentuk negara yang disertakan dengan agama (Islam) seperti menjadi negara Islam, belum ada rumusan baku yang disepakati. Bahkan bagi mereka, agama harus dipisahkan dari negara. Cara pandangan ini disebut dengan paradigma sekularistik. Di antara mereka contohnya adalah Alî Abd al-Râziq (w. 1888-1966 M.), Ahmad Lutfi Sayyid (w.1872-1963 M.) dan Thâha Husein (w.1889-1973 M.)

Teori integralistik tentang suatu negara memiliki paradigma yang menyatakan bahwa negara dan agama adalah suatu yang padu melalui unsur: *dîn* (agama), *dunyâ* (dunia), *dawlah* (negara),²⁹ menyebabkan orientasi politik yang menekankan pelaksanaan syariat Islam sebagai landasan pemerintahan dan negara karena kedaulatan tertinggi adalah kedaulatan Tuhan. Pemikir yang memiliki paradigma tersebut adalah Sayyid Qutb (w. 1906-1966 M.). Hal senada juga diungkapkan Abû al-A'î al-Maudûdi (w. 1903-1979 M.) bahwasanya kedaulatan Tuhan pemilik alam semesta merupakan prinsip pokok negara³⁰ dan manusia wajib mentaati hukum-hukum Allah Swt,³¹ sedangkan menurutnya *khilâfah* adalah bentuk pemerintahan dalam negara yang dijalankan oleh manusia yang dibenarkan menurut al-Quran sebagai sumber utama ajaran Islam.³²

Dalam teori Agama (Kristen) yaitu konsep negara sebagai lembaga masyarakat yang tadinya memiliki kekuasaan mutlak, diambil alih oleh agama (kristen) ketika agama menjadi mapan dan diakui oleh masyarakat dibawah pemerintahan raja (305-337 M, Raja Konstantin Agung). Ketika itu agama (Sri Paus) memberikan keabsahan mutlak

²⁹Anton Minardi, *Pemikiran Politik Islam*, Bandung: Unpas Press, 2012, hal. 9.

³⁰Thohir Luth, Anas Kholish. Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam, dari Perspektif Historis, Teologis, hingga Keindonesiaan...*, hal. 136

³¹Abû al-A'î al-Maudûdi, *Fundamentals of Islam*, Lahore: Islamic Publications Ltd, 2006, hal. 259.

³²Abû al-A'î al-Maudûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir dengan judul *Khilâfah dan kerajaan...*, hal.64.

kepada raja untuk memerintah yang di bawah kekuasaan gereja. Posisi gereja kemudian menjadi lebih tinggi daripada posisi negara.³³

Sementara itu terdapat pandangan berbeda dari teori integralistik tentang model negara, bahwa negara terpisah dari urusan agama, hal ini yang disebut dengan paradigma sekularistik, pandangan tersebut bersumber dari Snouck Hurgronje (w.1857-1936 M.).³⁴ dan cendekiawan Islam Mesir dialah ‘Alî Abd al-Râziq (w. 1888-1966 M.).³⁵ Pandangan tersebut juga didukung oleh Ahmad Lutfi Sayyid (w.1872-1963 M.) dan Thâha Husein (w.1889-1973 M.), keduanya juga berpandangan bahwa konstitusi dan pengaturan negara itu didasarkan atas landasan-landasan praktis bukan ajaran agama, menurut mereka agama hanya mengatur urusan ritual dan tidak mengatur persoalan politik dan negara.³⁶

Hal senada disampaikan Hugo de Groot dan Thomas Hobbes dalam teorinya sekularistik menjelaskan peran agama mulai melemah, karena masyarakat mulai kembali kepercayaannya terhadap peran ilmu pengetahuan yang rasional. Kekuasaan raja yang disahkan oleh gereja dianggap sebagai sesuatu yang irrasional.³⁷

Namun diantara kedua paradigma di atas, muncul teori simbiotik yang secara implisit diungkap oleh Abû Hasan Alî bin Habîb al-Mawardi (w. 974-1058 M.), yaitu negara sangat membutuhkan agama sebagai pemandu atau pembimbing dalam menjalankan kehidupan masyarakat dan sistem ketatanegaraan karena agama merupakan sendi yang terkuat bagi kesejahteraan dan ketenangan negara. Teori tersebut juga diperkuat oleh Abû Nashr bin Muhammad bin Tarkas bin Auzulagh atau dikenal dengan al-Farabi (w. 870-950 M.), menurutnya manusia adalah makhluk sosial yang memiliki kecenderungan alamiah untuk menjalin kehidupan bermasyarakat yang memunculkan kelompok sosial melalui konsep kota dan negara dengan mengolaborasi aktifitas politik dan moral, akhlak atau budi pekerti yang tidak dapat lepas dari tata nilai agama.³⁸

³³Prof. Agus Suryono, *Dimensi-Dimensi Prima Teori Pembangunan...*, hal. 89

³⁴Nama lengkap Willian Cristian Snouck Hurgronje, ia lahir di Osterhoud Belanda pada 8 Februari 1857 dan merupakan anak ke-empat dari hasil pernikahan Pendeta JJ. Snouck Hurgronje dan Annamaria, Pada tahun 1984, Snouck berangkat ke Arab Saudi untuk memperdalam ilmu tentang agama Islam di kota Mekah. Lihat: Saidin Ernas, “Pandangan Snouck Hurgronje tentang Islam dan Implikasinya terhadap Praktik Hukum dan Politik di Indonesia,” dalam *Jurnal Dialektika: Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial*, hal. 133.

³⁵‘Alî Abd. Al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm...*, hal.2.

³⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran...*, hal. 138.

³⁷Arief Budiman, *Teori Negara, Negara Kekuasaan dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997, hal. 90.

³⁸Al-Farabi, *Ara Ahl al-Madînah al-Fadhîlah*, Mesir: Maktabah Matba’ah Muhammad Alî, t.th., hal. 96.

Setelah memperhatikan dari ketiga teori dalam model negara yang berkaitan dengan model relasi negara dan agama, maka penulis beranggapan bahwa teori integralistik merupakan model negara yang sesuai dengan karakter masyarakat Indonesia yang pluralis berbagai suku dan agama ada didalamnya. Dengan mayoritas penduduknya beragama Islam, Indonesia bukan negara Islam tapi Indonesia terdapat seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara sesuai dengan pesan-pesan al-Quran, yang memiliki kelenturan dalam pelaksanaan dan penerapannya dengan memperhatikan perbedaan situasi dan kondisi antar satu masa dengan masa yang lain dan atara satu budaya dengan budaya yang lainnya. Pendapat penulis diperkuat juga oleh Munawir Sjadzali melalui pandangannya dalam buku "*Islam dan Tata Negara*".³⁹

H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat al-Quran seputar model negara, terdiri dari pemimpin, masyarakat, dan pengelolaan negara serta hubungan negara dan agama. Ayat ayat tersebut ditafsirkan oleh al-Mawardi dalam kitab tafsirnya *al-Nukât wa al-'Uyûn*. Begitu juga tulisan-tulisan al-Mawardi dalam bidang fiqih politik seperti *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*,⁴⁰ *Qânûnu al-Wizârati*,⁴¹ *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*. Dan juga merupakan data primer dari karya-karya al-Mawardi dibidang akidah, tafsir, dan fiqih yaitu: *Siyâsah A'lamu al-Nubuwah*, *al-Hâwi al-Kabîr*, *Nasîhah al-Muluk*, *Qawânin al-Wizârati wa Siyâsah al-Mâlik*, *al-Iqnâ'u*, *Adab al-Qâdhi*, *Tashil al-Nadzari*.⁴²

Sementara itu dalam kategori data sekunder dari penelitian ini, terdapat pada buku-buku sebagai berikut:

Islam dan Tata Negara, yang ditulis oleh Munawir Sjadzali, dalam pembahasannya dijelaskan bahwa dikalangan umat Islam sampai saat ini terdapat tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan. *Aliran pertama*, berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama

³⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran...*, hal. 256.

⁴⁰Kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, karya al-Mawardi di bidang politik negara yang paling terkenal dan telah dicetak dan dialih bahasakan di berbagai negara, berisikan pokok-pokok kenegaraan seperti peraturan jabatan kepala negara (*khalifah*), para *wazirnya* (menteri-menterinya), kepala daerah, hakim serta pengelolaan sumber daya alam suatu negara, (Lihat: Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah...*, hal. 13-14.

⁴¹Nama dari judul buku yang sama, Al-Mawardi memberikan nama lain yaitu *Siyâsatu al-Wizârati wa Siyâsatu al-Maliki*, Lihat: Imam al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah, Hukum-hukum Penyelenggaraan Negara dalam Syari'at Islam*, (terjemahan Fadli Bahri), hal. XXXI.

⁴²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah...*, hal. 10.

dalam pengertian Barat, yaitu hanya menyangkut hubungan manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah suatu agama yang serba lengkap, yang didalamnya terdapat sistem ketatanegaraan atau politik. Sehingga tidak perlu meniru sistem ketatanegaraan Barat.

Sistem politik yang diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad Saw. Tokoh-tokohnya adalah Sayyid Qutb (w. 1906-1966 M) dan Abû al-A'î al-Maudûdi (1903-1979 M.). *Aliran Kedua*, berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Tokoh-tokohnya antara lain Ali Abd.Râzîq dan Dr. Thâha Husein. *Aliran ketiga*, menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Penciptanya. Aliran ini berpendapat dalam bernegara terdapat tata nilai dan etika dalam kehidupan.⁴³

Dan buku berjudul: *Diskursus Bernegara Dalam Islam*, buku ini ditulis oleh tiga orang peneliti, mereka adalah Thohir Luth, Moh. Anas Kholish dan Moh. Zainullah. Pembahasan terhadap buku ini berisi konsep bernegara dalam Islam dan genealoginya melalui piagam madinah yang terdiri dari 47 pasal. Kemudian buku ini menguraikan bagaimana pandangan ulama-ulama klasik maupun pertengahan tentang bernegara, di antaranya menurut Imam al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, al-Farabi.⁴⁴

Selanjutnya buku yang berjudul: *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'iy wa al-Ra'iyah*, karya Ibnu Taimiyah, yang dialih bahasakan oleh KH. Firdaus A.N dengan judul: Ibnu Taimiyah, Pedoman Islam Bernegara. Buku ini menjelaskan tentang batas-batas kewajiban bagi pemimpin serta ketentuan-ketentuan yang menjadi haknya. Dan juga batas-batas kewajiban rakyat dan ketentuan-ketentuan yang menjadi hak mereka berdasarkan petunjuk al-Quran dan al-Sunnah.⁴⁵

Kemudian buku berjudul: *Bina al-Daulah 'al-Nidzam al-'Alami wa al-Musykilah al-hukmi wa al-Idarati fii Qarni al-hadi wa al-'Isyrin'*, judul asli *State Building "Governance and World Order in the Twenty-First Century"*, ditulis oleh Francis Fukuyama, di dalam tulisannya Francis menjelaskan bagaimana mungkin aturan-aturan negara

⁴³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran...*, hal. 6.

⁴⁴Thohir Luth, Anas Kholish, Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam, dari Perspektif Historis, Teologis, hingga Keindonesiaan...*, hal. 79.

⁴⁵Ibnu Taimiyah, *Pedoman Islam Bernegara*, (terjemahan KH. Firdaus), Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1989, cet. Ke-4, hal.6.

ditegakkan dalam negara yang lemah dan dapat menjalankan demokrasi terpimpin jika masyarakat dalam negeri tersebut lemah ekonominya.⁴⁶

Adapun penelitian terdahulu yang relevan berkaitan dengan topik yang dikaji, diantaranya adalah jurnal tentang:

Konsep *Welfare State* al-Mawardi Dalam Kitab *Adab al-Dunyâ Wa al-Dîn* yang ditulis oleh Aris Stianto dan Syamsuri dalam *Jurnal Ekonomi Islam*, Uhamka. Jurnal ini mengkaji tentang pandangan al-Mawardi bahwa konsep *welfare state* yang paling utama adalah agama menjadi dasar negara. Sehingga bertolak belakang dengan paham kapitalisme.⁴⁷

Tradisi Pemikiran Sosio-Politik Islam (Kilasan Pemikiran al-Farabi dan al-Mawardi dalam Lintasan Sejarah), yang ditulis oleh Imam Sukardi dalam *Jurnal SUHUF* menjelaskan bahwa pada masa Pra-Modern pemikiran politik Islam cenderung bersifat legalistik formalistik, para teoritikus kenegaraan dan politik Islam cenderung melegalisasi kebijakan yang dilakukan para *khalifah* yang sedang berkuasa pada saat itu sekalipun ada kebijakan-kebijakan yang dapat merugikan pihak lain. Sedangkan al-Mawardi tidak secara tegas menampakkan kecenderungannya untuk memihak kepada salah satu wangsa dari dua wangsa besar yaitu bangsa *Abbasiah* dan *Syî'i*.⁴⁸

Sistem Pemerintahan Islam Menurut imam al-Mawardi dan Aplikasinya di Indonesia, kajian ini ditulis oleh Rahmawati dalam *Jurnal Syari'ah dan Hukum IAIN Pare-Pare*. Kajian ini menjelaskan tentang sistem pemerintahan Islam menurut al-Mawardi, diawali dengan kajian sejarah awal pemerintahan dimasa Nabi Muhammad Saw membangun negara Madinah, hingga mengalami perkembangan dan juga kemunduran sampai pada masa Dinasti *Abbasiah*. Pemikiran politik Imam al-Mawardi menurut Rahmawati menjadi konsep dasar bagi pengembangan pemikiran politik dan penerapannya di Era modern termasuk di Indonesia mengenai kontrak sosial yang menjelaskan hubungan antara *ahl al-halli wa al-aqdi* dengan *ahl Imâmah*.⁴⁹

⁴⁶Francis Fukuyama, *Binâ' al-Dawlah 'al-Nidzâm al-'Alami wa al-Musykilah al-hukmi wa al-Idâratî fîi Qarni al-hâdî wa al-'Isyrîn*, judul asli "State Building "Governance and World Order in the Twenty-First Century", Saudi: Maktabah al-'Abikan, 2007, hal. 174

⁴⁷Aris Stianto, Syamsuri, "Konsep Welfare State al-Mawardi Dalam Kitab Adab al-Dunyâ wa al-Dîn," dalam *Jurnal Ekonomi Islam Uhamka*, Vol.10, No.2, November 2019, hal.189.

⁴⁸Imam Sukardi, "Tradisi Pemikiran Sosio-Politik Islam (Kilasan Pemikiran al-Farabi dan al-Mawardi dalam Lintasan Sejarah)," dalam *Jurnal SUHUF*, Vol.29, No.2, November 2017, hal. 182.

⁴⁹Rahmawati, "Sistem Pemerintahan Islam Menurut al-Mawardi dan Aplikasinya di Indonesia," dalam *Jurnal Syari'ah dan Hukum IAIN Pare-Pare*, Vol. 16, No.2, Desember 2018, hal. 264.

Konsep Kenegaraan dalam Pemikiran Politik al-Mawardi. Penelitian ini ditulis oleh Moh. Sholehuddin dalam *Jurnal Review Politik*, pembahasan didalamnya adalah relasi antara pemimpin dengan rakyatnya adalah kontrak sosial, perjanjian bersama untuk melakukan tugas dan kewajiban yang saling menguntungkan. Khalifah berhak ditaati oleh rakyat, tetapi juga berkewajiban melindungi dan bertanggung jawab sebagai imam.⁵⁰

Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam, penelitian ini ditulis oleh Rashda Diana dalam *Jurnal Tsaqâfah Unida Gontor*. Dalam Jurnal ini, dibahas tentang konsepsi al-Mawardi berusaha mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti disyariatkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepatutan dan kepatutan politik. Dalam pengelolaan negara imam al-Mawardi lebih mengutamakan pendekatan institusional (kelembagaan), yaitu dengan memaksimalkan fungsi kelembagaan dan memantapkan struktur negara.⁵¹

Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Pemikiran Islam, karya Mahmud Ishak, dalam kajiannya ia menjelaskan bahwa hubungan agama dan negara masih diperdebatkan saat ini, dimulai peristiwa revolusi kelompok muda Turki di bawah kepemimpinan Musthafa Kemal Pasya, sehingga dihapusnya sistem *khilâfah* dan dicabutnya sistem syariat Islam dari urusan negara.⁵²

Bela Negara Dalam Perspektif al-Quran, yang ditulis oleh Abdul Mustaqim, berisi tentang pemeliharaan terhadap negara yang aman, berkeadilan dan sejahtera merupakan bagian nilai-nilai nasionalisme religius, sehingga kewajiban membela negara tidaklah bersifat individual dan kelompok, kepentingannya pun bersifat nasional.⁵³

Relasi Negara dan Agama di Indonesia, ditulis oleh Hasyim Asy'ari, ia menjelaskan secara umum pembuatan peraturan perundang-undangan di Indonesia harus mengacu kepada kaedah "kebijakan pemimpin terhadap rakyatnya berdasarkan kemaslahatan, sedangkan secara khusus sesuai berdasarkan filosofi ajaran Islam (*maqâshid al-syarî'ah*)".⁵⁴

⁵⁰Moh. Sholehuddin, "Konsep Kenegaraan dalam Pemikiran Politik al-Mawardi," dalam *Jurnal Review politik*, Vol.4, No.1, Juni 2014, hal. 103.

⁵¹Rashda Diana, "al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam," dalam *Jurnal Tsaqâfah*, Vol. 13, No.1, Mei 2017, hal. 157.

⁵²Mahmud Ishak, "Hubungan Antara Agama Dengan Negara Dalam Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Tahkim*, Vol. X No. 2, Desember 2014, hal. 109.

⁵³Abdul Mustaqim, "Bela Negara Dalam Perspektif al-Quran (Sebuah Tranformasi Makna Jihad)," dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XI, No. 1, Juni 2011, hal. 127.

⁵⁴Hasyim Asy'ari, "Relasi Negara dan Agama di Indonesia," dalam *Jurnal Online Rechts Vinding*, Media Pembinaan Hukum Nasional, diakses pada tanggal 22 Juli 2020, hal. 5

Perbedaan penulis pada kajian ini dengan penelitian yang sebelumnya yaitu; bahwa tidak ada satu pun tema yang sama dengan apa yang akan dibahas dalam disertasi ini, karena pokok pembahasannya pada karya tafsir al-Mawardi yaitu *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Sedangkan peneliti-peneliti sebelumnya lebih cenderung dan dominan mengkaji melalui kitab karya al-Mawardi dibidang politik yaitu *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*. Posisi penulis di antara para pengkaji tafsir terdahulu di atas adalah sama-sama sebagai pengkaji karya-karya al-Mawardi. Perbedaannya pada fokus kajiannya. Fokus kajian penulis pada aspek model negara, sementara peneliti yang lain sesuai dengan kecenderungan masing-masing.

I. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), karena data utama yang terkait dengan permasalahan pokok yang dikaji dalam penelitian ini sepenuhnya berpusat pada data-data kepustakaan. Metode yang digunakannya adalah kualitatif, karena yang dikaji dalam penelitian ini bukanlah angka atau pengukuran, akan tetapi makna (*meaning*). Data yang dihimpun merupakan data kepustakaan, terutama tafsir imam al-Mawardi yaitu *al-Nukât wa al-'Uyûn* tentang ayat-ayat al-Quran yang terkait dengan model negara, baik dari sumber primer maupun dari sumber sekunder.

Berdasarkan sifat penelitian yang akan dikaji, maka metode yang digunakan adalah metode tafsir tematik dengan pengertian menghimpun ayat-ayat al-Quran yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menganalisisnya secara mendalam sehingga dapat disimpulkan pandangan al-Quran berkaitan dengan topik tersebut.⁵⁵

Seringkali topik yang disajikan disusun berdasarkan pendekatan induktif dan deduktif. Melalui pendekatan induktif, seorang mufassir berupaya memberikan jawaban terhadap al-Quran atas berbagai persoalan kehidupan dengan berangkat dari nash al-Quran menuju realita (*min al-Quran ilâ al-Wâqi'*). Term yang digunakan menggunakan kosakata yang terdapat dalam al-Quran.

Sementara itu pendekatan deduktif yaitu seorang mufassir berangkat dari berbagai persoalan dan realita yang terjadi di masyarakat, kemudian mencari solusinya dari al-Quran (*min al-Wâqi' ilâ al-Quran*). Dengan menggunakan dua pendekatan ini, apabila

⁵⁵Abd. Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'iy Suatu Pengantar*, (terjemahan Suryan A. Jamrah), *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 36.

ditemukan kosakata atau term yang terkait dengan topik pembahasan maka digunakan istilah tersebut. Namun, jika tidak ditemukan, maka persoalan tersebut dikaji berdasarkan tuntunan yang ada dalam al-Quran.⁵⁶

2. Data dan Sumber Data

Sumber data primer (*primary sources*) penelitian ini adalah satu kitab tafsir karya Imam al-Mawardi, yaitu *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Termasuk juga karya-karya al-Mawardi diantaranya: dalam bidang fiqih politik seperti *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, *Qânûnu al-Wizârati*, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, dibidang akidah, tafsir, dan fiqih yaitu: *Siyâsah A'lamu al-Nubuwwah*, *al-Hâwi al-Kabîr*, *Nasîhah al-Muluk*, *Qawânîn al-Wizârati wa Siyâsah al-Mâlik*, *al-Iqnâ'u*, *Adab al-Qâdhi*, *Tashîl al-Nadzari*. Sementara sumber data sekunder (*secondary sources*) penelitian ini bisa berupa kitab-kitab tafsir, jurnal, buku, disertasi, makalah, laporan hasil penelitian dan sumber-sumber tertulis lainnya yang relevan dan terkait dengan penelitian ini.

Adapun tehnik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu, dokumentasi melalui tehnik pengumpulan data dengan melihat sumber-sumber tertulis yang terkait dengan penelitian ini. Dalam konteks menjawab permasalahan pokok dari penelitian ini, tehnik dokumentasi akan diarahkan untuk melihat penafsiran al-Mawardi terhadap ayat-ayat tentang model pembangunan negara, khususnya ayat-ayat terminologi dan prinsip negara, hubungan negara dan agama, pemerintah dan masyarakat.

3. Tehnik Input dan Analisis Data

Adapun metode analisis data yang digunakan pada penelitian ini terdapat dua cara. Pertama, mengungkap kondisi sosio-historis yang membentuk penafsiran sang mufassir dalam memahami ayat-ayat tentang model negara. Kedua, analisis wacana kritis, yang digunakan untuk mengetahui ideologi dan kepentingan yang ada dibalik bahasa yang digunakan oleh mufassir. Model analisis ini menggunakan bahasa dalam teks, analisis bahasa yang digunakan dalam kajian ini adalah analisis bahasa dengan menghubungkannya dengan konteks yang biasanya digunakan untuk tujuan-tujuan tertentu.

Analisis ini juga menekankan pentingnya metode pengungkapan sejarah sebagai upaya mengetahui proses interaksi antara tekstualitas tafsir dengan kondisi politik dan sejarah ketika mufassir hidup, sebagaimana ungkapan Teun Van Dijk yang dikutip oleh Eriyanto,

⁵⁶Mukhlis Hanafie, *Tafsir al-Quran Tematik, Hukum Keadilan dan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: LPMA Kalitbang Kemenag RI, 2010, hal. xxix.

menyatakan bahwa analisis wacana kritis ini memandang bahwa teks muncul bukan sebagai sesuatu yang alamiah, akan tetapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan dan teks adalah bentuk dari praktek ideologi atau cerminan dari ideologi tertentu.⁵⁷

4. Pengecekan Keabsahan Data

Sesuai data yang penulis sajikan dalam kajian ini, maka keabsahan data sangatlah penting, oleh karena itu penulis melakukan pengecekan keabsahan data berdasarkan atas kriteria derajat kepercayaan (*credibility*) yaitu mempertunjukkan derajat kepercayaan hasil-hasil penemuan dengan pembuktian, kemudian atas kriteria kepastian (*confirmability*), yaitu sisi objektivitas atau subjektivitasnya sesuatu tergantung atas persetujuan beberapa orang terhadap pendapat atau penemuan seseorang.⁵⁸ Penulis juga menggunakan teknik triangulasi dengan cara membandingkan interpretasi atau penafsiran ayat-ayat al-Quran mengenai model negara dengan berbagai pendapat para mufassir terdahulu maupun yang sekarang. Teknik *triangulasi* yang penulis pilih ini merupakan tehnik membandingkan dan mengecek derajat keabsahan data yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda.

J. Jadwal Penelitian

Agar penulisan Disertasi ini selesai secara efektif dan efisien, maka penulis membatasi jadwal penelitian ini. Adapun penulisan ini selama dua tahun, dimulai dari bulan Agustus 2020 dan berakhir bulan Agustus 2022. Secara umum kegiatan penulisan ini diawali dengan pengajuan judul dan diakhiri dengan laporan akhir penulisan disertasi.

K. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan disertasi ini ditulis dalam enam bab, yang terdiri dari:

Bab I, diawali dengan latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, sistematika penulisan.

Bab II, menjelaskan tentang diskursus negara secara umum. Dalam diskursus ini menjelaskan beberapa pengertian pembangunan dan paradigma negara secara modernisasi dan *dependensi* (ketergantungan), kemudian menjelaskan juga tentang konsep dasar negara melalui

⁵⁷Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 8.

⁵⁸Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakaya, 2009, hal. 324.

pengertian, tujuan dan unsur-unsur negara. Dalam bab ini juga dikaji tentang teori terbentuknya negara, diantaranya: teori kontrak sosial (*social contract*), teori ketuhanan (*teokrasi*), dan teori kekuatan. Diskursus ini dilengkapi dengan pembahasan bentuk-bentuk negara yaitu: pertama, negara kesatuan dengan sistem sentralisasi dan sistem desentralisasi, dan kedua yaitu negara serikat, diantaranya: monarki, oligarki dan demokrasi.

Bab III, menjelaskan tentang relasi negara dan agama melalui paradigma integralistik, simbiotik, dan sekularistik. Penulis juga dalam bab ini memaparkan tentang hubungan agama dengan negara-negara barat seperti Amerika dan Eropa, maupun negara-negara timur seperti Arab Saudi, Pakistan dan Indonesia. Kemudian penulis jelaskan tentang akar geneologis relasi negara dan Islam, diantaranya: kontrak sosial melalui piagam madinah dan asas bernegara Rasulullah Saw. di Madinah.

Bab IV, dalam bab ini penulis paparkan secara lengkap profil Abû Hasan 'Alî bin Muhammad al-Mawardi yang dikenal dengan sebutan imam al-Mawardi, berisi tentang biografi maupun sejarah pendidikannya. Kemudian dijelaskan juga tentang profil kitab tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, baik dari sisi sejarah kondisi penulisan tafsir, metode penafsiran, lalu dijelaskan juga tentang corak dan model penafsiran.

Bab V, mengungkap tentang model negara menurut al-Mawardi dalam tafsirnya *al-Nukat wa al-'Uyûn*, yang berisi pembahasan tentang terminologi negara dalam al-Quran dengan istilah *balad*, *bilâd*, *balдах*, *Madînah*, *Dâr*, *al-Qurâ*, dan *qaryah*. Begitu juga dijelaskan tentang terminologi pemimpin negara dengan sebutan *khalîfah*, *amîr*, dan *mâlik* yang memiliki kriteria jujur (*siddîq*), komunikatif (*tablîgh*), terpercaya (*amânah*), cerdas (*fathânah*). Penulis juga membahas tentang prinsip model negara dalam al-Quran, terdiri dari: keadilan dan penegakan hukum, persatuan dalam keberagaman, dan musyawarah. Pada bab ini juga membahas tentang pengelolaan negara secara profesional, memiliki persamaan hak, dan bertanggung jawab. Selanjutnya dibahas juga mengenai tujuan negara, yaitu: hidup rukun dan sikap toleransi, terjaminnya keamanan, kesejahteraan ekonomi masyarakat, kebebasan dalam beragama, dan hubungan antar agama dan negara. Akhir dari penjelasan pada bab ini membentuk masyarakat yang adil dan beradab, diantaranya dengan pemerataan sumber daya alam, penghormatan terhadap hak asasi manusia (HAM), kesadaran sikap dan perilaku dalam bernegara.

Bab VI, merupakan pentup dari disertasi ini, yang berisi tentang kesimpulan yang merupakan jawaban dari permasalahan yang telah diungkap dalam bab pertama. Kemudian diikuti dengan saran terkait penelitian ini.

BAB II

DISKURSUS TENTANG MODEL NEGARA

Diskursus tentang model negara sampai saat ini belum berakhir, dikarenakan pemahaman masyarakat tentang model negara masih adanya perbedaan persepsi yakni wilayah interpretasi. Proses pemahaman terhadap peristiwa atau fenomena tertentu kemudian memasukkannya sebagai pengertian ke dalam pengalaman hidup (*field of experience*) dan kerangka berfikir (*frame of reference*) secara timbal balik, itulah yang disebut persepsi. Seringkali penafsiran masyarakat umum tentang model negara akan berbeda dengan penafsiran masyarakat akademis. Akibatnya, pengertian model negara menjadi kabur kemudian menimbulkan pro dan kontra yang secara otomatis mempengaruhi perilaku dan tindak pelaksanaan dalam kehidupan bernegara.

A. Konsep Dasar Negara

1. Pengertian Negara

Istilah Negara dalam perkembangannya sudah digunakan sejak zaman dahulu. Bahkan, F. Fukuyama mengkonstantir negara sebagai lembaga purba manusia yang sudah ada sekitar 10.000 tahun yang lampau ketika masyarakat pertanian pertama tumbuh di Mesopotamia.¹ Perkembangan eksistensi negara dapat dilihat berdasarkan periodisasi zaman menurut rentang waktu, yaitu Zaman Kuno/klasik, Zaman Tengah, Zaman Modern dan Zaman Kontemporer. Namun ada juga

¹Francis Fukuyama, *Memperkuat Negara Tata Pemerintahan dan Tata Dunia Abad 21*, (terjemahan A. Zaim Rofiqi), Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2015, hal. 1.

yang menggunakan pembagian pemikiran berdasarkan tempat, yakni: Yunani, Romawi, Cina, Arab dan sebagainya.² Penggunaan periodisasi misalnya pada zaman Yunani Kuno, Plato menulis buku dengan judul *Politeia* atau soal-soal kenegaraan. Buku Plato yang lain berjudul *Politics* atau Ilmu Kenegaraan – ilmu tentang Polis atau negara kota. Aristoteles (384-322 SM) dalam bukunya *Politica* sudah merumuskan pengertian Negara. Saat itu, istilah polis diartikan sebagai Negara kota (*city state*) yang berfungsi sebagai tempat tinggal bersama warga Negara dengan pemerintah dan benteng untuk menjaga keamanan dari serangan musuh. Pada waktu itu Negara hanya meliputi lingkungan kota – seluas kota sehingga disebut sebagai negara kota. Contoh Negara dalam bentuk polis misalnya adalah Sparta dan Athena yang pada saat itu sudah mengenal pemerintahan dengan sistem demokrasi langsung.³

Selanjutnya istilah Negara dikenal di berbagai belahan dunia. Di Cina sudah dikenal adanya negara dengan birokrasi yang terlatih dalam ribuan tahun lalu. Sementara itu di Eropa, dalam mana dipersepsikan sebagai lahirnya negara modern timbul sekitar empat atau lima ratus tahun sejak konsolidasi kerajaan-kerajaan Prancis, Spanyol dan Swedia.⁴

Di Negara-negara Barat pada mulanya, bahkan hingga sekarang masih ada kesan bahwa Negara disamakan artinya dengan kerajaan. Ada beberapa istilah yang berkonotasi pada kerajaan seperti *Rijk*, *Reich*, dan *Imperium*. Kata *Rijk* (bahasa Belanda) dan *Reich* (bahasa Jerman) berasal dari perkataan dalam bahasa Latin yaitu *rex* yang artinya kerajaan. Hingga sekarang masih ada yang menggunakan perkataan ini. Misalnya untuk menamakan negara Perancis disebut *Frankrijk* atau *Frankreich*, padahal Perancis tidak lagi sebuah kerajaan, melainkan sudah menjadi republik. Ada pula yang mengartikan negara sama dengan raja. Hal itu tampak dari ucapan maharaja Louis XIV: *L'etat c'est Moi*. Timbulnya pandangan yang menganalogkan negara dengan raja karena kekuasaan raja yang demikian besar dan kuat, bahkan absolut serta turun temurun sehingga setiap yang berpikir tentang negara sudah tentu tertuju pada raja, padahal raja tidak sama dengan negara.⁵

²Pudja Pramana, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2019, hal. 31.

³Idewa Gede Atmadja, *Ilmu Negara: Sejarah, Konsep Negara, dan Kajian Kenegaraan*, Malang: Setara Press, 2012, hal. 22.

⁴Francis Fukuyama, *Memperkuat Negara Tata Pemerintahan dan Tata Dunia Abad 21 ...*, hal. 4.

⁵Abdul Muktie Fajar, *Sejarah, Elemen dan Tipe Negara Hukum*, Malang: Setara Press, 2016, hal. 43.

Istilah *Imperium* digunakan sejak zaman Romawi, namun masih ada bekasnya hingga sekarang. Misalnya perkataan *Imperium Romanium* yang berarti daerah kekuasaan atau negara Romawi.⁶ Pada abad XV orang-orang Romawi menggunakan istilah *stato* (Bahasa Latin). Dari kata *stato* inilah kemudian lahir kata *staat* atau *state* yang berarti negara. Kata *stato* digunakan oleh Kedutaan Itali untuk menyatakan sebageian dari pangkat negeri. Selanjutnya diartikan juga sebagai pegawai-pegawai negeri dan orang yang memegang kekuasaan beserta para pengikutnya. Akhirnya, kata *stato* diartikan pula sebagai susunan kekuasaan di suatu daerah tertentu.

Ada berbagai istilah asing berkaitan dengan “negara” antara lain; *staat* (Bahasa Belanda), *state* (Inggris), *d’etat* (Prancis), *estado* (Spanyol), *Stato* (Italia). Istilah *staat*, *state* ataupun *d’etat* ini secara etimologis berasal dari istilah dalam Bahasa Latin *status* atau *statum*, yang berarti menaruh dalam keadaan berdiri; membuat berdiri; menempatkan berdiri.⁷ George Jellinek (yang kemudian dikenal sebagai bapak Ilmu Negara) menyatakan bahwa kata *statum* ketika itu diartikan sebagai konstitusi atau *die Verfassung*, *die Ordnung*.⁸ Pada masa Cicero, seorang filosof kenamaan yang hidup sekitar tahun 104-43 SM, *statum* diartikan sebagai *station* atau *standing* yang dihubungkan dengan kedudukan orang perorangan seperti dalam kata *republicae* atau *res publica*. Selanjutnya istilah *statum* berkembang di beberapa Negara menjadi beberapa istilah, misalnya *personal estate*, artinya suatu majelis perwakilan rakyat, suatu dewan golongan sosial masyarakat.⁹ Rudolf Krannenburg dalam bukunya *Algemene Staatsleer*, menyatakan bahwa kata *le state* pada bahasa Italia juga berasal dari kata *status* yang mempunyai dua arti yaitu: pertama, merupakan keseluruhan jabatan-jabatan tetap dan kedua merupakan pejabat dari jabatan tersebut.¹⁰

Sementara itu, dalam kepustakaan Ilmu Politik dikenal istilah *State dei Medici*, *State die Firene* dan *State delle Chesa*. Sedangkan Fred Isjwara dalam bukunya “Pengantar Ilmu Politik” menyatakan bahwa kata *Le State* tidak dapat dipergunakan bagi polis Yunani maupun Negara Feodal dari abad pertengahan yang pada waktu itu

⁶Victor Situmorang, *Intisari Ilmu Negara*, Jakarta: Bina Aksara, 2017, hal. 14.

⁷Soetomo, *Ilmu Negara*, Surabaya: Usaha Nasional, 2013, hal. 20.

⁸Abu Daud Busroh, *Ilmu Negara*, Jakarta: Bumi Aksara, 2019, hal. 20.

⁹Hufron dan Hadi, Sofyan, 2016. *Ilmu Negara Kontemporer: Telaah Teoritis Asal Mula, Tujuan dan Fungsi Negara, Negara Hukum dan Negara Demokrasi*, Yogyakarta dan Surabaya: Laksbang Grafika dan Kantor Advokat “Hufron & Rubaie”.

¹⁰Asep A. Sahid Ismatullah, *et.al.*, *Ilmu Negara dalam Multi Perspektif: Kekuasaan, Masyarakat, Hukum, dan Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2017, hal. 13.

masih merupakan estate atau standen staat. Istilah *le State* itu tepat untuk menunjukkan sistem fungsi dan segenap orang umum yang tersusun rapi yang mendiami suatu teritorial tertentu dan muncul pada abad XVII.¹¹

Orang yang pertama menggunakan dan mengalihkan kata *state* dari kata *status* adalah Niccolo Machiavelli dalam bukunya yang termasyur *Il Principe (The Prince atau Sang Penguasa*. Ia mengartikan Negara sebagai kekuasaan yang mengajarkan bagaimana raja memerintah dengan sebaik-baiknya. Machiavelli dalam suratnya kepada yang mulia Lorenzo De' Medici ada menyatakan bahwa "*Penulis yang berasal dari kalangan rendah kedudukan sosialnya, tidak ingin dianggap terlalu lancang membicarakan dan memberikan petunjuk bagaimana para raja harus memerintah; ...*" Selanjutnya dinyatakan bahwa "..., untuk dapat memahami sepenuhnya sifat dan ciri rakyat, orang harus menjadi raja, dan untuk memahami sepenuhnya ciri dan sifat raja-raja, orang harus menjadi seorang warga negara biasa."¹² Meskipun Machiavelli adalah orang pertama yang menggunakan dan mengalihkan istilah *state* dari kata *statum* tersebut sebagai pengertian Negara yang konkrit, tidak berarti pengertian Negara pada masa Machiavelli itu sama seperti apa yang dikenal sekarang. Pengertian "Negara" masa tersebut (masa Machiavelli) diartikan sebagai "Negara kota", karena "Negara (khususnya Italia) ketika itu berupa "negara-negara kota atau "republikrepublik kota".¹³

Di Indonesia perkataan Negara telah dikenal sejak zaman purbakala. Dalam Bahasa Jawa Kuno kata Negara sama artinya dengan kerajaan, keraton, atau juga rakyat.¹⁴ Dari segi etimologi, istilah "negara" berasal dari Bahasa Sansekerta yaitu "nagari" atau "negara" yang berarti "kota", yang sudah dipergunakan sejak abad V. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan adanya penamaan Kerajaan Tarumanegara di Jawa Barat. Nama negara juga digunakan sebagai nama raja-raja terkenal seperti pada abad XIII kata negara digunakan untuk nama raja kerajaan Singosari ialah Kertanegara; raja Jayanegara dan Rajasanegara sebagai raja kerajaaan Majapahit pada abad XIV. Pada tahun 1365 istilah "nagara" dipakai sebagai penamaan kitab Majapahit yang sangat termasyur "Negara Kertagama" oleh Mpu

¹¹F. Isjawara, *Pengantar Ilmu Politik*, Jakarta: Bina Cipta, 2019, hal. 91.

¹²Niccolo Machiavelli, *Sang Penguasa Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, Jakarta: PT Gramedia, 2000, hal. 2.

¹³Muhammad Junaidi, *Ilmu Negara: Sebuah Konstruksi Ideal Negara Hukum*, Malang: Setara Press, 2016, hal. 25.

¹⁴E. Utrecht, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Ichtiar, 1966, hal. 288.

Prapanca yang menggambarkan keadaan pemerintahan Majapahit. Istilah negara juga digunakan untuk penyebutan suatu persekutuan hidup di dalam wilayah negara Indonesia seperti nagari di Sumatra Barat, dan ada pula pepatah Jawa yang menyatakan Desa mawa cara, negara mawa tata. Jadi, istilah "negara" sudah dipakai terlebih dahulu di Indonesia jauh sebelum bangsa Eropa.¹⁵

Dengan demikian perkataan negara (modern) dalam istilah maupun pengertiannya, sesungguhnya merupakan anak kandung dunia barat, tepatnya Eropa Barat. Istilah tersebut melalui pertumbuhan secara evolusi berabad-abad. Ia baru lahir pada abad ke XVI. Sejak kata "negara" diterima sebagai pengertian yang menunjukkan organisasi bangsa yang bersifat teritorial (kewilayahan) dan mempunyai kekuasaan tertinggi, yang perlu ada untuk menyelenggarakan kepentingan bersama dan mencapai tujuan bersama, sejak itu pula kata "negara" ditafsirkan dalam berbagai arti antara lain sebagai berikut:

1. "Negara" dipakai dalam arti penguasa, yaitu orang yang melakukan kekuasaan tertinggi atas persekutuan rakyat yang bertempat tinggal dalam suatu wilayah tertentu;
2. "Negara" dipakai dalam arti persekutuan rakyat, yaitu suatu bangsa yang hidup di suatu daerah, dengan di bawah kekuasaan tertinggi menurut kaidah-kaidah hukum yang sama.¹⁶

Dengan demikian maka dari penafsiran di atas dapat diketahui bahwa pengertian negara dapat dibedakan menjadi dua yaitu dalam arti formal dan material. Dalam arti formal, pengertian negara adalah suatu organisasi kekuasaan dengan suatu pemerintahan pusat. Negara diartikan sebagai pemerintah (*staat-overheid*). Karakteristik negara yaitu kewenangan pemerintah untuk menjalankan paksaan fisik secara legal. Dalam pengertian ini, negara selalu merupakan organisasi kekuasaan yang mencakup seluruh wilayah, bangsa dan pemerintahannya. Dalam arti material, negara adalah suatu masyarakat (*staat-gemenschaap*) atau negara sebagai persekutuan hidup.¹⁷ Di sini negara sebagai suatu wadah bersekutu orang-orang sebagai suatu kawan – berkawan, sebagai suatu keluarga menurut Plato; negara sebagai suatu ikatan orang-orang yang memiliki kepentingan yang sama di dalam suatu wilayah tertentu. Dalam arti material, negara dipandang sebagai institusi social sehingga sebagai salah satu institusi daripada institusi-institusi lain dalam suatu

¹⁵Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, (terjemahan Anders Wedberg), Cambridge: MA: Harvard University Press, 2001, hal. 19.

¹⁶Niccolo Machiavelli, *Sang Penguasa: Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, (terjemahan C. Woekirsari), Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991, hal. 22.

¹⁷Sasmito, Herry Abduh Martitah, *Buku Ajar Hukum Tata Negara*, Semarang: Pusat Penjaminan Mutu Unnes, 2008, hal. 36.

masyarakat. Negara dipersonifikasi sebagai individu dalam suatu masyarakat.¹⁸

Pengertian negara secara formal dan material tersebut tampak pula dianut dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa negara diartikan sebagai:¹⁹

- a. Organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat; dan
- b. kelompok sosial yg menduduki wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasi di bawah lembaga politik dan pemerintahan yang efektif, mempunyai kesatuan politik, berdaulat sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.

Selain pengertian tersebut di atas, terdapat berbagai pendapat dari para sarjana/ahli tentang definisi negara antara lain:

Aristoteles (384 - 322 SM), salah seorang pemikir negara dan hukum zaman Yunani misalnya, memberikan pengertian negara, yaitu suatu kekuasaan masyarakat (persekutuan dari pada keluarga dan desa/kampong) yang bertujuan untuk mencapai kebaikan yang tertinggi bagi umat manusia.²⁰

Sementara Marsilius (1280 - 1317), seorang pemikir negara dan hukum abad pertengahan memandang, negara sebagai suatu badan atau organisme yang mempunyai dasar-dasar hidup dan mempunyai tujuan tertinggi, yaitu menyelenggarakan dan mempertahankan perdamaian.²¹

Ibnu Khaldun (1332 – 1406), sebagai seorang pemikir Islam tentang masyarakat dan negara, merumuskan bahwa negara adalah masyarakat yang mempunyai *wazi'* dan *mulk*, yaitu memiliki kewibawaan dan kekuasaan.²² Sedang Al-Mawardi (w. 1058), seorang pemikir politik pada masa klasik mengemukakan bahwa negara adalah sebuah lembaga politik sebagai pengganti fungsi kenabian guna melaksanakan urusan agama dan mengatur urusan dunia.²³ Pengertian demikian sejalan dengan pemikiran Al-Maudûdi (w. 1979), yang juga seorang pemikir politik Islam dan pembaharu dalam dunia Islam. Ia

¹⁸Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013, hal. 31.

¹⁹Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, Cetakan Ketujuh..., hal. 685.

²⁰G.S. Diponalo, *Ilmu Negara*, jilid 1, Jakarta: Balai Pustaka, 2012, hal. 23.

²¹Suhino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 2012, hal. 64.

²²Deliar Nur, *Pemikiran Politik di Negara Barat*, Jakarta: Rajawali Press, 2021, hal. 54.

²³Al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terjemahan Kamaluddin Nurdin), Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 15.

mengatakan bahwa negara merupakan sebuah lembaga politik yang mempunyai fungsi keagamaan.²⁴

Selain yang dikemukakan di atas, para sarjana dan pemikir ketatanegaran abad ke-20 seperti Logemen, juga mengatakan bahwa negara adalah suatu organisasi kemasyarakatan yang bertujuan dan dengan kekuasaannya mengatur dan mengurus suatu masyarakat tertentu.²⁵

Demikian pula Mac. Ivar merumuskan, negara sebagai suatu asosiasi yang menyelenggarakan penertiban di dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah yang berdasarkan pada sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintah dengan maksud memberikan kekuasaan memaksa.²⁶

Sementara Harold J Laski, seorang pemikir negara dan hukum zaman berkembangnya teori kekuatan abad ke-20, juga mengatakan bahwa negara adalah suatu masyarakat yang diintegrasikan karena mempunyai wewenang yang bersifat memaksa dan secara sah lebih agung dari pada individu atau kelompok yang merupakan bagian dari masyarakat itu. Masyarakat merupakan negara yang harus ditaati baik oleh individu maupun oleh asosiasi-asosiasi, ditentukan oleh suatu wewenang yang bersifat memaksa dan mengikat.²⁷

Seperti pengertian yang diberikan Yudi Latif bahwa Negara adalah organisasi kekuasaan.²⁸ Organisasi diartikan sekumpulan orang yang dalam mencapai tujuan bersama mengadakan kerjasama dan pembagian kerja di bawah satu pemimpin. Kekuasaan diartikan kemampuan untuk memaksakan kehendak sehingga Negara diartikan sebagai sekumpulan orang yang dalam mencapai tujuan bersama mengadakan kerjasama dan pembagian kerja di bawah satu pemimpin yang mempunyai kemampuan untuk memaksakan kehendaknya.²⁹

Jika diperhatikan beberapa pengertian negara yang dikemukakan para ahli di atas, ternyata terdapat keragaman pemikiran mereka, baik di kalangan pemikir politik Islam maupun di kalangan sarjana ilmu-ilmu kenegaraan modern sejak beberapa abad sebelum masehi sampai detik ini. Perbedaan pemikiran mereka mengenai konsep negara tersebut disebabkan karena perbedaan sudut pandang mereka dalam

²⁴Abû A'îlâ Al-Maudûdi, *Khilâfah dan Kerajaan...*, hal. 104.

²⁵Mukhtar Affandi, *Ilmu-ilmu Kenegaraan*, Bandung: Alumni, 2015, hal. 93.

²⁶Mac. Ivar, *Negara Modern*, Jakarta: Aksara Baru, 2014, hal. 28.

²⁷Harold J Laski, *The State in Theory and Practice*, New York: The Viking Press, 2014, hal. 8-9.

²⁸Yudi Latif, *Negara paripurna*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013, hal. 101.

²⁹H. Muhammad Rifa'i dan Muhammad Fadhli, *Manajemen organisasi*, Medan: Cv. Pusedikra Mitra Jaya, 2013, hal. 13.

melihat konsepsi negara. Perbedaan lingkungan di mana mereka hidup, perbedaan situasi zaman dan kondisi politik yang mengitari pemikiran mereka, serta pengaruh keyakinan keagamaan yang dianutnya, menjadi faktor yang mempengaruhi perbedaan persepsi mereka dalam melihat negara itu sendiri.³⁰

Ada yang memandang negara sebagai institusi sosial dan kenyataan sosial, ada yang memandang secara organis, yakni memandang negara sebagai organisasi yang hidup dan mempunyai kehidupan sendiri yang dalam berbagai hal menunjukkan adanya persamaan dengan manusia sebagai makhluk hidup, ada pula yang memandang negara sebagai ikatan kehendak dan golongan-golongan, negara dipandang sebagai sejumlah besar kehendak yang diikat menjadi satu kehendak.³¹

Demikian pula ada yang memandang negara dari aspek kekuasaan, sehingga negara dipahami sebagai organisasi kekuasaan. Bagi mereka memandang negara dari segi yuridis atau ajaran hukum, maka negara dipandang sebagai institusi atau lembaga hukum yang tersusun dalam suatu tertib hukum, organ negara adalah organ hukum. Sehingga negara merupakan personifikasi dari hukum.³²

Sementara pemikir politik Islam memandang negara sebagai instrumen politik yang berorientasi kepada pemeliharaan agama dan pengaturan dunia. Bahkan ada pula yang memandang negara dikaitkan dengan kepemimpinan, sehingga negara dipandang sebagai sebuah lembaga untuk melaksanakan kepemimpinan menyeluruh sebagai pengganti fungsi kenabian dalam menegakkan agama dan mengatur urusan dunia.³³

Perbedaan pendapat para ahli di atas, tentu akan menambah wawasan dan khasana pemikiran kita, sekaligus saling melengkapi dan menyempurnakan persepsi kita tentang negara, sehingga persepsi tersebut akan menjadi semakin dinamis dan berkembang. Meskipun tidak terdapat kesepakatan mereka dalam melihat pengertian dan konsepsi negara, namun mereka tetap sepakat akan perlunya negara, sebab negara merupakan instrumen politik untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama. Untuk maksud itu, maka negara diperlukan untuk mengimplementasikan fungsi dan perannya dalam mengawal

³⁰Max Boli Sabon, *Ilmu Negara: Bahan Pendidikan untuk Perguruan Tinggi*, Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2014, hal. 27.

³¹Sarja, *Negara Hukum: Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Thafa Media, 2016, hal. 15.

³²Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 2013, hal. 31.

³³Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, Jakarta: Kencana pranada media, 2013, hal. 20.

pencapaian tujuan tersebut. Dalam konteks ini, negara memerlukan pemberlakuan hukum (*law enforcement*).³⁴

2. Tujuan Negara

Terbentuknya sebuah negara tidak terlepas dari tujuan yang akan dicapai sebagaimana cita-cita masyarakat. Berbagai pandangan mengenai teori-teori tujuan negara, yaitu: *Pertama*, teori keamanan dan ketertiban, menurut Thomas Hobbes negara harus mampu menimbulkan rasa takut kepada masyarakatnya untuk dapat mematuhi peraturan yang telah ditetapkan oleh negara. Jika ada warga yang melanggar hukum maka negara tidak boleh ragu-ragu untuk menegakkan hukum secara tegas. Hobbes berpandangan bahwa manusia adalah serigala bagi manusia lain (*homo homini lupus*), jika naluri hewani manusia tidak dapat dikendalikan, sikap buas manusia akan melahirkan konflik terbuka yang mengakibatkan perang secara total yang disebut *omnium bellum contra omnes*, jika terjadi perang maka negara akan kacau (*chaos*). Untuk mencegah terjadinya kekacauan, maka negara harus kuat untuk dapat menjaga keamanan dan ketertiban. Inilah negara yang memiliki kekuasaan besar, oleh Hobbes dinamakan *Leviathan*.³⁵ Hal tersebut dapat terselenggara dengan baik jika hukum negara dilaksanakan dengan tegas dan kejam, maka rakyatpun akan patuh dan tunduk.³⁶

Kedua, teori menjunjung tinggi moralitas. Dua pemikir besar Yunani kuno, Plato dan Aristoteles berpendapat bahwa negara bertanggung jawab dalam mendidik nilai-nilai moral yang rasional kepada masyarakatnya. Sungguh akan tercapai negara yang sempurna jika kepentingan individu dapat dihilangkan. Individu harus tunduk kepada kepentingan keseluruhan (*kolektivitet*). Negara ideal bagi Plato mengandung ketidak-adilan terhadap manusia, tidak ada kebebasan bagi manusia individu, sebab Plato mengucilkan semua keindividuan yang pribadi dari konsep negaranya, demi mempertahankan moral yang baku.³⁷

Ketiga, teori kemerdekaan. Setiap individu atau bangsa memiliki hak untuk merdeka dan menentukan arah hidupnya. Kemerdekaan individu sebagai tujuan *summa potestas* (kekuasaan tertinggi) dapat dihubungkan dari gagasan Jean Bodin tentang *summa potestas* dengan kekuasaan yang terbatas. Pembatasan kekuasaan selalu terkait dengan

³⁴Din Samsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol. IV Tahun 1993, hal. 45.

³⁵ Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi...*, hal. 14

³⁶ Hotma P. Sibuea, *Ilmu Negara*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2014, hal. 115-116.

³⁷ Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi...*, hal. 8

kemerdekaan atau kebebasan individu. Hal senada juga ditemukan dalam teori (doktrin) *trias politica Montesquieu* yaitu gagasan yang mengandung tentang pembatasan kekuasaan dengan tujuan untuk mencegah kekuasaan absolut yang dapat menimbulkan kesewenang-wenangan penguasa. Sehingga terjadinya pelanggaran atau penindasan terhadap hak-hak individu. Maka dalam teori Jean Bodin dan *trias politica Montesquieu*, kedaulatan sebagai kekuasaan tertinggi tidak dapat bertindak sesuka hati karena dibatasi oleh Undang-Undang Dasar yang mengandung hukum moral yang wajib ditaati semua elemen masyarakat.³⁸ Hal senada diungkapkan oleh John Locke bahwa masyarakat yang ideal adalah hak-hak alamiah manusia tidak dilanggar oleh negara. Hak tersebut adalah hak atas kehidupan, hak atas kemerdekaan, dan hak atas milik pribadi.³⁹ Negara diciptakan karena suatu perjanjian kemasyarakatan antara rakyat. Tujuannya adalah melindungi hak milik, hidup dan kebebasan, baik terhadap bahaya-bahaya dari dalam maupun bahaya-bahaya dari luar.

Keempat, teori kesejahteraan. Dalam teori Greenberg menyebut negara memiliki tujuan sebagai pengaturan kekayaan atau *property rules*. Negara mengatur bagaimana kekayaan sumber daya alam diproduksi kemudian dibagikan menurut aturan yang dibuat. Asumsinya adalah bahwa masyarakat dapat digolongkan berdasarkan organisasi ekonomi yang dijalankannya. Negara di dalam sebuah masyarakat akan mengartikulasikan, mewakili, dan melindungi inti dari organisasi ekonomi masyarakat tersebut kemudian dijelmakan dalam seperangkat aturan, pengarahan, dan larangan baik secara formal maupun informal, sehingga kesejahteraan masyarakat akan terwujud.⁴⁰ Dalam negara hukum, kewajiban untuk mensejahterakan rakyat merupakan tanggungjawab pemerintah sebagai penguasa negara. Sebagai konsekuensinya, kedudukan pemerintah dalam negara hukum kesejahteraan bersifat ganda. Di satu sisi, pemerintah berkedudukan sebagai penguasa yang membuat aturan. Pada saat yang sama pemerintah berkedudukan sebagai pelayan masyarakat (*public servant*).

Sedangkan menurut I Dewa Gede Atmadja, teori tujuan negara dapat digolongkan menurut masanya, yaitu: pertama, klasik/tua, dan kedua, modern.⁴¹

³⁸ Hotma P. Sibuea, *Ilmu Negara...*, hal. 122

³⁹ Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi...*, hal. 29

⁴⁰ Edward S. Greenberg & Thomas F. Mayer, *Changes in the State: Causes and Consequences*, Newbury Park, California: Sage Publications, 1990, hal. 13-14.

⁴¹ I Dewa Gede Atmadja, *Ilmu Negara: Sejarah, Konsep, dan Kajian Kenegaraan...*, hal. 50

Pertama, teori tujuan negara yang klasik dikelompokkan dari teori Lord Shang, dia seorang Perdana Menteri Pemerintahan Tiongkok berasal dari daerah Yang pada abad ke-4 S.M. atau disebut dengan teori *Shang Yang*, menurut Lord Shang tujuan utama dari negara yaitu satu pemerintahan yang berkuasa penuh terhadap rakyat dengan cara melemahkan dan membodohkan rakyat. Teori ini didasarkan bahwa setiap negara selalu terdapat dua subjek yang saling berhadapan dan saling bertentangan yaitu pemerintah dan rakyat, maka pemerintah disuatu negara mempersiapkan militer yang kuat, disiplin dan siap bersedia menghadapi pihak-pihak yang ingin mengganggu keamanan negara. Selain itu, pemerintah menjauhkan rakyatnya dari adat istiadat, moral-kesusilaan, kewajiban persaudaraan, kebijaksanaan, karena semua hal tersebut merupakan kebudayaan rakyat yang dapat menghancurkan negara dan bencana bagi Raja yang berkuasa.

Selanjutnya teori klasik berasal dari Niccol Machiavelli dikenal dengan teori Machiavelli, tujuan negara adalah memupuk kekuasaan untuk mencapai kemakmuran rakyat. Raja atau pimpinan negara harus memiliki sifat-sifat harimau agar ditakuti oleh rakyat dan musuh-musuhnya yang lebih lemah. Negara boleh mengadakan perjanjian dengan negara-negara lain, akan tetapi tidak perlu mentaati perjanjian tersebut, yang terpenting bagi Raja atau Penguasa, mereka tidak dirugikan dan kesejahteraan rakyat dapat terwujud.

Teori klasik berikutnya berasal dari Dante, seorang ahli filsafat yang hidup pada tahun 1265-1321 di Italia, menurutnya tujuan negara adalah menciptakan perdamaian dunia, dengan cara menciptakan undang-undang yang seragam bagi seluruh umat manusia. Kekuasaan berpusat ditangan Raja atau Kaisar untuk mewujudkan keamanan dan perdamaian, sehingga dapat terhindar dari peperangan dan perpecahan guna memperoleh ketentraman. Dengan kata lain tujuan negara menurut Dante adalah menciptakan Kerajaan Dunia (*World Emperium*).

Kedua, teori tujuan negara yang masuk dalam kelompok teori modern, diantaranya: teori Imanuel Kant menyebutkan bahwa tujuan negara yaitu menegakkan hak-hak dan kebebasan warga negara atau kemerdekaan individu dengan jaminan perlindungan HAM serta adanya pemisahan kekuasaan atau yang dikenal dengan *Trias Politika*. Selanjutnya tujuan negara menurut Jacobsen dan Lipman yaitu pemeliharaan ketertiban, memajukan kesejahteraan individu dan kesejahteraan umum serta mempertinggi moralitas. Hal senada juga diungkapkan oleh J. Barents bahwa tujuan negara yang utama adalah menjaga ketertiban dan keamanan serta mensejahterakan warga negara, sedangkan tujuan negara yang tidak sebenarnya menurutnya adalah

mempertahankan kedudukan kelas yang berkuasa karena dalam negara modern selalu ada aparatur negara dan pejabat negara yang berusaha mempertahankan kedudukan dan kekuasaannya.

Tujuan negara pada intinya sama, dahulu, sekarang dan di masa yang akan datang. Tujuan negara yaitu kesejahteraan umum (*bonun commune atau common welfare*), yaitu kesejahteraan manusiawi yang lengkap bagi setiap dan semua warga negara. Negara dibentuk untuk menjamin kesejahteraan lahir batin semua warganya sebagai suatu keseluruhan.⁴² Itulah tujuan negara dan alasan adanya negara. Negara ada untuk mengabdikan kepada kepentingan rakyat. Tetapi hal ini bukan suatu alasan untuk mengambil seluruh kekuasaan rakyat. Negara hanya membantu orang-orang yang tidak dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhannya secara wajar. Oleh karena itu, dalam negara ada asas yang harus dipegang teguh, yaitu sesuatu yang dapat dikerjakan oleh orang-orang atau masyarakat yang lebih kecil tidak boleh diambil oleh kelompok yang lebih besar atau lebih tinggi.⁴³

Dalam teori ilmu negara, tujuan negara dapat dilihat dari 3 (tiga) sudut peninjauan, yaitu:

A. Tujuan negara berkaitan dengan tujuan akhir manusia

Teori ini berkaitan dengan ajaran agama yang selalu menuntun manusia untuk mencapai keselamatan, ketenangan serta kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat.⁴⁴ Dalam teori Ilmu Negara, kita jumpai teori dari Agustinus seorang kristiani yang mengemukakan teori yang sangat teokratis. Ia menyebut 2 (dua) macam negara, yaitu:

- 1) *Civitas Dei*, merupakan negara Tuhan yang terpuji karena sesuai dengan cita-cita agama.
- 2) *Civitas Terena*, merupakan negara dunia yang sangat dikecam dan ditolak oleh Agustinus.⁴⁵

Sebagai negara Tuhan, *Civitas Dei* akan membawa keamanan dan kesejahteraan karena selalu mendapat tuntunan dan bimbingan Tuhan. Dalam kenyataan, *Civitas Dei* ini adalah organisasi gereja dibawah pimpinan Paus yang sifatnya abadi. Sedangkan *Civitas Terena*, akan membawa kesengsaraan dan kekacauan karena tidak

⁴²Johannes Suhardjana, "Supremasi Konstitusi Adalah Tujuan Negara" dalam *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 10 No. 3 Tahun 2010, hal. 253.

⁴³Logeman dalam Kirdi Dipoyudo, *Tugas Pokok Negara dalam Memajukan Kesejahteraan Sosial*, Jakarta: Analisis CSIS, 1989, hal. 539.

⁴⁴Mia Kusuma Fitriana, "Peranan Politik Hukum dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia sebagai Sarana Mewujudkan Tujuan Negara (Laws And Regulations In Indonesia As The Means Of Realizing The Country'S Goal)," dalam *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2018, hal. 160.

⁴⁵Soehino, *Ilmu Negara...*, hal. 52.

berdasar pada ajaran/tuntunan Tuhan. Oleh karena itu bila ingin aman dan sejahtera dan kekuasaan langgeng, maka *Civitas Terena* harus mengikuti serta mengabdikan pada *Civitas Dei*. Dalam praktek, *Civitas Terena* merupakan organisasi negara, yang menjadi alat untuk menumpas musuh-musuh gereja.⁴⁶

Selanjutnya Ibnu Taimiyah, seorang filosof dan teolog Islam menegaskan bahwa tujuan negara menurut syari'ah/hukum-hukum Tuhan adalah memfasilitasi pengabdian kepada Allah Swt, menyempurnakan akhlak manusia, menegakan keadilan dan kebenaran untuk seluruh mahluk, mewujudkan kemakmuran bersama atas dasar keadilan, derajat dan hak yang sama atas semua manusia.⁴⁷ Dengan demikian harus ada supremasi hukum, dan pemerintah harus menjadi alat dari hukum, bukan sebaliknya.

Dalam teori tujuan negara yang dikaitkan dengan tujuan akhir manusia, pada dasarnya negara diharapkan dapat menjadi fasilitator bagi rakyatnya. Dalam hal ini, negara memberi jaminan dan kesempatan pada setiap warganya untuk dapat mencapai tujuan akhir hidupnya sesuai dengan tuntunan dan ajaran agama masing-masing.⁴⁸

B. Tujuan kekuasaan

Teori Ilmu Negara menjelaskan bahwa salah satu tujuan negara adalah mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan semata-mata (*machtstaat*). Penulis dalam kesempatan ini akan mengemukakan pendapat dari dua orang sarjana yaitu, Shang Yang dan Machiavelli. Shang Yang mengemukakan tujuan negara hanya satu yaitu kekuasaan semata-mata. Untuk mencapai tujuan ini Shang Yang mengemukakan slogannya yaitu "supaya negara kuat, rakyat harus lemah dan bodoh."⁴⁹ Caranya, penguasa harus mengumpulkan kekuasaan sebesar-besarnya dengan menjauhkan aspek kebudayaan yang hanya akan membuat lemah dan merugikan penguasa. Dengan menghancurkan kebudayaan, raja/penguasa akan dapat mengendalikan rakyat, sehingga menjadi kuat. Memang dalam negara selalu ada dua pihak yang saling bertentangan, yaitu penguasa dan rakyat. Bila penguasa kuat maka rakyat akan lemah. Bila rakyat lemah dan bodoh maka tidak akan banyak menuntut,

⁴⁶Inu Kencana Syafie, *Ilmu Negara: Kajian Ilmiah dan Kajian Keagamaan*, Bandung: Penerbit Pustaka Reka Cipta, 2013.

⁴⁷Tim Pengajar Ilmu Negara FH. UI, *Ilmu Negara (Teaching Material)*, Depok: FH. UI, 2004, hal. 57.

⁴⁸Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006, hal. 48.

⁴⁹Tim Pengajar Ilmu Negara FH. UI, *Ilmu Negara...*, hal. 58.

bahkan dapat dikendalikan untuk selalu mendukung penguasa. Kondisi inilah yang paling baik menurut Shang Yang.⁵⁰

Niccolo Machiavelli, seorang sarjana dari negara Italia mengatakan bahwa tujuan negara adalah ketertiban, keamanan dan ketentraman. Semua ini hanya dapat dicapai dengan adanya kekuasaan yang absolut, menyusun sistem pemerintahan sentral yaitu dengan mendapatkan dan menghimpun kekuasaan yang sebesar-besarnya pada tangan raja.⁵¹ Machiavelli memisahkan dengan tegas asas-asas moral dan kesusilaan dari asas-asas kenegaraan. Ia mengatakan seorang raja harus belajar untuk tidak menjadi orang baik, tidak menepati janji, harus licik dan dapat menggunakan kekuasaan dan kekerasan seperti binatang, dan tidak perlu menggunakan hukum. Ia juga berpendapat, hukum dan kekuasaan itu sarna, karena siapa yang mempunyai kekuasaan, ia mempunyai hukum, dan siapa yang tidak mempunyai kekuasaan, tidak akan pernah mempunyai hukum. Dengan cara ini, maka rakyat menjadi takut dan raja dapat menguasai rakyat dan mempunyai kekuasaan yang absolut. Teori Machiavelli ini timbul pada saat negara Italia terpecah-pecah. Sehingga selain tujuan kekuasaan, teori Machiavelli juga bertujuan untuk mempersatukan negara Italia.

C. Tujuan Kemakmuran

Teori tujuan kemakmuran, terbagi menjadi teori tujuan kemakmuran negara, kemakmuran individu dan teori tujuan kemakmuran rakyat. Dalam teori kemakmuran negara, secara teoritis tujuan negara adalah kemakmuran rakyat tetapi yang melaksanakannya secara absolut adalah negara. Sedangkan yang diartikan dengan negara dalam hal ini adalah raja beserta kelompoknya (para bangsawan). Sejarah kenegaraan menunjukkan kondisi ini terjadi di negara-negara Eropa Barat, salah satunya adalah negara Perancis, yang terkenal dengan semboyan *I'eta! cest moi* (negara adalah penulis).⁵² Pada masa ini berlaku prinsip *salus publica suprema lex* (kepentingan umum mengalahkan undang-undang) dan prinsip *princeps legibus solutus est* (raja/penguasa yang menentukan kepentingan umum). Dengan demikian kepentingan umum ditentukan secara sepihak oleh raja/penguasa, yang mempunyai kedudukan menentukan segalanya termasuk kegiatan mencari kemakmuran untuk dirinya sendiri dan kelompoknya. Jadi,

⁵⁰Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I...*, hal. 48.

⁵¹Roberto Ridolfi, *The Life of Niccolò Machiavelli*, London: Routledge, 2013, hal. 156.

⁵²Burhanuddin Abdullah, *Menanti kemakmuran Negeri: Kumpulan Esai Tentang Pembangunan Sosial Ekonomi Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006, hal. 144.

negara dan raja yang aktif mencari kemakmuran, sementara rakyat hanya diam, menunggu piring kemakmuran raja penuh dan mendapat tumpahan kemakmuran dari raja. Tipe negara dari tujuan kemakmuran negara adalah *polizei staat*.⁵³

Dalam perkembangannya muncul teori tujuan kemakmuran individu. Tujuan kemakmuran negara ternyata mendapat reaksi dari golongan pengusaha/borjuis yang tidak dilibatkan dalam kegiatan mencari kemakmuran. Kelompok pengusaha ini merupakan penganut liberalisme, dan mereka kemudian mengajak rakyat untuk menuntut raja dan kaum bangsawan (penguasa) untuk tidak turut campur dalam kegiatan mencari kemakmuran.⁵⁴ Mereka juga menuntut agar rakyat/setiap warga diberi kebebasan secara penuh dalam mencari kemakmuran sendiri-sendiri, dan dijamin/dilindungi oleh hukum. Negara dalam hal ini hanya bertugas menjaga keamanan dan ketertiban saja, dan tidak dilibatkan dalam kegiatan mencari kemakmuran.⁵⁵ Dalam teori tujuan kemakmuran individu ini, rakyat yang bersikap aktif mencari kemakmuran secara individual. Kebebasan tiap warga dalam mencari kemakmuran ini dilindungi oleh hukum, sehingga menimbulkan bentuk negara hukum yang pertama yaitu negara hukum liberal. Sementara tipe negaranya disebut negara jaga malam (*nachtwachter staat*) karena negara seperti penjaga malam saja yang bertugas menjaga keamanan dan ketertiban.⁵⁶

Ternyata pelaksanaan paham liberalisme menimbulkan perbedaan yang mencolok antara golongan kaya dan miskin misalnya antara para pengusaha dan bumh. Dan karena sibuk mencari kemakmuran sendiri, rakyat tidak mempunyai waktu untuk memperhatikan kepentingan umum.⁵⁷ Akhirnya pihak penguasa/pemerintah diikut sertakan dalam kegiatan melaksanakan kepentingan umum, dan untuk pengadaan dananya harus mendapat persetujuan rakyat lebih dulu dalam bentuk undang-undang. Kondisi

⁵³Haryono, *et.al.*, *Buku Pegangan Mata Kuliah "Ilmu Negara"*. Surakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. Universitas Sebelas Maret, 2000, hal. 65.

⁵⁴Choirul Huda, "Ekonomi Islam dan Kapitalisme (Merunut Benih Kapitalisme dalam Ekonomi Islam)" dalam *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2016), hal. 27.

⁵⁵Siti Aminah Chaniago, "Munculnya Neoliberalisme Sebagai Bentuk Baru Liberalisme," dalam *Jurnal Hukum Islam IAIN Pekalongan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2010, hal. 370.

⁵⁶Mansyur Semma, *Negara dan Korupsi*, Jakarta: Yayasan Obor, 2018, hal. 34.

⁵⁷Robi Cahyadi, "Global Governance: Perspektif Liberalisme," dalam *JOD Fisip Unbara*, Vol. 4 No. 8 Tahun 2011, hal. 5.

ini menimbulkan bentuk negara hukum formal, yang mengutamakan bentuk formal dari hukum dalam memberikan persetujuan pada negara untuk tumt melaksanakan kesejahteraan/kemakmuran bagi rakyat. Caranya adalah dengan menentukan beberapa unsur tertentu bagi suatu negara hukum, dengan tujuan membatasi kekuasaan penguasa.⁵⁸

Tujuan kemakmuran yang terakhir adalah kemakmuran rakyat, yang menimbulkan bentuk negara hukum material. Pada tahap ini tidak lagi penting bentuk formal dari suatu ketentuan hukum, karena yang lebih utama adalah isi/materi dari ketentuan hukum hams untuk kemakmuran rakyat. Jadi tugas dan tujuan utama negara (dalam hal ini pemerintah) adalah kemakmuran rakyat (*welfare state*). Dalam melaksanakan tujuan ini, pemerintah tidak lagi terikat pad a bentuk formal undang-undang. Artinya pada keadaan tertentu, misalnya kondisi bencana alam, pemerintah dapat langsung memberikan bantuan tanpa hams menunggu adanya undang-undang yang mengatur masalah ini. Jadi merupakan vrij bestuur bukan gebonden bestuur, sepanjang tujuannya adalah untuk kepentingan/kesejahteraan rakyat.⁵⁹

3. Unsur-unsur Negara

Terbentuknya suatu negara tidak terlepas dari beberapa unsur yang menguatkannya secara ilmiah, sehingga negara tersebut dapat diakui keberadaannya. Adapun teori unsur-unsur negara dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, teori *Sastra Weda*, menjelaskan terdapat tujuh unsur negara yang disebut *Saptaangga*, diantaranya: *Swamin* yaitu Raja, *Amaya* yaitu para menteri, *Janapada* yaitu wilayah dan penduduk, *Kosa* yaitu kekayaan alam dan potensi ekonomi lainnya, *Durgha* yaitu benteng yang harus ada di empat penjuru, *Bala* yaitu tentara dan polisi, dan *Mitra* yaitu negara sahabat yang mengakui negara tersebut dalam menjalankan hubungan internasional.⁶⁰

Kedua, teori politik, yaitu sesungguhnya dalam masyarakat politik (political society) disebut negara memiliki tiga unsur mencakup: pertama, terdapat rakyat atau penduduk, kedua, adanya wilayah termasuk kekayaan alam yang merupakan ruang hidup bagi suatu

⁵⁸Moh Kusnardi dan Bintan R Saragih, *Ilmu Negara*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2014, hal. 50.

⁵⁹Jonathan Wolff, *Pengantar Filsafat Politik*. Bandung: Nusa Media, 2013, hal. 80.

⁶⁰ Ketut Pasek, et.al., *Niti Sastra; Pembinaan Mutu Pendidikan Agama Hindu dan Budha*, Denpasar: Departemen Agama Republik Indonesia, 1982, hal. 43-44.

negara, ketiga, memiliki pemerintahan yang berdaulat dalam mempertahankan eksistensi negara dari serangan luar negeri serta mampu menjamin ketertiban dan keamanan dalam negeri.

Ketiga, teori hukum internasional, menurut ahli hukum internasional Oppenheim Lauterpacht, bahwa unsur-unsur negara sesuai dengan Konvensi Montevideo sebagai berikut: pertama, penduduk yang tetap yang terorganisir dengan baik dan tertib. Kedua, terdapat teritorial atau daerah tempat masyarakat menetap, sebagaimana dalam prinsip atau asas Putusan Pengadilan Internasional menyebutkan bahwa suatu negara dapat diakui sebagai negara ketika ia mempunyai wilayah betapapun besar atau kecilnya sepanjang wilayah tersebut cukup konsisten. Hingga kini sulit untuk menentukan secara pasti unsur-unsur yang memformasi negara.⁶¹ Ketentuan yang pasti yang menentukan unsur-unsur berdirinya suatu negara terdapat dalam *the 1933 Montevideo Convention on the Rights and Duties of States*⁶² yang menyebutkan adanya empat unsur-unsur sebagai hal yang menentukan pemformasian negara.

Unsur-unsur pembentuk Negara yang pokok disebut unsur konstitutif Negara.⁶³ Oppenheimer Lauterpacht menyatakan bahwa untuk dapat disebut sebagai negara maka harus memenuhi syarat:

- a. Harus ada rakyat;
- b. Harus ada daerah/wilayah; dan
- c. Harus ada pemerintahan yang berdaulat.⁶⁴

Ketiga unsur tersebut merupakan hal yang pokok menurut pandangan tradisional tentang unsur-unsur negara. Bahkan secara politis, unsur pemerintahan tidak mensyaratkan harus berdaulat, sehingga unsur-unsur negara menurut konsep Ilmu Politik yaitu: penduduk yang menetap, wilayah tertentu, dan pemerintahan.⁶⁵ Hal itu tampak pada negara-negara yang tergabung dalam Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB), seperti: Filipina, Israel, Ukraina, dan Belarousia. Namun, Miriam Budiardjo dalam bukunya *Dasar-dasar Ilmu Politik* menunjukkan unsure-unsur negara terdiri dari: wilayah,

⁶¹*The International Law Commission's work on the proposed Declaration on the Rights and Duties quoted in Crawford, Creation of States in International Law*, hal. 38-39.

⁶²Crawford J., *Creation of States in International Law*, Oxford University Press, 2016, hal. 32.

⁶³Razikin Daman, *Hukum Tata Negara Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo, 1993, hal. 75.

⁶⁴Crawford J., *Creation of States in International Law...*, hal. 15.

⁶⁵H.M. Laica Marzuki, *Mula Keberadaan Negara Republik Indonesia dalam Jimly Asshiddiqie*, "Konstitusi dan Ketatanegaraan Indonesia Kontemporer", The Biography Institute, Jakarta, 2007, hal. 180.

penduduk, pemerintah, dan kedaulatan. Tetapi dinyatakan pula bahwa kedaulatan merupakan konsep yuridis yang tidak selalu sama dengan komposisi dan letak kekuasaan politik serta tidak ada kedaulatan yang bersifat mutlak.⁶⁶ Dengan demikian, unsur-unsur negara dalam Ilmu Politik yang dikemukakan oleh Miriam Budiardjo pada prinsipnya hanya tiga, yaitu: wilayah, penduduk, pemerintah. Selain ketiga unsur negara tersebut, saat ini muncul pandangan baru tentang unsur negara dimana unsur negara ditambah satu unsur lagi yakni pengakuan negara lain tentang kedaulatan negara tersebut.

Mengenai unsur-unsur negara telah dituangkan kedalam Konvensi Montevideo Tahun 1933 (*Montevideo Convention on Rights and Duties of States of 1933*), di dalam Pasal 1 ditentukan bahwa: *The state as a person of international law should possess the following qualifications:*

- a. *A Permanent Population* ((Penduduk yang Menetap)
- b. *A Defined Territory* (Wilayah Tertentu atau Wilayah yang Jelas)
- c. *Government* (Pemerintah)
- d. *Capacity to Enter into Relations with The Other States* (Kemampuan untuk Mengadakan Hubungan dengan Negara Lain).⁶⁷

Dengan demikian, maka ada 4 (empat) unsur Negara yakni: ada penduduk yang tetap, wilayah tertentu atau wilayah yang jelas, pemerintah dan kemampuan untuk mengadakan hubungan dengan Negara lain. Keempat unsur ini menjadi elemen dasar dari adanya suatu negara dalam pandangan Hukum Internasional.⁶⁸ Disamping keempat unsur di atas, secara doktrinal menurut pendapat Huala Adolf dan Wayan Parthiana, unsur-unsur tersebut ditambahkan lagi adanya unsur negara dapat mempertanggungjawabkan tindakan-tindakan pejabat-pejabatnya terhadap pihak negara lain, dan negara harus merdeka.

- a. *Permanent Population* (Penduduk yang Menetap)

Unsur esensial pertama untuk terbentuknya suatu negara yang ditentukan dalam Konvensi Montevideo adalah penduduk, bukan rakyat, bangsa atau pun warga negara. Penduduk merupakan landasan personal yang menentukan keberadaan negara, namun dipersyaratkan penduduk yang menetap atau yang bertempat tinggal tetap di suatu wilayah dalam negara. Karena itu, rakyat yang

⁶⁶Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003, hal. 52.

⁶⁷Saafroedin Bahar, "Konvensi Montevideo 1933 Sebagai Rujukan Struktural Bagi Proses Nation and State-Building Di Indonesia," dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2003, hal. 39.

⁶⁸Mirza Nasution dan Eka Nam Sihombing, *Ilmu Negara*, Jakarta: Penerbit Enam Media, 2020, hal. 88.

berkeliruan, yang berpindah-pindah dari suatu daerah ke daerah lain (*a wandering people*) tidak termasuk unsur negara.⁶⁹

Penduduk suatu negara terdiri dari warga negara dari negara bersangkutan (warga negara sendiri) dan warga negara asing. Pasal 26 ayat (2) UUD 1945 menentukan bahwa penduduk negara ialah warga negara Indonesia dan orang asing yang bertempat tinggal di Indonesia. Pembedaan penduduk negara atas warga negara sendiri dan warga negara asing berkaitan dengan status warga negara tersebut dalam hubungannya dengan negara, yakni kedudukan hukum warga negara terhadap negara. Ada empat jenis status warga Negara dalam hubungan dengan negara, yakni:⁷⁰

- 1) Status positif, maksudnya bahwa warga negara berhak memperoleh fasilitas dan jaminan terhadap hak dan kewajiban warga negara.
- 2) Status negatif. Ini merupakan kebalikan dari status positif, negara tidak berhak mencampuri hak asasi warga negara, kecuali hal itu sangat diperlukan.
- 3) Status aktif, mengandung makna bahwa setiap warga negara berhak ikut serta dalam pemerintahan negara.
- 4) Status pasif, artinya setiap warga negara tunduk terhadap perintah negara dan mentaati ketentuan-ketentuan hukum yang dibentuk pemerintah.

b. *Defined Territory* (Wilayah Tertentu atau Wilayah yang Jelas).

Wilayah negara adalah daerah teritorial tertentu sebagai tempat kedudukan suatu Negara, dalam mana kekuasaan Negara berlaku atas penduduk yang bertempat tinggal menetap di dalam daerah teritorial tersebut.⁷¹ Wilayah merupakan landasan materiil atau fisik sebagai unsur mutlak adanya Negara. Namun dipersyaratkan harus diakui secara efektif. Artinya bahwa di dalam wilayah itu tidak ada kekuasaan lain daripada kekuasaan Negara yang bersangkutan. Tetapi dalam praktek Negara dan putusan pengadilan maupun arbitrase tidak ditentukan adanya syarat wilayah yang tetap atau batas-batas wilayah Negara tidak dalam sengketa, melainkan asalkan wilayah tersebut cukup konsisten (*sufficient consistency*), meskipun batas-batasnya belum secara akurat dibatasi. Misalnya, Israel sejak merdeka pada tanggal 14 Mei 1948 tetap sebagai Negara walaupun wilayah perbatasannya masih bermasalah. Demikian juga PLO, ketika wilayahnya diserobot oleh Israel, maka

⁶⁹Huala Adolf, *Aspek-Aspek Negara Dalam Hukum Internasional*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, hal.13.

⁷⁰Abu Daud Busrah, *Ilmu Negara...*, hal. 77.

⁷¹Razikin Daman, *Hukum Tata Negara Suatu Pengantar...*, hal. 15.

praktis wilayahnya bermasalah. Dalam kaitan itu, J.G. Starke menyatakan bahwa unsur wilayah bukanlah sebagai persyaratan pokok bagi keberadaan suatu Negara, walaupun fakta menunjukkan bahwa semua Negara modern berada dalam batas-batas wilayah tertentu.⁷² Contoh Negara yang wilayahnya belum jelas batas-batasnya, misalnya Israel yang sudah diterima sebagai anggota PBB pada Mei 1949 padahal wilayahnya belum belum ditentukan dengan tepat karena masih menunggu hasil perundingan mengenai demarkasi. Karena itu menurut Starke, perubahan wilayah suatu Negara – entah bertambah luas atau menyempit tidaklah otomatis mengubah identitas Negara tersebut.⁷³

Wilayah Negara pada umumnya terdiri dari tiga bagian yaitu: wilayah darat, laut dan udara. Wilayah Negara Republik Indonesia meliputi wilayah darat, wilayah perairan, dasar laut, dan tanah di bawahnya serta ruang udara di atasnya, termasuk seluruh sumber kekayaan yang terkandung di dalamnya (Pasal 4 UU No. 43 Tahun 2008 tentang Wilayah Negara). Konvensi Montevideo 1933 menentukan bahwa wilayah Negara harus jelas batas-batasnya. Perbatasan wilayah antara Negara yang satu dengan Negara yang lain, pada umumnya antar dua Negara ditentukan berdasarkan perjanjian internasional. Demikian pula dengan Negara Indonesia bahwa, “batas Wilayah Negara di darat, perairan, dasar laut dan tanah di bawahnya serta ruang udara di atasnya ditetapkan atas dasar perjanjian bilateral dan/atau trilateral mengenai batas darat, batas laut, dan batas udara serta berdasarkan peraturan perundang-undangan dan hukum internasional” (Pasal 5 UU No. 43 Tahun 2008).⁷⁴

Perbatasan wilayah darat dapat berupa perbatasan alami dan buatan. Perbatasan yang menggunakan faktor alam antara lain menggunakan gunung, sungai, atau laut. Misalnya antara Indonesia di wilayah Kalimantan Barat dengan Malaysia di Negara Bagian Serawak dibatasi dengan pegunungan Kapuas Hulu. Uni Soviet (Rusia) dan Republik Rakyat Cina dibatasi oleh Sungai Amur. Sedangkan perbatasan yang menggunakan laut, misalnya antara Indonesia dan Australia serta Indonesia dan Filipina. Perbatasan

⁷²J. G. Starke, *Pengantar Hukum Internasional*, (terjemahan Sumitro L.S. Danuredjo), t.tp: PT Aksara Persada Indonesia, 2008, hal. 83.

⁷³Anthony Giddens dan David Held, *Perdebatan Klasik dan Kontemporer mengenai Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik*, (terjemahan Vedi R. Hadiz), Jakarta, Jakarta: Penerbit Rajawali Press, 2012, hal. 66.

⁷⁴Arief Budiman, “Bentuk-Bentuk Negara dan Pemerataan Hasil-Hasil Pembangunan,” dalam *Prisma*, No. 7, Tahun XI, Juli, 1982.

buatan wilayah darat antar Negara misalnya Tembok Berlin – *Berlin Wall* (bahasa Jerman: *Berliner Mauer*)⁷⁵ yang dibangun pada tanggal 13 Agustus 1961 menjadi perbatasan antara Jerman Barat dan Jerman Timur. Berbeda dengan itu, perbatasan di antara Belgia, Nederland dan Luxemburg dibuat dengan tonggak atau kawat berduri. Sementara itu, Korea Utara dan Korea Selatan dipisahkan dengan perbatasan berupa garis linier yakni garis lintang (bumi) 380 lintang selatan yang dibuat sesudah berakhirnya perang Korea pada tahun 1950 – 1953 yang mengakibatkan terbelahnya Korea menjadi dua bagian.⁷⁶

Wilayah udara suatu negara adalah udara di atas wilayah daratan dan laut teritorial, apabila negara memiliki lautan sebagai wilayah territorial, yang ditarik vertikal ke atas dari perbatasan wilayah darat dan laut negara yang bersangkutan. Namun demikian belum terdapat instrument hukum nasional maupun internasional yang menentukan mengenai batas ketinggian wilayah udara. Para ahli pada umumnya menggunakan teori ICAO (*International Civil Aviation Organization*) yang merujuk Konvensi Chicago 1944 (*Convention on International Civil Aviation 1944*) yang mengatur kepentingan umum yang menjadi tanggung jawab pemerintah dalam kegiatan penerbangan sivil internasional. Berdasarkan teori ini, batas ketinggian wilayah udara dihitung berdasarkan ketinggian maksimal yang mampu dicapai oleh pesawat udara biasa yang terbang dengan mendapat gaya angkat aerodinamis dari udara, bukan dengan mesin pendorong seperti roket. Ada pula Teori yang mengandalkan pada kemampuan negara di bawah ruang udara untuk melaksanakan kekuasaannya secara efektif untuk menghitung ketinggian ruang udara suatu negara.⁷⁷

Wilayah perairan tidak dimiliki oleh setiap negara. Sebab ada negara yang memiliki laut (*coastal state* atau *littoral state*), sebaliknya ada pula negara yang tidak memiliki laut (*landlocked*

⁷⁵Tembok Berlin adalah sebuah tembok pembatas terbuat dari beton yang dibangun oleh Republik Demokratik Jerman (Jerman Timur) yang memisahkan Berlin Barat dan Berlin Timur serta daerah Jerman Timur lainnya sehingga membuat Berlin Barat sebuah enklave. Tembok ini mulai dibangun pada tanggal 13 Agustus 1961. Oleh otoritas Jerman Timur, Tembok Berlin dikatakan sebagai "Benteng Proteksi Anti-Fasis. Tanggal ketika tembok ini mulai dihancurkan adalah 9 November 1989 merupakan keruntuhan Tembok Berlin yang membuka jalan terbentuknya Reunifikasi Jerman, 3 Oktober 1990, Resti Nurfaidah, "Konflik Internal Multikulturalisme dalam Film Good Bye Lenin!" dalam *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, No. 01 Vol. 2 Tahun 2015, hal. 117.

⁷⁶Adji Samekto, *Negara dalam Dimensi Hukum Internasional*, Bandung: PT Aditya Bakti, 2019, hal. 7.

⁷⁷Adji Samekto, *Negara dalam Dimensi Hukum Internasional...*, hal. 8.

state). Di dunia terdapat 40 Negara yang tidak mempunyai Laut.⁷⁸ Negara tersebut hanya berbatasan darat dengan satu negara atau dengan beberapa negara. Di Benua Eropa terdapat paling banyak negara yang tidak memiliki laut. Kazakhstan adalah negara dengan wilayah terluas di Benua Asia yang tidak memiliki laut. Tetapi, sebenarnya Kazakhstan memiliki perbatasan darat dengan sebuah danau air asin yaitu danau Kaspia yang kadang-kadang disebut juga sebagai laut Kaspia.⁷⁹

Berdasarkan pada *United Nations Convention on the Law of the Sea 1982* penggunaan dan wilayah-wilayah laut dibedakan atas: laut territorial, zona tambahan (*continuous zone*), zona ekonomi eksklusif, dan landas kontinen. Di laut territorial pada prinsipnya negara memiliki kedaulatan penuh pada udara di atasnya, kolam air, dasar laut, dan tanah di bawahnya.⁸⁰ Dengan demikian, negara pantai berhak untuk menetapkan regulasi berkaitan dengan pertahanan keamanan dan perekonomian. Lebar laut territorial adalah tidak melebihi 12 mil laut, diukur dari garis pangkal yang ditentukan sesuai dengan Konvensi ini. Namun di wilayah laut territorial itu berlaku prinsip hak lintas damai (*the right of innocent passage*). Kapal semua Negara, baik berpantai maupun tidak berpantai, menikmati hak lintas damai melalui laut territorial.⁸¹

Zona tambahan merupakan suatu zona yang berbatasan dengan laut territorialnya, dalam mana Negara pantai dapat melaksanakan pengawasan yang diperlukan untuk mencegah pelanggaran peraturan perundang-undangan bea cukai, fiskal, imigrasi atau saniter di dalam laut territorialnya. Selain itu, juga untuk menghukum pelanggaran peraturan perundang-undangan tersebut di atas yang dilakukan di

⁷⁸Di Benua Afrika terdapat 16 Negara yang tidak mempunyai Laut, yaitu: Botswana, Burkina Faso, Burundi, Chad, Ethiopia, Lesotho, Malawi, Mali, Niger, Republik Afrika Tengah, Rwanda, Sudan Selatan, Swaziland, Uganda, Zambia, Zimbabwe. Di Benua Amerika: Bolivia dan Paraguay. Di Benua Asia, 10 Negara: Afghanistan, Bhutan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Laos, Mongolia, Nepal, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan. Di Benua Eropa, 17 Negara: Andorra, Armenia, Austria, Azerbaijan, Belarus, Ceko, Hungaria, Kosovo, Liechtenstein, Luksemburg, Makedonia, Moldova, San Marino, Serbia, Slovakia, Swiss dan Vatikan. Lihat, Yadi Kusmayadi, "Pengaruh Konferensi Asia Afrika (KAA) Tahun 1955 Terhadap Kemerdekaan Negara-Negara di Benua Afrika," dalam *Jurnal Agastya*, Vol. 08 No. 01 Tahun 2018, hal. 15.

⁷⁹Austin Ranney, *Governing: An Introduction to Political Science*, Prentice Hall International, 2016, hal. 115.

⁸⁰John R. Stevenson dan Bernard H. Oxman, "The Future of the United Nations Convention on the Law of the Sea," dalam *American Journal of International Law*, Vol. 88 No. 3 Tahun 1994, hal. 488.

⁸¹David E. Apeer, *Pengantar Analisa Politik*, (terjemahan Setiawan Abadi), Jakarta, Penerbit LP3ES, 2012, hal. 202.

dalam wilayah atau laut teritorialnya. Lebar zona tambahan tidak dapat melebihi 24 mil laut dari garis pangkal dari mana lebar laut teritorial diukur.⁸²

Zona ekonomi eksklusif (ZEE) adalah suatu daerah di luar dan berdampingan dengan laut teritorial, yang luasnya tidak boleh melebihi 200 mil laut dan tunduk pada rezim hukum khusus dalam mana Negara pantai tidak berdaulat penuh melainkan mempunyai hak-hak berdaulat dan yurisdiksi pada bidang-bidang tertentu. Negara pantai memiliki hak berdaulat untuk melakukan eksplorasi dan eksploitasi, konservasi dan pengelolaan sumber kekayaan alam hayati maupun non-hayati.⁸³ Selain itu, juga melakukan produksi energi dari air, arus dan angin untuk keperluan eksplorasi dan eksploitasi ekonomi zona tersebut. Yurisdiksi negara pantai yaitu: pembuatan dan pemakaian pulau buatan, instalasi dan bangunan; riset ilmiah kelautan serta perlindungan dan pelestarian lingkungan laut. Namun demikian, Negara Pantai memikul kewajiban berkaitan dengan status perairan ZEE sebagai perairan laut lepas, antara lain: tidak boleh menghalang-halangi kebebasan berlayar, penerbangan di atas ZEE dan pemasangan kabel-kabel di bawah laut serta melakukan konservasi kekayaan hayati laut.⁸⁴

Landas kontinen suatu Negara pantai meliputi dasar laut dan tanah di bawahnya dari daerah di bawah permukaan laut yang terletak di luar laut teritorialnya sepanjang kelanjutan alamiah wilayah daratannya hingga pinggiran luar tepi kontinen. Batas terluar landas kontinen adalah sampai dengan batas terluar tepian kontinen atau sampai dengan jarak 200 mil laut dari garis pangkal apabila batas terluar tepian kontinen tersebut kurang dari 200 mil dari garis pangkal.⁸⁵ Negara pantai menjalankan hak berdaulat di landas kontinen untuk tujuan mengeksplorasinya dan mengeksploitasi sumber kekayaan alamnya. Hak berdaulat tersebut bersifat eksklusifnya artinya bahwa apabila Negara pantai tidak mengeksplorasi landas kontinen atau mengeksploitasi sumber

⁸²Franz Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2007, hal. 111.

⁸³Aditya Taufan Nugraha dan Irman Irman, "Perlindungan Hukum Zona Ekonomi Eksklusif (ZEE) Terhadap Eksistensi Indonesia Sebagai Negara Maritim," dalam *Jurnal Selat*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, hal. 156.

⁸⁴Geoffrey de Q Walker, *The Rule of Law: Foundation of a Constitutional Democracy*. Carlton, Melbourne: Melbourne University Press, 2011, hal. 119.

⁸⁵Myron Nordquist, (ed.) *United Nations Convention on the law of the sea 1982*, Leiden Belanda: Brill, 2011, hal. 209.

kekayaan alamnya, tiada seorang pun dapat melakukan kegiatan itu tanpa persetujuan tegas Negara pantai.⁸⁶

c. *A Government* (Pemerintah).

Adanya pemerintah atau pemerintahan yang berkuasa atas seluruh wilayahnya dan segenap rakyatnya merupakan syarat mutlak keberadaan negara. Pemerintahan lain atau negara lain tidak berkuasa di wilayah dan atas rakyat negara itu.⁸⁷

Pemerintah adalah seseorang atau beberapa orang yang memimpin dalam suatu organisasi yang disebut Negara, atau pemerintah adalah organisasi yang mengatur, menyelenggarakan dan melaksanakan kekuasaan Negara.⁸⁸ C.F. Strong menerangkan arti kata *government*, sebagai berikut:

- 1) Pemerintah pada hakikatnya adalah kekuasaan yang terorganisir atau suatu organisasi yang diberikan hak untuk melaksanakan kekuasaan yang berdaulat.
- 2) Pengertian yang lebih luas (*in the broad sense*) bahwa pemerintah adalah sesuatu yang lebih besar daripada kabinet. Dalam hal ini pemerintah tidak hanya terdiri dari Presiden atau Perdana Menteri dengan menteri-menterinya, melainkan termasuk juga aparatur di luar itu di lingkungan pemerintah.
- 3) Pengertian yang lebih luas lagi (*in the broader sense*) bahwa pemerintah meliputi: kekuatan militer atau yang mengendalikan angkatan bersenjata; kekuasaan legislatif, kekuasaan finansial, dan kekuasaan penegakan hukum yang dibentuk atas nama Negara. Atau secara singkat dinyatakan sebagai kekuasaan legislatif, eksekutif dan judisial.⁸⁹

Kekuasaan eksekutif digunakan untuk dua pengertian yaitu: *pertama*, eksekutif dalam pengertian luas (*the broader sense*) adalah kepala pemerintahan: presiden atau perdana menteri termasuk keseluruhan menteri-menteri, pelayanan sivil, polisi, dan militer. *Kedua*, eksekutif dalam arti lebih sempit (*narrower sense*) adalah pimpinan tertinggi kekuasaan eksekutif ialah presiden atau perdana menteri, sesuai dengan sistem pemerintahannya.⁹⁰

⁸⁶Jimly Asshiddiqie, 2005, *Konstitusi dan Konstitusionalisme di Indonesia*, Jakarta, Penerbit Konpress, 2005, hal. 123.

⁸⁷Fathur Rahman, *Teori Pemerintahan*, Malang: Universitas Brawijaya Press, 2018, hal. 174.

⁸⁸Razikin Daman, *Hukum Tata Negara Suatu Pengantar...*, hal. 21.

⁸⁹Charles Frederick Strong, *Modern political constitutions: an introduction to the comparative study of their history and existing form*. Sidgwick & Jackson, 2006, hal. 6.

⁹⁰Charles Frederick Strong, *Modern political constitutions: an introduction to the comparative study of their history and existing form*, hal. 6.

Sedangkan arti pemerintah menurut Utrecht meliputi 3 pengertian yang tidak sama yaitu:

- 1) Pemerintah sebagai gabungan dari semua badan kenegaraan yang berkuasa memerintah dalam arti kata yang luas. Jadi meliputi legislatif, eksekutif dan yudikatif.
- 2) Pemerintah sebagai gabungan badan-badan kenegaraan tertinggi yang berkuasa memerintah di wilayah suatu Negara. Misalnya: Raja, presiden, sultan, dsb.
- 3) Pemerintah dalam arti kepala Negara (presiden) bersama-sama dengan menteri-menterinya, yang berarti organ eksekutif yang biasa disebut dewan menteri atau kabinet.⁹¹

Pemerintah memiliki kedaulatan atau mempunyai kekuasaan baik ke dalam ataupun kedaulatan ke luar wilayah negaranya. Kedaulatan ke dalam artinya pemerintah memiliki wewenang tertinggi dalam mengatur dan menjalankan organisasi negara sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Kedaulatan ke luar, artinya pemerintah berkuasa bebas, tidak terikat dan tidak tunduk kepada kekuatan lain, selain kekuatan-kekuatan yang telah ditetapkan.⁹² Starke menyatakan bahwa pada zaman modern ini kedaulatan memiliki arti yang jauh lebih terbatas daripada masa abad ke-18 atau ke-19. Kedaulatan suatu negara merupakan residu daripada kekuasaan yang dimiliki dalam batas-batas yang ditetapkan dalam Hukum Internasional. Selain itu, secara praktis kedaulatan yang dimiliki suatu negara tidak sama dengan negara lain. Sebagian besar negara lebih berkuasa dan lebih bebas daripada negara lain, bahkan terdapat diskrepansi antara negara-negara merdeka – berdaulat dengan negara-negara atau entitas yang tidak merdeka. Karena itu, kedaulatan lebih merupakan suatu art daripada ekspresi hukum yang dapat diformulasikan secara tepat.⁹³

- d. *A Capacity to Enter into Relations with Other States* (Kemampuan untuk Mengadakan Hubungan dengan Negara Lain).

Unsur ini merupakan unsur khusus yang ditambahkan dalam Hukum Internasional. Persoalannya adalah apakah yang merupakan “kemampuan” apakah secara fisik atau yuridis? atau apa yang menjadi kriterianya? Dalam Hukum Internasional (HI) maka pengertian kemampuan adalah secara yuridis, artinya bahwa Negara tersebut memiliki kewenangan (kedaulatan) untuk mengadakan

⁹¹Ahmad Nashih Luthfi, *Melacak sejarah pemikiran agraria*, STPN Press dan Pustaka Ifada dan Sajogyo Institute, 2011, hal. 50.

⁹²Mohamad Faisal Ridho, "Kedaulatan Rakyat Sebagai Perwujudan Demokrasi Indonesia," dalam *'ADALAH*, Vol. 1 No. 8 Tahun 2017, hal. 122.

⁹³Joseph Gabriel Starke, *Introduction to international law...*, hal. 87.

hubungan dengan Negara lain. Sedangkan kriterianya belum ada ukurannya, lebih banyak didasarkan pada faktor politik subyektif praktis.⁹⁴

Dari sudut pandang hukum internasional, pengakuan dari negara lain sangatlah penting sebelum negara baru tersebut menjalin hubungan dengan negara lain. Starke menyatakan unsur keempat merupakan unsur terpenting. Suatu negara harus memiliki kemampuan atau kekuasaan untuk mengadakan hubungan dengan negara lain, yang membedakan dengan anggota-anggota suatu federasi atau protektorat-protektorat yang tidak memiliki kekuasaan luar negeri dan tidak diakui sebagai anggota masyarakat internasional yang sepenuhnya berdiri sendiri.⁹⁵

Pengakuan dari negara lain terdapat dua jenis, yaitu: pengakuan *de facto* dan *de jure*. Pengakuan *de facto* adalah pengakuan berdasarkan kenyataan (fakta-fakta) bagi negara baru yang telah memenuhi unsur konstitutif. Pengakuan *de facto* sifatnya adalah sementara, karena menunggu perkembangan negara tersebut.⁹⁶ Jika suatu negara baru dapat berlangsung dalam jangka waktu lama dan dapat diterima menurut hukum maupun kebiasaan internasional maka dapat memperoleh pengakuan secara *de jure*. Pengakuan *de jure* adalah pengakuan terhadap sah berdirinya suatu negara menurut hukum internasional. Dengan memperoleh pengakuan secara *de jure*, maka suatu negara akan mendapat hak dan kewajibannya menurut HI. Negara yang bersangkutan akan memiliki kedaulatan penuh terhadap negaranya. Contoh pengakuan secara *de jure* pada bangsa Indonesia, yaitu: Inggris pada tanggal 31 Maret 1947, Amerika Serikat pada tanggal 17 April 1947, Uni Soviet pada tanggal 26 Mei 1948 (sekarang negara Rusia), dan Belanda pada tanggal 27 Desember 1949.⁹⁷

Jika unsur-unsur Negara tersebut di atas dikorelasikan dengan teori pengakuan terhadap berdirinya Negara, terdapat perbedaan pandangan tentang unsur adanya Negara. Ada 2 (dua) teori yakni:

- 1) Teori deklaratif (*Declaratory Theory* atau *Evidentiary Theory*), yang menyatakan bahwa Negara dianggap ada atau berdiri jika

⁹⁴Wayan Parthiana, *Hukum Pidana Internasional dan Ekstradisi*, Bandung: Yrama Widya, 2003, hal. 66

⁹⁵Joseph Gabriel Starke, *Introduction to international law...*, hal. 83.

⁹⁶Regika Pramesti Echa Marsanto Putri, "Pengakuan Dalam Pembentukan Negara Ditinjau Dari Segi Hukum Internasional," dalam *Journal of Judicial Review*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2020, hal. 165.

⁹⁷J.M. Kelly, *A Short Western Legal Theory*, New York: Oxford University Press, 2003, hal. 122.

ada 3 (tiga) unsur yakni penduduk, wilayah, dan pemerintahan. Dengan terpenuhinya ketiga unsur tadi maka suatu negara sudah dianggap berdaulat dan memiliki hak serta kewajiban. Pengakuan sifatnya hanyalah administratif yakni pencatatan terhadap keberadaan negara tersebut.

- 2) Teori konstitutif (*Constitutive Theory*), negara baru dianggap ada atau berdiri jika memenuhi ke empat unsur sesuai dengan konvensi Montefideo. Suatu negara belum dianggap ada jika hanya memenuhi ke 3 unsur tersebut yakni penduduk, wilayah dan pemerintahan. Untuk diakui sebagai sebuah negara yang memiliki kedaulatan maka diperlukan pengakuan oleh negara-negara lainnya.⁹⁸

B. Teori Terbentuknya Negara

Bentuk-bentuk negara yang telah disebutkan di atas ada teori tentang pembentukannya. Di antara teori-teori terbentuknya sebuah negara, yaitu:⁹⁹

1. Teori Kontrak Sosial (*Social Contract*)

Teori kontrak sosial atau teori perjanjian masyarakat beranggapan bahwa negara dibentuk berdasarkan perjanjian-perjanjian masyarakat dalam tradisi sosial masyarakat. Teori ini meletakkan negara untuk tidak berpotensi menjadi negara tirani, karena keberlangsungannya bersandarpada kontrak-kontrak sosial antara warga negara dengan lembaga negara. Penganut mazhab pemikiran ini antara lain Thomas Hobbes, John Locke, dan J.J. Rousseau.¹⁰⁰

Menurut Hobbes, kehidupan manusia terpisah dalam dua zaman, yakni keadaan selama belum ada negara, atau keadaan alamiah (*status naturalis, state of nature*), dan keadaan setelah ada negara. Bagi Hobbes, keadaan alamiah sama sekali bukan keadaan yang aman dan sejahtera, tetapi sebaliknya, keadaan alamiah merupakan suatu keadaan sosial yang kacau, tanpa hukum, tanpa pemerintah, dan tanpa ikatan-ikatan sosial antar-individu di dalamnya. Karenanya, menurut Hobbes, dibutuhkan kontrak atau perjanjian bersama individu-individu yang tadinya hidup dalam keadaan alamiah berjanji akan menyerahkan

⁹⁸Juanda, *Hukum Pemerintahan Daerah*, Bandung: Penerbit Alumni, 2014, hal. 22.

⁹⁹Larry Catá Backer, "From Constitution to Constitutionalism: A Global Framework for Legitimate Public Power Systems," dalam *Penn State Law Review*, No. 2 Vol. 3, Tahun 2009, hal. 145.

¹⁰⁰Kevin Passmore, *Fascism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012, hal. 55.

semua hak-hak kodrat yang dimilikinya kepada seseorang atau sebuah badan yang disebut negara.¹⁰¹

Berbeda dengan Hobbes yang melihat keadaan alamiah sebagai suatu keadaan yang kacau, John Locke melihatnya sebagai suatu keadaan yang damai, penuh komitmen baik, saling menolong antar individu-individu di dalam sebuah kelompok masyarakat. Sekalipun keadaan alamiah dalam pandangan Locke merupakan suatu yang ideal, ia berpendapat bahwa keadaan ideal tersebut memiliki potensial terjadinya kekacauan lantaran tidak adanya organisasi dan pimpinan yang dapat mengatur kehidupan mereka. Di sini, unsur pimpinan atau negara menjadi sangat penting demi menghindari konflik di antara warga negara bersandar pada alasan inilah negara mutlak didirikan.¹⁰²

Namun demikian, menurut Locke, penyelenggara negara atau pimpinan negara harus dibatasi melalui suatu kontrak sosial. Dasar pemikiran kontrak sosial antar negara dan warga negara dalam pandangan Locke ini merupakan suatu peringatan bahwa kekuasaan pemimpin (penguasa) tidak pernah mutlak, tetapi selalu terbatas. Hal ini disebabkan karena dalam melakukan perjanjian individu-individu warga negara tersebut tidak menyerahkan seluruh hak-hak alamiah mereka. Menurut Locke, terdapat hak-hak alamiah yang merupakan hak-hak asasi warga negara yang tidak dapat dilepaskan, sekalipun oleh masing-masing individu.¹⁰³

Berbeda dengan Hobbes dan Locke, menurut Roussaeu keberadaan suatu negara bersandar pada perjanjian warga negara untuk meningkatkan diri dengan suatu pemerintah yang dilakukan melalui organisasi politik. Menurutnya, pemerintah tidak memiliki dasar kontraktual, melainkan hanya organisasi politiklah yang dibentuk melalui kontrak. Pemerintah sebagai pimpinan organisasi negara dan ditentukan oleh yang berdaulat dan merupakan wakil-wakil dari warga negara. Yang berdaulat adalah rakyat seluruhnya melalui kemauan umumnya. Pemerintah tidak lebih dari sebuah komisi atau pekerja yang melaksanakan mandat bersama tersebut.¹⁰⁴

Melalui pandangannya ini, Roussaeu dikenal sebagai peletak dasar bentuk negara yang kedaulatannya berada di tangan rakyat

¹⁰¹Maswadi Rauf, "Pendekatan-Pendekatan dalam Ilmu Politik: Sebuah Penjajagan", Ilmu dan Budaya, Tahun XIII, No. 7, April, 2019, hal. 71.

¹⁰²Mahmuzar, *Sistem Pemerintahan Indonesia Menurut UUD 1945 Sebelum dan Sesudah Amandemen*, Bandung: Penerbit Nusa Media, 2008, hal. 44.

¹⁰³Mohtar Mas'ood, *Politik, Birokrasi, dan Pembangunan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 2013

¹⁰⁴Moh. Mahfud M.D., *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: Penerbit LP3ES, 2013, hal. 200.

melalui perwakilan organisasi politik mereka. Dengan kata lain, ia juga sekaligus dikenal sebagai penggagas paham negara demokrasi yang bersumberkan pada kedaulatan rakyat, yakni rakyat berdaulat dan penguasa-penguasa negara hanyalah merupakan wakil-wakil rakyat pelaksana mandat mereka.¹⁰⁵

2. Teori Ketuhanan (*Teokrasi*)

Teori ketuhanan dikenal juga dengan istilah doktrin teokritis. Teori ini ditemukan di Timur maupun di belahan dunia Barat. Teori ketuhanan ini memperoleh bentuknya yang sempurna dalam tulisan-tulisan para sarjana Eropa pada Abad Pertengahan yang menggunakan teori ini untuk membenarkan kekuasaan mutlak para raja.¹⁰⁶

Doktrin ini memiliki pandangan bahwa hak memerintah yang dimiliki para raja berasal dari Tuhan. Mereka mendapat mandat Tuhan untuk bertakhta sebagai penguasa. Para raja mengklaim sebagai wakil Tuhan di dunia yang mempertanggungjawabkan kekuasaannya hanya kepada Tuhan, bukan kepada manusia. Praktik kekuasaan model ini ditentang oleh kalangan monarchomach (penentang raja). Menurut mereka, raja tiran dapat diturunkan dari mahkotanya, bahkan dapat dibunuh. Mereka beranggapan bahwa sumber kekuasaan adalah rakyat.¹⁰⁷

Dalam sejarah tata negara Islam, pandangan teokritis serupa pernah dijalankan raja-raja Muslim sepeninggal Nabi Muhammad saw. Dengan mengklaim diri mereka sebagai wakil Tuhan atau bayang-bayang Allah di dunia (*khalifatullah fi al-ard, dzilullah fi al-ard*), raja-raja Muslim tersebut umumnya menjalankan kekuasaannya secara tiran. Serupa dengan para raja-raja di Eropa Abad Pertengahan, raja-raja Muslim merasa tidak harus mempertanggungjawabkan kekuasaannya kepada rakyat, tetapi langsung kepada Allah. Paham teokrasi Islam ini pada akhirnya melahirkan doktrin politik Islam sebagai agama sekaligus kekuasaan (*dien wa dawlah*). Pandangan ini berkembang menjadi paham dominan bahwa Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Sama halnya dengan pengalaman teokrasi di Barat, penguasa teokrasi Islam menghadapi perlawanan dari kelompok-kelompok anti-kerajaan.¹⁰⁸

3. Teori Kekuatan

¹⁰⁵Moh. Mahfud M.D., *Demokrasi dan Konstitusi*, Jogjakarta: Penerbit Liberty, 2013, hal. 146.

¹⁰⁶Moh. Kusnardi dan Bintan R. Saragih, *Ilmu Negara*, Jakarta: Penerbit Gaya Media Pratama, 2018, hal. 119.

¹⁰⁷Miriam Budiardjo, *Pendekatan-Pendekatan dalam Ilmu Politik*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2010, hal. 110.

¹⁰⁸M. Solly Lubis, *Ilmu Negara*, Bandung: Penerbit Alumni, 2001, hal. 122.

Secara sederhana teori ini dapat diartikan bahwa negara terbentuk karena adanya dominasi negara kuat melalui penjajahan. Menurut teori ini, kekuatan menjadi pembenaran (*raison d'être*) dari terbentuknya sebuah negara. Melalui proses penaklukan dan pendudukan oleh suatu kelompok (etnis) atas kelompok tertentu dimulailah proses pembentukan suatu negara. Dengan kata lain, terbentuknya suatu negara karena pertarungan kekuatan di mana sang pemenang memiliki kekuatan untuk membentuk sebuah negara.¹⁰⁹

Teori ini berawal dari kajian antropologis atas pertikaian di kalangan suku-suku primitif, di mana sang pemenang pertikaian menjadi penentu utama kehidupan suku yang dikalahkan. Bentuk penaklukan yang paling nyata di masa modern adalah penaklukan dalam bentuk penjajahan Barat atas bangsa-bangsa Timur. Setelah masa penjajahan berakhir di awal abad ke-20, dijumpai banyak negara-negara baru yang kemerdekaannya banyak ditentukan oleh penguasa kolonial. Negara Malaysia dan Brunei Darussalam bisa dikategorikan ke dalam jenis ini.¹¹⁰

C. Bentuk-bentuk Negara

1. Negara Kesatuan (Unitarianisme)

Negara kesatuan, dapat pula disebut negara unitaris. Negara ini ditinjau dari segi susunannya, memanglah susunannya bersifat tunggal, maksudnya negara kesatuan itu adalah negara yang tidak tersusun dari beberapa negara. Melainkan hanya terdiri dari satu negara, sehingga tidak ada negara dalam negara. Dengan demikian dalam negara kesatuan hanya ada satu pemerintah yaitu pemerintah pusat yang mempunyai kekuasaan serta wewenang tertinggi dalam pemerintahan negara, menetapkan kebijaksanaan pemerintahan dan melaksanakan pemerintahan negara baik pusat maupun di daerah-daerah.¹¹¹

Menurut Jimly Asshiddiqie bahwa negara kesatuan adalah negara dimana kekuasaan negara terbagi antara pemerintahan pusat dan pemerintahan daerah. Kekuasaan asli terdapat di tingkat pusat, sedangkan kekuasaan daerah mendapatkan kekuasaan dari pusat

¹⁰⁹Ni'matul Huda, *Negara Hukum, Demokrasi, dan Judicial Review*, Jogjakarta: Penerbit UII Press, 2015, hal. 70.

¹¹⁰Richard Bellamy dan Dario Castiglione, *The Political Theory of the Constitution*, Oxford: Blackwell, 2016, hal. 169.

¹¹¹Syaiful Bahri, *Ilmu Negara dalam Konteks Negara Hukum Modern*, Jakarta: Penerbit Total Media, 2010, hal. 156.

melalui penyerahan sebagian kekuasaan yang ditentukan secara tegas.¹¹²

Ada pendapat lain mengenai negara kesatuan, menurut Fred Isjwara Negara kesatuan adalah bentuk negara yang paling kokoh jika dibandingkan dengan bentuk Negara lain federal atau konfederasi. Abu Daud Busroh mengatakan bahwa negara kesatuan adalah negara yang tidak tersusun dari pada beberapa Negara, seperti halnya dalam negara federasi, melainkan negara itu sifatnya tunggal, artinya hanya ada satu negara, tidak ada negara dalam negara. Jadi dengan demikian, di dalam negara kesatuan itu juga hanya ada satu pemerintahan, yaitu pemerintahan pusat yang mempunyai kekuasaan atau wewenang tertinggi dalam segala lapangan pemerintahan. Pemerintah pusat ini lah yang pada tingkat terakhir dan tertinggi dapat memutuskan segala sesuatu dalam negara tersebut”¹¹³

Menurut catatan Bank Dunia, dari 116 negara yang termasuk dalam negara berkembang yang menjalankan desentralisasi, 106 negara diantaranya memiliki negara kesatuan.¹¹⁴ Cohen dan Peterson mengemukakan bahwa: “unitary system need not be legally decentralized, but most are through the hierarchy of lower level unit that has specified geographical jurisdictions. In a unitary system, the center maintains ultimate sovereignty over public sector tasks decentralized to lower-level units”¹¹⁵

Dari pendapat diatas dapat dipahami bahwa di dalam negara kesatuan, pemerintahan pusat menjalankan kedaulatan tertinggi suatu negara.¹¹⁶

Secara konseptual, negara kesatuan sering dikontraskan dengan negara federal atau negara sekutu. Suatu negara bagian diklasifikasikan sebagai negara federal jika negara bagian di dalam negara bagian tersebut memiliki kewenangan unik yang tidak dicabut oleh pemerintah pusat/federal. Istilah "negara bagian" (subdivisi atau subnegara bagian) bervariasi dari satu negara bagian ke negara bagian lainnya. Istilah ini mengacu pada negara bagian Amerika Serikat, Brasil, dan India.

¹¹²Sjahcran Basah, *Ilmu Negara (Pengantar, Metode, dan Sejarah Perkembangannya)*, Bandung: Penerbit Citra Aditya Bakti, 1997, hal. 39.

¹¹³Abu Daud Busroh, *Ilmu Negara...*, hal. 121.

¹¹⁴Azwar Rahmat, "Konsep Perbandingan Geopolitik, Sosial Budaya Dan Ekonomi Negara-Negara Maju Dan Negara Berkembang," dalam *Jurnal Pendidikan "Edukasia Multikultura"*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 35.

¹¹⁵Cohen, Y., Gafni, N. & Hanani, P. "Translating and adapting a test, yet another source of variance; the standard error of translations," dalam Y. Cohen, N. Gafni & P.A. Hanani, Paper Submitted to the Annual Meeting of the IAEA, 2007, hal. 19.

¹¹⁶Suwoto Mulyosudarmo, *Peralihan Kekuasaan; Kajian Teoritis dan Yuridis terhadap Pidato Nawaksara*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2016, hal. 90.

Kanton Swiss atau Kanton. Republik Federal Rusia; Negara Jerman; Kerajaan Malaysia; Negara Bagian Argentina, Kanada dan Pakistan. Uni Emirat Arab; Komunitas Belgia; Pulau Komoro; Wilayah Ethiopia; dll.¹¹⁷ Dilihat dari komposisinya, Budihardjo (1983) mendefinisikannya sebagai suatu negara yang terdiri dari gabungan beberapa negara merdeka dengan memelihara hubungan yang efektif sehingga lahirlah suatu negara baru. Dengan kata lain, komposisi suatu negara bersifat plural. Dalam federasi ini, ada dua cara untuk membagi kekuasaan antara pemerintah federal dan negara bagian. 1) Menentukan dan menghitung kekuasaan federal (kekuasaan yang terdaftar) dan mempertahankan atau menyerahkan kekuasaan yang tersisa (kekuasaan yang dicadangkan). Metode ini dimaksudkan untuk meningkatkan kondisi. 2) Menentukan hak negara bagian dan menyerahkan sisa kekuasaan kepada pemerintah federal. Hak negara dibatasi, tetapi kekuasaan pemerintah pusat (federal) telah diperluas atau diperkuat.¹¹⁸

Konsep kesatuan atau unitarianisme adalah negara kesatuan (one country). Negara kesatuan hanya memiliki satu pemerintahan, kepala negara, dan legislatif yang berlaku di seluruh wilayah negara. Hakikat negara kesatuan adalah kedaulatan tidak terbagi secara internal maupun eksternal, dan kekuasaan pemerintah pusat tidak terbatas. Indonesia adalah negara kepulauan terbesar di dunia dan terdiri dari sekitar 17.000 pulau. Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan negara yang merdeka dengan berbagai corak keragaman dan warna budaya. Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah kesatuan wilayah dari Sabang di Nangro Aceh Darul Salaam (NAD) sampai Merauke di Irian Jaya (Papua). Indonesia terdiri dari berbagai suku, bahasa dan agama, dimana di antaranya berbeda. Bentuk negara kesatuan adalah bentuk pemerintahan yang sederhana, tetapi karena hanya ada satu pemerintahan yang berdaulat di dalam dan di luar, maka dimungkinkan untuk menciptakan negara yang kuat. Sisi negatifnya, bentuk pemerintahan seperti itu dapat menyebabkan pemusatan kekuasaan birokrasi dan menghambat kelancaran proyek-proyek pemerintah. Kejahatan ini dapat dihilangkan jika pelaksanaan kekuasaan negara memiliki tingkat pengendalian diri (moralitas) yang tinggi dan pengendalian umum oleh badan yang berwenang.¹¹⁹

Dalam model Negara Kesatuan, asumsi dasarnya berbeda secara diametric dari Negara Federal. Formasi Negara Kesatuan

¹¹⁷Sri Nur Hari Susanto, "Desentralisasi Asimetris dalam Konteks Negara Kesatuan," dalam *Administrative Law and Governance Journal*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2019, hal. 631.

¹¹⁸Mayo Henry B, *An Introduction to Democratic Theory*, New York: Oxford University Press, 2019, hal. 218.

¹¹⁹G.S. Diponalo, *Ilmu Negara*, Jakarta: Balai Pustaka, 2019, hal. 23.

dideklarasikan saat kemerdekaan oleh para pendiri negara dengan mengklaim seluruh wilayahnya sebagai bagian dari satu negara. Tidak ada kesepakatan para penguasa daerah, apalagi negaranegara, karena diasumsikan bahwa semua wilayah yang termasuk di wilayahnya bukanlah bagian-bagian wilayah yang bersifat independen.¹²⁰

Dengan demikian negara membentuk daerah-daerah atau wilayah-wilayah yang kemudian diberi kekuasaan atau kewenangan oleh Pemerintah Pusat untuk mengurus berbagai kepentingan masyarakatnya.¹²¹ Di Indonesia sendiri daerah-daerah tersebut dinamakan provinsi. Provinsi-provinsi ini kemudian diberi otonomi, diberi kedaulatan untuk mengurus rumah tangganya sendiri untuk hal-hal yang sudah ditentukan oleh pemerintah pusat. Kedaulatan atau yang namanya otonomi di provinsi ini hanyalah otonomi yang ditentukan.¹²²

Disini diasumsikan bahwa negaralah yang menjadi sumber kekuasaan. Kekuasaan daerah pada dasarnya adalah kekuasaan pusat yang disentralisasikan, dan selanjutnya terbentuklah daerahdaerah otonom. Jadi didalam negara kesatuan sangat jelas otonomi daerah adalah wujud dari kekuasaan.¹²³

Di Indonesia sendiri konsep Negara Kesatuan tertuang dalam Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 1 ayat (1), dimana disana dinyatakan secara tegas bahwa Indonesia Negara Kesatuan yang berbentuk Republik. Penjelasan lebih lanjut tentang prinsip Negara Kesatuan dijelaskan bahwa yang memegang tampuk kekuasaan tertinggi atas segenap urusan negara ialah pemerintahan pusat tanpa adanya suatu delegasi atau pelimpahan kekuasaan kepada pemerintahan daerah (local government).¹²⁴

Di dalam Negara Kesatuan juga terdapat asas bahwa segenap urusan-urusan negara tidak dibagi antara Pemerintahan Pusat (Central Government) dengan Pemerintahan Daerah (Local Government) sedemikian rupa, sehingga urusan-urusan negara dalam Negara Kesatuan tetap merupakan suatu kebulatan dan bahwa Pemegang Kekuasaan Tertinggi di Negara ialah Pemerintahan Pusat. Di samping itu juga tanggung jawab pelaksanaan tugas-tugas pemerintahan pada dasarnya tetap berada di tangan pemerintahan pusat. Akan tetapi karena

¹²⁰Teuku Saiful Bahri Johan, *Perkembangan Ilmu Negara Dalam Peradaban Globalisasi Dunia*, Yogyakarta: Deepublish, 2018, hal. 33-34.

¹²¹Suhino, *Ilmu Negara...*, hal. 64.

¹²²Kansil, *Ilmu Negara (Umum dan indonesia)*, Jakarta: Pradya Paramita, 2004, hal. 190.

¹²³Joeniarto, *Demokrasi dan Sistem Pemerintahan Negara*, Jakarta: PT Bina Aksara, 2017, hal. 40.

¹²⁴Joeniarto, *Demokrasi dan Sistem Pemerintahan Negara...*, hal. 18.

sistem pemerintahan Indonesia yang menganut asas Negara Kesatuan yang desentralisasikan, maka ada tugastugas tertentu yang oleh pemerintah pusat diserahkan sepenuhnya kepada daerah untuk diatur dan diurus sendiri, sehingga menimbulkan hubungan timbal balik yang melahirkan adanya hubungan kewenangan dan pengawasan.¹²⁵

Para ahli umumnya membagi negara kesatuan ke dalam 4 macam model. Pertama, vertical management model. Dalam model ini, pemerintah pusat mendirikan badan-badan pemerintahan untuk menyelenggarakan urusan pemerintahan di tingkat lokal. Model ini dianut di Inggris dan Jepang. Kedua, central representative model. Pada model ini dicirikan adanya dua badan pemerintahan yaitu badan/organ yang didirikan oleh pemerintah lokal untuk melayani kepentingannya dan badan/organ yang didirikan oleh pemerintah pusat di tingkat lokal.¹²⁶ Kedua badan itu bersifat paralel dalam menjalankan urusan pemerintahan. Model ini dijalankan di negara Swedia, Spanyol, dan Denmark. Ketiga, unification model. Pemerintah pusat menempatkan pejabat pilihannya guna menduduki badan administratif yang didirikan oleh pemerintah lokal. Hal ini dilaksanakan di Belanda. Keempat, mixed model. Model ini dianut di Prancis. Dalam model ini, ada tiga kategori organ yang melaksanakan wewenang, yaitu: (i) badan yang didirikan oleh pemerintah lokal; (ii) perwakilan pemerintah pusat, baik dalam distrik maupun pemerintahan provinsi; dan (iii) perwakilan organ pemerintah pusat di daerah.¹²⁷

Paling tidak ada lima ciri negara kesatuan. Pertama, hanya ada satu konstitusi yang berlaku di seluruh negara yang bersangkutan. Kedua, ada satu pemerintahan di tingkat pusat yang berdaulat. Ketiga, seluruh penduduk hanya mempunyai satu kewarga negaraan. Keempat, terdapat satuan pemerintahan lokal yang merupakan subdivisi pemerintah pusat, dengan wewenang kepala daerah yang bersifat absolut. Kelima, hanya pemerintah pusat yang berwenang menjalankan hubungan luar negeri.¹²⁸

Dalam konteks negara kesatuan, hubungan pemerintah pusat dengan pemerintah daerah (sebagai bagian atau satuan teritorial negara yang “lebih kecil”) di bidang otonomi bersifat administrasi negara.

¹²⁵Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education) Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE Uin Syarif Hidayatullah, 2000, hal. 22.

¹²⁶Rinardi Haryono, “Dari Negara Federal Menjadi Negara Kesatuan (Proses Perubahan Negara Republik Indonesia Serikat Menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia),” dalam *Citra Leka dan Sabda*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2010, hal. 113.

¹²⁷Miriam Budihardjo, *Masalah Kenegaraan*, Jakarta: Gramedia, 2007, hal. 50.

¹²⁸Darminto Hartono dan Soekotjo Hardiwinoto, “Legal Perspective on Asean Economic Community,” dalam *Diponegoro Law Review*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2018, hal. 55.

Jadi, kekuasaan asli (original power) melekat kepada negara, yang dalam hal ini diwakili oleh pemerintah pusat. Oleh sebab itu, pemahaman desentralisasi dalam konteks negara kesatuan harus dipahami sebagai penyerahan kekuasaan oleh negara, dalam hal ini pemerintah pusat, untuk menjadi urusan rumah tangga daerah suatu urusan pemerintahan kepada daerah.¹²⁹ Dalam negara kesatuan, pemerintah pusatlah yang membentuk cara-cara penentuan urusan rumah tangga satuan otonomi, yang akan menentukan juga sifat (luas atau terbatas) atas suatu otonomi. Memang, dalam konteks negara kesatuan, persoalan hubungan dengan satuan otonomi “yang lebih rendah” tidak saja mencakup praktik penentuan urusan otonomi, tetapi juga menyangkut persoalan hubungan keuangan, hubungan pengawasan, dan cara menyusun serta menyelenggarakan organisasi pemerintahan di daerah.¹³⁰

Negara kesatuan dapat dibedakan menjadi dua bentuk, pertama, negara kesatuan dengan sistem sentralisasi. Kedua, negara kesatuan dengan sistem desentralisasi.¹³¹ Dalam negara kesatuan dengan sistem sentralisasi segala sesuatu dalam suatu negara langsung diatur dan diurus oleh pemerintah pusat dan daerah-daerah hanya tinggal melaksanakan segala apa yang telah diinstruksikan oleh pemerintah pusat. Sedangkan negara kesatuan dengan sistem desentralisasi, kepada daerah-daerah diberikan kesempatan dan kekuasaan untuk mengatur dan mengurus urusan rumah tangganya sendiri (otonomi daerah) yang dinamakan dengan daerah otonom.¹³²

a. Sistem Sentralisasi

Sistem terpusat (sentralisasi) adalah suatu bentuk pemerintahan dimana pemerintah pusat mempunyai kedaulatan penuh untuk menyelenggarakan penyelenggaraan pemerintahan dari pusat sampai ke daerah, termasuk segala hal yang mempengaruhi jalannya pemerintahan daerah. Pemerintah daerah bersifat pasif dan

¹²⁹Ermaya Suradinata, "Geopolitik dan Geostrategi dalam Mewujudkan Integritas Negara Kesatuan Republik Indonesia," dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2001, hal. 12.

¹³⁰Salsabila, "Pengertian dan Macam-Macam Bentuk Negara," dalam *Jurnal Kosmik Hukum*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 78.

¹³¹Warsito Utomo, "Sistem Federal Dalam Negara Kesatuan (Kasus Pengaturan Desentralisasi-Otonomi)," dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 1998, hal. 126.

¹³²Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia, *Pengharmonisasian, Pembulatan, dan Pemantapan, Konsepsi Rancangan Peraturan*, Jakarta: Perundang-Undangan, Direktorat Jenderal Peraturan Perundang-Undangan, 2010, hal. 59.

menjalankan perintah dari pemerintah pusat. Singkatnya, pemerintah daerah hanya tertinggal.¹³³

Contoh Negara yang menerapkannya adalah Jerman sejak Hitler.

- 1) Keuntungan dari negara kesatuan yang terpusat adalah hukumnya bersatu di seluruh negeri, pemerintah menangani semua masalah langsung di daerah dan tidak mengeluarkan biaya yang signifikan.
- 2) Kelemahan negara kesatuan dengan sistem sentralistik adalah akumulasi tanggung jawab pemerintah pusat, yang dapat menghambat proses pelaksanaan pembangunan. Masyarakat acuh dan tidak bertanggung jawab dalam melaksanakan pembangunan di daerahnya. Peraturan pemerintah pusat seringkali tidak memenuhi kebutuhan daerah.¹³⁴

b. Sistem Desentralisasi

Negara kesatuan dengan sistem desentralisasi adalah negara dimana pemerintah pusat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi negara melimpahkan sebagian kewenangannya untuk mengatur dan mengelola anggarannya sendiri yang disebut otonomi kepada daerah. Dalam sistem pemerintahan ini, daerah akan mengatur sesuai dengan keadaan setempat, sepanjang tidak bertentangan dengan peraturan di atas. Pemerintah pusat tidak lagi bertanggung jawab atas segala urusan pokok seperti Pemerintahan Umum, politik, keuangan dan hubungan luar negeri.¹³⁵

Dalam hal ini, Desentralisasi sering dianggap sebagai bentuk konkrit dari mekanisme pemisahan kekuasaan negara. Sebagai suatu konsep, terutama di lingkungan negara berkembang, desentralisasi telah diperdebatkan sejak lama dan ditilik dari segi pertumbuhan pemahamannya, telah berkembang melalui tiga gelombang. Ketiga gelombang pertumbuhan desentralisasi itu digambarkan oleh Syarif Hidayat sebagai berikut.¹³⁶

Gelombang pertama, terjadi pada tahun 1950-an, di mana desentralisasi telah mendapatkan perhatian khusus dan telah diartikulasi sebagai konsep yang paling relevan untuk memperkuat dan memberdayakan pemerintahan daerah. Sementara itu, gelombang kedua desentralisasi, terutama di negara berkembang,

¹³³A. Pandiangan, *Pengantar Ilmu Politik: Suatu Pengantar*, Jakarta: SCU Knowledge Media, 2017, hal. 110

¹³⁴M. Nasution dan Sihombing, *Ilmu Negara*, Jakarta: Penerbit Enam Media, hal. 66.

¹³⁵Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar ilmu politik*, Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2003, hal. 90.

¹³⁶M. Solly Lubis, *Asas-asas Hukum Tata Negara*, Bandung: Alumni, 2000, hal. 157.

terjadi pada dasawarsa 1970-an, penerimaan konsep desentralisasi lebih bervariasi, dan pemahamannya lebih ditujukan sebagai alat untuk pencapaian tujuan pembangunan nasional. Sedangkan gelombang desentralisasi yang ketiga, ditandai dengan perluasan kajian, di mana desentralisasi tidak lagi menjadi monopoli fokus ilmu politik dan administrasi negara saja, tetapi telah menarik perhatian disiplin yang lain. Dapat disebut di sini misalnya, ekonomi, hukum, sosiologi, dan antropologi.¹³⁷

Menurut Mawhood, desentralisasi merupakan *devolution of power from central to local government*.¹³⁸ Dalam perspektif yang lebih luas, Rondinelli dan Cheema merumuskan desentralisasi sebagai *the transfer of planing, decision making, or administrative authority from central government to its field organisations, local administrative units, semi autonomous and parastatal organisations, local government, or non- government organisations*.¹³⁹ Dalam uraian selanjutnya, Rondinelli dan Cheema merumuskan adanya empat bentuk desentralisasi.

Pertama, *deconcentration*, yaitu distribusi wewenang administrasi dalam pemerintahan. Kedua, *delegation to semi autonomous or parastatal organisations*, yaitu pendelegasian otoritas manajemen dan pengambilan keputusan atas fungsi-fungsi tertentu yang sangat spesifik, kepada organisasi- organisasi yang secara langsung tidak di bawah kontrol pemerintah. Ketiga, *devolution*, yaitu penyerahan fungsi dan otoritas (*the transfer of function and authorities*) dari pemerintah pusat kepada pemerintah daerah. Sedangkan bentuk keempat, adalah swastanisasi, yaitu penyerahan beberapa otoritas dalam perencanaan dan tanggung jawab administrasi tertentu kepada organisasi swasta.¹⁴⁰

Penulis berpendapat bahwa makna desentralisasi beserta bentuk-bentuknya sebagaimana dikemukakan oleh Rondinelli dan Cheema di atas cukup komprehensif dan luas. Sifat komprehensif dan luas nampak dari konseptualisasi desentralisasi yang disorot dalam aspek teknik, spasial, dan administratif, sebagai elemen

¹³⁷Laurensius Arliman S, "Partisipasi Masyarakat Dalam Pembentukan Perundang-Undangan Untuk Mewujudkan Negara Kesejahteraan Indonesia," dalam *Jurnal Politik Pemerintahan Dharma Praja*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2017, hal. 180.

¹³⁸Philip Mawhood, *Local Government in The Third World*, New York: t.p., 2001, hal. 121.

¹³⁹Cheema, Shabbir, G., Dennis A., Rondinelli, *Decentralization and Development Policy Implementation in Developing Countries*, Beverly Hills: Sage Publication, 2016, hal. 30.

¹⁴⁰Priyanto Susiloadi, "Konsep Dan Isu Desentralisasi Dalam Manajemen Pemerintahan Indonesia" dalam *Spirit Publik*, Vol. 3 No. 1, hal. 180.

utama. Selanjutnya, makna desentralisasi juga mencakup pendelegasian wewenang tidak hanya mengenai teknis pemerintahan tetapi juga mencakup organisasi semi pemerintah, bahkan di dalam sektor swasta.

Namun demikian penulis menganggap cakupan desentralisasi seperti dikemukakan oleh Rondinelli dan Cheema di atas tidak menggambarkan secara penuh persoalan hubungan antara pemerintah pusat dan daerah. Penulis setuju dengan Slater, ketika mengatakan bahwa aspek penting yang dilupakan oleh definisi kedua pakar tersebut adalah mengabaikan *the transfer of power from central to peripheral state*.¹⁴¹ Lugasnya, definisi itu mengabaikan *the territorial dimension of state power*, seperti dipaparkan oleh Conyers.¹⁴²

Di samping itu, mengutip pendapat Henry Maddick, antara desentralisasi dengan dekonsentrasi dapat dibedakan.¹⁰ Desentralisasi dipandang sebagai “pengalihan kekuasaan secara hukum untuk melaksanakan fungsi yang spesifik maupun risudal yang menjadi kewenangan pemerintah daerah”, sedangkan dekonsentrasi merupakan *the delegation of authority adequate for the discharge of specified functions to staff of a central department who are situated outside the headquarters*.¹⁴³

Mengenai perbedaan desentralisasi dan dekonsentrasi ini, dengan mengutip pendapat Parson, Syarif Hidayat dan Bhenyamin Hoessen¹⁴⁴ menyatakan bahwa dari aspek politik desentralisasi merupakan *sharing of the govermental power by a central rulling group with other groups each having authority within a specefic area of the state*. Sementara dekonsentrasi merupakan *the sharing of power between members of the same rulling group having authority respectively in different areas of the state*.

Contoh negara yang menerapkan sistem ini adalah Indonesia.

- 1) Keuntungan dari negara kesatuan yang terdesentralisasi adalah pemerintah daerah dapat mengatur situasi dan keadaan daerah. Regulasi sesuai dengan keadaan setempat, sehingga masyarakat

¹⁴¹Slater, S.F. dan Narver, "Does competitive environment moderate the market orientation-performance relationship," dalam *Journal of Marketing*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019, hal. 46.

¹⁴²Diana Conyers, "Decentralisation and development: A framework for analysis," dalam *Community Development Journal*, Vol. 21 No. 2 Tahun 1986, hal. 88.

¹⁴³Clyner Carlton Rodee, *Pengantar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000, hal. 132.

¹⁴⁴Bhenyamin Hoessein, "Kebijakan Desentralisasi," dalam *Jurnal Administrasi Negara*, Vol. 2 No. 2 Tahun, 2002, hal. 5.

dapat berperan aktif dalam pembangunan untuk memajukan daerah.

- 2) Kelemahan Negara kesatuan menggunakan sistem desentralisasi adalah Tidak adanya keseragaman peraturan diseluruh daerah Negara Sistem ini membutuhkan porto yang besar.¹⁴⁵

2. Negara Serikat (Federasi)

Dilihat dari asal-usulnya, kata “federasi” berasal dari bahasa latin, feodus yang artinya Liga. Negara Federal adalah Negara yang didalamnya terdapat beberapa negara bagian. Kekuasaan antara Pemerintah Federal dan Pemerintah Negara Bagian dibagi sedemikian rupa sehingga masing-masing pemerintah memiliki bidang kekuasaannya. Namun khusus untuk perjanjian-perjanjian dengan pihak asing atupun pihak luar negeri, harus melalui pemerintah pusatnya. Pemerintahan federal merupakan salah satu sumbangan sejarah ketatanegaraan Amerika Serikat terhadap dunia modern.¹⁴⁶

Negara Federasi (Bondstaat), yakni adanya satu negara besar yang berfungsi sebagai negara pusat dengan satu konstitusi federal yang di dalamnya terdapat sejumlah negara bagian yang masing-masing memiliki konstitusinya sendiri-sendiri. Konstitusi federal adalah mengatur batas-batas kewenangan pusat (federal), sedangkan sisanya dianggap sebagai milik daerah (negara bagian). Pembentukan suatu negara federasi melalui dua tahap, yaitu tahap pengakuan atas keberadaan negara-negara dan wilayah independen dan tahap kedua adalah kesepakatan mereka membentuk negara federal.¹⁴⁷

Model Negara Federal berangkat dari suatu asumsi dasar bahwa ia dibentuk oleh sejumlah negara atau wilayah yang independen, yang sejak awal memiliki kedaulatan atau semacam kedaulatan pada dirinya masing-masing. Negara-negara atau wilayah-wilayah itu yang kemudian bersepakat membentuk sebuah federal. Negara dan wilayah pendiri federasi itu kemudian berganti status menjadi negara bagian atau wilayah administrasi dengan nama tertentu dalam lingkungan federal.¹⁴⁸

Dengan kata lain, negara atau wilayah yang menjadi anggota federasi itulah yang pada dasarnya memiliki semua kekuasaan yang

¹⁴⁵Syamsuddin Haris, *Desentralisasi dan Otonomi Daerah*, Jakarta: LIPI, 2012, hal. 21.

¹⁴⁶C.F Strong, *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern: Suatu Perbandingan tentang Sejarah dan Bentuk*, (terjemahan Deta Sri Widowatie), Bandung: Nusa Media, 2010, hal. 139.

¹⁴⁷Max Boli Sabon, *Ilmu Negara: Bahan Pendidikan untuk Perguruan Tinggi*, Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2014, hal. 21.

¹⁴⁸Amen Rais, “Antara Federasi, Konfederasi, dan Otonomi Luas,” dalam *Jurnal Pasar Modal*, Vol. 1 No 1, Tahun 2000, hal. 33.

kemudian diserahkan sebagian kepada pemerintahan federal. Biasanya, pemerintahan federal diberi kekuasaan penuh dibidang moneter, pertahanan, peradilan, dan hubungan luar negeri. Kekuasaan lainnya cenderung tetap dipertahankan oleh negara bagian atau wilayah administrasi. Kekuasaan bagian biasanya sangat menonjol dalam urusan-urusan domestik, seperti pendidikan, kesehatan, kesejahteraan sosial, dan keamanan masyarakat (kepolisian).¹⁴⁹

Jadi melihat dari pembentukan Negara Federal tersebut kita dapat mengambil suatu pendefinisian bahwa Negara Federal adalah negara yang tersusun dari beberapa negara yang semula berdiri sendiri kemudian negara-negara mengadakan ikatan kerjasama yang efektif, tetapi disamping itu, negara-negara tersebut masih ingin mempunyai wewenang-wewenang yang dapat diurus sendiri.¹⁵⁰ Jadi, disini tidaklah semua urusan diserahkan kepada pemerintah gabungannya atau pemerintah federal, tetapi masih ada beberapa urusan tertentu yang tetap diurus sendiri. Biasanya urusan-urusan yang diserahkan oleh pemerintah negara-negara bagian kepada pemerintahan federal adalah urusan-urusan yang menyangkut kepentingan semua negara-negara bagian tersebut misalnya urusan moneter, pertahanan, peradilan dan hubungan luar negeri.¹⁵¹

Ringkasnya, pembentukan suatu negara federasi melalui dua tahap, yaitu tahap pengakuan atas keberadaan negara-negara dan wilayah independen dan tahap kedua adalah kesepakatan mereka membentuk negara federal. Ini bisa dilihat dalam sistem federalisme di Amerika Serikat dan Malaysia.¹⁵²

Dalam Negara Serikat atau Federal kekuasaan negara terbagi antara Negara Bagian dan Pemerintah Federal. Kekuasaan asli ada pada Negara Bagian sebagai badan hukum negara yang bersifat sendiri-sendiri yang secara bersama-sama membentuk pemerintahan federal dengan batas-batas kekuasaan yang disepakati bersama oleh negara-negara bagian dalam Konstitusi Federal. Urusan pertahanan, keuangan, dan hubungan luar negeri di negara serikat/federal selalu ditentukan sebagai urusan pemerintahan federal, sehingga dalam praktek Pemerintahan Federal cenderung sangat kuat kedudukannya. Dalam

¹⁴⁹B. N. Marbun, *Kamus Politik*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2012, hal. 157.

¹⁵⁰Raymond Apthorpe dan Diana Conyers, "Decentralization, recentralization and popular participation in developing countries: towards a framework for analysis," dalam *Development and peace*, Vol. 3 No. 2 Tahun 1982, hal. 47.

¹⁵¹Zulfikar Salahuddin Al Chaidar dan Herdi Sahrasad, *Federasi atau Disintegrasi Telaah Awal Wacana Unitaris Versus Federalis Dalam Perspektif Islam Nasionalis Dan Sosial Demokrasi*, Jakarta: Madani Press, 2000, hal. 156.

¹⁵²Anwar Arifin, *Pespektif Ilmu Politik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015, hal. 33.

pengalaman abad ke-20 di berbagai negara serikat / federal timbul kecenderungan terjadinya sentralisasi pengelolaan kekuasaan negara ke tangan pemerintah federal.¹⁵³

Adapun beberapa segi positif dari konsep Negara Federal antara lain, pertama federalisme adalah strategi yang paling tepat untuk membuka kekuasaan yang pada masa lalu amat tertutup. Masyarakat pada umumnya mendambakan keterbukaan.¹⁵⁴

Banyak mekanisme dan lembaga demokrasi yang dikembangkan dalam rangka membuka kekuasaan itu, contohnya adalah perwakilan politik. Kedua, federalisme dipandang sebagai usaha menyeimbangkan kekuasaan budaya daerah, suku atau etnis yang ada dalam suatu negara.

Ketiga, didalam sistem federal, ada unsur-unsur yang dapat membantu menghindari kecenderungan kearah intensifikasi ketimpangan ekonomi dan konflik-konflik politik dan budaya yang menyertainya.¹⁵⁵

Tetapi konsep negara federasi ini juga mengandung sisi negatif seperti adanya persepsi tentang Negara Federal yang identik dengan anti persatuan dan kesatuan bangsa, disamping itu juga adanya kekhawatiran bahwa negara bagian akan berubah menjadi negara suku. Menurut Sri Soemantri bentuk Negara Federal memiliki kelemahan mendasar, yaitu memberi kesempatan kesemua provinsi sebagai daerah otonom untuk menikmati hasil sumber daya alam daerahnya tanpa perlindungan Undang-Undang Perimbangan Keuangan.¹⁵⁶

Dalam negara federal, sering dijumpai ciri-ciri sebagai berikut. Pertama, satu wilayah negara terbagi atas negara- negara bagian. Kedua, ada kedaulatan ganda, di mana masing- masing antara pemerintahan federal dan pemerintahan negara bagian mempunyai otonomi untuk melaksanakan urusan pemerintahan. Ketiga, hubungan antara pemerintah federal dengan pemerintahan daerah bersifat

¹⁵³Kansil, *Ilmu Negara (Umum dan Indonesia)*, Jakarta: Pradya Paramita, 2014, hal. 111.

¹⁵⁴Joeniarto, *Demokrasi dan Sistem Pemerintahan Negara*, Jakarta: PT Bina Aksara, 2014, hal. 66.

¹⁵⁵Christopher Ansell dan Jane Gingrich, "Chapter 7: Trends in Decentralization," dalam Bruce E Cain; Russell J Dalton; Susan E Scarrow, *Democracy transformed? Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*, New York: Oxford University Press, 2020, hal. 164.

¹⁵⁶Diana Rutherford, et.al., *Decentralization, Governance and Public Services, The Impact of Institutional Arrangements: A Review of the Literature*, t.tp.: University of Maryland, College Park, 2015, hal. 133.

koordinatif atau kooperatif.¹⁵⁷ Dalam hal hubungan tersebut bersifat koordinatif, maka ditandai dengan ciri-ciri sebagai berikut. Pertama, masing-masing pihak mempunyai kewenangan yang bersifat eksklusif. Kedua, masing-masing pihak mempunyai susunan pemerintahan. Ketiga, masing-masing pihak mempunyai kewenangan untuk menetapkan perpajakan. Keempat, kebutuhan untuk kerja sama di antara masing-masing pihak amat minimal.

Sementara itu, hubungan antara pemerintah federal dengan negara bagian berlangsung dalam bentuk kooperatif apabila ditemui lima ciri khas. Pertama, masing-masing wewenang pemerintahan dibagi di antara kedua pihak. Kedua, pemerintah federal dalam menyelenggarakan urusan pemerintahan diatur melalui sebuah Undang-Undang, yang kemudian menjadi pedoman bagi negara bagian untuk melaksanakannya. Ketiga, ada pembagian mekanisme perpajakan. Keempat, negara bagian mempunyai sistem perwakilan di lembaga perwakilan federal. Kelima, ada kebutuhan kuat untuk melakukan kerja sama.¹⁵⁸

Dalam pelaksanaan selama bertahun-tahun, hubungan antara pemerintah federal dengan pemerintah negara bagian mempunyai kecenderungan untuk bergeser dari koordinatif menjadi kooperatif. Hal ini disebabkan oleh minimal tiga hal. Pertama, tantangan pemerintahan modern yang semakin kompleks, sehingga urusan pemerintahan tidak dilaksanakan secara kaku menurut list wewenang dalam konstitusi. Kedua, adanya hubungan keuangan yang mengarah kepada pencapaian perimbangan di antara tingkat pemerintahan. Ketiga, kebijakan diadakan sehubungan dengan adanya pencapaian kepentingan tertentu di setiap tingkat pemerintahan.¹⁵⁹

Dalam buku teks mengenai federalisme, umum dijumpai pembagian model negara federal dalam tiga model.¹⁶⁰ Pertama, model Amerika Serikat. Dalam model ini, kewenangan pemerintah federal (yang disebut sebagai listed authority) ditetapkan dalam ketentuan konstitusi, sedangkan selebihnya yang dikenal sebagai kept power merupakan wewenang negara bagian. Kedua, model Kanada. Dalam model ini, wewenang pemerintahan provinsi ditentukan secara rinci

¹⁵⁷Erik Wibbels, "Federalism and the Politics of Macroeconomic Policy and Performance," dalam *American Journal of Political Science*, Vol. 44, No. 4 Tahun 2021, hal. 144.

¹⁵⁸Andi A. Mallarangeng dan M. Ryaas Rasyid, *Otonomi dan Federalisme dalam buku Federalisme Untuk Indonesia*, Jakarta: Penerbit Kompas, hal. 67.

¹⁵⁹Harun Al Rasyid, *Federalisme Mungkinkah bagi Indonesia dalam buku Federalisme Untuk Indonesia*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2020, hal. 99.

¹⁶⁰Joseph Rudolph. "Federation" dalam *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2009, hal. 267.

dalam ketentuan konstitusi, sedangkan sisanya merupakan wewenang pemerintah federal. Ketiga, model India. Dalam model ini, baik wewenang pemerintah federal maupun wewenang pemerintah negara bagian diatur secara rinci di dalam konstitusi, diikuti dengan klausula, bahwa dalam situasi tertentu, wewenang pemerintah negara bagian dapat diambil alih oleh pemerintah federal.¹⁶¹

Di dalam praktik, komposisi negara federal cenderung dilaksanakan dalam penduduk yang bersifat multietnik, sehingga hubungan di antara tingkat pemerintahan berlangsung koordinatif. Setiap negara bagian mempunyai susunan pemerintahan sendiri-sendiri. Praktik semacam ini dikenal sebagai *asymmetric federalism*. Sudah tentu tantangan yang muncul adalah instabilitas pemerintahan yang dapat terjadi sewaktu-waktu. Salah satu variasi dari *asymmetric federalism* adalah seperti praktik di Belgia, di mana federasi ditentukan oleh dua hal yaitu konflik dan penggunaan bahasa. Wilayah Belgia yaitu Flanders, Wallonia, dan Brussels, ditetapkan sebagai daerah khusus karena faktor ekonomi dengan penggunaan bahasa masing-masing Belanda, Jerman, dan Prancis. Ketentuan ini diatur dalam konstitusi federal (1993).¹⁶²

Variasi lain adalah praktik *ethnofederalism*, yaitu pemerintah negara bagian masing-masing merupakan tempat konsentrasi etnis tertentu. Pola semacam ini lahir karena ada dominasi mayoritas dan perlawanan minoritas. Hal ini dipraktikkan di India, Afrika Selatan, Spanyol, dan Kanada; seperti juga praktik di bekas Yugoslavia, Cekoslovakia, dan Uni Soviet.¹⁶³

Negara Federal ditandai oleh adanya pemisahan kekuasaan negara antara pemerintahan nasional dengan unsur-unsur kesatuannya (negara bagian, provinsi, kawasan atau wilayah). Pembagian kekuasaan seperti ini tercantum dalam konstitusi. Meskipun konstitusi tersebut bisa dirubah namun prosedur perubahan tersebut selalu lebih sukar dari pada penyusunan undang-undang biasa.¹⁶⁴ Dalam hampir semua sistem federal, perubahan konstitusi haruslah merupakan tindakan yang menguntungkan pemerintah federal atau pemerintah nasional dan sebagian besar pemerintah negara-negara bagian atau pemerintah

¹⁶¹Moh. Kusnardi dan Bintan R Saragih, *Ilmu Negara*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2018, hal. 66.

¹⁶²William O Hat, *Introduction to the Law of Local Government and Administration*, London: 2013, hal. 148.

¹⁶³Indah Sari, "Federal Versus Kesatuan: Sebuah Proses Pencarian Terhadap Bentuk Negara dalam Mewujudkan Otonomi Daerah," dalam *Jurnal Ilmiah Hukum Dirgantara – Fakultas Hukum Universitas Suryadarma*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2015, hal. 168.

¹⁶⁴Ikrar Nusa Bhakti dan Riza Sihbudi, *Kontroversi Negara Federal: Mencari Bentuk Negara Ideal Indonesia Masa Depan*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 188.

provinsi. Sistem pemerintahan federal terutama sekali cocok bagi negara-negara yang memiliki kawasan geografis yang luas dan bagi negara-negara yang mempunyai keanekaragaman daerah sebagai akibat ketimpangan kondisi sosial-ekonomi dan perbedaan kebudayaan. Kita juga dapat menemukan federalisme di wilayah suatu negara yang luas yang telah ditempati dan dikontrol oleh pemerintah selama jangka waktu lama.¹⁶⁵

Salah satu ciri dari negara federal yaitu bahwa ia mencoba menyelesaikan dua konsep yang sebenarnya bertentangan, yaitu kedaulatan negara federal dalam keseluruhannya dan kedaulatan negara bagian. Penyelenggaraan kedaulatan ke luar dari negara-negara bagian diserahkan sepenuhnya kepada pemerintahan Federal Untuk membentuk suatu Negara Federal menurut C.F Strong diperlukan dua syarat, yaitu: Pertama adanya perasaan sebangsa di antara kesatuan-kesatuan politik yang hendak membentuk federasi itu, dan Kedua adanya keinginan pada kesatuan-kesatuan politik yang hendak mengadakan ikatan terbatas,¹⁶⁶ oleh karena itu apabila kesatuan-kesatuan politik itu menghendaki persatuan sepenuhnya, maka bukan federasi lah yang akan di bentuk, melainkan Negara Kesatuan. Hubungan antara satuan Federal dengan negara bagian merupakan hubungan kenegaraan. Yang tidak hanya mengenai pada fungsi penyelenggaraan administrasi negara. Hubungan meliputi juga di bidang kekuasaan kehakiman dan pembentukan undang-undang.¹⁶⁷

Suatu negara federasi atau serikat terbentuk dan bereksistensi karena "adanya dua atau lebih kesatuan politik yang sudah atau belum berstatus sebagai negara berjanji untuk bersatu dalam suatu ikatan politik yang mewakili mereka sebagai keseluruhan. Kesatuan-kesatuan politik yang tergabung itu melepaskan kedaulatan (keluar) beserta segenap atribut-atribut kenegaraan lainnya."¹⁶⁸ Dengan penggabungan kesatuan-kesatuan politik tersebut maka lahirlah suatu negara baru yang berdaulat dalam pencatatan dunia dan hubungan internasional. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa federasi adalah negara dan anggota-anggota dari federasi itu lazim disebut dengan Negara Bagian

¹⁶⁵Hendratno, "Desentralisasi Dengan Sistem Federal dan Pengaruhnya Terhadap Pelaksanaan Fungsi Negara," dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 33 No. 4 Tahun 2011, hal. 463.

¹⁶⁶Charles Frederick Strong, *A History of Modern Political Constitutions*, New York: Putnam, 1963, hal. 246.

¹⁶⁷Paul S. Maro, "The Impact of Decentralization in Spatial Equity and Rural Development in Tanzania," dalam *World Development* Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 133.

¹⁶⁸Ika Arinia Indriyany, "Analisis Sistem Pemerintahan di Indonesia, Masih Relevankah Konsep Negara Kesatuan?," dalam *Journal of Social Politics and Governance (JSPG)*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 5.

yang mempunyai pemerintahan masing-masing tetapi tidak mempunyai kedaulatan keluar, karena kedaulatan itu telah diserahkan sepenuhnya kepada Pemerintah Federal sebagai suatu persatuan (union) dalam rangka kepentingan nasional.¹⁶⁹

Negara Federasi memiliki "pouvoir constituent" yakni wewenang membentuk undang-undang dasar sendiri serta wewenang mengatur bentuk organisasi sendiri dalam rangka dan batas-batas konstitusi federal. Sedangkan dalam negara kesatuan organisasi bagian-bagian negara (yaitu pemerintah daerah) secara garis besarnya telah ditetapkan oleh pembentuk undang-undang pusat. Dalam Negara Federal, wewenang membentuk undang-undang pusat untuk mengatur hal-hal tertentu telah terperinci satu-persatu dalam konstitusi federal. Sedangkan dalam negara kesatuan wewenang pembentukan undang-undang pusat ditetapkan dalam suatu rumusan umum dan wewenang pembentukan undang-undang rendah (lokal) tergantung pada badan pembentuk undang-undang pusat itu.¹⁷⁰

Dalam Negara Serikat atau Federal kekuasaan negara terbagi antara Negara Bagian dan Pemerintah Federal. Kekuasaan asli ada pada Negara Bagian sebagai badan hukum negara yang bersifat sendiri-sendiri yang secara bersama-sama membentuk pemerintahan federal dengan batas-batas kekuasaan yang disepakati bersama oleh negara-negara bagian dalam Konstitusi Federal. Urusan pertahanan, keuangan, dan hubungan luar negeri di negara serikat / federal selalu ditentukan sebagai urusan pemerintahan federal, sehingga dalam praktek Pemerintahan Federal cenderung sangat kuat kedudukannya. Dalam pengalaman abad ke-20 di berbagai negara serikat / federal timbul kecenderungan terjadinya sentralisasi pengelolaan kekuasaan negara ke tangan pemerintah federal.¹⁷¹ Adapun beberapa segi positif dari konsep Negara Federal antara lain, *pertama* federalisme adalah strategi yang paling tepat untuk membuka kekuasaan yang pada masa lalu amat tertutup. Masyarakat pada umumnya mendambakan keterbukaan. Banyak mekanisme dan lembaga demokrasi yang dikembangkan dalam rangka membuka kekuasaan itu, contohnya adalah perwakilan politik. *Kedua*, federalisme dipandang sebagai usaha menyeimbangkan kekuasaan budaya daerah, suku atau etnis yang ada dalam suatu negara. *Ketiga*, didalam sistem federal, ada unsur-unsur yang dapat membantu menghindari kecenderungan ke arah intensifikasi ketimpangan ekonomi

¹⁶⁹Smith Brian, *Decentralization*, London: George Allen & Unwin, 2015, hal. 80.

¹⁷⁰Arthur Macmahon (ed), *Federalism Mature and Emergent*, New York: Doubleday and Company, 2016, hal. 40.

¹⁷¹Anhar Gonggong, *Resistensi Terhadap Federalisme*, Jabarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000, hal. 91.

dan konflik-konflik politik dan budaya yang menyertainya. Tetapi konsep negara federasi ini juga mengandung sisi negatif seperti adanya persepsi tentang Negara Federal yang identik dengan anti persatuan dan kesatuan bangsa, disamping itu juga adanya kekhawatiran bahwa negara bagian akan berubah menjadi negara suku. Menurut Sri Soemantri bentuk Negara Federal memiliki kelemahan mendasar, yaitu memberi kesempatan kesemua provinsi sebagai daerah otonom untuk menikmati hasil sumber daya alam daerahnya tanpa perlindungan Undang-Undang Perimbangan Keuangan.¹⁷²

Didalam sistem yang federalistik, unit unit politik memiliki otonomi secara utuh, baik yang menyangkut wewenang eksekutif, ataupun legeslatif, dan juga bahkan menyangkut kekuasaan yudikatif. Didalam sistem ini diakui pula mekanisme berbagi kekuasaan antara pemerintahan pusat dengan pemerintahan negara bagian, dan antara pemerintahan negara bagian dengan pemerintahan daerahnya. Struktur pemerintahan dalam negara bagian dengan pemerintahan daerah pada dasarnya sama. Yang membedakannya secara mencolok dengan suatu sistem pemerintahan yang unitaristik adalah yang menyangkut kedaulatan. Didalam federalisme, kedaulatan diperoleh dari unit-unit politik yang berpisah-pisah dan kemudian sepakat membentuk sebuah pemerintahan bersama. Sementara itu, di dalam pemerintahan yang unitaristik kedaulatan langsung bersumber dari seluruh penduduk dalam negara tersebut.¹⁷³

Negara Federal dapat dibagi menjadi 2 jenis yaitu Republik Federal dan Monarki Federal. Seperti namanya, Negara Republik Federal adalah Federasi dari beberapa negara bagian dengan bentuk pemerintahan Republik yang dikepalai oleh seorang Presiden, contoh Negara-negara Republik Federal seperti Amerika Serikat, Rusia dan Brasil. Sedangkan Negara Monarki Federal adalah Federasi dari beberapa Negara Bagian dengan bentuk pemerintahan Monarki yang dikepalai oleh seorang Raja atau Ratu, contoh negara-negara Monarki Federal adalah Malaysia, Uni Emirat Arab dan Australia. Sedangkan dalam studi Ilmu Negara, bentuk negara federasi dibagi menjadi 3 (tiga) bentuk pemerintahan yakni, berdasarkan pada Kerajaan/Monarki, bentuk pemerintahan yang berdasarkan oligarki, dan bentuk pemerintahan yang berdasarkan demokrasi.¹⁷⁴

¹⁷²Bonar Simorangkir *et.al.*, *Inkonsistensi paradigma otonomi daerah di Indonesia: Dilema sentralisasi atau desentralisasi*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000, hal. 146.

¹⁷³Sri Soemantri Martosoewigno, *Fungsi Konstitusi Dalam Pembatasan Kekuasaan*, Jakarta: CY Rajawali, 2014, hal. 222.

¹⁷⁴Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara, *Ilmu Negara dalam Multi Perspektif Kekuasaan, Masyarakat, Hukum Dan Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2007, hal. 237.

a. Pemerintahan Monarki

Monarki diartikan sebagai bentuk negara yang dikepalai oleh seorang Raja atau Ratu, kata Monarki berasal dari Bahasa Yunani *Kuno*, *Mono* atau *Monos* yang berarti Tunggal dan kata *archein* yang berarti memerintah atau kekuasaan, sehingga monarki dapat diartikan sebagai kekuasaan Tunggal.¹⁷⁵ Dalam hal pengisian jabatan Kepala Negara Monarki menganut sistem keturunan (kekuasaan raja yang turun-temurun) artinya hanya keturunan rajalah yang dapat meneruskan tahta kerajaan tersebut (*inheritance*). Pada zaman Yunani Kuno, kekuasaan Raja bersifat Absolut dan tak terbatas, Raja atau kerajaan memiliki peran yang sangat besar dalam rangka menjalankan pemerintahan. Selain raja atau ratu sebutan lain untuk kepala negara dalam monarki sangatlah berpariatif, misalnya, Syah di Iran, Sultan di Brunai Darusalam, Emir di Kwait, dan Kaisar di Jepang.¹⁷⁶

Monarki merupakan sejenis pemerintahan yang dipimpin oleh seorang penguasa monarki. Monarki atau sistem pemerintahan kerajaan adalah sistem tertua di dunia. Pada awal kurun ke-19, terdapat lebih 900 tahta kerajaan di dunia, tetapi menurun menjadi 240 dalam abad ke-20. Sedangkan pada dekade kedelapan abad ke-20, hanya 40 takhta saja yang masih ada. Dari jumlah tersebut, hanya empat negara mempunyai penguasa monarki yang mutlak dan selebihnya terbatas kepada sistem konstitusi.¹⁷⁷

Perbedaan di antara penguasa monarki dengan presiden sebagai kepala negara adalah penguasa monarki menjadi kepala negara sepanjang hayatnya, sedangkan presiden biasanya memegang jabatan ini untuk jangka waktu tertentu. Namun dalam negara-negara federasi seperti Malaysia, penguasa monarki atau Yang dipertuan Agung hanya berkuasa selama 5 tahun dan akan digantikan dengan penguasa monarki dari negeri lain dalam persekutuan. Pada zaman sekarang, konsep monarki mutlak hampir tidak ada lagi dan kebanyakannya adalah monarki konstitusional,

¹⁷⁵Muchamad Ali Safa'at, "Militer dalam Perspektif Hukum Tata Negara," dalam *Ub Lecturer*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2007, hal. 10.

¹⁷⁶Hendratno, "Desentralisasi Dengan Sistem Federal Dan Pengaruhnya Terhadap Pelaksanaan Fungsi Negara," dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 163.

¹⁷⁷Sari, "Federal Versus Kesatuan: Sebuah Proses Pencarian terhadap Bentuk Negara dalam Mewujudkan Otonomi Daerah," dalam *Jurnal Ilmiah Hukum Dirgantara*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 151.

yaitu penguasa monarki yang dibatasi kekuasaannya oleh konstitusi.¹⁷⁸

Bagi kebanyakan negara, penguasa monarki merupakan simbol kesinambungan serta kedaulatan negara tersebut. Selain itu, penguasa monarki biasanya ketua agama serta panglima besar angkatan bersenjata sebuah negara. Contohnya di Malaysia, Yang dipertuan Agung merupakan ketua agama Islam, sedangkan di Britania Raya dan negara di bawah naungannya, Ratu Elizabeth II adalah ketua agama Kristen Anglikan. Meskipun demikian, pada masa sekarang ini biasanya peran sebagai ketua agama tersebut adalah bersifat simbolis saja.¹⁷⁹

Pendapat lain menegaskan, monarki merupakan kehendak atau keputusan seseorang yang akhirnya berlaku dalam segala perkara didalam pemerintahan.¹⁸⁰

Sama halnya dengan Pemerintahan Republik, karakteristik Monarki dapat diklasifikasikan kedalam 3 (tiga) golongan, yakni:¹⁸¹

- 1) Monarki Absolut;
- 2) Monarki Konstitusional dan
- 3) Monarki Parlementer

Ketiga karakteristik diatas digolongkan berdasarkan pada sistem pelaksanaan ketatanegaraannya. Monarki absolut (mutlak) identik dengan kekuasaan berpusat pada satu orang yakni Raja, raja memiliki kekuasaan yang sangat besar dalam pemerintahan. Dengan kata lain Kehendak Raja merupakan Kehendak Negara, dan tidak adanya pembatasan kekuasaan raja, Sistem pemerintahan Monarki Absolute muncul dan berkembang sekitar Abad ke-19.¹⁸² Tetapi Dalam perkembangan ketatanegaraan saat ini tidak ada lagi negara yang menganut sistem monarki Absolute. Contoh negara yang dahulunya mempraktekan Monarki Absolute adalah Negara Arab Saudi, Brunai Darusalam, dan Bhutan.¹⁸³

¹⁷⁸Larasati, "Implementasi Desentralisasi dalam Kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia," dalam *Jurnal Komunikasi Hukum*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 244.

¹⁷⁹George Mc Turnan Kahin, *Nasionalisme dan Revolusi di Indoensia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan kerja sama dengan Sebelas Maret University Press, 1995, hal. 571.

¹⁸⁰Helius Sjamsudin *et.al.*, *Menuju Negara Kesatuan: Negara Pasundan*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2002, hal. 82.

¹⁸¹Barbara S. Harvey, "Boneka dan Patriot," dalam *Audrey R. Kahin*, 2020, hal. 223.

¹⁸²Arnold Mononutu R. Nalenan, *Potret Seorang Patriot*, Jakarta: Gunung Agung, 2012, hal. 203.

¹⁸³Rozali Abdullah, *Pelaksanaan Otonomi Luas dan Isu Federalisme Sebagai Suatu Alternatif*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 202.

Seiring perkembangan zaman Monarki Absolute (mutlak) berubah Menjadi Monarki Konstitusional, Monarki Konstitusional menghendaki adanya pembatasan kekuasaan raja yang dulunya bersifat mutlak menjadi terbatas dan dibatasi oleh Undang-Undang Dasar atau Konstitusi. Pembagian Kekuasaan pada Monarki Konstitusional ini biasanya tercermin dalam pelaksanaan ketatanegaraannya dimana Raja mendelegasikan kekuasaannya kepada badan-badan lain seperti badan perwakilan rakyat (house of representatives) dan pada badan peradilan (yudisial board), walaupun kekuasaan tertinggi masih berada di tangan Raja. Sebagai contoh Negara dengan Monarki Konstitusional adalah Australia, Jepang, Canada, Denmark, Kwait, Malaysia, Selandia Baru, Kwait, Maroko, Belanda, Spanyol, Swedia, Kamboja dan Belgia. Dalam bukunya Hegel menyatakan: *“The development of the state to constitutional monarchy is the achievement of the modern world, in which the substantial Idea has attained infinite form.”*¹⁸⁴ (Perkembangan negara monarki konstitusional adalah pencapaian dunia modern, di mana Ide substansial telah mencapai bentuk yang tak terbatas).

Monarkhi Parlemitter, dalam persepektif negara-negara Eropa Barat apabila pertanggung jawaban pemerintah negara sepenuhnya terletak dalam menteri dan kemudian menteri bertanggung jawab kepada dewan perwakilan rakyat,¹⁸⁵ dalam konteks ini, kekuasaan tertinggi berada ditangan Parlemen. Dalam Monarki Parlemitter jalannya Pemerintahan dipegang oleh seorang Perdana Menteri, kedudukan Raja hanya sebagai simbol atau lambang negara yang tidak dapat diganggu gugat,¹⁸⁶ misalnya pada Negara Belanda, Malaysia. Monarki Parlemitter memiliki dua asas yakni:

- 1) Raja tidak dapat diganggu gugat, yang bertanggung jawab atas seluruh kebijaksanaan pemerintah ialah menteri baik bersama-sama untuk seluruhnya maupun masing-masing untuk bagiannya sendiri;
- 2) Bilamana bagian terbesar dari Dewan perwakilan Rakyat tidak dapat menyetujui kebijaksanaan politik seorang menteri, maka menteri tersebut wajib meletakkan atau mundur dari jabatannya.¹⁸⁷

¹⁸⁴Adi Putra, “Monarki: Penolakan Terhadap Teokrasi,” dalam *Jurnal Fenomena*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 132.

¹⁸⁵Daly, J. “The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England,” dalam *The Historical Journal*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2017, hal. 227.

¹⁸⁶M. Laica Marzuki, “Konstitusi dan Konstitusionalisme,” dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 7 No. 4 Tahun 2016, hal. 8.

¹⁸⁷Lukman S, *Para Martir Revolusi Dunia*. Yogyakarta: Palapa, 2014, hal. 138.

Sebagai sebuah *human construction*, sistem monarki pasti memiliki kelebihan dan kekurangan. Adapun kelebihan dan kekurangannya secara detail serbagai berikut:

1) Kelebihan

a) Pemerintahan terbaik bagi masyarakat terdahulu.

Masyarakat terdahulu secara umum memiliki sifat suka berbicara, kurang didalam beralasan, suka berkuasa dan bernafsu, bahkan juga suka berkelahi dan menginginkan semangat toleransi. Monarki mutlaklah yang bisa menjinakkan dan membuat mereka disiplin. J.S. Mill, menegaskan bahwa despotisme merupakan pemerintahan mode logis dimana sesuai untuk distribusi para barbarian.

b) Bentuk pemerintahan stabil.

Monarki tidak bergantung pada legislature, bahkan tidak bisa dipindahkan diatas sebuah vote yang tidak cocok didalam pemilihan secara umum. Monarki terus memerintah menurut pengalaman dan kebijaksanaannya. Sedangkan batas akhir jabatannya bersifat seumur hidup.

c) Konsekuensi kontinuitas kebijaksanaan.

Monarki bisa merubah segala kebijaksanaan, bila itu perlu untuk kesejahteraan dan keselamatan Negara.

d) Kegiatan dan ketepatan waktu dalam administrasi.

Kita ketahui bahwa monarki tidak bergantung pada legislature atau opini publik untuk izin terhadap ukuran administrasi, monarki bisa mengambil langkah kegiatan dan ketepatan waktu untuk melaksanakan semua program dan kebijaksanaan. Dia tidak perlu menghabiskan waktu diatas meja perdebatan dan diskusi.

e) Menghasilkan keadilan sosial.

Bentuk pemerintahan monarki dituntut untuk menegaskan kepentingan dan pengembangan keadilan sosial. Karena monarki tidak bergantung pada dukungan kekuasaan kelompok khusus, maka dia bisa menghasilkan pandangan keadilan didalam satu permasalahan, dimana mempengaruhi individual dan golongan masyarakat.¹⁸⁸

2) Kekurangan

a) Terbatasnya pengetahuan dan pengalaman monarki.

Aristotle menyatakan bahwa secara historis diketahui hanya sedikit monarki yang bisa menutupi kondisi ini.

¹⁸⁸A. Ubaugh, "Local Justice and rural Society in the French Revolution," dalam *Journal of Social History*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2013, hal. 327.

Bagaimanapun, kehendak, pengalaman, pengetahuan dan kebebasan seseorang sangat terbatas.

- b) Monarki mutlak memimpin untuk menuju keadilan.

Sejarah membuktikan bahwa sangat sedikit dari monarki yang bisa menindas keadilan, bahkan untuk setia dalam hal kesejahteraan bersama. Sebagian besar monarki terbukti keji, korupt dan tidak mampu.

- c) Menghalangi karakter perkembangan rakyat.

Kebanyakan argument menyatakan dan melawan monarki mutlak, karena terhalangnya perkembangan personalitas rakyat.

- d) Kritik Thomas Paine atas monarki mutlak.

Dalam hal koneksi ini tidak akan menyimpang dari kutipan pemikir terkenal pada abad 18, dia menulis, sistem monarki mutlak tidak memiliki karakter yang pasti. Jadi Monarki adalah pemerintahan yang melalui kecelakaan dan nafsu medium.¹⁸⁹

b. Pemerintahan Oligarki

Oligarki merupakan suatu sistem pemerintahan di mana kekuasaan politik dipegang oleh sebuah kelompok elit kecil yang berasal dari masyarakat, hal ini dapat dibedakan berdasarkan keluarga, kekayaan serta kekuatan militernya. Kata oligarki sendiri berasal dari bahasa Yunani yaitu “oligarchia”, dimana kata *oligoi* yang berarti sedikit dan *arkhein* yang memiliki arti memerintah. Awal mula sistem pemerintahan oligarki pertama kali terjadi pada negara Yunani Kuno.¹⁹⁰

Menurut International *Encyclopedia of the Social Sciences*, oligarki adalah sebuah bentuk pemerintahan yang kekuatan politiknya berada di tangan sekelompok kecil (minoritas) anggota masyarakat. Sedangkan oligarki sendiri berasal dari bahasa Yunani yakni *oligarkia* yang terdiri dari *oligoi* yang berarti sekelompok kecil dan *arkhein* atau memerintah.¹⁹¹ Sedangkan Robert Michels dalam *Iron Law Oligarchies*, meletakkan pengertian oligarki lebih pada aspek sejumlah kecil yang memerintah atau dominasi elite atas

¹⁸⁹Sandy Kurnia Christmas dan Joko Setiyono, “Intervensi Militer Terhadap Kudeta Politik Menurut Prinsip Jus Cogens,” dalam *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2019, hal. 308.

¹⁹⁰Dicky D. Ananta, “Politik Oligarki dan Perampasan Tanah di Indonesia: Kasus Perampasan Tanah di Kabupaten Kerawang Tahun 2014,” dalam *Jurnal Politik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, hal. 101.

¹⁹¹Ralph Ross, “On the International Encyclopedia of the Social Sciences,” dalam *American Political Science Review*, Vol. 70 No. 3 Tahun 1976, hal. 939.

organisasi yang kompleks. Menurutnya, organisasi partai merupakan satu-satunya sarana ekonomi atau politik untuk membuat kemauan kolektif. Setiap organisasi, terutama kepartaian mewakili kekuatan oligarkis yang didasarkan atas basis demokratis. Oligarki muncul sebagai kebutuhan teknis yang mendesak akan kepemimpinan. Fenomena oligarki juga sebagai dampak dari transformasi psikis yang dialami oleh pemimpin-pemimpin partai sepanjang hidup mereka. Oligarki juga tergantung kepada apa yang dikatakan sebagai “psikologi organisasi itu sendiri”, yakni pada kebutuhan-kebutuhan taktis dan teknis yang berasal dari konsolidasi setiap kesatuan politik yang berdisiplin. Organisasilah yang melahirkan dominasi golongan terpilih atas pemilih, pemegang mandat atas pemberi mandat, utusan atas pengutus. Sedangkan Mills dalam power elit yang menjelaskan minoritas kecil dalam masyarakat yang berpengaruh karena memegang posisi penting dalam organisasi, atau bahkan Pareto maupun Mosca dalam elit dan sirkulasi elit.¹⁹²

Di dalam beberapa teori, istilah oligarki dapat disimpulkan berupa kekuasaan sekelompok kecil, sedangkan oligarki (oligarch) diartikan sebagai sebuah pelaku yang menguasai serta mengendalikan suatu konsentrasi secara besar – besaran dalam hal sumber daya material yang nantinya bisa digunakan untuk mempertahankan ataupun dapat meningkatkan kekayaan pribadi serta posisi eksklusif sosial.¹⁹³

Jika konsep oligarki berdasarkan pada hal “minoritas yang menguasai mayoritas”, bisa dikatakan jika di setiap kekuasaan hingga pemerintahan yang memposisikan minoritas di dalam kepemimpinan, bisa dikatakan sebagai sistem pemerintahan oligarki. Sistem oligarki terjadi di negara Soviet, kardinal gereja, pada sebuah direksi perusahaan hingga demokrasi itu sendiri sebab di dalamnya hanya dipimpin atau dikuasai oleh sedikit orang. Oleh karena itu, seorang profesor dari Northwestern University, Jeffrey A. Winters mengubah konsep dan pemahaman mengenai oligarki.¹⁹⁴

Meski para ilmuwan sebelumnya telah banyak menjelaskan mengenai oligarki, namun adalah penjelasan Winters yang memberikan analisis lebih memadai dan menempatkan sumberdaya kekayaan sebagai faktor yang penting dalam hubungan oligarki dan

¹⁹²Vedi R. Hadiz, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005, hal. 15.

¹⁹³Indra Ismawan, *Monoy Politics Pengaruh Uang dalam Pemilu*, Yogyakarta: Media Pressindo, 2005, hal. 54.

¹⁹⁴Suzzane Keller, *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elit dalam Masyarakat Modern*, Jakarta: Rajawali Press, 2009, hal. 117.

kekuasaan. Oligark tidak hanya sekedar elit minoritas yang berkuasa ataupun bentuk pemerintahan, melainkan para pelaku yang menguasai dan mengendalikan konsentrasi besar sumber daya material yang bisa digunakan untuk mempertahankan atau meningkatkan kekayaan pribadi dan posisi sosial eksklusifnya.¹⁹⁵ Premis dasar dari oligarki menurutnya adalah konsentrasi kekayaan di tangan individu-individu dan telah memperkuat mereka dalam berbagai cara sehingga menghasilkan berbagai perbedaan jenis oligarki politik yang tidak akan dapat dijelaskan dalam kerangka kerja pluralis yang umum. Teori oligarki berkembang dengan argumentasi bahwa apapun format maupun kekuasaan yang ada dalam masyarakat, kekayaan yang ekstrim telah memberikan pengaruh yang besar atas kapasitas para oligark dalam melindungi dan mengembangkan kepentingan utama mereka dalam berbagai realitas politik yang ada, terutama kebijakan politik dan ekonomi.¹⁹⁶

Melalui bukunya yang berjudul *Oligarki*, Winters mencoba melacak faktor-faktor yang sama dari para oligarki dalam berbagai masa, selain itu juga bagaimana para oligarki ini berkembang dalam perubahan lingkungan yang penuh konflik antar para oligark. Banyak kasus penting dari zaman kuno hingga kontemporer yang mana dapat digunakan untuk menjelaskan perpolitikan dari kekuasaan minoritas dan pengaruhnya terhadap mayoritas baik tidak persuasif atau miskin secara teoritik.¹⁹⁷ Secara gamblang Winters mengeksplorasi sejarah dan berbagai kasus yang terjadi di banyak negara untuk menunjukkan berbagai model dan praktek oligarki yang berlangsung di dunia. Winters dalam “Oligarki” secara mendalam juga menjelaskan mengenai aspek yang menjadi dasar oligarki, pembentukan teori, sumber daya, perlindungan kekayaan, oligarki dan sirkulasi elite, dan tipe-tipe oligarki (*oligarki militer/warring oligarchies*, *oligarki pemerintahan/ruling oligarchies*, *oligarki kesultanan/sultanic oligarchies*, dan *oligarki sipil/civil oligarchies*).¹⁹⁸

Lanjutnya, menjelaskan oligark dan oligarki setidaknya ada dua masalah yang perlu untuk dicermati. *Pertama*, basis dari

¹⁹⁵Abdur Rozaki, *Islam, Oligarki Politik, dan Perlawanan Sosial*, Yogyakarta: IRCISOD, 2016, hal. 74.

¹⁹⁶Robert Michels, *Partai Politik Kecenderungan Oligarkis dalam Birokrasi*, (terjemahan Mien Joebhaar), Jakarta: CV Rajawali, 2010, hal. 99.

¹⁹⁷Awan Hari Murtiadi, "Oligarki," dalam *Jurnal Wacana Kinerja: Kajian Praktis-Akademis Kinerja dan Administrasi Pelayanan Publi*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2020, hal. 167.

¹⁹⁸Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 121.

kekuasaan minoritas oligarkis. Semua bentuk dari pengaruh kekuasaan minoritas terjadi karena konsentrasi yang ekstrim dari kekuasaan sehingga memiliki eksklusifitas atau *privilege* atas kontrol kekuasaan. Oligark berbeda dengan semua bentuk kekuasaan minoritas karena basis persoalan dari kekuasaan yang mereka miliki, yakni kekayaan materi. Kekayaan personal yang demikian masif adalah bentuk ekstrim dari ketidakseimbangan sosial dan politik. *Kedua*, adalah mengenai ruang lingkup dari kekuasaan minoritas oligark. Kekuasaan para oligark berkembang luas melampaui ruang lingkup atau wilayah dari komunitas. Kekuasaan oligarkis musti berdasar atas format kekuasaan dimana tidak biasanya resisten terhadap penyebaran, dan lingkungnya musti sistemik.¹⁹⁹

Dalam memahami oligark dan oligarki diawali dengan observasi bahwa ketidaksetaraan material secara ekstrim telah menghasilkan ketidaksetaraan politik yang ekstrim, melampaui *dictatorship*, demokrasi, monarkhi, masyarakat biasa dan paska industri. Ketidaksetaraan material di antara masyarakat secara garis besar dikenali sebagai isu politik yang penting, namun bukan sebab utama dari ketidaksetaraan kekuasaan politik. Namun demikian, faktanya, kekayaan yang masif di tangan sekelompok kecil minoritas telah menyebabkan keuntungan politik yang signifikan, bahkan termasuk dalam demokrasi yang mensyaratkan adanya kesetaraan politik. Penjelasan serupa juga disebutkan oleh Dahl merujuk pada kekayaan yang dimiliki para baron di Amerika Serikat pada paruh kedua abad sembilan belas dimana perbedaan sumberdaya dapat pula memasuki kehidupan politik.²⁰⁰

Winters mengembangkan teori oligarki dengan mengadaptasi teori sumber daya. Oligark menurutnya adalah aktor-aktor yang memerintah dan mengontrol konsentrasi secara masif sumberdaya material yang dapat digunakan untuk melindungi atau mengembangkan kekayaan pribadinya dan posisi sosial yang eksklusif. Perlindungan kekayaan para oligark memiliki dua komponen; perlindungan properti (mengamankan klaim mendasar atas kekayaan dan properti), dan perlindungan pendapatan (menjaga sebanyak mungkin aliran pendapatan dan keuntungan dari satu kekayaan sebisa mungkin di bawah kondisi keamanan hak kepemilikan). Sedangkan oligarki merujuk pada politik untuk melindungi kekayaan dengan material yang memberkahi para

¹⁹⁹SP. Varma, *Teori Politik Modern*, Jakarta: Rajawali Pers, 2007, hal. 148.

²⁰⁰Jeffrey A. Winters, *Oligarki*, Jakarta: Gramedia Pustaka Tama, 2011, hal. 187.

pelakunya. Perlindungan terhadap Si kaya oleh para oligark melibatkan tantangan dan kapasitas, tidak dibagi dengan berbagai bentuk dominasi minoritas lainnya.²⁰¹

Oligarki sebagai kekuasaan minoritas yang berpengaruh juga termasuk elit, hanya berbeda dengan bentuk elit lainnya memiliki perbedaan secara natur. Jika dalam pendekatan marxis, teori kapitalis borjuis fokus pada aktor yang menyebar sumberdaya material secara ekonomi yang berdampak penting pada sosial dan politik, maka dalam teori oligarki fokus pada aktor yang menyebar sumberdaya material secara politik dengan dampak penting pada ekonomi. Dalam demokrasi, secara formal kekuasaan politik menyebar berdasarkan hak, prosedur, dan level dari partisipasi populer. Hal ini kontras dengan oligarki dimana konsentrasi kekuasaan material berdasarkan atas kekuatan klaim atau hak atas properti dan kekayaan.²⁰²

Winters juga menjelaskan tentang sumberdaya kekuasaan yang menurutnya ada lima bentuk kekuasaan individual yang penting yakni; kekuasaan berdasarkan atas hak politik formal, jabatan resmi dalam pemerintahan atau organisasi, kekuasaan pemaksaan/koersif, kekuasaan mobilisasi, dan terakhir kekuasaan material.²⁰³ Melalui kekayaan material, para oligark dapat membiayai para profesional dengan berbagai kapasitas yang berbeda untuk melindungi kekayaan dan sumberdaya yang berharga dari kemungkinan pengambilalihan. Kecuali ketika mereka lemah, mereka dapat terlibat secara langsung sebagai pribadi dalam kekuatan koersif yang diperlukan untuk mengalahkan ancaman atas keberuntungan mereka. Oligarki memiliki berbagai karakter yang berbeda tergantung kondisi dimana kekayaan tidak hanya benar-benar aman, tetapi dilindungi secara institusional oleh negara yang memelihara secara permanen aparat terorganisir untuk kekerasan dan mempertahankan monopoli dalam arti melalui kekerasan.²⁰⁴

Menurut Winters, oligarki tidak hanya sebatas sekelompok elit yang berkuasa atau minoritas yang menguasai mayoritas. Oligarki

²⁰¹Dicky D. Ananta, "Politik Oligarki dan Perampasan Tanah di Indonesia: Kasus Perampasan Tanah di Kabupaten Karawang Tahun 2014," dalam *Jurnal Politik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 70.

²⁰²Edward Aspinall dan Noor Rohman, "Village Head Election in Java: Money Politics and Brokerage in The Remaking of Indonesia's Rural Elite," dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 48 No. 1 Tahun 2017, hal. 31.

²⁰³Jeffrey A Winters, *Oligarki*, t.tp.: Clered Publishing, 2020, hal. 144.

²⁰⁴Heru Cahyono, "Konflik Elite Politik di Pedesaan: Relasi antara Badan Perwakilan Desa dan Pemerintahan Desa," dalam *Jurnal Penelitian Politik LIPI*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2005, hal. 135.

berbeda dengan minoritas lainnya karena dasar kekuasaan mereka adalah kekayaan material yang sukar untuk dipecah dan diseimbangkan. Kekuasaan oligarki sulit dipecah dan jangkauan sistemik walaupun berposisi minoritas dalam suatu komunitas.²⁰⁵

Menurut Winters, pemahaman atas oligarki bermula dari adanya fakta bahwa ketidaksetaraan material yang ekstrem menghasilkan ketidaksetaraan politik yang ekstrem. Meskipun dalam demokrasi memandang kesetaraan kedudukan dan akses terhadap proses, kenyataannya kekayaan yang sangat besar di tangan minoritas kecil menciptakan kelebihan kekuasaan yang signifikan di ranah termasuk dalam demokrasi. Semakin tidak seimbang distribusi kekayaan material, semakin besar pengaruh orang kaya dalam motif dan tujuan politiknya. Dengan demikian, ketidaksetaraan yang besar dalam kekayaan menghasilkan ketidaksetaraan dalam kekuasaan dan pengaruh politik. Klaim tersebut didasarkan pada hubungan yang erat antara uang (kekayaan) dan kekuasaan yang menyebar dalam sistem politik manusia.²⁰⁶

Berdasarkan fakta tersebut, Winters mulai menjelaskan mengenai Oligarki dari pendefinisian oligark terlebih dahulu. Oligark adalah pelaku yang menguasai dan mengendalikan konsentrasi besar sumber daya material yang bisa digunakan untuk mempertahankan atau meningkatkan kekayaan pribadi dan posisi sosial eksklusifnya,²⁰⁷ sedangkan oligarki merujuk pada politik pertahanan kekayaan oleh pelaku yang memiliki kekayaan material (Oligark).²⁰⁸

Pernyataan Winters juga memiliki kesamaan dengan pandangan Vedi R Hadiz dan Richard Robison, dimana mereka menggunakan kerangka konsep ekonomi politik. Melalui pendekatan neo-Marxis, Hadis dan Robison mendefinisikan oligarki sebagai hasil dari kondisi kapitalisme lanjutan di wilayah pinggiran. Konsep oligarki menurut Hadiz dan Robison tidak semua dilihat pada sumber daya material (ekonomi), tetapi juga berkaitan dengan relasi

²⁰⁵Yanwar Pribadi, "The Klebun, The Kiai and The Blater: Note from western Madura, Indonesia," dalam *Journal South East Asia Research*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2008, hal. 303.

²⁰⁶Richard Robison, "Culture, Politics and Economy in the Political History of The New Order," dalam *Cornell Southeast Asia Program*, Vol. 31 No. 23, Tahun 2016, hal. 117.

²⁰⁷Neneng Yani Yuningsih, "Demokrasi dalam Pemilihan Kepala Desa? Studi Kasus Desa Dengan Tipologi Tradisional, Transisional, dan Modern di Provinsi Jawa Barat Tahun 2008-2013," dalam *Jurnal Politik*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2016, hal. 201.

²⁰⁸Jeffrey A. Winters, "Oligarki dan Demokrasi di Indonesia," dalam *Majalah Prisma* Vol. 33, No. 1, 2014, hal. 190.

kekuasaan (kuasa politik).²⁰⁹ Hadiz dan Robison memandang oligarki sebagai suatu sistem relasi kekuasaan yang memungkinkan terkonsentrasinya kekayaan dan otoritas serta perlindungan kolektif terhadap keduanya. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa berdasarkan pandangan Hadiz dan Robison, oligarki membentuk suatu jejaring kolektif dengan akumulasi sumber daya material(ekonomi) yang melimpah dan juga berkuasa secara politik. Bagi Hadiz dan Robison, sebagaimana diuraikan oleh Ford dan Pepinsky, apa yang fundamental dari oligarki ialah sifat kolektif dari oligarki serta hubungan yang saling berkait antara konflik atas kekayaan dan otoritas politik.²¹⁰

Di Indonesia, oligarki ini lahir dari proses yang menyejarah sejak rezim Orde Baru. Menurut Hadiz, Orde Baru memiliki ciri oligarki kapitalis yang ditandai dengan tiga karakteristik. Pertama, suatu oligarki kapitalis yang mampu menguasai dan “secara instrumental” (tidak sekadar struktural) memanfaatkan kekuasaan negara dan lembaga-lembaganya berikut dengan kekuatan koersifnya untuk kepentingan mereka sendiri. Kedua, hubungan negara dan masyarakat yang ditandai dengan disorganisasi sistematis terhadap kelompok civil society. Ketiga, suatu sistem patronase yang luas dan kompleks yang dipersonifikasikan oleh Soeharto sendiri dengan poros di Cendana. Sistem patronase ini menjalar dan menembus ke semua lapisan masyarakat dari Jakarta, provinsi, kabupaten, hingga ke desa-desa.²¹¹

Guncangan krisis ekonomi pada akhir periode 1990-an dan runtuhnya Orde Baru bukan berarti membuat jejaring oligarki tersebut kehilangan kekuasaan ekonomi dan politiknya. Tetapi, mereka bertransformasi dengan mengikuti perubahan-perubahan politik untuk tetap menguasai sumber daya material. Salah satu upaya bertahan hidup dari jaringan oligarki Orde Baru dilakukan dengan memanfaatkan ruang yang disediakan desentralisasi. Dengan didukung kekayaan material yang berlimpah, jaringan oligarki lama ini berusaha tetap menjadi kekuatan dominan di tingkat lokal. Hal

²⁰⁹Jeffrey A Winters, *Oligarki*, t.tp.: Clered Publishing, 2020, hal. 144

²¹⁰Ahmad Khoirul Umam, “Lemahnya Komitmen Antikorupsi Presiden di Antara Ekspektasi Pembangunan Ekonomi dan Tekanan Oligarki,” dalam *Jurnal Antikorupsi Integritas*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014, hal. 15.

²¹¹Herri Junius Nge, “Oligarki Partai Politik dalam Rekrutmen Calon Kepala Daerah,” dalam *Jurnal Academia Praja*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 205.

itu dilakukan dengan menguasai partai politik, memainkan politik uang dan suap, dan mengerahkan aparat kekerasan non-negara.²¹²

Menurut Winters, semua oligarki bisa digolongkan menurut empat ciri utama, yaitu kadar keterlibatan langsung Oligarki dalam pemaksaan yang menyokong klaim atau hak milik atas harta dan kekayaan; keterlibatan Oligark dalam kekuasaan atau pemerintahan; sifat keterlibatan dalam pemaksaan dan kekuasaan itu, apakah terpecah atau kolektif; dan Oligark bersifat liar atau jinak.²¹³

Menurut Winters, oligarki dibedakan menjadi dua dimensi. Dimensi pertama, oligarki mempunyai suatu dasar kekuasaan serta kekayaan material yang sangat sulit untuk dipecah dan juga diseimbangkan. Sedangkan dimensi kedua menjelaskan bahwa oligarki mempunyai suatu jangkauan kekuasaan yang cukup luas dan sistemik, meskipun mempunyai status minoritas di dalam sebuah komunitas. Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kekuasaan yang obligarki harus mempunyai dasar kekuasaan yang sulit dipecah serta jangkauan yang harus sistemik.²¹⁴

Untuk memperjelas mengenai oligarki, Winters menggolongkan oligarki menjadi empat ciri utama antara lain, tingkat keterlibatan langsung oligarki dalam pemaksaan hak atas harta dan kekayaan, keterlibatan oligarki pada kekuasaan atau pemerintahan, sifat keterlibatan dalam memaksa apakah kolektif atau terpecah, dan yang terakhir sifat liar atau jinak.²¹⁵ Dari ciri – ciri tersebut, Winters juga membuat empat tipe ideal untuk oligarki, yaitu:

1) Oligarki Panglima

Oligarki muncul dengan kekuasaan yang memaksa atau dengan kekerasan secara langsung. Oligarki panglima mempunyai tentara hingga senjata untuk merebut sumber daya secara langsung kekuasaan milik oligarki lainnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa pengumpulan kekayaan dilakukan dengan menaklukan satu panglima dengan panglima lain, akibatnya ancaman yang paling dominan terjadi pada klaim harta daripada pendapatan. Oligarki panglima pernah terjadi pada masa pra

²¹²Gabriel A. Almond, *Kelompok Kepentingan dan Partai Politik, dalam Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta: Gajahmada University, 2016, hal. 127.

²¹³Firmanzah, *Marketing Politik*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008, hal. 52.

²¹⁴Koirudin, *Partai Politik dan Agenda Transisi Demokrasi, Menakar Kinerja Partai Politik Era Transisi di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, hal. 69.

²¹⁵Muhamad Labolo, *et.al.*, *Partai Politik dan Sistem Pemilihan Umum di Indonesia, Teori, Konsep dan Isu Strategis*, Jakarta: Rajawali Press, 2015, hal. 100.

sejarah, Eropa zaman pertengahan dan keluarga yang berseteru di Pegunungan Apalachia.

2) Oligarki Penguasa Kolektif

Oligarki mempunyai kekuasaan serta berkuasa dengan cara kolektif melalui lembaga yang memiliki aturan atau norma. Dalam oligarki ini, para penguasa akan saling bekerja sama dalam mempertahankan kekayaannya dengan cara memerintah suatu komunitas. Oligarki penguasa kolektif bisa ditemukan pada komisi mafia, pemerintahan Yunani-Roma dan juga praktek politik pasca Soeharto di Indonesia.

3) Oligarki Sultanistik

Oligarki yang terjadi ketika monopoli sarana pemaksaan terletak pada satu tangan Oligark. Terdapat suatu hubungan antara Oligark (patron-klien) dengan Oligark yang berkuasa. Oligarki sultanistik memberikan wewenang dan juga kekerasan pada penguasa utama saja, sedangkan para Oligark yang lain hanya menggantungkan pertahanan kekayaan serta harta mereka pada Oligark utama atau tunggal. Hal ini pernah terjadi di Indonesia di bawah kepemimpinan Soeharto.

4) Oligarki Sipil

Oligarki ini sepenuhnya tidak bersenjata dan tidak berkuasa langsung. Oligark hanya menyerahkan kekuasaannya kepada suatu lembaga non pribadi dan juga kelembagaan yang mempunyai hukum lebih kuat. Sehingga, Oligark hanya fokus mempertahankan pendapatan dengan cara mengelak dari jangkauan negara dalam redistribusi kekayaannya. Oligarki Sipil tidak selalu bersifat demokratis serta melibatkan pemilu. Hal ini terjadi di Amerika Serikat dan India di mana oligarki bersifat demokratis secara prosedural, akan tetapi di Singapura dan Malaysia oligarki bersifat otoriter.²¹⁶

Seiring berjalannya waktu, oligarki telah merambah hingga kepada sistem demokrasi, di mana suatu kepemimpinan dikuasai oleh minoritas atas mayoritas. Terdapat beberapa ciri – ciri tertentu yang hanya dimiliki oleh sistem pemerintahan oligarki. Beberapa ciri – ciri tersebut antara lain:

1) Kekuasaan dipegang atau dikendalikan oleh kelompok kecil masyarakat.

Ciri-ciri merupakan salah satu ciri dari sistem pemerintahan oligarki yang paling bisa terlihat yaitu kepemimpinan

²¹⁶Roy C. Macridis, *The Study of Comparative Government*, New York: Random House, 2013, hal. 2020.

dikendalikan atau dipegang oleh suatu kelompok kecil masyarakat. Sebagian besar kelompok kecil ini mempunyai uang. Mereka dapat dengan mudah masuk ke dalam pemerintahan karena memiliki uang serta kekayaan.²¹⁷

Hal ini pernah terjadi saat revolusi industri yang terjadi di Inggris. Orang – orang kaya yang memperoleh uang dari hasil revolusi industri bisa masuk ke dalam pemerintahan dengan mudah.

- 2) Terjadi ketidaksetaraan ataupun kesenjangan dari segi material yang cukup ekstrim.

Sistem pemerintahan oligarki bisa terjadi karena adanya kesenjangan dalam hal material yang sangat ekstrim di dalam masyarakat. Orang – orang kaya akan terlihat menonjol jika dibandingkan dengan kelompok yang tidak memiliki uang. Sehingga dapat dikatakan bahwa semakin tidak seimbang distribusi kekayaan pada sebuah masyarakat, akan semakin besar pula pengaruh kekayaan terhadap kekuasaan.²¹⁸

Hal tersebutlah yang memunculkan konflik sosial di masyarakat di pemerintahan oligarki. Contoh dari konflik sosial di pemerintahan oligarki yaitu, kemiskinan yang semakin meningkat sedangkan pemimpinnya semakin kaya.

- 3) Uang dan kekuasaan merupakan hal yang tidak terpisahkan.

Ciri – ciri lain dari pemerintahan oligarki yang sangat mudah dilihat yaitu, kekuasaan yang terfokus pada kekayaan. Kekayaan tersebut bisa mempengaruhi segala hal seperti kapasitas, motivasi, hingga masalah politik untuk mereka yang mempunyai kekuasaan. Seperti yang telah dijelaskan di atas jika mereka yang mempunyai kekayaan, akan dengan mudah untuk memperoleh kekuasaan di negara.²¹⁹

- 4) Kekuasaan dimiliki hanya untuk mempertahankan kekayaan.

Pemerintahan oligarki erat kaitannya dengan kekayaan. Sistem pemerintahan hingga politik yang dijalankan oleh suatu negara dalam hal ini menerapkan sistem oligarki biasanya hanya untuk mempertahankan kekayaan bagi penguasa. Di dalam pemerintahan oligarki, pengambilalihan kekayaan artinya

²¹⁷Luthfi Hasanah Bolqiah dan Riady Raffiudin, "Dominasi Oligarki dan Ketidakhadiran Partai Politik Hijau di Indonesia," dalam *Nakhoda: Jurnal Ilmu Pemerintahan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2020, hal. 151.

²¹⁸Intan Rachmina Koho, "Oligarki dalam Demokrasi Indonesia," dalam *Jurnal Lensa*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2021, hal. 60.

²¹⁹Mugiyanto, "Hubungan Oligarki Kekuasaan dengan Politik Hukum Penguasa," dalam *Jurnal Penegakan Hukum Indonesia*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal. 14.

mengambil alih kekuasaan. Sehingga, akan dilakukan berbagai cara bagi penguasa untuk mempertahankan kekayaan yang dimilikinya.²²⁰

c. Pemerintahan Demokrasi

Demokrasi merupakan faham dan sistem politik yang didasarkan pada doktrin “*power of the people*”, yakni kekuasaan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Bahwa rakyat adalah pemegang kedaulatan tertinggi dalam sistem pemerintahan.²²¹ Demokrasi baik sebagai doktrin atau faham maupun sebagai sistem politik dipandang sebagai alternatif yang lebih baik daripada sistem politik lainnya yang terdapat di hampir setiap bangsa dan Negara. Demikian kuatnya faham demokrasi, sampai-sampai konsepnya telah menjadi keyakinan politik (*political belief*) kebanyakan bangsa, yang pada gilirannya kemudian berkembang menjadi isme, bahkan berkembang menjadi mitos yang dipandang dapat membawa berkah bagi kehidupan bangsa-bangsa beradab.²²²

Sedangkan pengertian demokrasi dapat dilihat dari tinjauan bahasa (etimologis) dan istilah (terminologis). Secara etimologis “demokrasi” terdiri dari dua kata yang berasal dari bahasa Yunani yaitu “*demos*” yang berarti rakyat atau penduduk suatu tempat dan “*cratein*” atau “*cratos*” yang berarti kekuasaan atau kedaulatan. Jadi secara bahasa *demos-cratein* atau *democratos* (demokrasi) adalah keadaan Negara di mana dalam sistem pemerintahannya kedaulatan berada di tangan rakyat, kekuasaan tertinggi berada dalam keputusan bersama rakyat, rakyat berkuasa, pemerintahan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat.²²³

Sementara itu, ada banyak yang mendefinisikan demokrasi sebagaimana yang dikemukakan para ahli sebagai berikut:

1) Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)

- a) Demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan dimana seluruh rakyatnya ikut serta dalam memerintah yaitu melalui perantara wakil-wakil terpilih mereka.
- b) Demokrasi adalah suatu gagasan atau pandangan hidup yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban.²²⁴

²²⁰Robert Michels, *Partai Politik: Kecenderungan Oligarkis dalam Birokrasi*, Jakarta: Rajawali Press, 2007, hal. 220.

²²¹Cora Elly Noviati, "Demokrasi dan Sistem Pemerintahan," dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2016, hal. 333.

²²²Azyumardi Azra, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani*, Jakarta: Prenada Media, 2005, hal. 77.

²²³Miriam Budiarto, *Dasar-Dasar Ilmu Politik...*, hal. 212.

²²⁴Amien Rais, *Pengantar Dalam Demokrasi dan Proses Politik*, Jakarta: LP2ES, 1986, hal. 99.

2) Abraham Lincoln (w.1809-1865 M.)

Abraham Lincoln (12 Februari 1809 - 5 April 1865) adalah Presiden Amerika Serikat ke-16 yang menjabat sejak 4 Maret 1861 sampai terjadi pembunuhan terhadap dirinya. Menurutnya demokrasi yaitu suatu sistem pemerintahan yang diselenggarakan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat.²²⁵

3) C.F Strong (w. 1912-1995 M.)

C.F Strong (16 agustus 1912 - 12 Januari 1995) adalah seorang tokoh ilmuwan yang berasal dari. Newyork, Amerika Serikat. Menurutnya demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan dimana kebanyakan dari anggota dewan yang berasal dari masyarakat turut dan dalam kegiatan politik yang berdasarkan pada system perwakilan.²²⁶

4) Yusuf Al-Qordhawi (w. 1926-2022 M.)

Yusuf Al-Qordhawi (9 September 1926 - 26 September 2022) adalah seorang ulama Mesir yang tinggal di Doha. Menurutnya demokrasi yaitu warga masyarakat biasa menunjuk seseorang untuk mengurus dan mengatur segala urusan mereka melalui suatu wadah.²²⁷

Menurut Hans Kelsen (w. 1881-1973 M.), awal ide datangnya demokrasi adalah kebebasan yang ada di setiap fikiran manusia. Awal mulanya, kosa kata “kebebasan” ini mengandung konotasi buruk yang dianggap bebas dari ketiadaan terhadap segala keterikatan dan kewajiban. Namun, hal tersebut ditolak oleh Hans Kelsen, karena manusia tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga ide “kebebasan” itu tidak lagi bisa dinilai sederhana dan semata-mata bebas dari keterikatan, namun ide “kebebasan” dianalogikan sebagai prinsip penentuan kehendak sendiri tanpa merugikan orang lain.²²⁸

Makna demokrasi sebagai dasar hidup bermasyarakat dan bernegara mengandung makna bahwa rakyatlah yang memberikan ketentuan dalam masalah-masalahnya tentang kehidupannya termasuk menilai kebijakan pemerintah yang akan menentukan nasib kehidupannya. Dengan demikian, Negara yang menganut sistem demokrasi adalah Negara yang diselenggarakan berdasarkan

²²⁵Ismail Sunny, *Pergeseran Kekuasaan Eksekutif*, Jakarta: Aksara Baru, 2018, hal. 28.

²²⁶Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Bina Cipta, 2012, hal. 207.

²²⁷Moh. Mahfud MD, *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*, Jakarta: Rineka, 2003, hal. 208.

²²⁸Mohammad Tolchah Mansoer, *Pembahasan Beberapa Aspek Tentang Kekuasaan-Kekuasaan Eksekutif Dan Legislatif Negara Indonesia*, Yogyakarta: UGM, 2017, hal. 230.

kehendak rakyat atas persetujuannya sendiri karena kedaulatan berada ditangan rakyat.²²⁹

Dengan demikian makna demokrasi sebagai dasar hidup bermasyarakat dan bernegara mengandung pengertian bahwa rakyatlah yang memberikan ketentuan dalam masalah-masalah mengenai kehidupannya, termasuk dalam menilai kebijakan Negara, karena kebijakan tersebut akan menentukan kehidupan rakyat. Dengan demikian Negara yang menganut sistem demokrasi adalah Negara yang diselenggarakan berdasarkan kehendak dan kemauan rakyat. Dari sudut organisasi, demokrasi berarti pengorganisasian Negara yang dilakukan oleh rakyat sendiri atau atas persetujuan rakyat karena kedaulatan berada ditangan rakyat.²³⁰

Sementara di sisi lain Ulf Sundhausen mensyaratkan demokrasi sebagai suatu sistem politik yang menjalankan tiga kriteria, yaitu pertama, dijaminnya hak-hak semua warga Negara untuk memilih dan dipilih, kedua, semua warga Negara menikmati kebebasan berbicara, berorganisasi dan memperoleh informasi dan beragama serta ketiga, dijaminnya hak yang sama di depan hukum.²³¹

Demokrasi adalah sebuah paradok. Dimana disatu sisi ia mensyaratkan adanya jaminan kebebasan serta peluang berkompetisi dan berkonflik, namun di sisi lain ia juga mensyaratkan adanya keteraturan, kesetabilan dan konsensus. Kunci untuk mendamaikan paradok dalam demokrasi terletak pada cara kita memperlakukan demokrasi. Demokrasi seyogyanya juga diperlakukan sematamata sebagai sebuah cara atau proses dan bukan sebuah tujuan apalagi disakralkan. Dengan demikian keteraturan, kesetabilan dan konsensus yang dicita-citakan dan dibentuk pun diposisikan sebagai hasil bentukan dari suatu proses yang penuh kebebasan, persuasi dan dialog yang bersifat konsensual.²³²

Dari beberapa pendapat di atas diperoleh kesimpulan bahwa hakikat demokrasi sebagai suatu sistem bermasyarakat dan bernegara serta pemerintahan memberikan penekanan pada keberadaan kekuasaan ditangan rakyat baik dalam penyelenggaraan Negara maupun pemerintahan. Kekuasaan pemerintahan berada ditangan rakyat mengandung pengertian tiga hal: pertama, pemerintah dari

²²⁹Moh. Yamin, *Naskah Persiapan UUD 1945*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2016, hal. 300.

²³⁰Rusdi Kartaprawira, *Sistem Politik Indonesia*, Bandung: Tri Bisana, 2018, hal. 202.

²³¹Ridwan, *Hukum Administrasi Negara*, Yogyakarta: UII Press, 2003, hal. 199.

²³²Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*, Jakarta: Gama Media, 1999, hal. 185.

rakyat (*government of the people*); kedua, pemerintahan oleh rakyat (*government by people*); ketiga, pemerintahan untuk rakyat (*government for people*). Jadi hakikat suatu pemerintahan yang demokratis bila ketiga hal di atas dapat dijalankan dan ditegakkan dalam tata pemerintahan.²³³

Pertama, pemerintahan dari rakyat (*government of the people*) mengandung pengertian yang berhubungan dengan pemerintahan yang sah dan diakui (*legitimate government*) dan pemerintahan yang tidak sah dan tidak diakui (*unlegitimate government*) dimata rakyat. Pemerintahan yang sah dan diakui (*legitimate government*) berarti suatu pemerintahan yang mendapat pengakuan dan dukungan yang diberikan oleh rakyat. Sebaliknya pemerintahan yang tidak sah dan tidak diakui (*unlegitimate government*) berarti suatu pemerintahan yang sedang memegang kendali kekuasaan tidak mendapat pengakuan dan dukungan dari rakyat.²³⁴ Legimitasi bagi suatu pemerintahan sangat penting karena dengan legitimasi tersebut, pemerintahan dapat menjalankan roda birokrasi dan progam-progamnya sebagai wujud dari amanat yang diberikan oleh rakyat kepadanya. Pemerintahan dari rakyat memberikan gambaran bahwa pemerintah yang sedang memegang kekuasaan dituntut kesadarannya bahwa pemerintahan tersebut diperoleh melalui pemilihan dari rakyat bukan dari pemberian wangsit atau kekuasaan supranatural.²³⁵

Kedua, pemerintahan oleh rakyat (*government by the people*). Pemerintahan oleh rakyat berarti bahwa suatu pemerintahan menjalankan kekuasaan atas nama rakyat bukan atas dorongan diri dan keinginannya sendiri. Selain itu juga mengandung pengertian bahwa dalam menjalankan kekuasaannya, pemerintah berada dalam pengawasan rakyat (*social control*). Pengawasan rakyat dapat dilakukan secara langsung oleh rakyat maupun tidak langsung yaitu melalui perwakilannya di parlemen (DPR).²³⁶ Dengan adanya pengawasan oleh rakyat (*social control*) akan menghilangkan ambisi

²³³S. Djojowadono, *Demokrasi Dalam Pembangunan di Indonesia, Prasarana Seminar Demokrasi*, Yogyakarta: FISIP UGM, 2009, hal. 145.

²³⁴Muhammad AS Hikam dan Franz Magnis-Suseno, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: Lp3es, 1996, hal. 187.

²³⁵Sri Soemantri, *Bunga Rampai Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 2012, hal. 119.

²³⁶Hartuti Purnaweni, "Demokrasi Indonesia: Dari masa ke masa," dalam *Jurnal Administrasi Publik*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2004, 3.

otoriterianisme para penyelenggara Negara (pemerintah dan DPR).²³⁷

Ketiga, pemerintahan untuk rakyat (*government for the people*) mengandung pengertian bahwa kekuasaan yang diberikan oleh rakyat kepada pemerintah itu dijalankan untuk kepentingan rakyat. Kepentingan rakyat harus didahulukan dan diutamakan di atas segalanya. Untuk itu pemerintah harus mendengarkan dan mengakomodasi kepentingan rakyat dalam merumuskan dan menjalankan kebijakan dan program-programnya, bukan sebaliknya hanya menjalankan aspirasi keinginan diri, keluarga dan kelompoknya. Oleh karena itu pemerintah harus membuka kanal-kanal (saluran) dan ruang kebebasan serta menjamin adanya kebebasan seluas-luasnya kepada rakyat dalam menyampaikan aspirasinya baik melalui media pers maupun secara langsung.²³⁸

Menurut Nurcholis Madjid, demokrasi bukanlah kata benda, tetapi lebih merupakan kata kerja yang mengandung makna sebagai proses dinamis. Demokrasi adalah proses menuju dan menjaga civil society yang menghormati dan berupaya merealisasikan nilai-nilai demokrasi.²³⁹

Tujuh norma-norma dan pandangan hidup demokratis yang dikemukakan oleh Nurcholis Madjid (Cak Nun), sebagai berikut:²⁴⁰

1) Pentingnya kesadaran akan pluralisme.

Hal ini tidak sekedar pengakuan (pasif) akan kenyataan masyarakat yang majemuk. Lebih dari itu, kesadaran akan kemajemukan menghendaki tanggapan yang positif terhadap kemajemukan itu sendiri secara aktif. Kesadaran akan pluralitas sangat penting dimiliki bagi rakyat Indonesia sebagai bangsa yang sangat beragam dari sisi etnis, bahasa, budaya, agama dan potensi alamnya.

2) Musyawarah

Internalisasi makna dan semangat musyawarah menghendaki atau meharuskan keinsyafan dan kedewasaan untuk dengan tulus menerima kemungkinan terjadinya “partial

²³⁷Richard Bellamy, *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of a Democracy*, Cambridge University Press, 2011, hal. 2013.

²³⁸Brian Bix, *Jurisprudence: Theory and Context*, Durham, NC: Carolina Academic Press, 2014, hal. 188.

²³⁹Archie Brown, “From Democratization to ‘Guided Democracy’,” dalam *Journal of Democracy*, Vol. 12 No. 4 Tahun 2015, hal. 47.

²⁴⁰Larry Diamond, “Universal Democracy?,” dalam *Policy Review*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2000, hal. 119.

functioning of ideals”, yaitu pandangan dasar belum tentu, dan tidak harus, seluruh keinginan sepenuhnya.

3) Pertimbangan moral

Pandangan hidup demokratis mewajibkan adanya keyakinan bahwa cara haruslah sejalan dengan tujuan. Bahkan sesungguhnya klaim atas suatu tujuan yang baik harus diabsahkan oleh kebaikan cara yang ditempuh untuk meraihnya. Demokrasi tidak terbayang terwujud tanpa ahklak yang tinggi. Dengan demikian pertimbangan moral (keseluruhan ahklak) menjadi acuan dalam mencapai tujuan.

4) Permufakatan yang jujur dan sehat

Suasana masyarakat demokratis dituntut untuk menguasai dan menjalankan seni permusyawaratan yang jujur dan sehat itu guna mencapai permufakatan yang juga jujur dan sehat. Permufakatan yang dicapai melalui “engineering”, manipulasi atau merupakan permufakatan yang curang, cacat atau sakit, malah dapat disebut sebagai penghianatan pada nilai dan semangat musyawarah. Musyawarah yang benar dan baik hanya akan berlangsung jika masing- masing pribadi atau kelompok yang bersangkutan memiliki kesediaan psikologis untuk melihat kemungkinan orang lain benar dan diri sendiri salah, dan bahwa setiap orang pada dasarnya baik, berkecenderungan baik, dan beriktikad baik.

5) Pemenuhan segi-segi ekonomi

Masalah pemenuhan segi-segi ekonomi yang dalam pemenuhannya tidak lepas dari perencanaan sosial-budaya. Warga dengan pemenuhan kebutuhan secara berencana, dan harus memiliki kepastian bahwa rencana-rencana itu benar- benar sejalan dengan tujuan dan praktik demokrasi. Dengan demikian rencana pemenuhan kebutuhan ekonomi harus mempertimbangkan aspek keharmonisan dan keteraturan sosial.

6) Kerjasama antar warga untuk mempercayai iktikad baik masing-masing.

Kerjasama antar warga untuk mempercayai iktikad baik masing- masing, kemudian jalinan dukung- mendukung secara fungsional antara berbagai unsur kelembagaan kemasyarakatan yang ada, merupakan segi penunjang efisiensi untuk demokrasi. Pengakuan akan kebebasan nurani (*freedom of conscience*), persamaan percaya pada iktikad baik orang dan kelompok lain (*trust attitude*) mengharuskan adanya landasan pandangan kemanusiaan yang positif dan optimis.

- 7) Pandangan hidup demokratis harus dijadikan unsur yang menyatu dengan pendidikan demokrasi.

Pandangan hidup demokrasi terlaksana dalam abad kesadaran universal sekarang ini, maka nilai- nilai dan pengertian – pengertiannya harus dijadikan unsur yang menyatu dengan sistem pendidikan kita. Perlu dipikirkan dengan sungguh-sungguh memikirkan untuk membiasakan anak didik dan masyarakat umumnya siap menghadapi perbedaan dan pendapat dan tradisi pemilihan terbuka untuk mentukan pemimpin atau kebijakan. Jadi pendidikan demokrasi tidak saja dalam kajian konsep verbalistik, melainkan telah membumi dalam interaksi dan pergaulan sosial baik dikelas maupun diluar kelas.

Suatu Pemerintahan dapat dikatakan demokratis apabila dalam mekanisme pelaksanaannya didasarkan pada prinsip-prinsip demokrasi. Keberhasilan suatu Negara dalam menerapkan pelaksanaan demokrasi dapat dinilai berdasarkan prinsip-prinsip tertentu. Secara komprehensif, kriteria demokrasi juga dikemukakan oleh Gwendolen M. Carter, John H. Herz, dan Henry B. Mayo. Gwendolen M. Carter dan John H. Herz mengkonseptualisasikan demokrasi sebagai pemerintahan yang dijalankan melalui prinsip:²⁴¹

- 1) Pembatasan terhadap tindakan pemerintah untuk memberikan perlindungan bagi individu dan kelompok untuk menyusun pergantian pemimpin secara berkala;
- 2) Adanya sikap toleransi terhadap pendapat yang berbeda;
- 3) Persamaan di hadapan hukum tanpa membedakan kedudukan politik;
- 4) Adanya pemilihan yang bebas dan damai dengan disertai adanya model perwakilan yang efektif;
- 5) Diberikan kebebasan partisipasi dan berposisi bagi semua partai politik, organisasi kemasyarakatan, masyarakat dan perseorangan, serta kelengkapan lain seperti pers dan media massa;
- 6) Adanya penghormatan terhadap hak rakyat untuk menyatakan pandangannya;
- 7) Dikembangkannya sikap menghargai hak-hak minoritas dan perorangan dengan lebih mengutamakan penggunaan cara-cara persuasif dibanding cara yang represif;

²⁴¹P. Dunleavy dan B. O’Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy* London: Macmillan, 2005, hal. 200.

Sedangkan Henry B. Mayo mengemukakan pendapat sendiri mengenai nilai-nilai yang harus dipenuhi untuk kriteria demokrasi, diantaranya sebagai berikut:²⁴²

- 1) Menyelesaikan pertikaian secara damai dan sukarela;
- 2) Menjamin terjadinya perubahan secara damai didalam keadaan masyarakat yang selalu berubah;
- 3) Pergantian kekuasaan secara teratur;
- 4) Penggunaan paksaan seminimal mungkin;
- 5) Pengakuan dan penghormatan terhadap nilai-nilai keanekaragaman;
- 6) Menegakkan keadilan;
- 7) Memajukan ilmu pengetahuan; dan
- 8) Pengakuan dan penghormatan terhadap kebebasan.

Prinsip-prinsip Negara demokrasi yang telah disebutkan diatas kemudian dituangkan dalam konsep yang lebih praktis sehingga dapat dijadikan tolak ukur. Menurut Franz Magnis Suseno, ada 5 (lima) ciri Negara demokratis, yaitu: (1) negara hukum; (2) pemerintahan di bawah kontrol nyata masyarakat; (3) pemilihan umum yang bebas; (4) prinsip mayoritas; dan (5) adanya jaminan terhadap hak-hak demokratis.²⁴³

Lebih lanjut penulis juga mengutip prinsip-prinsip demokrasi menurut Inu Kencana Syafie:²⁴⁴

- 1) Adanya pembagian kekuasaan;
- 2) Adanya pemilihan umum;
- 3) Adanya manajemen yang terbuka;
- 4) Adanya kebebasan individu;
- 5) Adanya peradilan yang bebas;
- 6) Adanya pengakuan hak minoritas;
- 7) Adanya pemerintahan yang berdasarkan hukum;
- 8) Adanya pers yang bebas;
- 9) Adanya beberapa partai politik;
- 10) Adanya musyawarah;
- 11) Adanya persetujuan;
- 12) Adanya pemerintahan yang konstitusional;
- 13) Adanya ketentuan tentang pendemokrasian;
- 14) Adanya pengawasan tentang administrasi negara;

²⁴²S. Pamudji, *Demokrasi Pancasila dan Ketahanan Nasional*, Jakarta: Bina Aksara, 2004, hal. 251.

²⁴³Robert A. Dahl, *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol*, (terjemahan Sahat Simamora), Jakarta: Rajawali Press, 2013, hal. 108.

²⁴⁴Robert A. Dahl, *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol...*, hal. 108.

- 15) Adanya perlindungan hak asasi;
- 16) Adanya pemerintahan yang mayoritas;
- 17) Adanya persaingan keahlian;
- 18) Adanya mekanisme politik;
- 19) Adanya kebijaksanaan negara; dan,
- 20) Adanya pemerintah yang mengutamakan musyawarah.

Berdasarkan yang telah dirumuskan di atas oleh Inu Kencana Syafii tentang prinsip-prinsip demokrasi, setidaknya dapat memberikan suatu pandangan bahwa dalam menciptakan keselarasan antara idealita dan realitas dari suatu demokrasi yang menjadi dasar dari suatu negara haruslah mampu mewujudkan kriteria-kriteria di atas sehingga apa yang dicitacitakan tidaklah menjadi hal yang sia-sia. Sederhananya, demokrasi yang dinilai mampu menguatkan peran rakyat dengan mempertegas kembali kedaulatan rakyat yang ideal sehingga rakyat diberikan peran yang penting, baik dalam hal agenda (memilih masalah apa yang hendak dibahas dan diputuskan) ataupun dalam pengambilan keputusan.²⁴⁵

Demokrasi secara konsep terbagi atas beberapa bagian. Demokrasi secara konsep yang dimaksud adalah pembagian macam-macam demokrasi yang berbeda secara esensi dan substansi. Sehingga pembahasan yang dilakukan adalah pembahasan demokrasi secara materil.²⁴⁶ Untuk penjelasan lebih lanjut, berikut akan penulis jelaskan beberapa konsep-konsep demokrasi:

1) Demokrasi Konstitusional

Ciri khas dari demorkasi konstitusional adalah gagasan bahwa pemerintah yang demokratis adalah pemerintah yang terbatas kekuasaannya dan tidak dibenarkan bertindak sewenang-wenang terhadap warga negaranya. Kekuasaan negara dibagi sedemikian rupa sehingga kesempatan penyalahgunaan diperkecil, yaitu dengan cara menyerahkannya kepada beberapa orang atau badan dan tidak memusatkan kekuasaan pemerintahan dalam satu tangan atau satu badan. Perumusan yuridis dari prinsip-prinsip ini terkenal dengan *rechtstaat* (negara hukum) dan *rule of law*.²⁴⁷

2) Demokrasi yang Bersandar atas Paham Komunisme

²⁴⁵Rusli Karim, *Perjalanan Partai-Partai Poliotik: Sebuah Potret Pasang Surut*, Jakarta: Rajawali Presss, 2016, hal. 157.

²⁴⁶Sukron Kamil, *Islam dan Politik Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002, hal. 135.

²⁴⁷Winataputra, *Pendidikan Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*, Jakarta: Kongres Nasional Pendidikan Indonesia, 2013, hal. 139.

Dalam pandangan kelompok aliran demokrasi yang bersandarkan paham komunisme selalu bersikap ambivalen terhadap negara. Negara dianggapnya sebagai suatu alat pemaksa yang akhirnya akan lenyap sendiri dengan munculnya masyarakat komunis. Kata Marx dan Engels:²⁴⁸ “*Negara tak lain tak bukan hanyalah mesin yang dipakai oleh satu kelas untuk menindas kelas lain*” dan “*negara hanya merupakan suatu lembaga transisi yang dipakai dalam perjuangan untuk menindas lawan-lawan dengan kekerasan*”. Mereka menambahkan negara akan lenyap ketika komunisme telah tercapai karena tidak ada lagi yang tertindas.²⁴⁹

Begitu juga dengan apa yang dikatakan oleh Lenin, bahwa negara akan lenyap sama sekali apabila masyarakat menerima prinsip bahwa “setiap orang bekerja menurut kesanggupannya, setiap orang menerima menurut kebutuhannya”.²⁵⁰ Akan tetapi, pemimpin-pemimpin pengganti Lenin menganggap perlu untuk mengubah dan menambah kedua gagasan ini, oleh karena dihadapkan dengan kenyataan bahwa komunisme di Uni Soviet pada suatu ketika akan tercapai dan mereka takut Uni Soviet akan lenyap sebagai suatu negara. Maka oleh Stalin dikemukakan dua syarat tambahan. Pertama, syarat intern yaitu sistem ekonomi harus berdasarkan prinsip ekonomi: “distribusi menurut kebutuhan”. Kedua, syarat ekstern yaitu pengepungan oleh negara-negara kapitalis harus berakhir dan sosialisme menang di seluruh dunia.²⁵¹

3) Demokrasi Rakyat

Menurut peristilahan komunis, demokrasi rakyat adalah bentuk khusus demokrasi yang memenuhi fungsi diktator proletar. Bentuk khusus ini tumbuh dan berkembang di negara-negara Eropa Timur seperti Cekoslavia, Polandia, Hongaria, Rumania, Bulgaria serta Yugoslavia dan Tiongkok. Menurut Georgi Dimitrov (mantan Perdana Menteri Bulgaria) demokrasi rakyat

²⁴⁸Oto Soetandyo Wignjos, *Perkembangan Pemikiran dan Praktik demokrasi*, Jakarta: Komunitas Indonesia untuk demokrasi, 2008, hal. 172.

²⁴⁹Amin Abdullah, *Masyarakat Madani Peran Keulamaan dan Umat Beraga Maso Kini*, Yogyakarta: UGM, 2003, hal. 205.

²⁵⁰April Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, (terjemahan Sahat Simamora), Jakarta: Rajawali Press, 2003, hal. 77.

²⁵¹Arief Budiman, *et.al.*, *Harapan dan Kecemasan Menatap Arah Reformasi Indonesia*, Yogyakarta: Bigraf Publising, 2000, hal. 45.

merupakan negara dalam masa transisi yang bertugas untuk menjamin perkembangan negara ke arah sosialisme.²⁵²

Ciri-ciri demokrasi berbentuk dua; yaitu suatu wadah front persatuan yang merupakan landasan kerja sama dari partai komunis dengan golongan-golongan lainnya dalam masyarakat yang terdapat partai komis berperan sebagai penguasa dan penggunaan beberapa lembaga pemerintahan dari negara yang lama.²⁵³

4) Demokrasi Nasional

Pada tahun 1950an kaum komunis meninjau kembali hubungan dengan negara-negara baru di Asia dan Afrika yang telah mencapai kemerdekaan pasca perang dunia II. Harapan kaum komunis bahwa di negara-negara bekas jajahan yang oleh mereka dinamakan “*bourgeois democratic revolution*”, akan meluas menjadi revolusi proletar ternyata hampa belaka sekalipun komunisme sebagai ideologi mengalami kemajuan.²⁵⁴ Gagasan Khrushchev dirumuskan secara terinci menjadi suatu pola baru yang disebut dengan negara demokrasi nasional. Namun belakangan, karena disadari konsep tersebut kurang realistis dan ditambah pengaruh komunisme yang terus berkurang maka dilakukan perbaikan-perbaikan dan revisi terhadap konsep tersebut. Penyesuaian ini mengakibatkan dilepaskannya gagasan-gagasan pokok, yaitu peran mutlak dari partai komunis serta pertentangan kelas. Lalu lahirlah konsep yang dinamakan demokrasi parlementer. Mereka mengatakan bahwa transisi ke arah jalan non kapitalis (yang berarti perkembangan ke arah komunisme dengan tidak melalui tahap kapitalisme) dapat dicapai di bawah pimpinan kaum demokrat yang revolusioner dan tidak di bawah pimpinan kaum buruh saja.²⁵⁵

Yang menjadikan demokrasi menjadi banyak model antara lain karena kreativitas para aktor politik di berbagai tempat dalam mendesain praktik demokrasi prosedural sesuai dengan kultur, sejarah, dan kepentingan mereka. Dalam sejarah teori demokrasi terletak suatu konflik yang sangat tajam mengenai apakah

²⁵²Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2014, hal. 118.

²⁵³Afan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 68.

²⁵⁴Austin R. Fanny, *Governing: An Introduction to Political Science*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall International Inc, 2014, hal. 246.

²⁵⁵Cholisin, *Militer dan Gerakan Prodemokrasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 158.

demokrasi harus berarti suatu jenis kekuasaan rakyat (suatu bentuk politik yang warga negara terlibat dalam pemerintahan sendiri dan pengaturan sendiri) atau suatu bantuan bagi pembuatan keputusan (suatu cara pemberian kekuasaan kepada pemerintah melalui pemberian suara secara periodik).²⁵⁶ Konflik inti telah memunculkan tiga jenis atau model pokok dari demokrasi. Yaitu:

- 1) Demokrasi Partisipasif atau Demokrasi Langsung, suatu sistem dimana pengambilan keputusan tentang permasalahan umum melibatkan warga negara secara langsung. Ini adalah tipe demokrasi “asli” yang terdapat di Athena Kuno, di antara tempat-tempat yang lain (seperti yang diuraikan diatas).²⁵⁷
- 2) Demokrasi Perwakilan atau Demokrasi Tidak Langsung, suatu sistem pemerintahan yang menggunakan pejabat yang dipilih untuk mewakili kepentingan atau pendapat warga negara dalam daerah-daerah yang terbatas sambil tetap menjunjung tinggi aturan hukum. Ibu Ni'matul Huda menggunakan istilah demokrasi liberal untuk menggambarkan model demokrasi ini,²⁵⁸ namun penulis tidak sepakat dengan penggunaan kata liberal disana. Karena, arti liberal secara terminologi jika digabungkan dengan kata demokrasi maka memiliki makna demokrasi dalam rangka pluralisme yang harus memberikan peluang sebesar-besarnya bagi peranan rakyat untuk menentukan jalannya negara. Sehingga seluruh model demokrasi menurut hemat penulis pasti dapat diartikan sebagai liberal atau setidaknya-tidaknya memiliki visi liberalisme. Demokrasi liberal ini berkembang di Eropa Barat, yang menurut Soekarno dan Hatta hanyalah demokrasi politik yang dalam bidang sosial dan ekonomi merugikan rakyat karena kecenderungannya memihak pada golongan yang kuat sosial ekonominya.²⁵⁹
- 3) Demokrasi yang didasarkan atas model satu partai, sebenarnya para ahli dan pemikir masih meragukan apakah ini juga

²⁵⁶Buku Seri demokrasi I, *Demokrasi: Sejarah, Praktik dan Dinamika Pemikiran*, Malang: Averroes Press, 2021, hal. 277.

²⁵⁷Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A comparative Exploration*, New Haven and London: Yale University Press, 2019, hal. 63.

²⁵⁸Fatah Saefullah, *Masalah dan Prospek Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Ghalia Indonesia, hal. 181.

²⁵⁹Hetifah Sj. Sumarto. “Demokrasi Partisipatif dan Prospek Penerapannya di Indonesia,” dalam *Jurnal Analisis Sosial*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2004, hal. 203.

termasuk kedalam suatu model demokrasi namun terdapat pola pola tersendiri yang terpisah dari model-model lainnya.²⁶⁰

D. Pengertian Model Negara

Tinjauan terhadap pengertian model negara dapat dikaji dari dua aspek penting, yaitu: secara etimologis dan terminologis.

1. Model Negara Etimologis dan Terminologis.

Model memiliki arti pola, contoh, ragam, dan acuan terhadap sesuatu yang akan dihasilkan. Sedangkan pembangunan berasal dari kata “bangun” yang berarti sadar, siuman, bangkit, berdiri dan juga bermakna bentuk atau susunan yang merupakan suatu wujud, struktur.²⁶¹ Dalam kata kerja, kata “bangun” bermakna membuat, mendirikan atau membina. Sehingga dapat dikatakan pembangunan meliputi bentuk (*anatomik*), kehidupan (*fisiologis*), dan perilaku (*behavioral*).²⁶²

Negara adalah suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat. Negara dapat juga diartikan kelompok sosial yang menduduki wilayah yang diorganisasi di bawah lembaga politik, mempunyai kesatuan politik, berdaulat sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.²⁶³

Adapun bernegara secara terminologis upaya untuk pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat, baik secara individual maupun kelompok dengan cara-cara yang tidak menimbulkan kerusakan, baik terhadap kehidupan sosial, ekonomi, dan politik.²⁶⁴ Sedangkan Sondang P. Siagian mendefinisikan bernegara yaitu rangkaian usaha mewujudkan pertumbuhan dan perubahan secara terencana dan sadar yang ditempuh oleh suatu negara bangsa menuju modernitas dalam rangka pembinaan bangsa (*nation-building*).²⁶⁵

Maka terdapat tujuh ide dasar dalam definisi bernegara, yaitu: *Pertama*, bernegara merupakan rangkaian pelaksanaan yang

²⁶⁰A. Robert Dahl, *Demokrasi: Menjelajah Teori dan Praktik Demokrasi Secara Singkat (On Democracy)*, (terjemahan A Rahman Zainuddin). Jakarta: Yayasan Obor, 2019, hal. 264.

²⁶¹Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, Cetakan Ketujuh, Jakarta: Balai Pustaka Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995, hal. 135

²⁶²Agus Suryono, *Dimensi-Dimensi Prima Teori Pembangunan...*, hal. 1.

²⁶³Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hal. 999.

²⁶⁴Lambang Trijono, *Pembangunan Sebagai Perdamaian: Rekonstruksi Indonesia Pasca Konflik*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, hal. 1

²⁶⁵Sondang P. Siagian, *Administrasi Pembangunan, Konsep, Dimensi dan Strateginya...*, hal. 4.

berlangsung secara berkelanjutan dan terdiri dari beberapa tahapan yang bersifat independen tetapi di satu sisi merupakan bagian dari sesuatu yang bersifat tanpa akhir (*never ending*). *Kedua*, pembangunan merupakan upaya dengan kesadaran penuh untuk dapat dilaksanakan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. *Ketiga*, Pembangunan yang dilakukan dengan tahapan jangka pendek, sedang dan panjang secara terencana. *Keempat*, rencana pembangunan menitik beratkan pertumbuhan dan perubahan. Pertumbuhan sebagai peningkatan kemampuan suatu negara dan bangsa untuk berkembang dan tidak hanya mampu mempertahankan kemerdekaan, kedaulatan dan keberadaannya saja. Perubahan memiliki makna suatu negara dan bangsa harus bersikap antisipatif dan proaktif dalam menghadapi tuntutan situasi dan kondisi yang berbeda dari satu jangka waktu ke jangka waktu yang lain. *Kelima*, Pembangunan mengarah kepada modernitas yang memiliki makna cara hidup yang lebih baik, cara berfikir yang rasional, dan sistem budaya yang kuat akan tetapi fleksibel. *Keenam*, modernitas yang dicapai melalui berbagai pelaksanaan pembangunan bersifat multi-dimensional, artinya mencakup seluruh segi kehidupan dalam berbangsa dan bernegara. *Ketujuh*, Pembangunan ditujukan kepada usaha pembinaan bangsa sehingga negara menjadi kuat dan dapat sejajar kedudukannya dengan negara-negara lain.²⁶⁶

Hal senada juga dirumuskan oleh Moeljarto Tjokrowinoto tentang makna bernegara yang dilakukan secara berencana dan berorientasi pada pertumbuhan dan perubahan yaitu adanya sembilan model pembangunan²⁶⁷, yaitu: (1). *Ideal*, merupakan ciri perencanaan yang mampu mengendalikan pertumbuhan dan perubahan sistem. (2). *Short run pay of*, menghasilkan dalam jangka pendek dengan ciri perencanaan yang mampu mengendalikan pertumbuhan tetapi tidak dalam perubahan. (3). *Long run pay of*, menghasilkan dalam jangka panjang dengan ciri perencanaan yang mampu mengendalikan perubahan sistem, tetapi tidak dalam pertumbuhan. (4). *Failure*, yaitu kegagalan dengan ciri adanya perencanaan, tetapi tidak mampu mengendalikan pertumbuhan dan perubahan sistem. (5). *Environmental stimulus*, dorongan lingkungan dengan memiliki ciri lebih mengutamakan perubahan sistem dan mengabaikan pentingnya perencanaan dan pertumbuhan. (6). *Pragmatisme*, yaitu dengan ciri

²⁶⁶ Sondang P. Siagian, *Administrasi Pembangunan, Konsep, Dimensi dan Strateginya...*, hal. 5

²⁶⁷ Moeljarto Tjokrowinoto, *Politik Pembangunan: Sebuah Analisis Konsep, arah, dan Strategi*, dalam buku: Agus Suryono, *Dimensi-dimensi Prima Teori Pembangunan...*, hal. 48.

lebih mengutamakan adanya pertumbuhan dan perubahan sistem tetapi mengabaikan pentingnya perencanaan. (7). *Crisis*, yaitu dengan ciri lebih mengutamakan tingkat pertumbuhan dan mengabaikan pentingnya perencanaan dan perubahan sistem. (8). *Static Society*, tipe masyarakat statis dengan ciri mengabaikan pentingnya semua aspek perencanaan, pertumbuhan, maupun perubahan sistem. (9). *Chaos*, memiliki ciri adanya fenomenal masyarakat yang kebingungan, kemarahan, banyak halangan, dan mandeg (*stagnant*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pada dasarnya pembangunan tidak dapat dipisahkan dari pertumbuhan dalam arti bahwa pembangunan dapat menyebabkan terjadinya pertumbuhan dan pertumbuhan akan terjadi sebagai akibat adanya pembangunan baik jangka pendek maupun jangka panjang. Dalam hal ini pertumbuhan dapat berupa pengembangan atau perluasan (*expansion*) atau peningkatan (*improvement*) dari aktifitas yang dilakukan oleh suatu komunitas masyarakat.²⁶⁸

Bernegara adalah sebuah perubahan sosial secara positif yang direncanakan, terarah dan dilaksanakan dengan sadar oleh bangsa dan negara. Dari sejarah perubahan dalam mengkonseptualisasikan pembangunan, maka terdapat berbagai variasi cara mendefinisikan pembangunan. Pada awalnya, bernegara hanya diartikan dalam arti ekonomi, kemudian berkembang kepada pemikiran bahwa pembangunan merupakan sebagai suatu konsep yang dinamis dan bersifat multidimensional atau mencakup seluruh aspek kehidupan Marusia, seperti politik, ekonomi, sosial budaya dan aspek-aspek lainnya.

2. Paradigma Bernegara

Kehadiran model-model pembangunan, tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang hadir secara alamiah namun dihadirkan untuk tujuan-tujuan yang diinginkan dan merupakan hasil dari sebuah proses. Paradigma pembangunan justru berasal dari sebuah sistem ide yang disinergikan dengan organisasi, struktur kehidupan, ataupun proses hidup, serta proses politik kekuasaan kenegaraan.²⁶⁹ Maka paradigma pembangunan tidak terlepas dari dua hal, yaitu: modernisasi dan dependensi/ketergantungan.

a. Modernisasi

Modernisasi lahir tahun 1950-an dan merupakan tanggapan hukum kaum intelektual terhadap perang dunia. Bagi para penganut

²⁶⁸ Kumba Digdowiseiso, *Teori Pembangunan*, Jakarta: LPU-UNAS, 2019, hal. 11.

²⁶⁹ Dale B. Harris, *The Concept of Development: An Issue in The Study of Human Behavior*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957, hal. 3

teori evolusi, modernisasi sebagai jalan optimis menuju perubahan. Samuel Huntington berpendapat, bahwa proses modernisasi bersifat revolusioner (perubahan cepat dari tradisi ke modern), global, kompleks, bertahap, sistematis, progresif, dan hegemonisasi (*convergency*).²⁷⁰ Teori ini digunakan oleh kalangan interdisiplin, seperti psikologi, sosiologi, antropologi, ekonomi, ilmu politik, bahkan agama. Sebagaimana fungsionalisme, skala modernitas ini menganggap sosialisasi dalam keluarga, tempat pendidikan, dan publik memegang peran penting dalam perubahan sikap. Oleh karena itu tradisionalisme memiliki dampak penting terhadap proses perubahan sikap, maka tradisionalisme yang dianggap menjadi penghambat modernitas harus diarahkan kepada sikap modern pada setiap individu, karena peran merekalah yang akan membawa pertumbuhan ekonomi sebagai modal investasi bagi proses pembangunan.

Modernisasi yang terjadi di negara-negara berkembang sejak tahun 1950an (pasca dekolonisasi) merupakan proses yang dipaksakan dan berlangsung cepat. Proses yang sama di negara-negara yang sudah lebih dahulu maju seperti Amerika Serikat, Eropa Barat dan Jepang berjalan secara gradual sehingga negara-negara tersebut mencapai demokrasi yang matang saat ini. Menurut Remigio E. Agpalo (1992), modernisasi dapat memunculkan potensi otoriterisme dan hegemoni yang harus diimbangi dengan proses civilization. Adapun Civilization yaitu proses transformasi dari situasi barbarisme (yang lemah ditaklukan oleh yang kuat, yang tradisional dikalahkan oleh yang modern, perkotaan didahulukan kepentingannya dari pedesaan, rakyat harus tunduk dan taat terhadap penguasa) menjadi kondisi yang dimiliki oleh pembangunan politik, demokrasi dan kebebasan.²⁷¹

b. Dependensi/Ketergantungan

Paradigma ini berlawanan dengan paradigma modernisasi. Paradigma ini menekankan perhatiannya pada konflik sebagai inti dari teori perubahan. Menurut Marx, masyarakat terpolarisasi menjadi dua kelompok yang selalu bertentangan, yaitu kelompok yang mengeksploitasi dan kelompok yang dieksploitasi. Marx memandang masyarakat berkembang yaitu dari masyarakat komunis primitif

²⁷⁰ Samuel Huntington, *Who Are We: The Challenges to Americas National Identity*, dalam buku: Warjio, *Politik Pembangunan: Paradoks, Teori, Aktor dan Ideologi*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 166.

²⁷¹ Aleksius Jemadu, "Pembangunan dan Modernisasi: Implikasinya Terhadap Tatanan Ekologi dan Sosial," dalam *Jurnal JAP*, Vol.2003 No. 2 Tahun 2003, hal. 225.

kemudian perbudakan, kapitalis, feodal, sosialis, dan akhirnya menuju komunisme. Perubahan tersebut melalui suatu konflik yang terjadi antara kaum borjuis dengan kaum proletar. Dalam sistem kapitalis, proses eksploitasi (*appropriation of surplus value*) dari kelas proletar (buruh yang menghasilkan produk) oleh kaum borjuis (majikan yang tidak bekerja tapi menguasai alat produksi) dan dikelola oleh masyarakat dari kelas menengah. Kemudian hasil dari eksploitasi ini didistribusikan kepada berbagai pihak dalam bentuk pajak, sewa tanah, bunga bank, riset pengembangan. Sebagai kompensasinya, maka lembaga-lembaga atau instansi (*superstructure*) tersebut mendukung kaum borjuis dengan memberikan legitimasi terhadap eksploitasi dalam bentuk norma, penekanan ataupun penindasan. Jika kesadaran kaum proletar bangkit dan konflik antar status sosial tidak dapat dikendalikan, maka perubahan pun terjadi. Dalam proses perubahan tersebut, masyarakat akan mengalami masa sosialisme (setelah kapitalisme runtuh), maka pada kondisi ini dibutuhkan pemerintah terpusat oleh kaum proletar, agar tidak kembali ke kaum kapitalisme. Kemudian dilakukan tahapan yang merupakan program utamanya adalah pendidikan masa dan membangkitkan kesadaran ideologis, yaitu kesadaran akan situasi eksploitasi.²⁷²

Secara historis, teori dependensi (ketergantungan) muncul atas ketidakmampuan teori modernisasi dalam membangkitkan ekonomi negara-negara terbelakang. Menurut teori ini, negara berkembang secara ekonomi sangat bergantung pada negara maju, misalnya dalam hal modal, teknologi dan ilmu pengetahuan, tenaga ahli, politik, maupun militer.²⁷³

²⁷² Warjio, *Politik Pembangunan: Paradoks, Teori, Aktor dan Ideologi...*, hal. 169.

²⁷³ Agus Suryono, *Dimensi-Dimensi Prima Teori Pembangunan...*, hal. 85

BAB III

HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

A. Relasi Negara dan Agama

Agama memiliki peran sentral dalam sejarah peradaban dunia. Dari sejak era Peradaban Lembah Sungai Indus, Mesopotamia, hingga zaman keemasan Imperium *Khilâfah* Islam dan Imperium Kolonialis Eropa. Raja-raja, kaisar-kaisar, dan sultan-sultan selalu membangun hubungan erat dengan kalangan cendekiawan dan pemuka agama.¹ Mereka yang menjadi pemuka agama di zaman kuno adalah golongan cerdik pandai, yang konon dikatakan mampu membaca masa depan dan berkomunikasi dengan arwah para leluhur.² Para raja di zaman sebelum masehi itu mempercayai berbagai ramalan dan mengikuti perkataan para cerdik pandai yang membaca tanda-tanda alam dan meramalkan masa depan itu.³

Agama telah menjadi alat untuk mengatur masyarakat sejak permulaan sejarah manusia. Kaum cerdik pandai kemudian berdialektika.⁴ Di kota Athena, sebuah negara kota pada zaman Yunani Kuno, Kaum Sofis memanfaatkan kelemahan sistem demokrasi Athena Kuno demi

¹Jonar Situmorang, *Mengenal Agama Manusia*, Yogyakarta: Penenrbit ANDI Offset, 2017, hal. 325.

²M. Ali Imron, *Sejarah terlengkap Agama-agama di Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hal. 205

³Siti Nadroh dan Syaiful Azmi, *Agama-agama Minor*, Jakarta: Kencana, 2015, hal. 99.

⁴Muhamad Afif Bahaf, *Ilmu Perbandingan Agama*, Banten: Penerbit A-Empat, 2015, hal. 100.

keuntungan pribadi mereka.⁵ Hal yang sama juga terjadi di banyak negara lain sepanjang abad kuno (sebelum masehi) hingga abad klasik dan pertengahan. Socrates kemudian mengkritik Kaum Sofis dengan gerakan filsafatnya. Ia pun dijatuhi hukuman mati, karena kritiknya yang disampaikan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan (dialektika) tersebut.⁶

Plato, Aristoteles, dan banyak lagi filosof berikutnya membawa dan mengembangkan kajian filsafat ke seluruh dunia. Alhasil, relasi saling membutuhkan dan saling menguntungkan antara agama dan negara (*church and state* dalam konteks sosio-politik Eropa) pun kemudian dipertanyakan.⁷ Sampai abad ke-20, setidaknya terdapat tiga paradigma dalam pembahasan mengenai relasi agama dan negara (*religion-state relations; religion & state relationship*).⁸

Membicarakan relasi agama dan negara dalam Islam merupakan tema yang telah lama sekali diperbincangkan, baik dari perspektif teologis dengan mengajukan pertanyaan semisal, apakah di dalam Al-Quran dan Hadis ada dalil yang menunjukkan perintah untuk mendirikan sebuah negara. Maupun pertanyaan dari perspektif historis dengan melihat adakah konsep kenegaraan yang baku yang diwajibkan dalam Islam dan diterapkan sepanjang sejarah. Bachtiar Effendy, dalam bukunya *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, mengamati kalau perspektif historis sering ditempatkan konfrontatif dengan dari perspektif komparatif. Kemudian, Islam, dibandingkan dengan agama-agama lain, adalah agama yang paling mudah untuk menerima premis agama sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia. Sebabnya adalah pandangan Islam sebagai sebuah pandangan hidup yang diyakini memiliki jawaban lengkap terhadap seluruh aspek kehidupan. Karena itu, kita dapat melihat sejumlah fenomena di kalangan sejumlah muslim misalnya, dalam konteks Islam tidak berhasil diwujudkan sebagai sebuah landasan formal negara, menyuarakan untuk mendasari kerangka kehidupannya baik dari aspek sosial, ekonomi, sampai politik kepada Islam secara eksklusif. Karenanya kita menemukan istilah-istilah yang sebenarnya baru di tingkat simbolik seperti revivalisme Islam, revolusi Islam, fundamentalisme Islam, hingga kebangkitan Islam. Alih-alih ingin menyampaikan gagasan yang tulus,

⁵Iqbal Harahap, *Ibrahim As. Bapak Semua Agama*, Tangerang: Lentera Hati Group, 2014, hal. 99.

⁶Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2014, hal. 109.

⁷Muhammad Anang Firdaus, "Relasi Agama dan Negara: Telaah Historis dan Perkembangannya," dalam *Harmoni*, Vol. 13 No. 3 Tahun 2014, hal. 165.

⁸Agus Saputro, "Agama dan Negara: Politik Identitas Menuju Pilpres 2019," dalam *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, hal. 111.

berangkat dari keyakinan keagamaan, dalam praktiknya seringkali belum dipikirkan hal-hal praktisnya.⁹

Karenanya, sebagian muslim ada yang menegaskan kalau maksud dari Islam sebagai pandangan hidup, termasuk dalam persoalan politik adalah hanya pada bimbingan moralitasnya, semisal mewujudkan kepemimpinan yang adil dan amanah. Misal dalam persoalan keadilan, meski figur di dalam sebuah negara adalah orang yang tidak beriman, namun keadilan ditegakkan akan lebih langgeng dibandingkan negara dengan figur orang beriman namun melakukan kezaliman.¹⁰

Azyumardi Azra berpandangan kalau relasi pembicaraan tentang relasi agama dan negara, khususnya pertanyaan apakah dalam Islam ada konsep tentang negara merupakan diskursus yang lahir sebagai efek dari modernitas dan persinggungan dunia Islam dengan kolonialisme.¹¹ Artinya, sebelum ada intensitas pengalaman kolonialisme, agama tidak menjadi bagian yang terpisahkan dari kekuasaan. Bahkan, pandangan resmi mengenai agama ditentukan oleh negara itu sendiri. Ini tidak hanya dialami oleh entitas kekuasaan orang-orang muslim seperti di negara-negara Timur Tengah, tapi juga di negara-negara mayoritas Kristen. Bahkan, menurut Jimly Asshiddiqie, jika kita membaca berbagai konstitusi negara sejak sebelum abad ke-20 sampai pertengahan abad ke-20, seluruhnya sangat akrab dengan kata-kata yang berafiliasi kepada

⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (edisi digital). Jakarta: Democracy Project-Yayasan Abad Demokrasi, 2009, hal. 7-9.

¹⁰ Disarikan dari ungkapan ‘Abd al-Karīm Zaidan dalam bukunya *al-Fard wa al-Daulah fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* seperti dikutip A. Malik Madany, “*Tabqā al-Dawlah al-Ādilah wa law kânat kâfiratan, wa tafnâ al-Dawlah al-Zâlimah wa in kânat muslimatan.*” Ibn Khaldun dalam kitabnya, *al-Muqaddimah* juga punya ungkapan serupa, “*Inna az-zulma mu’addhinun bi kharâb al-umrân (kezaliman jelas mengindikasikan kepada runtuhnya sebuah peradaban.*” A. Malik Madany, *Politik Berpayung Fiqh*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010, hal. 34.

¹¹ Narasi seperti ini tergambar dalam literatur yang ditulis muslim kontemporer. Misalnya, menurut Yûsuf al-Qardhâwî, pemahaman pemisahan agama dan negara jelas merupakan upaya Barat yang ingin menerapkan pengalaman hubungan Eropa dengan gereja yang berhasil memisahkan agama dan negara, hal yang sama ingin diterapkan di dunia Islam. Menurut al-Qardhâwî, barat ingin membawa ide bahwa gagasan tentang negara murni merupakan pemikiran manusia, dan barat mendorong agar pengalaman di Eropa yang berhasil memajukan negara dengan memisahkan kekuatan agama, untuk diwujudkan di dunia Islam, khususnya negara-negara Arab. Lihat cara pandang al-Qardhâwî ini dalam : Yûsuf al-Qardhâwî, *Min Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm*. Kairo : Dâr al-Shurûq, 2001, hal. 13-14.

Tuhan atau agama, seperti Tuhan, God, Almighty, tanpa menyebutkan kalau mereka adalah negara agama.¹²

Cara pandang tersebut sebenarnya tidak hanya dimiliki oleh kelompok Kristen, tapi juga oleh kelompok Islam sendiri. Menurut Munawir Syadzali, sampai saat ini ada tiga aliran di kalangan muslim di seluruh dunia dalam memandang relasi agama dengan negara, atau dalam kutipan asli Syadzali, hubungan Islam dan ketatanegaraan. Pandangan pertama berpandangan kalau Islam bukan hanya semata-mata persoalan hubungan manusia dan Tuhan, tapi Islam adalah agama yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk di dalamnya sistem politik dan kehidupan kenegaraan. Kelompok kemudian mengatakan kalau Islam mempunyai sistem ketatanegaraan sendiri yang seharusnya tidak boleh mengikuti sistem ketatanegaraan barat.¹³ Turunan dari gerakan ini adalah kelompok yang mengusung Khilafah sebagai sebuah sistem seperti yang dilakukan oleh *Hizb al-Tahrîr*. Pandangan kedua adalah yang mengatakan kalau Islam sejatinya tidak pernah memiliki tuntutan khusus terkait dengan persoalan kenegaraan karena fokusnya hanya kepada pembinaan akhlak yang luhur. Dan pandangan ketiga, menurut Syadzali diwakili oleh Muhammad Husain Haikal, berpandangan kalau Islam memang tidak menentukan model atau sistem kenegaraan tertentu, tapi memiliki seperangkat nilai atau etika dalam menjalankan kehidupan bernegara.

Memang pembicaraan mengenai relasi agama dan negara, termasuk di kalangan Muslim, mulai menghangat ketika di abad ke-19 hingga awal abad ke-20, muncul figur sebagian dari pakar yang mencoba menjawab pertanyaan tersebut dari disiplin keislaman. Misalnya, ada sosok bernama 'Alî 'Abd al-Râziq dari Mesir, dalam bukunya *al-Islâm wa Uṣûl al-Ḥukm* yang kemudian menyimpulkan kalau model khilafah dalam Islam bukan menjadi dasar adanya landasan Islam tentang negara.¹⁴ Mengutip Syadzali, pandangan kedua dari tren pandangan relasi *Islam dan tata negara* ini menyimpulkan kalau Rasulullah pada hakikatnya dalam rangka mengajak manusia untuk menjunjung tinggi akhlak yang luhur, tidak sama sekali mengisyaratkan ajakan untuk mendirikan atau Rasulullah berkeinginan mengepalai sebuah bentuk negara. Di masa itu, pandangan tersebut sangat kontroversial meskipun betapapun demikian pandangan tersebut

¹² Jimly Asshiddiqie, 'Tuhan' dan Agama dalam Konstitusi : Pergesekan antara Ide-Ide', [http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan Dalam Konstitusi.pdf](http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan%20Dalam%20Konstitusi.pdf), diakses : 20 November 2021, hal. 1.

¹³ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran (Edisi ke-5)*. Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia, 2011, hal. 1-2

¹⁴ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*. (Jakarta : Paramadina, 1996), hal. 15

sebenarnya mewakili salah satu arus pemikiran di dunia Islam tentang relasi agama dan negara.

Menurut Râziq, praktik adanya kekhilafan baik pasca wafatnya Rasulullah Saw. dan kemunculan kekhilafahan atau kesultanan sesudahnya, tidak menunjukkan kalau Islam memberikan tuntunan khusus tentang bentuk negara. Bentuk negara sebetulnya bukan merupakan tema utama ajaran Islam. Islam tidak menentukan, mengingkari, memerintahkan, ataupun melarang bentuk negara tertentu. Seluruhnya dikembalikan kepada praktik tiap bangsa-bangsa atau kelompok dan aturan-aturan politik yang berkembang di setiap masa.¹⁵

Abdurrahman Wahid, mantan presiden republik Indonesia yang juga dikenal luas sebagai cendekiawan muslim yang kritis juga menyimpulkan kalau pada akhirnya, persoalan gagasan negara Islam ini sejatinya hanyalah sesuatu yang konseptual, bukan sesuatu yang diikuti mayoritas muslim, dan gagasan yang terlalu melihat Islam sebagai agama dari sudut pandang institusionalisasinya saja. Di tulisannya lain, Gus Dur memberikan argumen bahwa jika ingin berbicara konsep negara, kita harus memulai dengan pertanyaan seperti apa konsep pemilihan yang memimpin sebuah negara tersebut. Jawabannya, lewat pembuktian sejarah pasca wafatnya Rasulullah Saw., pergantian yang memimpin masyarakat muslim tidak pernah tunggal caranya. Rasulullah Saw. sendiri yang sabdanya menjadi sumber ajaran Islam, tidak pernah menyatakan dengan tegas pengganti yang memimpin umat Islam. Abû Bakar sendiri dipilih dengan metode musyawarah. ‘Umar bin Khattâb dipilih dengan cara penunjukan langsung oleh Abû Bakar. ‘Utsmân bin ‘Affân dipilih dengan metode perwakilan dari orang-orang yang ditunjuk ‘Umar bin Khattâb setelah ditikam oleh Abû Lu’lu’ah lalu digantikan oleh ‘Alî bin Abî Tâlib dengan dibaiat oleh para sahabat demi menjaga kestabilan kesatuan umat muslim. Bahkan, setelah kepemimpinan ‘Alî, bisa dikatakan seluruhnya berbasis monarki¹⁶, dan suksesi antara satu satu dinasti kekuasaan ke dinasti yang lain kebanyakan melalui peristiwa berdarah.

Betapapun banyak para pemikir berbeda pendapat apakah Islam menentukan atau tidak menentukan bentuk negara tertentu, namun mereka yang mendukung berpandangan kalau ada dalil yang dari ayat-ayat Al-Quran dan Hadis Rasulullah Saw. yang menunjukkan sebagai dalil mengangkat pemimpin dalam ajaran Islam. Beberapa kata yang sering diasosiasikan dengan mengangkat pemimpin adalah *khalîfah* (QS al-

¹⁵ ‘Alî ‘Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Uṣûl al-Ḥukm* (Beirut : Manshûrât Dâr Maktabati al-Hayât, t.t.), hal. 301.

¹⁶ Abdurrahman Wahid, « Negara Islam, Adakah Konsepnya ? », dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta : The Wahid Institute, 2006), hal. 81-84.

Baqarah (2): 30; *Uli al-Amri, al-Hâkim* (Surah al-Nisâ' [4]: 59, 83, dan *al-Râ'î* atau *al-Râ'iyah* (Hadis riwayat al-Bukhârî dari Ibn 'Umar). Namun sekali lagi, yang tidak sepakat akan mengatakan kalau dalil-dalil tersebut menjadi isyarat kalau Islam mendorong adanya sebuah kepemimpinan, namun tidak menentukan sistem politik tertentu seperti *Khilâfah*, sesuatu yang dikritik misalnya oleh 'Alî 'Abd al-Râziq.

Maka, pada bab ini penulis akan membahas bagaimana model hubungan agama dan negara, tidak hanya gagasan yang berkembang di kalangan para pemikir muslim, tapi juga di kalangan para intelektual dan filosof tentang konsep negara. dari kalangan non-muslim. Selain itu, dalam bab ini juga akan dihadirkan deskripsi mengenai praktik relasi agama dan negara dengan membandingkan antara negara-negara mayoritas muslim dan negara-negara barat di benua Eropa dan Amerika Serikat. Untuk memudahkan klasifikasi dan menjadi, saya mencoba menggunakan pemetaan relasi agama dan negara yang dilakukan oleh Alex Medani, yang membaginya menjadi tiga macam paradigma 1) integralistik; 2) simbiotik; dan 3) sekularistik.¹⁷

1. Paradigma Integralistik

Dalam kaitan relasi Negara dan Agama, menurut teori integralistik bahwa antara Negara dan Agama menyatu (integrated). Negara selain sebagai lembaga politik juga merupakan lembaga keagamaan. Menurut teori Integralistik, kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan ilahi" (*divine sovereignty*), karena pendukung teori ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan".¹⁸

Paradigma integralistik menganut paham bahwa agama dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun sistem ketatanegaraan. Menurut paradigma ini, agama dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan, tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan tetapi mengatur hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan. Dengan doktrin ini agama dipahami sebagai teologi politik. Pada akhirnya agama menjadi keniscayaan terutama dalam upaya

¹⁷Alex Medani, "Pola Hubungan Agama dan Negara Menurut Farag Fouda dalam *Siyâsah Syar'iyah*," dalam *Jurnal Hukum Islam Al-Hurriyah*, Vol. 2 No. 2 (2017), hal. 117-120.

¹⁸Adji Suradji Muhammad, "Perdebatan Mengenai Hubungan Antara Agama dan Negara; Mengatasi Konflik Beragama Dalam Negara Berdasarkan Pemikiran Islam," dalam *Jurnal Ilmu Administrasi Negara (JUAN)*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 12.

memposisikan agama sebagai dasar negara sehingga agama dan politik tidak dapat dipisahkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik.¹⁹

Teori integralistik ini melahirkan paham negara agama (teokrasi). Dalam paham negara agama (teokrasi), hubungan Negara dan Agama digambarkan sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan.²⁰ Negara menyatu dengan agama, karena pemerintahan dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan, dan segala tata kehidupan dalam masyarakat, bangsa, dan negara dilakukan atas “titah Tuhan”. Dengan demikian, urusan kenegaraan atau politik, dalam paham teokrasi diyakini sebagai manifestasi firman Tuhan, sehingga tidak terpisahkan dengan urusan agama.²¹

Dalam paradigma integralistik, wilayah agama (spiritual; ritus) menyatu dengan wilayah negara (publik; politik). Paradigma ini kerap dikritik karena mengizinkan adanya hegemoni satu kelompok keagamaan (umumnya bahkan satu denominasi, mazhab atau aliran tertentu) atas jalannya pemerintahan. Berbagai kebijakan publik kemudian dapat saja menguntungkan kelompok keagamaan tersebut, bahkan para tokohnya bisa memperkaya diri melalui jalan kekuasaan.²²

Dalam Islam, paradigma intergralistik atau pola pemikiran tradisional ini antara lain, dianut oleh negara Kerajaan Saudi Arabia dan penganut paham Syiah di Iran. Syiah memandang paradigma ini relevan jika diberlakukan konsep *Imâmah* atau kepemimpinan. Paradigma Syiah menekankan *walâyah* (kecintaan dan pengabdian kepada Tuhan), yang hanya dimiliki oleh keturunan Nabi sebagai yang berhak untuk menjadi kepala negara (*Imâmah*).²³

Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan" neagara, dalam perspektif Syi'ah, bersifat teokratis. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (Syariah).²⁴ Sifat teokratis negara dalam pandangan Syi'ah dapat

¹⁹Yudi Junadi, “Relasi Agama dan Negara: Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia,” dalam *Institute for Migrant Rights Press*, Vol. 3 No. 2, hal. 2012.

²⁰Hufron Hufron, “Relasi Negara dan Agama,” dalam *Lex Journal: Kajian Hukum & Keadilan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 177.

²¹Muhammad Anang Firdaus, “Relasi Agama dan Negara: Telaah Historis dan Perkembangannya,” dalam *Harmoni*, Vol. 13 No. 3 Tahun 2014, hal. 165.

²²Mauritio Pamungkas, *Defisit Demokrasi dan Paham Negara Integralistik di Indonesia*, Nusa Tenggara Timur: STFK Ledalero, 2020, hal. 55.

²³M. Nurul Humaidi, “Kepemimpinan dalam Perspektif Syiah Kajian Atas Konsep Imamah,” dalam *Jurnal Humanity*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2009, hal. 69.

²⁴Mohamad Arief Khumaidi, “Agama dalam Negara antara Teokrasi, Sekuler, dan Tamyiz,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2021, hal. 553.

ditemukan dalam pemikiran banyak ulama politik Syi'ah. Khomeini, umpamanya, menyatakan bahwa dalam Negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.²⁵

Kendati demikian, pemikir politik Iran kontemporer menolak penisbatan Republik Islam Iran dengan negara teokratis. Sistem kenegaraan Iran memang menyiratkan watak "demokratis", seperti ditunjukkan oleh penerapan asas distribusi kekuasaan berdasarkan prinsip *Trias Politica*, dan pemakaian istilah republik sebagai bentuk dari negara itu sendiri. (*The Constitution of the Islamic Republic of Iran*).²⁶

Paradigma "penyatuan" agama dan negara juga menjadi anutan kelompok "fundamentalisme Islam" yang cenderung berorientasi nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Paradigma fundamentalisme menekankan totalitas Islam, yakni bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Menurut salah seorang tokoh kelompok ini, al-Maudûdi (w. 1979), syariat tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara.²⁷ "Syariah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan; tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang".²⁸

Negara Islam yang berdasarkan syari'ah itu, dalam pandangan al-Maudûdi, harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu: bahwa ia mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhanunad SAW, memiliki status "wakil Tuhan", dan menerapkan musyawarah.²⁹ (Abul A'lâ Maudûdi, 1967: 165-168) Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan, dalam statusnya sebagai wakil Tuhan. Dalam perspektif demikian, konsepsi Maudûdi tentang negara Islam bersifat teokratis, terutama menyangkut konstitusi negara yang harus berdasarkan Syariat. Tapi al-Maudûdi sendiri menolak istilah lebih memilih istilah "teo-

²⁵H. Hasan Bisri, "Negara Religius: Konsep *Wilâyat Al-Faqîh* Imam Khomeini dalam Sistem Kenegaraan Iran," dalam *TAJDID*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020, hal. 24.

²⁶Kiki Mikail, "Sistem Politik Iran Kontemporer: dari Westernisasi hingga Islamisasi," dalam *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial dan Sains*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019, hal. 139.

²⁷Abul A'lâ al-Maudûdi, *Political Theory of Islam*, Chicago: Kazi Publications Incorporated, 1969, hal. 144.

²⁸Abû A'lâ al-Maudûdi, *Political Theory of Islam...*, hal. 145.

²⁹Abû A'lâ al-Maudûdi, *Political Theory of Islam...*, hal. 146.

demokratis", karena konsepsinya mengandung unsur demokratis, yaitu adanya peluang bagi rakyat untuk memilih pemimpin negara.³⁰

Dalam Islam, Ide pemikiran atau pemahaman ini tereksresi pada perjalanan sejarah yang termanifestasi dalam organisasi gerakan Islam *Ikhwân al-Muslmîn* di Mesir dan *Jamâ`ah Islâmiyah*. *Jamâ`ah Islâmiyah* (JI) yang lahir di Mesir ini merupakan sebuah organisasi sempalan *Ikhwân al-Muslmîn*. Tentu saja, JI selalu identik dengan gerakan Islam radikal.³¹ Demikian juga dengan JI yang didirikan oleh Al-Maudûdi di Pakistan adalah ideolog *Ikhwân al-Muslmîn*, dan tokoh yang sama berjuang melawan pemerintah yang tengah berkuasa yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam.³²

Gerakan JI di Mesir lahir menjelang tewasnya Presiden Anwar Sadat pada tahun 1981. Pada saat itu, Mesir tengah mengalami situasi sosial politik yang sangat sensitif, karena dua tahun sebelum tewasnya Sadat telah terjadi kesepakatan damai antara Israel dan Mesir yang dikenal dengan Perjanjian Camp David (1979).³³ Masa dua tahun itu (1979-1981) disebut sensitif karena Sadat betul-betul telah melakukan terobosan politik yang sangat berbeda dan sangat tidak populer, yaitu menandatangani perjanjian damai. Seperti halnya gerakan radikal Islam lainnya, JI juga terinspirasi oleh karya-karya Sayyid Qutb (w. 1906-1966 M) dan Hassan Al-Banna yang sarat dengan ideologi anti hegemoni asing dan anti Amerika khususnya. Inilah yang menjadi pijakan mereka.³⁴ JI memang terang-terangan mengusung gerakan Pan-Islamisme yang pernah diusung oleh Jamaluddin Al-Afghani pada abad ke-19 yang menyerukan bahwa, ‘umat Islam harus bersatu di bawah bendera komando *Khâlîfah* Universal Sultan Abdul Hamid II yang berkedudukan di Istanbul, agar melawan Barat’. Untuk mempermudah pencapaian kemaslahatan umat Islam, Afghani mengutuk Sir Sayyid Ahmad Khan yang tidak sejalan dengan bendera Pan-Islamismenya Afghani. Khan menegaskan bahwa kemaslahatan dan kemafsadatan umat Islam India tidak boleh disamakan kemaslahatan dan

³⁰Abû A'îlâ al-Maudûdi, *Political Theory of Islam...*, hal. 147.

³¹Rusydi Sulaiman, "Ikhwân al-Muslimîn dan Politik Kenegaraan Mesir," dalam *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2017, hal. 243.

³²Abdullah Jarir, "Sejarah dan Gerakan Politik Ikhwân al-Muslimîn," dalam *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2019, hal. 24.

³³Misbahul Ulum, "Perjanjian Camp David dan Dampaknya terhadap Hubungan Mesir dengan Negara-Negara Arab pada Masa Pemerintahan Anwar Sadat Tahun 1970-1981," dalam *Jurnal Derplomasi*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2019, hal. 112.

³⁴A. Aziz, "Gerakan Transnasional Ikhwân al-Muslimîn di Mesir dan Palestina," dalam *Jurnal Politea*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 109.

kemafsadatan Turki. Di sisi lain umat Islam India tidak pernah tunduk kepada Khalifah di Istanbul.³⁵

Kelompok ini meningkatkan aksi-aksi kekerasannya ketika ditendang keluar dari lingkaran sistem politik kelembagaan negara oleh rezim pemerintah Mesir dan dihadapkan dengan represi brutal yang bersifat reaktif dan *indiscriminate*.³⁶

Dalam pandangan mereka, Pan-Islamisme merupakan alternatif dari sistem nation-state atau negara bangsa yang menurut mereka harus diubah karena mengantarkan hegemoni asing atas negara-negara Muslim, mereka mengusung gagasan Pan-Islamisme.³⁷ Gagasan Pan-Islamisme ini pada intinya sama dengan gagasan tentang kekhalifahan Islam, mendirikan negara Islam internasional. Jadi, mereka ingin kembali ke masa seperti Dinasti Ottoman yang pernah berkuasa di Turki dan negara-negara Islam lainnya.³⁸

Gagasannya untuk mendirikan negara Islam internasional, seperti yang pernah dideklarasikan *Tanzîmul Qâidah* tahun 1998, yang sering disebut sebagai front untuk memerangi kaum Yahudi dan Nasrani.³⁹ Dalam pandangan mereka, tujuan “mulia” itu selama ini banyak dihambat oleh konspirasi orang Yahudi. Kedua organisasi tersebut bergerak ke arah penguatan basis umat Islam sebagai ideologi gerakannya yang dilandasi dengan teologi politik yang kuat dan mengakar dalam ide dan sikapnya sebagai penganjur gerakan Islam fundamentalis dan berkeinginan menempatkan Islam sebagai ideologi. Terhadap praktek ini bahayanya adalah Islam tereduksi sederajat dengan karya pemikiran manusia.⁴⁰

Kelompok ini secara spesifik terbagi lagi ke dalam dua aliran, yakni tradisionalisme dan fundamentalisme. Kalangan tradisionalis adalah mereka yang tetap ingin mempertahankan tradisi pemerintahan ala Nabi dan keempat *khalifah*, dengan tokoh sentralnya adalah

³⁵Hafeez Malik, "Sir Sayyid Ahmad Khan's Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress," dalam *Jurnal Modern Asian Studies*, Vol. 2 No. 3 Tahun 1968, hal. 221.

³⁶Khaliq Ahmad Nizami, *Sayyid Ahmad Khân*, New Delhi: Publications Division Ministry of Information & Broadcasting, 2017, hal. 112.

³⁷Abdul Somad, "Pemikiran dan Pergerakan Pan-Islamisme di Indonesia pada Awal Abad ke-20," dalam *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan dan Sejarah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 89.

³⁸Raha Bistara. "Teologi Modern Dan Pan-Islamisme: Menilik Gagasan Pembaharuan Islam Jamaluddin Al-Afghani," dalam *FiTUA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 67.

³⁹Ahmad Khoirul Fata dan Muh Khamdan, "Jihad Global," dalam *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 205.

⁴⁰Muh Khamdan, "Pengembangan Nasionalisme Keagamaan Sebagai Strategi Penanganan Potensi Radikalisme Islam Transnasional," dalam *Jurnal Addin*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016, hal. 207.

Muhammad Rasyid Ridha. Kalangan fundamentalis adalah mereka yang ingin melakukan reformasi sistem sosial, sistem pemerintahan dan negara untuk kembali kepada konsep Islam secara total dan menolak konsep selainnya, dan Abû A'lâ al-Mawdûdi adalah salah satu tokohnya.⁴¹

Al-Mawdûdi menggambarkan ada tiga argumen yang menjelaskan kalau agama dan negara merupakan satu kesatuan. *Pertama*, karena Allah Swt. adalah pencipta keseluruhan alam semesta yang ada, termasuk manusia dan hal-hal yang dibutuhkan oleh manusia tersebut. *Kedua*, Allah adalah Raja, Hakim, dan Pengatur kehendak-Nya. *Ketiga*, bahwa sifat *Hâkimiyyah* (penentu hukum) di alam semesta ini tidak dimiliki siapapun kecuali oleh Allah sendiri dan tidak mungkin ada yang biasa dan berhak memiliki sifat tersebut kecuali Allah.⁴² Dari ketiga argumen itu, al-Mawdûdi kemudian menyimpulkan setelah mengutip sekian ayat⁴³, bahwa siapapun yang membuat sebuah hukum yang berbeda dengan hukum Allah, ia tidak lagi dinilai hanya sebagai sebuah kekeliruan atau keharaman, tapi pembuat dan yang mengikutinya dapat dilabeli sesat dan kafir karena semua hukum yang berbeda dengan hukum Allah adalah hukum Jahiliyah (*hukm al-Jâhiliyyah*), padahal sifat *Hâkimiyyah* Allah maknanya punya sifat yang mengikat.⁴⁴

Karenanya, al-Mawdûdi menolak nasionalisme adalah menganggapnya sebagai salah satu prinsip-prinsip yang berimplikasi pada menolak ajaran-ajaran Allah. Menurutnya, gagasan nasionalisme memang seringkali terlihat indah dengan mengajak masyarakat untuk sadar kalau mereka satu bangsa, budaya, etnis, dan hak-hak kemanusiaannya harus dibela. Namun pada praktiknya, nasionalisme juga menetapkan identitas untuk menegaskan kebangsaan yang berbeda dari kelompok yang lain, sehingga terjadilah perbedaan bangsa (*nation*), dan kemudian dibatasi oleh batas-batas teritorial. Padahal, kata al-Mawdûdi, hukum yang diturunkan oleh Allah berlaku untuk siapapun selama dia beriman kepada Allah, betapapun bahasa, etnis, dan budaya berbeda. Mawdûdi menyebut bahkan nasionalisme

⁴¹Budi Nurhamidin dan Arifin Kusuma Wardani, "Relasi Agama dan Negara dalam Gerakan Keagamaan Baru: Studi Kasus Komunitas Here Krisna Yogyakarta," dalam *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 106.

⁴² Abû al-A'lâ al-Mawdûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk...*, hal. 13-14

⁴³ Ayat yang sering dikutip adalah ayat-ayat dalam surah al-Maidah ayat, 44, 45, 47

⁴⁴ Abû al-A'lâ al-Mawdûdi, *al-Khilâfah wa al-Mulk...*, hal. 16-17

hanyalah upaya segelintir manusia untuk menjauhi sebagian besar manusia dari otoritas ilahiah dan hukum Allah.⁴⁵

Melihat gagasan al-Mawdûdi tersebut sebenarnya kita tidak bisa langsung kalau al-Mawdûdi hanya mendorong satu pemikiran saja. Elisa Grunchi mencoba membuat periodisasi gagasan al-Mawdûdi. Pembabakan periode gagasan al-Mawdûdi menunjukkan kalau gagasannya terkait dengan kedaulatan Tuhan sebenarnya tidak bercirikan langsung sebagai sebuah gerakan politik sampai al-Mawdûdi mendirikan *Jam'at al-Islâmi* di tahun 1947.

Yûsuf al-Qardhâwî dalam bukunya *Min Fiqh al-Dawlah* sebenarnya juga memiliki pandangan serupa. Al-Qardhâwî menawarkan sejumlah ciri yang sesuai dengan ajaran Islam. Pertama, negara tersebut dikelola dengan prinsip syura dan baiat (pemilihan pemimpin), tidak dipilih oleh sekelompok orang yang disebut *agamawan (Rijâl al-Dîn)*. Al-Qardhâwî menyebut kalau ia menolak teokrasi, dan menyebut konsepnya sebagai *dawlah madaniyyah*. Namun ia juga menolak model negara yang tidak mengakui sama sekali dan memusuhi agama (al-Qardhâwî menggunakan istilah *Dawlah 'Ilmâniyyah*). Ia mencontohkan dengan menyebut negara-negara komunis (*al-dawlah al-Shuyû'iyah*). Ciri kedua adalah negara yang menyatu untuk seluruh umat muslim dan tidak terbatas oleh batas-batas geografis. Sebuah negara yang mengakomodir semua ras, bangsa, bahasa, dan hanya disatukan oleh ikatan agama.⁴⁶ Lalu bagaimana dengan kondisi negara yang terbatas oleh batas-batas negara? Al-Qardhâwî berpandangan kalau diantara negara-negara yang menjadikan Islam sebagai *syir'ah* dan *minhâj* (landasan negara), kedepannya harus memiliki orientasi menyatukannya menjadi sebuah kesatuan yang menaungi negara-negara Islam tersebut, misal dalam bentuk federasi.

Jika itu terwujud, al-Qardhâwî menyebut harus memiliki 3 unsur: 1) kesatuan wilayah Islam meski wilayah dan nama negara yang berbeda; 2) kesatuan sumber hukum tertinggi, yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah; 3) ada kepemimpinan pusat, yang dapat disebut sebagai *al-Imâm al-A'zam* atau *al-Khalîfah* yang memimpin negara-negara yang berlandaskan Islam. Terkait dengan keberadaan non-muslim di negara-negara yang menjadikan Islam sebagai landasan negara, al-Qardhâwî menyebutkan kalau non-muslim tetap bebas menjalankan agama dan urusan pribadi mereka selama menaati peraturan negara yang digali dari syariat. Ciri ketiga dari negara yang

⁴⁵ David Emmanuel Singh, Abu al-A'lâ al-Mawdûdi Political Theory: Some Ideas on Muslim-Christian Relations. Transformation, January 2000, Vol. 17, No. 1, hal. 7-8.

⁴⁶ Yûsuf al-Qardhâwî, *Min Fiqh al-Dawlah fî al-Islâm...*, hal. 30-32.

sesuai dengan ajaran Islam adalah negara yang berdasarkan konstitusi yang sah, dimana pemimpinnya bisa dikritik jika melakukan aktivitas yang bertentangan dengan “konstitusi.” Dan ciri keempat adalah berbasis musyawarah (*syûrâ*/parlemen), dan bukan kerajaan atau kekaisaran (*Kisrawiyyâh*).⁴⁷

Baik ide-ide yang digulirkan oleh sosok seperti al-Mawdûdi maupun al-Qardhâwî bukanlah tanpa kritik. Beberapa pakar seperti Syadzali dan Grunchi, punya kesimpulan yang sama kalau gagasan-gagasan al-Mawdûdi dalam perjalanannya memiliki banyak kontradiksi dan inkonsistensi.

2. Paradigma Simbiotik

Menurut teori simbiotik hubungan antara negara dan agama saling membutuhkan satu sama lain. Agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral-spiritual.⁴⁸ Karena sifatnya yang simbiotik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum- hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.⁴⁹

Negara menurut paradigma ini memerlukan panduan etika dan moral sebagaimana diajarkan agama. Sementara agama sendiri memerlukan kawalan negara untuk kelestarian dan eksistensinya atau agama memerlukan ‘pedang penolong’ yaitu negara. Tanpa ‘pedang penolong’ yang mendukungnya, maka agama dengan semua ajarannya yang sempurna dan konprehensif tidak akan mungkin ditancapkan dalam realitas sosial.⁵⁰ Dengan hubungan seperti inilah keduanya berada dalam dimensi simbiosis-mutualistik dan tidak mereduksi agama atau tidak menyamakan antara alat dengan risalah.

Pandangan ini berpendapat bahwa hubungan agama dan negara adalah suatu lembaga yang saling membutuhkan dan bersifat timbal balik. Maka dalam pandangan ini agama membutuhkan negara untuk melestarikan dan mengembangkan agama. Begitu pun sebaliknya, negara membutuhkan agama sebagai sumber ajaran moral, etika, dan

⁴⁷Yūsuf al-Qardhāwī, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām...*, hal. 32-35.

⁴⁸Khalif Muammar, "Agama dan Negara: Melangkaui Dua Pendekatan yang Ekstrim," dalam *Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020, hal. 23.

⁴⁹Muhammad Sulaeman Jajuli, "Konsep Agama dan Negara dalam Pandangan Mohammad Natsir," dalam *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 5 No. 9 Tahun 2017, hal. 111.

⁵⁰M. Asrul Pattimahu, "Agama dan Masa Depan Kebangsaan Indonesia," dalam *Jurnal Dialektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2020, hal. 96.

spiritualitas warga negaranya.⁵¹ Pandangan ini sama halnya dengan apa yang disampaikan Ibnu Taimiyah tentang negara sebagai alat agama seperti yang dijelaskan di atas, yang mana kekuasaan yang mengatur kehidupan manusia merupakan kewajiban agama yang paling besar, karena tanpa kekuasaan agama negara tidak bisa berdiri tegak. Maka hubungan agama dan negara merupakan dua identitas yang berbeda tetapi saling membutuhkan.⁵² Oleh karena itu konstitusi yang terdapat pada paradigma ini tidak hanya dari kontrak sosial tetapi juga hukum agama. Sehingga pemerintahan Indonesia pun termasuk kelompok paradigma ini karena agama tidak mendominasi kehidupan negara, melainkan sebagai sumber moral bagi kehidupan berbangsa dan bernegara.

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa adanya kekuasaan yang mengatur kehidupan manusia merupakan kewajiban Agama yang paling besar, karena tanpa kekuasaan Negara, maka Agama tidak bisa berdiri tegak. Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut melegitimasi bahwa antara Negara dan Agama merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan.⁵³ Oleh karenanya, konstitusi yang berlaku dalam paradigma ini tidak saja berasal dari adanya *social contract*, tetapi dapat saja diwarnai atau dijiwai oleh hukum Agama.⁵⁴

Corak teologi politik dari kelompok ini bahwa relasi agama dan negara didasarkan pada prinsip-prinsip etis, karena itu mereka menyatakan tuntutan ataupun indikasi kuat adanya acuan baku tentang sistem politik dan pemerintahan dalam Islam sama sekali tidak ditemukan dan terbukti, artinya secara argumentatif tidak ada suatu konsepsi yang secara jelas berisikan ketentuan-ketentuan tentang sumber kekuasaan negara, pihak pelaksana kekuasaan, bagaimana kekuasaan itu diperoleh, kepada siapa pelaksanaan itu bertanggung jawab.⁵⁵ Dengan logika seperti itulah, kelompok ini dengan tegas menyatakan bahwa Islam sama sekali tidak mewajibkan kepada umatnya untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Sifat holistik yang dimiliki Islam menurut kelompok ini tidak secara otomatis mencampuradukkan yang sakral dan hal yang profan (organisasi,

⁵¹Edi Gunawan, "Relasi Agama dan Negara (Perspektif Pemikiran Islam)," dalam *Al-Hikmah Journal for Religious Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2014, hal. 185.

⁵²Abu Tholib Khalik, "Pemimpin Non-Muslim dalam Perspektif Ibnu Taimiyah," dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2014, hal. 59.

⁵³Mahmuddin, "Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah," dalam *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015, hal. 44.

⁵⁴Muhamad Ali, "Agama dan Negara di Indonesia Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Al-Hikmah Journal for Religious Studies*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2019, hal. 211.

⁵⁵Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, Jakarta: Kencana pranada media, 2013, hal. 177.

ideologi, pembentukan negara dan sebagainya) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.⁵⁶

Kelompok ini (kelompok modernis) memandang bahwa Islam mengatur masalah keduniaan (termasuk pemerintahan dan negara) hanya pada tataran nilai dan dasar-dasarnya saja dan secara teknis umat bisa mengambil sistem lain yang dirasa bernilai dan bermanfaat. Di antara tokoh kelompok ini adalah Muhammad ‘Abduh, Muhammad Husain Haikal dan Muhammad As’ad.⁵⁷

Berdasarkan paradigma simbiotik ini, setiap tokoh pemuka agama, cendekiawan, dan kelompok masyarakat lainnya memiliki hak yang sama untuk berpartisipasi dalam pemerintahan. Dengan kata lain, kebijakan publik yang diambil oleh negara dapat saja (bahkan bisa jadi harus) mempertimbangkan politik akomodasi terhadap golongan agama dan beragam aliran atau denominasi di dalamnya.⁵⁸ Politik akomodasi menjadi ciri khas dari paradigma simbiotik atau simbiotikisme ini. Politik akomodasi ini bukan hanya merupakan gagasan dari argumentasi sekularisme An-Na’im. Gagasan tersebut juga pernah dibahas oleh misalnya Bahtiar Effendy dalam bukunya *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*.⁵⁹

Namun demikian, umumnya politik akomodasi masih dipahami sebagai suatu bagian dari paradigma sekularistik, alih-alih sebagai sebuah praktik dari paradigma simbiotik yang berbeda dari paham Sekular. Hal ini disebabkan oleh penggunaan perspektif yang berbeda. Beberapa sarjana seperti Frans Sayogie, menyampaikan paradigma simbiotik sebagai satu paradigma berbeda dalam relasi agama-negara.⁶⁰ Begitu pula dengan Gus Dur, Ahmad Syafii Maarif dan beberapa lainnya.⁶¹

⁵⁶Deni Miharja, "Persentuhan Agama Islam dengan Kebudayaan Asli Indonesia," dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2014, hal. 163.

⁵⁷Zakiya Darajat, "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Sejarah", *Dialektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2019, hal. 101.

⁵⁸Ali Murtadho, "Jalinan Agama dan Negara dalam Islam," dalam *Jurnal Ijtima'iyya*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2015, hal. 300.

⁵⁹Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2009, hal. 117.

⁶⁰Frans Sayogie, "Perlindungan Negara Terhadap Hak Toleransi beragama: Perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia Universal," dalam *Jurnal Hukum Prioris*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2016, hal. 42.

⁶¹Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Depok: Kajian Perempuan Desantara, 2001, hal. 188. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai dasar Negara: Studi tentang Perdebatan Konstituante*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, hal. 207.

Tesis Frans Sayogie menjelaskan paradigma simbiotik secara ringkas bersama dengan kedua paradigma lain dalam relasi agama-negara.⁶² Adapun Ahmad Syafii Maarif maupun Gus Dur sudah sering menyampaikan gagasan paradigma simbiotik dalam rangka mengadvokasi Pancasila sebagai suatu sintesa dari beragam gagasan ideologis dan tradisi filsafat. Termasuk di dalamnya adalah prinsip-prinsip moral agama sebagai landasan negara, yang diimplementasikan dengan atau tanpa formalisasi dari negara.

Sarjana seperti An-Na'im dan Muqtedar Khan barangkali mewakili perspektif yang meletakkan politik akomodasi sebagai satu bagian ataupun model dari paradigma sekularistik.⁶³ Namun sebagian sarjana lainnya, seperti Ahmad Syafii Maarif, Gus Dur, dan Yudi Latif memiliki pandangan yang berbeda.⁶⁴ Pandangan yang menempatkan politik akomodasi sebagai satu ciri khas paradigma simbiotik ini diambil antara lain dari penafsiran Bung Karno, Bung Hatta, Hamka, maupun para tokoh pendiri bangsa lainnya. Perspektif kedua ini memberi ruang terhadap pengembangan dan sosialisasi paradigma simbiotik atau simbiotikisme sebagai paradigma ketiga. Sebuah jalan tengah dalam relasi agama-negara.⁶⁵

Simbiotikisme atau paradigma simbiotik dapat dikatakan menjadi satu paradigma yang mendasari landasan ideologis bangsa Indonesia hari ini. Pancasila, menurut Bung Hatta, bukan merupakan ideologi sekular maupun teokratis.⁶⁶ Hal itu diamini pula antara lain oleh Hamka, Ahmad Syafii Maarif, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), hingga Yudi Latif dan beberapa sarjana lainnya.⁶⁷

⁶²Frans Sayogie, "Perlindungan Negara Terhadap Hak Toleransi beragama: Perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia Universal," dalam *Jurnal Hukum Prioris*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2016, hal. 42

⁶³Muqtedar Khan, *Islam and good governance: A political philosophy of ihsan*, Berlin Jerman: Springer, 2019, hal. 123. Lihat juga Abdullahi Ahmed An-Naim dan Abdullahi Ahmed An-Na'im Na, *Islam and the secular state*, Harvad: Harvard University Press, 2008, hal. 175.

⁶⁴Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan...*, hal. 188. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai dasar Negara: Studi tentang Perdebatan Konstituante*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, hal. 207. Lihat juga Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Peruntun untuk Pembudayaan*, Bandung: Mizan Media Utama, 2018, hal. 118.

⁶⁵Muhammad Anzor, "Merayakan Kuasa Agama." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2017, hal. 103.

⁶⁶Z. A. Tabrani, "Diskursus Simbiotik Agama dan Politik dalam Epistemologis Pemikiran Islam," dalam *Al-Ijtimai: International Journal of Government and Social Science*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 75.

⁶⁷Muhamad Basyrul Muvid, *Al Ghazali: Dalam Pusaran Sosial Politik, Pendidikan, Filsafat, Akhlak Dan Tasawuf*, Sidoarjo: Global Aksara Pers, 2021, hal. 126.

Paradigma simbiotik meniscayakan adanya sekularisme yang lebih lembut, dan memberi ruang kebebasan pada otoritas dan tradisi keagamaan untuk turut berpartisipasi dalam pengelolaan ruang publik.⁶⁸ Otoritas negara harus mendengar dan mempertimbangkan nilai-nilai agama dan suara dari otoritas agama, dalam merumuskan kebijakan publik. Demikian pula otoritas agama diharuskan menjaga integrasi nasional dan kepentingan bersama (*public interest; al-mashlahah al'amah*), sekaligus menyampaikan aspirasi pemeluknya kepada pemerintahan/rezim petahana.⁶⁹

Seorang pemikir lain yang juga dapat disebut membawa pandangan simbiosis agama dan negara adalah al-Ghazali (w. 1111).⁷⁰ Menurut al-Ghazali, persoalan kepemimpinan (*al-Imamah*) dalam Islam tidak dikategorikan sebagai hal yang penting (*al-muhimmāt*), tapi masuk dalam kategori fikih (*al-fiqhiyyāt*).⁷¹ Meskipun dikategorikan sebagai persoalan fikih, namun al-Ghazali berpandangan kalau keberadaan kepemimpinan (*al-Imamah*) dalam ajaran Islam karena posisinya penting untuk memastikan umat yang beragama bisa menjalankan ajarannya dengan keberadaan dunia yang baik. Cara pandang ini memang menjadi arus utama pemikiran ulama *Ahl al-Sunnāh* tentang hubungan agama dan kepemimpinan. Al-Mawardī, dalam kitabnya *al-Aḥkām al-Sultāniyyah* menyebutkan sebagai *hirāsatū al-dīn wa hirāsatū al-dunyā*. Sementara al-Ghazali menerjemahkan pentingnya kepemimpinan untuk memastikan persoalan dunia yang stabil untuk berjalannya agama sebagai berikut,

نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة
وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو آخر
الآفات.

“Seperangkat ajaran agama adalah yang memuat pengetahuan (tentang ajaran tersebut) dan praktik ibadah (menjalankan agama).

⁶⁸Muhammad Wahdini, "Paradigma Simbiotik Agama dan Negara (Studi Pemikiran Ahmad Syafi'i Maarif)," dalam *Journal of Islamic Law and Studies*, Vol. 4 N. 1 Tahun 2020, hal. 17.

⁶⁹Kholil Syu'aib, "Agama dan Negara Reaktualisasi Pemikiran Politik Islam Munawir Sjadzali," dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 47.

⁷⁰Prayudi Rahmatullah, *et.al.*, "Relasi Negara dan Agama Islam: Telaah Historis dan Paradigmatis," dalam *Islamitsch Familienrecht Journal*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal. 82.

⁷¹Alih-alih sebagai persoalan fikih, perdebatan tentang persoalan kepemimpinan ini begitu sering menimbulkan perdebatan sehingga orang lebih aman tidak terlibat di dalamnya meskipun sikap dan posisinya sudah benar. Lihat: Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. (Kairo: Shirkatu al-Quds, 2012), hal. 159.

Keduanya tidak dapat dicapai kecuali (dengan selesai hal-hal duniawi) seperti badan yang sehat, kehidupan, keamanan kebutuhan pokok seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Dan yang paling terakhir adalah kondisi yang aman."⁷²

Dengan menggunakan metode dialektik antara pertanyaan yang ditanyakan – atau dibayangkan ditanyakan – oleh yang menentangnya, al-Ghazālī mencoba menegaskan kalau kehidupan dunia tidak bisa dipisahkan dari sosok yang memimpin. Argumen pertama yang disampaikan al-Ghazālī adalah pentingnya ada kondisi keamanan. Al-Ghazali berargumen bahwa kebutuhan mendasar seseorang adalah kesehatan, kecukupan pangan harian, adanya baju yang dikenakan. Namun itu semua tidak berarti jika seseorang masih tidak terjamin keamanannya. Argumen berikutnya yang disampaikan al-Ghazali adalah andaikan tidak adanya kepemimpinan yang ditentukan, semua kenikmatan dasar hingga kenikmatan seperti mencari ilmu dan ibadah tidak akan terwujud kalau kondisi wilayah masih tidak aman. Dari sini al-Ghazālī mengeluarkan sejumlah pertanyaan yang hingga hari terkenal, semisal: *Al-Dīn wa al-Sulṭān Taw'amāni* (agama dan kekuasaan layaknya saudara kembar). Kendati al-Ghazali tidak secara khusus dikenal sebagai pemikir politik, namun beberapa karyanya mengandung pemikiran politik yang signifikan, seperti *Nasīhat al-Mulk*, *Kimiya-yi al-Sa'adat*, dan *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*.⁷³

Dalam *nasīhat al-Mulk*, al-Ghazālī antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja.⁷⁴ Menurut al-Ghazālī, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi mereka "kekuatan Illahi" (*farr-i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama: kemaslahatan kehidupan manusia (*masalahat-izandaghani*).⁷⁵

Mungkin al-Ghazālī tidak bermaksud menyamakan antara nabi dan raja, mungkin dapat berarti antara agama dan negara, namun paralelisme yang dilakukannya menunjukkan status tinggi dan raja atau negara dalam hubungannya dengan nabi atau agama. Paralelisme ini dapat ditafsirkan sebagai simbiosis yang bersifat setara. Kesimpulan ini

⁷²Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād* ..., hal. 160.

⁷³Kholili Hasib, "Konsep Siyasah dan Adab Bernegara Menurut Imam Al-Ghazali," dalam *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017, hal. 11.

⁷⁴Al-Ghazali, *Counsel for Kings: Nasīhat Al-Muluk*, (terjemahan Fred Bagley), London: Oxford University Press, 1964, hal. 173.

⁷⁵Al-Ghazali, *Counsel for Kings: Nasīhat Al-Muluk*..., hal. 173.

dikuatkan oleh al-Ghazâli dalam *Kimiya yi Sa'adat* bahwa agama dan negara adalah saudara kembar (*tawaman*) yang lahir dari satu ibu.⁷⁶

Konsep *farr-i izâdi* yang menjadi dasar simbiosis agama dan negara dalam pemikiran al-Ghazâli, mempunyai akar sejarah pada pemikiran pra-Islam Iran. Konsep ini mengandung arti bahwa kualitas-kualitas tertentu yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin atau kepala negara, seperti pengetahuan, keadilan, dan kearifan. Kualitas-kualitas demikian diyakini bersumber pada Tuhan dan bersifat "titisan" (*preordained*).⁷⁷ Dengan menegaskan *farr-i izadi* dalam kepemimpinan negara, al-Ghazali mungkin bermaksud menegaskan dimensi keagamaan dalam lembaga negara. Jika demikian adanya, maka al-Ghazali,⁷⁸ seperti halnya al-Mawardi, juga mengenalkan suatu pendekatan realistik dalam melakukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas penyelenggaraan negara.⁷⁹

3. Paradigma Sekularistik

Paradigma sekularistik atau dikenal juga dengan istilah sekularisme, merupakan pandangan yang memisahkan antara urusan agama dengan urusan negara. Pandangan ini menafikan adanya peran agama dalam urusan publik. Agama dimasukkan ke dalam ruang privat, yang karenanya tidak boleh muncul di ruang publik.⁸⁰

Paradigma sekularistik beranggapan bahwa ada pemisahan yang jelas antara agama dan negara. Agama dan negara merupakan dua lembaga yang berbeda serta memiliki tugas masing-masing. Sehingga satu sama lain harus dipisahkan dan tidak boleh memiliki hubungan. yang mana negara merupakan urusan politik, sedangkan agama merupakan wilayah pribadi masing-masing warga negara.⁸¹ Maka hubungan positif yang berlaku pun adalah hukum yang berasal dari kesepakatan manusia melalui kontrak sosial yang tidak berkaitan sama sekali dengan hukum agama. Sesuai dengan pandangan Haikal bahwasannya bahwa dalam sejarah kenabian Rasulullah SAW pun

⁷⁶Al-Ghazali, *Kimiya yi Sa'adat: Kimia Ruhani untuk Kebahagiaan Abadi*, (terjemahan Dedi Slamet Riyadi dan Fauzi Bahreisy), Jakarta: Zaman, t.th., hal. 97.

⁷⁷M. Sidi Ritaudin, "Sinergisitas Agama Islam dan Negara dalam Mewujudkan Masyarakat Madani," dalam *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2013, hal. 60.

⁷⁸Al-Ghazali, *Kimiya yi Sa'adat: Kimia Ruhani untuk Kebahagiaan Abadi...*, hal. 98

⁷⁹Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 77.

⁸⁰Siti Nurlaela, *Pemikiran Ahmad Syafii Maarif tentang Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2019, hal. 100.

⁸¹M. Mujibuddin dan Rina Zuliana, "Post-Sekulerisme Islam Populis di Indonesia," dalam *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vo. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 10.

tidak menemukan keinginan Nabi Muhammad untuk mendirikan negara islam.⁸²

Salah satu manifestasi paling ekstrim dari sekularisme bisa dilihat dari kebijakan anti-jilbab dan anti-simbol agama di beberapa negara. Misalnya, kebijakan melarang penggunaan simbol agama (seperti kalung salib, turban Sikh, hingga jilbab dan sebagainya) di tempat-tempat umum. Akibatnya penggunaan jilbab ataupun turban Sikh dilarang di sekolah, rumah sakit dan bangunan umum/publik lainnya.⁸³

Pelarangan tersebut dikatakan untuk menjaga ruang publik dari adanya intervensi agama. Kebijakan semacam itu tentu tidak berlaku di seluruh negara yang tegas menerapkan paradigma sekularisme. Beberapa negara sekular seperti Turki sejak kemenangan Partai AKP pada pemilu 2002, Belanda, Inggris, dan Amerika Serikat, telah memberikan ruang bagi pelaksanaan ritual dan ekspresi keberagamaan di ruang publik.⁸⁴

Namun, pemberian ruang ritual dan ekspresi keberagamaan tersebut belum bisa dikatakan sebagai perubahan paradigma dalam relasi agama-negara di negara-negara tersebut. Sekularisme sendiri memang bermula dari upaya meruntuhkan dominasi gereja, yang dalam catatan sejarah dikatakan mendukung praktik-praktik otoritarianisme, feodalisme, hingga perbudakan dan kapitalisme.⁸⁵

Pengaruh Revolusi Prancis jelas terlihat dalam perkembangan sekularisme di banyak negara di dunia. Sebagaimana tercatat dalam sejarah, Revolusi Prancis dipicu oleh gaya hidup keluarga kerajaan, para bangsawan dan tuan tanah yang terlampau mewah di tengah penderitaan rakyat Prancis.⁸⁶ Sampai menjelang Revolusi Prancis, kalangan cerdik pandai yang merupakan pemuka agama justru membenarkan perilaku buruk penguasa dan para tuan tanah Prancis di masa itu. Gagasan sekularisme Eropa kemudian terlahir sebagai

⁸²Akhmad Shunhaji, "Agama dalam Pendidikan Agama Islam di Sekolah Dasar," dalam *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 12.

⁸³Kamsi, "Paradigma Politik Islam tentang Relasi Agama dan Negara," dalam *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2012, hal. 23.

⁸⁴Sauri Susanto, "Dukungan European Court of Human Right bagi Pelarangan Jilbab di Sekolah, Serta Niqab dan Burqa di Perancis", *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 201, hal. 123.

⁸⁵Sholihul Anwar, "Sekulerisme dan Perkembangan Studi Islam (Analisis Model Pendekatan Timur Dan Barat)", *Jurnal Pedagogy*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019, hal. 78.

⁸⁶Ratna Puspitasari, *Revolusi Prancis, Revolusi Industri, Perkembangan Ideologi Kapitalisme, Sosialisme, Liberalisme, dan Demokrasi; dan Dampaknya bagi Masyarakat Dunia, Perkembangan Masyarakat Jepang Sejak Restorasi Meiji dan Dampaknya di Dalam dan Di Luar Negeri*, Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2018, hal. 22.

perlawanan terhadap agama. Bahkan, dikatakan bertujuan meruntuhkan hegemoni agama atas negara dan masyarakat.⁸⁷

Berbeda dengan Eropa, di Amerika Serikat, sekularisme terlahir untuk melindungi toleransi beragama dari pemaksaan kalangan penguasa. Konstitusi Amerika Serikat mengamanatkan pemerintah federal dan negara bagian untuk tidak melarang maupun memberi bantuan dan sokongan kepada gerakan keagamaan apa pun juga.⁸⁸ Sementara kedua model sekularisme tersebut (model Eropa dan model Amerika) tersebar ke seluruh dunia dan berkembang ke arah yang beragam rupa. Perlawanan terhadap sekularisme pun terjadi di beberapa negara, seperti Iran, Pakistan, dan bahkan di Indonesia.⁸⁹

Paradigma sekularistik menempatkan agama benar-benar di ruang privat dan bukan di ruang publik. Pada praktiknya, terdapat sekularisme yang begitu ekstrim hingga menolak dan melarang segala bentuk simbol agama di ruang publik atau di tempat terbuka. Namun secara umum, banyak juga negara yang menerima penggunaan simbol agama di tempat terbuka sebagai hak individu yang bersifat personal.⁹⁰

Artinya, penggunaan simbol agama seperti jilbab bagi perempuan Muslimah, turban bagi laki-laki Sikh, maupun kalung salib bagi penganut Kristen merupakan urusan privat masing-masing individu. Dengan demikian, sekularisme sebagai satu paradigma dalam relasi agama-negara tidak selalu identik dengan perlawanan terhadap agama, maupun simbol-simbol agama.⁹¹

Paradigma sekularistik dalam bentuk paling ekstrim dapat dikatakan bermula dari Revolusi Prancis dan perlawanan bangsa Eropa atas hegemoni gereja yang membenarkan praktik penindasan atas nama ajaran agama.⁹² Karl Marx kemudian sampai menempatkan agama

⁸⁷Ilim Abdul Halim, "Peran agama dan negara dalam proses pendirian rumah ibadah: Kasus pendirian gereja Santa Clara kota Bekasi," dalam *Jurnal Prodi Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 54.

⁸⁸Syamsir Budiansah, *Pandangan Media Prancis terhadap Perempuan Berhijab (Analisis Teks Grounded Theory)*, Makassar: Universitas Hasanuddin, 2020, hal. 117.

⁸⁹Tety Ariska, *Hubungan Agama dan Negara Menurut Muhammad Abid Al-Jabiri*, Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2017, hal. 164.

⁹⁰Sayid Anshar, "Konsep Negara Hukum dalam Perspektif Hukum Islam," dalam *Soumatra Law Review*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 235.

⁹¹Syamsul Maarif, "Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur," dalam *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset Dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 13.

⁹²Abdullah Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 409.

sebagai alat penindas,⁹³ berlawanan dengan Nietzsche yang menempatkan agama sebagai alat perlawanan kaum tertindas.⁹⁴

Tesis Marx dan Nietzsche ini menggambarkan kondisi sosial, ekonomi dan politik masyarakat Eropa abad ke-19 yang penuh dengan konflik sosial. Praktik perbudakan hari itu belum juga menjadi ilegal, sedangkan feodalisme dan kapitalisme mencekik kaum buruh, tani dan masyarakat miskin umumnya. Apa yang dilakukan para pemuka agama justru adalah menyuruh budak-budak untuk tetap taat dan patuh pada tuan mereka. Pun kaum buruh dan masyarakat miskin diberi janji manis kehidupan akhirat, justru untuk kepentingan para tuan tanah dan pemilik modal.⁹⁵

Kendati demikian, sebagian dari perlawanan terhadap hegemoni para pemuka agama tersebut juga menggunakan doktrin dan dogma agama. Inilah yang membuat Nietzsche menyimpulkan bahwa agama adalah alat perlawanan.⁹⁶ Pandangan yang berlawanan dengan Marx yang meletakkan agama sebagai alat penindas.⁹⁷ Baik Marx maupun Nietzsche merupakan pendukung paradigma sekularistik ini. Keduanya tetap ingin membebaskan negara dan masyarakat dari pengaruh agama dan para pemukanya yang buruk di mata mereka.⁹⁸

Paradigma sekularistik, dalam arti memisahkan peran agama sebagai salah satu peran yang dimiliki oleh negara, hakikatnya adalah bagian dari perdebatan yang hangat khususnya di wilayah-wilayah mayoritas muslim seperti di Timur Tengah tentang perlu tidaknya agama menjadi sebuah peran sentral yang dimiliki oleh negara lewat menjadikannya sebagai dasar kebijakan tunggal sebuah negara. Gagasan mengenai sekularisme ini juga ditengarai merupakan bagian dari pemikiran modernitas, khususnya tradisi sosiologis Marxisme dan

⁹³Achmad Luthfi dan Khairullah, "Agama Sebagai Tempat Pelarian Diri (?): Suatu Tinjauan Sosiologi Agama Perspektif Karl Marx," dalam *Bina' Al-Ummah*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2019, hal. 9.

⁹⁴Herpindo, "Basis, Relasi, Ekuilibrium, Aktualisasi, dan Keberlanjutan Wacana Sosok Nietzsche dalam Agama," dalam *Transformatika: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 38.

⁹⁵Ahmad Muttaqin, "Karl Marx dan Friederich Nietzsche Tentang Agama," dalam *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2013, hal. 57.

⁹⁶Herpindo, "Basis, Relasi, Ekuilibrium, Aktualisasi, dan Keberlanjutan Wacana Sosok Nietzsche dalam Agama"..., hal. 38.

⁹⁷Achmad Luthfi dan Khairullah Khairullah, "Agama Sebagai Tempat Pelarian Diri (?): Suatu Tinjauan Sosiologi Agama Perspektif Karl Marx"..., hal. 10.

⁹⁸Ahmad Muttaqin, "Karl Marx dan Friederich Nietzsche Tentang Agama"..., hal. 58.

Liberalisme yang menganggap kalau semakin modern manusia, maka peran agama akan hilang dan berganti dengan ide-ide modern barat.⁹⁹

Bahkan, kekalahan negara-negara Arab melawan Israel dalam perang enam hari di tahun 1967, suara-suara pemikir liberal yang lebih semangat membawa semangat sekularisme menjadi lebih kuat akibat kejenuhan wacana kelompok Islamisme yang dianggap menyederhanakan persoalan kalau kekalahan negara-negara Arab dikarenakan persoalan agama. Pemikir liberal ini bahkan banyak tidak berasal dari latar belakang pendidikan agama semisal di Al-Azhar, namun dari pendidikan umum namun aktif di isu-isu pengembangan masyarakat dan HAM, seperti Farag Fouda. Farag Fouda merupakan generasi belakangan yang genealoginya dapat ditelusuri mulai dari Muhammad Sa'id al-Asymāwī, Muhammad Khalafullah, dan Farid Zakaria.¹⁰⁰ Selain mereka, generasi yang lebih awal ada Ahmad Luthfi Sayyid, Thahā Husein, 'Alī 'Abd al-Rāziq, hingga sosok yang sebenarnya sering ditarik ke berbagai arus ide pemikiran politik di dunia Islam, Muhammad 'Abduh sendiri.¹⁰¹

Fouda banyak menulis karya-karya yang mengkritik argument-argumen dan slogan kelompok Islamisme yang berargumen kalau kemunduran sebuah negara karena ia tidak lagi menerapkan syariat Islam dan menyuarakan slogan seperti *Islam adalah Solusi; Wahai Negara Islam, Kembalilah*, dan sejenisnya. Fouda memulai dengan paradigm kalau tugas utama negara adalah memberikan jaminan kehidupan yang layak bagi masyarakat dan memenuhi hak-hak dasarnya sebagai manusia. Karenanya, tidak ada sistem yang baku dalam mewujudkan hal itu, termasuk menganggap Islam sebagai sistem terbaik untuk menyelenggarakan negara. Justru, ketidakterlibatan agama, dalam hal ini Islam, dalam menjadikannya sebagai landasan negara akan menjadikan agama bersih dari kepentingan dan intrik

⁹⁹ Inger Fursth dan Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspective*. (Hants: Ashgate Publishing Company, 2006), hal. 97-98.

¹⁰⁰ Alex Medani, *Pola Hubungan Agama dan Negara Menurut Farag Fouda dalam Siyash Syar'iyah...*, hal. 122.

¹⁰¹ Munawir Syadzali menganalisis kalau gagasan Muhammad 'Abduh yang menggagas sebuah negara yang memberikan kesempatan politik yang sama kepada semua yang berada di wilayah Mesir, tak ayal menjadikan para murid-muridnya kemudian lebih terdorong untuk berada di jalur pandangan yang nasionalis atau secular. Lihat: Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran...*, hal. 133. Lihat juga diskusi tensi turunan dari gagasan Muhammad 'Abduh yang melahirkan dua kelompok yang praktiknya puya pandangan yang terlihat bertentangan dalam: Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hal. 161-162.

politik. Ada sejumlah kritik Fouda yang menarik diketengahkan dalam bahasan ini. *Pertama*, slogan yang disuarakan kelompok Islam bahwa *Islam adalah Solusi* menunjukkan anggapan kalau masyarakat Mesir adalah masyarakat yang jauh dari agama. Padahal, praktiknya kehidupan keagamaan dan kedekatan masyarakat Mesir adalah hal esensial agama seperti keteguhan beribadah, sudah terjadi sejak lama. Sehingga mengatakan kalau solusi kemajuan Mesir dengan menjadikan Islam sebagai sistem politik adalah pandangan keliru. *Kedua*, penerapan syariat harus dilihat sebagai instrumen mencapai tujuan, bukan tujuan itu sendiri. Fouda mengkritik slogan perlunya negara Islam yang dikumandangkan partai politik berbasis Islam di Mesir hanya untuk mendapatkan simpatisan, tapi tidak memberikan agenda politik terperinci untuk peningkatan kesejahteraan rakyat, semisal soal reformasi politik, perbaikan sistem ekonomi dan pendidikan, perumahan, dan lain-lainnya yang digali dari ajaran Islam. Padahal kalau itu dilakukan, slogan yang diserukan soal perlunya mendirikan negara Islam tidak menjadi bertentangan dan menjadi dapat dipertanggungjawabkan. *Ketiga*, sekularisme yang dimaksud Fouda sebenarnya tidak sama dengan yang dipraktikkan di Barat dimana pemimpin negara tidak punya sama sekali kepentingan terhadap agama bahkan cenderung membatasi. Sementara, di Mesir pemisahan yang dimaksud hanya pemisahan agama dari sebuah intrik politik. Sementara, negara tetap mengatur agama lewat pendirian lembaga resmi dan memberikan anggaran belanja untuk penyelenggaraan lembaga resmi tersebut. Sehingga, usulan kelompok Islamis untuk mendirikan Khilafah, mengatakan demokrasi sebagai sistem kafir, menunjukkan kalau mereka tidak mengenal sejarah kekhalifahan sendiri dan tidak mengenal perkembangan zaman.¹⁰²

Apa yang digagas dan diperjuangkan Fouda lewat aktivismenya di Mesir sejatinya merupakan bagian tidak terpisahkan dari dinamika pandangan hubungan agama dan negara yang berkembang sejak awal abad ke-19 hingga masa Fouda hidup masih terus terjadi. Awal abad ke-19, dunia Timur Tengah memiliki figure bernama Jamāl al-Dīn al-Afghānī, sosok filosof dan aktivis yang rajin membangun relasi dengan aktivis dan ulama di dunia Islam. Namun akibat aktivitasnya yang seringkali berhubungan langsung dengan persoalan politik di tiap wilayah, bahkan mendorong ulama atau pemuda setempat untuk bersuara mengkritik keburukan pemerintah hingga memberontak (seperti yang terjadi saat ia berada di Turki ketika mengkritik

¹⁰²Alex Medani, Pola Hubungan Agama dan Negara Menurut Farag Fouda dalam *Siyasah Syar'iyah...*, hal. 123-125.

Kekhilafan ‘Utsmani dan kekuasaan Shāh di Iran), membuatnya sering diusir dari suatu wilayah. Al-Afghānī sendiri berangkat dari gagasan kalau umat Islam harus kembali kepada apa yang disebut ajarannya yang asli, yang sesuai dengan Al-Quran dan Sunnah, jika ingin kembali bangkit. Ia menyebutnya dengan istilah *Salafiyah*.

Pemisahan agama dan negara tersebut memerlukan proses yang disebut sekularisasi, yang pengertiannya cukup bervariasi, termasuk pengertian yang sudah ditinjau kembali. Menurut Peter L. Berger berarti “*Sebuah proses dimana sektor-sektor kehidupan dalam masyarakat dan budaya dilepaskan dari dominasi lembaga-lembaga dan simbol-simbol keagamaan*”.¹⁰³ Proses sekularisasi yang berimplikasi pada marjinalisasi agama ini bisa berbeda antara satu negara dengan negara lainnya, yang terutama dipengaruhi oleh latar belakang budaya dan sejarah masing-masing masyarakatnya. Negara-negara yang mendasarkan diri pada sekularisme memang telah melakukan pemisahan ini, meski bentuk pemisahan itu bervariasi. Penerapan sekularisme secara ketat terdapat di Perancis dan Amerika Serikat, sementara di negara-negara Eropa selain Perancis penerapannya tidak terlalu ketat, sehingga keterlibatan negara dalam urusan agama dalam hal-hal tertentu masih sangat jelas, seperti hari libur agama yang dijadikan sebagai libur nasional, pendidikan agama di sekolah, pendanaan negara untuk agama, keberadaan partai agama, pajak gereja dan sebagainya.¹⁰⁴ Bahkan sebagaimana dikatakan Alfred Stepan kini masih ada sejumlah negara Eropa yang tetap mengakui secara resmi lembaga gereja (*established church*) dalam kehidupan bernegara, seperti Inggris, Yunani dan negara-negara Skandinavia (Norwegia, Denmark, Finlandia, dan Swedia).¹⁰⁵

Sekularisasi politik juga terjadi dalam konteks modernisasi politik di negara-negara berkembang, termasuk di negara-negara Muslim. Dalam kaitan dengan hal ini Donald Eugen Smith beberapa dekade lalu mengatakan, bahwa sebenarnya sekularisasi politik dan pelibatan agama dalam politik ini berjalan secara simultan. Namun menurut dia, sekularisasi ini betul-betul merupakan proses yang lebih mendasar, dan hal ini lambat laun akan menyingkapkan fenomena partai politik dan ideologi keagamaan.¹⁰⁶ Sekularisasi politik dalam hal-hal

¹⁰³Peter L. Berger, *The social reality of religion*, London: Faber, 1969, hal. 273.

¹⁰⁴Azmi Abubakar, "Sekularisme Hukum dalam Frame Timur dan Barat," dalam *Petita: Jurnal Kajian Ilmu Hukum dan Syariah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 64.

¹⁰⁵Alfred Stepan, *et.al.*, *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europ*, t.tp.: Jhu Press, 1996, hal. 89.

¹⁰⁶Donald Eugen Smith, *Nehru and democracy: The political thought of an Asian democrat*, London: Orient Longmans, 1958, hal. 40.

tertentu dan tingkat tertentu memang terjadi di negara-negara Muslim, seperti pembentukan lembaga-lembaga negara modern sebagai perwujudan sistem demokrasi yang menggantikan lembaga-lembaga negara berdasarkan keagamaan, pembentukan partai-partai politik, penyelenggaraan pemilihan umum, dan sebagainya.¹⁰⁷ Bahkan proses sekularisasi secara terbatas juga terjadi di negara-negara agama (religious states), yang mengintegrasikan agama dan negara seperti Arab Saudi dan Iran, dengan melegislasi aturan-aturan operasional tertentu yang awalnya berasal dari negara-negara Barat sekuler, seperti peraturan hukum tentang perdagangan internasional, imigrasi, dan sebagainya.¹⁰⁸

Dalam Islam, tokoh aliran ini yang paling terkenal dan bersuara lantang adalah ‘Ali ‘Abd ar-Râziq. Seorang cendekiawan muslim dan Mesir Pada tahun 1925, ‘Alî Abd. al-Râziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *al-Islâm wa Lisul al-Hukm*, yang menimbulkan kontroversi dan menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir.¹⁰⁹

Isu sentral dalam risalah ‘Alî Abd. al-Râziq, seperti dikutip oleh Muhammad Diyâ al-Dîn al-Râ’is, adalah bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apapun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan; kekhalifahan, termasuk kekhalifahan *al-khulafâ al-râsyidîn*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tapi sebuah sistem yang duniawi.¹¹⁰

‘Alî Abd. al-Râziq mensyaratkan pemisahan mutlak antara negara dan Islam. Islam datang tidak untuk membentuk sebuah negara dan begitu juga Nabi Muhammad Saw. hanyalah seorang nabi yang bertugas menyampaikan risalahNya, beliau tidak punya kewajiban membentuk sebuah negara. Islam tidak mengenal adanya lembaga kekhalifahan sebagaimana secara umum dipahami oleh kaum Muslim.¹¹¹ Lembaga kekhalifahan tidak ada kaitannya dengan tugas-tugas keagamaan. Islam tidak memerintahkan untuk mendirikan kekhalifahan dan juga tidak melarang. Agama (Islam) menyerahkannya kepada pilihan kita yang bebas. Bagi Râziq sumber legitimasi kekuasaan tidak bisa dicampur-aduk antara legitimasi rakyat (*ascending*

¹⁰⁷Ahmad Nur Fuad, "Sekularisasi Politik Pengalaman Amerika Serikat dan Dunia Islam," dalam *Jurnal Salam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2009, hal. 174.

¹⁰⁸M. Ilham, *Pemikiran Najm al-Din al-Tufi tentang Masalah dan Relevansinya dengan Konsep Hubungan Agama dan Negara*, Makassar: Alauddin Press, 2016, hal. 113.

¹⁰⁹Souad Ali, *A religion, not a state: Ali'Abd al-Raziq's Islamic justification of political secularism*, Salt Lake: University of Utah, 2009., hal. 25.

¹¹⁰S. Moinul Haq, "Some Aspects of Diya-al-Din Barani's Political Thought," dalam *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. 4 No. 1 Tahun 1956, hal. 3.

¹¹¹Asep Ramdan Hidayat, "Islam dan Negara Pemikiran Ali Abd. Ar-Raziq," dalam *Mimbar: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2003, hal. 159.

of power) dengan yang datang dari Tuhan (*descending of power*), dan ini jelas berbeda dengan Ibnu Khaldun walaupun sama-sama memberi penyediaan pintu masuk untuk menerima kekuasaan raja atau kekuasaan sekuler dan bukan khilafah tetapi tetap membangun moralitas ilahiyah.¹¹²

‘Alî Abd. al-Râziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa:

Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum Muslimin suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk menorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.¹¹³

Argumen utama ‘Alî Abd. al-Râziq adalah bahwa kekhalifahan tidak mempunyai dasar baik dalam Al-Quran maupun al-Hadis. Kedua sumber Islam ini tidak menyebut istilah khilafah dalam pengertian kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah, Lebih dari pada itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam Al-Quran dan al-Hadis yang menentukan suatu bentuk sistem politik (baca: sistem negara) untuk didirikan oleh umat Islam.¹¹⁴ ‘Alî Abd. al-Râziq menolak keras pendapat bahwa Nabi Muhammad Saw pernah mendirikan suatu negara Islam di Madinah. Menurutnya, Nabi Muhammad Saw adalah semata mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala negara atau pemimpin politik.¹¹⁵

Dalam kaitan di atas, ‘Alî Abd. al-Râziq bermaksud membedakan antara agama dan politik, tepatnya antara misi kenabian dan aktivitas politik. Dia memberikan alasan cukup panjang dari perspektif teologis dan historis untuk membuktikan bahwa tindakan-tindakan politik Nabi Muhammad Saw, seperti melakukan perang, mengumpulkan jizyah, dan bahkan jihad, tidak berhubungan dan tidak merefleksikan fungsinya sebagai utusan Tuhan. Bagi ‘Alî Abd. al-Râziq, Islam adalah suatu entitas keagamaan (*wahdah dîniyyah*) yang bertujuan untuk

¹¹²Jumni Nelli, "Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq," dalam *An-Nida'*, Vol. 39 No. 1 Tahun 2014, hal. 76.

¹¹³Fadzli Adam, *et.al.*, "Polemics of the Islamic Caliphate: A View from Ali Abd. Al-Raziq," dalam *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 6 No. 4 Tahun 2015, hal. 137.

¹¹⁴Hasan Rahimi, "The Possibility and Refusal of Religious Rule in the Thought of Imam Khomeini and Ali Abd al-Raziq of Egypt", *Indonesian Journal of Theology*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 103.

¹¹⁵Yefremova, "‘Alî ‘Abd Al-Râziq as First Secularist Thinker in Islam," dalam *Islam in the Modern World*, Vol. 14 No. 4 Tahun 2019, hal. 97.

mewujudkan komunitas keagamaan yang tunggal (*jamâ'ah wâhidah*), berdasarkan kesamaan keyakinan.¹¹⁶ Dalam hal ini, 'Alî Abd. al-Râziq mengatakan:

Adalah masuk akal bagi seluruh dunia untuk mempunyai satu agama, dan seluruh kemanusiaan diorganisasikan dalam satu kesatuan keagamaan, tapi bahwa seluruh durua dipimpin oleh satu pemerintahan adalah melampaui watak kemanusiaan dan bertentangan dengan kehendak Tuhan. Hal semacam ini merupakan tujuan duniawi yang Tuhan telah menyerahkannya kepada akal kita. Dia telah memberikan manusia kebebasan untuk mengatur urusan-urusan (duniawi)-nya sesuai dengan arah kecenderungan akal pikiran dan pengetahuannya. Ketentuan Tuhan adalah bahwa umat manusia harus tetap dalam kebhinnekaan.¹¹⁷

Pernyataan di atas sengaja dikutip panjang sebab mengandung paling tidak dua arti penting. Pertama, bahwa istilah jama'ah, yang mempunyai arti sebuah komunitas keagamaan, tidak mengandung arti komunitas politik. Kedua, kendati komunitas keagamaan itu non-politik, tapi ia jelas membutuhkan instrumen politik untuk mencapai tujuannya. Dapat disimpulkan dari pandangan 'Alî 'Abd al-Râziq, bahwa masyarakat Islam bukanlah masyarakat politik. Tapi selalu ada peluang bagi masyarakat ini untuk mewujudkan bentuk pemerintahan Islam yang sesuai dengan konteks budaya.¹¹⁸

'Alî 'Abd. al-Râziq sebenarnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak menganjurkan pembentukan suatu negara. Sebaliknya, Islam, menurut pandangannya, memandang penting kekuasaan politik.¹¹⁹ Tapi hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu ajaran dasar Islam. Dalam ungkapan lain, kekuasaan politik diperlukan oleh umat

¹¹⁶Christian Donath, "'Alî 'Abd al-Râziq and the Politics of Secularism,'" dalam *Beyond the Arab Spring in North Africa*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 161.

¹¹⁷Last Prophet, *Qira at fi Fikr Qasim Amin wa Ali Abd al-Râziq*, Cairo: Maktabat al-Turath al-Islami, 1990, hal. 78.

¹¹⁸Ridho Putra, "Konsep Negara Ideal Ali Abdul Râziq Dan Relevansinya Dengan Pancasila," dalam *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 1 No.1 Tahun 2019, hal. 45.

¹¹⁹Zahra Navabzadeh dan Aliakbar Amini, "To Review and Analyze Thoughts and Political Ideas of Muhammad Abduh and Ali Abd al-Râziq," dalam *J. Pol. & L.* 9 Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 163.

Islam/tapi bukan karena tuntutan agama/melainkan tuntutan situasi sosial dan politik itu sendiri.¹²⁰

Secara metodologis kelompok yang mengusung paradigma sekularistik menegaskan bahwa tidak ada rujukan yang dapat dipakai di dalam Al-Quran dan Hadis untuk membuktikan adanya persyaratan menggerakkan sistem kekhalifahan.¹²¹ Dalam Al-Quran yang sangat terkenal "*Patuhlah kepada Allah, Rasul dan Ulil Amri*" tidak dengan serta merta merujuk kepada penguasa politik baru manapun. Dengan mengacu pada mufassir seperti Baidlâwi dan Zamakhsyari, Râziq menyatakan bahwa kata-kata *Ulil Amri* ditafsirkan sebagai sahabat Nabi atau ulama. Oleh karena itu ia membantah bahwa Nabi Muhammad Saw. telah membentuk negara Islam di Madinah. Nabi hanya Rasulullah, bukan raja atau pemimpin politik.¹²² Ia menyatakan:

Muhammad merupakan utusan untuk misi keagamaan yang penuh dengan keberagaman, bersih dari kecenderungan pada sistem kerajaan dan pemerintahan dan dia tidak memiliki pemerintahan, tidak juga memerintah, dan bahwa ia tidak mendirikan sebuah kerajaan dalam pengertian politik baik dari terma tersebut maupun yang semakna dengannya, karena ia hanyalah seorang utusan sebagaimana pembawa risalah sebelumnya. Dia bukan seorang raja, atau pendiri negara, dia tidak pernah berusaha untuk memiliki kekuasaan.¹²³

Argumen berikutnya adalah merujuk Surat al-Baqarah ayat: 188, teks ini dipahami bahwa Muhammad Rasulullah tidak mempunyai hak apa-apa atas umatnya selain hak risalah. Kalau saja Rasulullah seorang raja tentunya dia mempunyai hak-hak seorang raja atas umatnya. Dan melihat fenomena kekuasaan raja pasca wafatnya Rasulullah, dengan tegas ia mengatakan "*Seorang raja tidak memiliki hak risalah, keutamaannya bukan keutamaan risalah, keagungannya bukan keagungan risalah.*"¹²⁴ Dengan bersikukuh bahwa Rasulullah bukanlah

¹²⁰Zikra Nazhifah, "Perbandingan Pemikiran Mohammad Natsir dan Mohammed Arkoun Tentang Relasi Agama dan Negara," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2021, hal. 146.

¹²¹Fadlurrahman Ashidqi, "Problem Doktrin Sekulerisme," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2014, hal. 213.

¹²²Nurul Syalafiyah dan Budi Harianto, "Relasi Agama dan Negara Perspektif Ali Abd Al-Raziq (1888-1966 M)," dalam *ICISS: Education, Constitutional Law, Economics and Management, Sociology*, Vol. 1 No. 1 2019, hal. 224.

¹²³Christian Donath, "'Ali 'Abd al-Raziq and the Politics of Secularism,'" dalam *Beyond the Arab Spring in North Africa*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2017, hal. 161.

¹²⁴Scott Morrison, "A Religion, Not a State: Alî Abd al-Râziq's Islamic Justification of Political Secularism By Souad T. Ali", 2012, hal. 247..

pemimpin politik, dan bahwa khalifah bukan penerus Rasulullah maka peralihan legitmasi politik dari Rasulullah kepada khalifah tidak ada.¹²⁵

Paradigma Sekularistik yang tidak lagi melihat agama sebagai sesuatu yang relevan menjadi landasan tak terbantahkan dalam menjalankan sebuah negara, lalu melahirkan ide-ide seperti nasionalisme, sebenarnya juga merupakan upaya mencari alternatif atas kebuntuan sosial ekonomi yang melanda wilayah-wilayah yang pada waktu itu berada di bawah kekuasaan Kekhalifahan ‘Utsmāniyyah. Sejumlah intelektual seperti di Mesir ada Rifā’ah al-Ṭahtāwī mendorong agar masyarakat meningkatkan semangat patriotisme, dimana seseorang bersikap semangat untuk memajukan wilayah yang ditempatinya seperti yang dilakukan di negara-negara Eropa.¹²⁶

Namun, sebenarnya gagasan nasionalisme yang berkembang di kalangan kaum muslimini awalnya tidak dipertentangkan total dengan ajaran Islam. Yang dikritik sebenarnya adalah kampanye untuk menegakkan apa yang disebut sebagai Pan-Islamisme, namun pada praktiknya sulit diwujudkan karena Kekhalifahan ‘Utsmāniyyah sendiri yang dianggap sebagai pemimpin terdepan dalam mempertahankan Islam, punya situasi internal yang rumit. Di sisi lain, di Turki sendiri mulai muncul gagasan *Turkisme* sebagai sebuah gagasan identitas nasional yang khas dan memiliki latar belakang sejarah yang berbeda dengan dengan bangsa muslim lainnya. Hal ini kemudian menimbulkan respon di wilayah yang dikategorikan sebagai Arab dengan memunculkan gagasan nasionalisme Arab (*Arabisme*), seperti yang digagas ‘Abd al-Rahmān al-Kawākibī.

Keberadaan negara sekuler di banyak negara memberikan respon yang berbeda-beda terutama dalam memperlakukan agama. Sedikitnya terdapat empat kriteria suatu negara dikatakan sekuler, yaitu:

- a. Adanya pemisahan (separasi) antara pemerintah dengan ideologi keagamaan;
- b. Adanya pengembangan (ekspansi) pemerintah untuk lebih melaksanakan peran dan fungsinya dalam mengawasi masalah keagamaan;
- c. Penilaian ulang (transevaluasi) atas kultur politik dengan menggantikan nilai agama dengan kultur politik sekuler;

¹²⁵ Muhaemin, "Pemikiran Muhammad Natsir tentang Pertautan Agama dengan Negara," dalam *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2015, hal. 28.

¹²⁶ Lihat artikel *Islam, Arabisme, dan Turkisme : Nasionalisme dalam Pandangan al-Kawākibī dan Gokalp* dalam : Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam : Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, hal. 28.

d. Hubungan dengan kekuasaannya, negara bertugas menghapus nilai-nilai agama dan praktek keagamaan.¹²⁷

Terlepas dari segala perbedaannya, ketiga kelompok ini sama-sama berusaha merespon tantangan sistem politik dan pemerintahan Barat, seperti nasionalisme, demokrasi, liberalisme dan sebagainya, serta nilai-nilai dasar yang melatarinya seperti persamaan, kebebasan, pluralisme dan sebagainya. Respon mereka bisa berupa penolakan total, penerimaan seratus persen atau penerimaan dengan penyesuaian di sana-sini. Kelompok pertama (konservatif maupun fundamentalis), misalnya, menolak sistem politik Barat. Kelompok kedua (sekuler) menerima dengan sepenuhnya. Sedang kelompok ketiga (modernis) menerima secara selektif atau dengan penyesuaian tertentu.

B. Hubungan Agama dan Negara-negara Barat

Hubungan agama dengan negara-negara barat didominasi oleh pandangan kalau agama tidak lagi penting bagi negara-negara barat. Bahkan, ada data yang menyebutkan kalau ada banyak gereja di negara-negara Eropa yang sudah ditutup karena sepi jumlah masyarakat yang pergi beribadah di gereja. Dalam menjalankan kebijakan negara, negara-negara Eropa tidak lagi menggunakan standar agama sebagai standar utama dalam menetapkan kebijakannya. Di bagian lain dari istilah “barat”, yaitu Amerika Serikat, dalam survei di tahun 2019 penduduknya 43 % masih mengatakan terafiliasi kepada Kristen Protestan. Sementara 26 % penduduknya mengatakan tidak terafiliasi kepada agama manapun. Data tersebut sebenarnya lebih ingin menunjukkan kalau ada fenomena penurunan simultan dari orang yang menyatakan terafiliasi kepada agama (Protestan: dari 51 % di tahun 2009 menjadi 43 % di tahun 2009; Tidak terafiliasi, baik tidak terikat agama mayoritas, agnostic, atau ateis: 16 % di tahun 2009 menjadi 26 % di tahun 2019).¹²⁸ Data-data diatas sebenarnya menggambarkan kalau membicarakan relasi agama dan negara dalam konteks negara-negara Barat sebenarnya tidak monolitik. Menurut amatan Kuru, kecenderungan kebijakan sebuah negara terhadap negara bergantung dengan pergulatan figur di dalam negara itu sendiri dalam

¹²⁷Puji Kurniawan, "Masyarakat dan Negara Menurut Al-Farabi," dalam *Jurnal el-Qanuniy: Jurnal Ilmu-Ilmu Kesyariahan dan Pranata Sosial*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018, hal. 101.

¹²⁸ Pew Research Center, In U.S. Decline of Christianity Continues at Rapid Pace, <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>, diakses 15 November 2021.

melihat dan memahami agama sebagai kebijakan publik mereka. Dan, konteks pergulatan agama dalam konteks bernegara tidak tunggal.

Di negara-negara yang sudah memproklamirkan sebagai negara yang tidak menjadi agama sebagai landasan kebijakan negaranya, umumnya secara ideologi mereka berdialektika dalam memahami ideologi komunisme sebagai landasan negara, seperti terjadi di Korea Utara, China, dan Kuba. Sebaliknya, negara yang menegaskan Islam sebagai landasan negara, mereka berdialektika dalam memahami Islamisme sebagai corak arus utama bernegara. Sementara, di negara-negara yang punya sejarah “gereja resmi negara”, seperti Inggris, Denmark, dan Yunani (umumnya di negara-negara Eropa yang masih atau pernah dipimpin dengan sistem monarki, kondisinya adalah tarik menarik antara sayap kanan dan sayap kiri dalam mewujudkan agama di ruang publik, semisal penghilangan identitas agama dari kartu kependudukan, netralitas negara dari mendukung agama tertentu¹²⁹, hingga kampanye multikulturalisme.¹³⁰

Di negara-negara barat yang sudah menghapuskan monarki gereja negara atau yang sejak awal didirikan dengan basis presidensial, ideologi yang menjadi arus utama adalah sekularisme, dengan berbagai level penerapannya. Setidaknya, sekularisme di negara-negara barat dapat dikelompokkan menjadi dua kecenderungan, sekularisme yang memaksa (*assertive secularism*) dan sekularisme yang cenderung pasif (*passive secularism*). Prancis (dengan ideologi *laïcité*) dan Turki (sebelum kembali ke kecenderungan terhadap Islamisme) sering digolongkan ke dalam negara dengan tipe *assertive secularism*. Sementara Amerika Serikat digolongkan dalam kategori kedua.¹³¹

Masih menurut Kuru, pada praktiknya, negara-negara yang menganut sekularisme asertif dan sekularisme pasif sebenarnya tidak

¹²⁹ Tidak hanya terjadi di Barat, sebenarnya kebijakan tersebut juga banyak terjadi di negara-negara yang digolongkan sebagai negara Timur yang memutuskan untuk tidak memberikan dukungan terhadap kelompok agama apapun di bawah negaranya, meskipun sistem politik pemerintahannya tidak dirubah, seperti terjadi di Jepang. Konstitusi tersebut diputuskan di era Restorasi Meiji di akhir abad ke-19 dengan meniru konstruksi konstitusi dari Eropa. Lihat: Helen Hardacre, *Religion and the Japanese Constitution*, dalam Asli Ü. Bali dan Hanna Lerner (ed.) *Constitution Writing, Religion and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal. 49.

¹³⁰ Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, h. 11

¹³¹ Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*, hal. 11.

pernah menentukan batasan yang jelas sejauh mana negara tidak lagi mengintervensi kehidupan keagamaan sebuah negara. Di negara-negara yang disebut menganut sekularisme asertif, sekularisme menjadi identitas ideologis sebuah negara, bahkan menjadi sebuah sudut pandang dalam menentukan sebuah hukum. Sementara di negara yang menganut sekularisme pasif seperti Amerika Serikat, justru lebih menekankan bahwa negara tidak boleh membuat sebuah instrumen apapun yang berpihak kepada agama tertentu atau membatasi toleransi beragama setiap warga negara.¹³²

1. Negara Amerika

Amerika Serikat merupakan salah satu negara yang terletak di benua Amerika. Negara Amerika Serikat dalam bahasa Inggris disebut United States of America (USA) dikenal sebagai negara super power atau negara adidaya.¹³³ Hal ini dikarenakan Amerika Serikat menempatkan negaranya sebagai negara yang memiliki kekuatan di segala bidang, tidak hanya kekuatan politik akan tetapi juga di bidang angkatan perang, ekonomi, pendidikan, dan kebudayaan. Selain itu, Amerika juga mencitrakan negaranya sebagai superhero melalui sineas-sineas Hollywood yang merambah ke seluruh dunia.¹³⁴

Negara Amerika Serikat berbentuk republik federal yang terdiri atas 50 negara bagian dan sebuah distrik federal. Dua negara bagian Amerika Serikat berada di luar kawasan Amerikan Serikat, yaitu Alaska di utara Kanada dan Hawaii di kawasan pasifik.¹³⁵

Secara geografi, Amerika Serikat berbatasan langsung dengan Meksiko dan Teluk Meksiko di sebelah selatan, dengan Kanada di sebelah utara, dengan Samudera Pasifik di sebelah barat, dan berbatasan dengan Samudera Atlantik di sebelah timur. Negara yang beribu kota di Washington DC ini menjadi negara merdeka setelah memproklamasikan diri dari penjajahan Britania Raya pada 4 Juli 1776.¹³⁶

Tanah Amerika memang selama berabad-abad telah menjadi tempat pelarian berbagai kelompok keagamaan yang mengalami

¹³² Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*, hal. 13.

¹³³ Michael T. Corgan, "The USA in the Arctic: Superpower or Spectator?" *Security and sovereignty in the north Atlantic*. Palgrave Macmillan, London, 2014, hal. 62.

¹³⁴ Husin, "Pendidikan Agama Islam di Amerika Serikat (Lembaga Pendidikan Islam)," dalam *Al-Madrasah: Jurnal Pendidikan Madrasah Ibtidaiyah*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018, hal. 174.

¹³⁵ Moeflich Hasbullah, "Islam di Amerika: Sebuah Kejayaan Bernama," dalam *Jurnal Pikiran Rakyat*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2012, hal. 55.

¹³⁶ N. Njonja Aulia Salim, *Melawat ke Amerika*, California: Saksama, 1954, hal. 253.

persekusi agama di negara asal mereka. Jutaan imigran, selama ratusan tahun datang ke negeri Paman Sam, selain karena ingin mendapatkan standar hidup yang lebih baik, juga karena ingin mendapatkan kebebasan untuk menjalankan agama dan keyakinan yang mereka yakini.¹³⁷

Salah satu peristiwa yang menjadi pionir dari imigrasi ke Amerika Serikat untuk menghindari persekusi agama adalah mendaratnya kapal Mayflower pada tahun 1620 di wilayah koloni Amerika, yang pada masa itu masih dikuasai oleh Britania Raya, atau lebih dari 150 tahun sebelum Amerika Serikat merdeka. Kapal tersebut ditumpangi oleh umat Kristen Protestan, yang dikenal dengan nama kelompok Puritan, asal Britania Raya, yang meninggalkan rumah mereka untuk menghindari persekusi agama yang dilakukan oleh Kerajaan Inggris.¹³⁸

Imigrasi tersebut terus meningkat selama berdekade-dekade hingga berabad-abad, membuat tanah Amerika menjadi tempat yang dihuni oleh berbagai kelompok agama yang sangat beragam. Hal ini membuat perlindungan toleransi beragama menjadi isu yang sangat penting bagi para Bapak Pendiri Amerika Serikat ketika ingin memerdekakan negaranya dari kekuasaan Kerajaan Inggris pada tahun 1776.¹³⁹

Salah satu Bapak Pendiri Amerika Serikat yang paling dikenal advokasinya untuk mendukung pemisahan antara institusi negara dan agama dan toleransi beragama adalah Thomas Jefferson, yang menjadi Presiden Amerika Serikat ke-3. Dalam salah satu suratnya kepada salah satu kelompok Gereja Baptis di negara bagian Connecticut, Jefferson menuliskan bahwa agama adalah urusan seseorang dengan Tuhannya. Oleh karena itu harus didirikan tembok pemisah antara negara dan Gereja.¹⁴⁰

Jaminan atas perlindungan toleransi beragama dan pemisahan antara institusi keagamaan dan negara tertuang dalam Konsitusi Amerika Serikat. Amandemen Pertama Konstitusi Amerika, secara eksplisit menyatakan bahwa Kongres Amerika Serikat tidak bisa

¹³⁷Abdul Wahab Syakhrani, *et.al.*, "Sistem Pendidikan di Negara Maju Amerika Serikat," dalam *Adiba: Journal of Education*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2022, hal. 311.

¹³⁸Dewi Nurhidayah, "Representasi Makna Pesan Sosial dalam Film Bulan Terbelah di Langit Amerika," dalam *Jurnal Kinesik*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, hal. 144.

¹³⁹Mirzon Daheri, "Pendidikan Multikultural di Amerika: Tinjauan Sejarah dan Kebijakan," dalam *Jurnal Pendidikan: Edukasia Multikultura*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 118.

¹⁴⁰Hanifa Maulidia, "Agama di Ruang Publik: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Furshet, Casanova, dan Sherkat," dalam *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, hal. 55.

membuat hukum untuk mendirikan agama resmi negara, atau membatasi dan melarang kebebasan seseorang untuk mempratikkan dan menjalankan agama yang diyakininya.¹⁴¹

Bila konteks penerapan pemisahan antara institusi agama dan negara di Amerika Serikat adalah untuk melindungi toleransi beragama dan mencegah adanya konflik antar kelompok keyakinan yang disebabkan banyaknya institusi agama yang tumbuh dan berkembang di negara tersebut, yang dibawa oleh mereka yang mencari keselamatan dari persekusi, lain halnya dengan di Prancis. Penerapan sekularisme di negara tempat kelahiran Kaisar Napoleon tersebut dikarenakan konflik antara Gereja Katolik dengan kelompok Republikan.¹⁴²

Selama berabad-abad, Prancis merupakan negara yang dipimpin oleh Raja yang menganut agama Katolik, di mana Gereja Katolik merupakan agama resmi negara. Revolusi Prancis pada tahun 1789, yang didorong oleh ide-ide Pencerahan, seperti pentingnya kesetaraan dan ilmu pengetahuan, berupaya menghapuskan pengaruh Gereja Katolik yang dianggap sebagai penghambat kemajuan dan pendukung sistem monarki.¹⁴³

Konflik antara Gereja Katolik dengan kelompok Republikan terus berlanjut hingga pasca Revolusi. Akhirnya, pada tahun 1905, Prancis mengadopsi hukum pemisahan antara institusi agama dan negara, yang dalam bahasa Prancis dikenal dengan *laïcité*. Hukum ini secara eksplisit menyatakan bahwa Prancis adalah negara sekular.¹⁴⁴

Perbedaan konteks historis antara penerapan sekularisme di Amerika Serikat dan Prancis tentu akan menghasilkan praktik dan interpretasi yang berbeda pula. Berbeda dengan penerapan sekularisme di Amerika Serikat, sekularisme di Prancis digunakan untuk mengelola berbagai perbedaan identitas yang ada di Prancis di bawah payung satu komunitas tunggal, yakni komunitas warga Prancis yang bersatu.¹⁴⁵

Melalui *laïcité*, diharapkan masyarakat Prancis tidak terpecah-pecah melauai pembentukan “*ghetto-ghetto*” komunitas tertentu, dan

¹⁴¹Zainal Arsadi, *Nilai-nilai Toleransi Agama dalam Film “Bulan Terbelah Di Langit Amerika Part 1”*, IAIN Palangka Raya, 2018, hal. 105,

¹⁴²Rabiatul Adawiyah, “Rekayasa Pendidikan Agama Islam di Daerah Minoritas Muslim,” dalam *Tadris: Jurnal Keguruan dan Ilmu Tarbiyah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 119.

¹⁴³Alia Azmi, “Individualisme dan Liberalisme dalam Sekularisme Media Amerika,” dalam *Humanus*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2013, hal. 33.

¹⁴⁴Lusi Handayani, “Menapaki Demokrasi dalam Sistem Protestan di Amerika Serikat,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 139.

¹⁴⁵Ibnu Zulian, “Analisis Pengaruh Islamophobia terhadap Kebijakan Luar Negeri Amerika Serikat di Pemerintahan Donald Trump,” dalam *Jurnal PIR: Power in International Relations*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 140.

dapat bersatu di bawah satu komunitas tunggal sebagai warga Prancis. Hal ini jelas sangat kontras dengan Amerika Serikat yang mendorong pluralisme antar umat dan kelompok beragama, dan sekularisme digunakan untuk melindungi kebebasan berbagai umat dan kelompok keagamaan tersebut.¹⁴⁶

Itulah mengapa, misalnya, di Prancis, berbagai simbol keagamaan tidak boleh dikenakan di ruang publik, khususnya di lembaga-lembaga milik negara. Di sekolah publik misalnya, guru dan siswa dilarang menggunakan simbol-simbol keagamaan demi menjaga karakter sekularisme di sekolah-sekolah negeri, seperti hijab bagi siswi Muslim, kalung salib bagi siswa-siswi Kristen, turban bagi siswa Sikh, dan kippah bagi siswa Yahudi (NYTimes, 11/2/2004).¹⁴⁷ Hal yang sama juga berlaku bagi pegawai pemerintah, termasuk aparat keamanan.

Kebijakan ini jauh berbeda dengan yang diterapkan di Amerika Serikat. Pemisahan antara institusi agama dan negara di Amerika Serikat dimaksudkan bahwa negara tidak boleh memberi keistimewaan pada satu agama tertentu, dan bukan sebagai alat integrasi sosial. Oleh karena itu, seseorang yang memiliki keyakinan agama yang kuat tidak dilarang menampilkan simbol-simbol keagamaan yang diyakininya di ruang publik dan instansi pemerintah.¹⁴⁸

Misalnya, pelajaran agama tidak boleh diajarkan di sekolah-sekolah negeri di negeri Paman Sam, karena bila demikian sama saja negara menyokong satu agama atau interpretasi ajaran agama tertentu. Namun, bukan berarti para siswa dilarang untuk menggunakan simbol-simbol agamanya di lingkungan sekolah (SCTimes, 28/2/2016). Hal yang sama juga berlaku bagi pegawai pemerintahan dan juga aparat keamanan.¹⁴⁹

Terkait kedua perbedaan sekularisme tersebut, secara filosofis, saya lebih condong sepakat gagasan pemisahan antara institusi agama dan negara di Amerika Serikat. Tujuan utama dari sekularisme adalah untuk menjaga toleransi beragama dan memastikan negara tidak memberi keistimewaan pada satu agama atau keyakinan tertentu, dan

¹⁴⁶Yusnarida Eka Nizmi, "Pandangan Amerika terhadap Perempuan Muslim Pasca Serangan Sebelas September 2001," dalam *Jurnal POLITIK*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2015, hal. 106.

¹⁴⁷Anjar Sri Wahyuni, "Historisitas Potret Islam Di Amerika," dalam *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 79.

¹⁴⁸Amin Mudzakkir, "Sekularisme dan Identitas Muslim Eropa," dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 92.

¹⁴⁹Alia Azmi, "Individualisme dan Liberalisme dalam Sekularisme Media Amerika," dalam *Humanus*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2013, hal. 33.

bukan sebagai alat intergrasi sosial atau membentuk identitas baru yang mempersatukan seluruh anggota masyarakat.¹⁵⁰

Namun, dalam praktiknya, bagi saya harus dibedakan antara seseorang yang bekerja di institusi negara dan masyarakat yang menjadi penerima fasilitas negara. Ketika seorang bekerja di institusi negara, seperti guru di sekolah negeri atau seorang polisi yang bekerja di lembaga kepolisian, ia tidak lagi menjadi warga negara pribadi (*private citizens*). Ia merupakan seseorang yang menjadi representasi negara, yang dibayar dengan menggunakan dana masyarakat, dan harus tentunya harus menunjukkan netralitas negara dalam aspek keagamaan.¹⁵¹

Oleh karena itu, dalam kapasitasnya sebagai representasi negara, seorang yang bekerja di institusi negara selayaknya tidak menunjukkan simbol kepercayaan atau mengenakan atribut agama apapun. Ketika seseorang sedang menjalankan kapasitasnya sebagai representasi negara, misalnya ketika seorang guru sedang mengajar di sekolah negeri, atau seorang polisi yang sedang bertugas patroli, dan ia menggunakan atribut kepercayaan atau simbol agama tertentu, maka hal tersebut sama saja dengan negara menyokong satu keyakinan tertentu.¹⁵²

Hal ini tentu tidak bisa disamakan dengan masyarakat yang menjadi penerima fasilitas negara. Anggota masyarakat yang tidak bekerja di instansi milik negara adalah warga negara pribadi (*private citizens*) dan bukan pihak yang menjadi representasi negara. Oleh karena itu, tentunya mereka memiliki hak dasar dan kebebasan untuk menunjukkan identitas keyakinan atau kepercayaan yang ia miliki di ruang publik, yang merupakan bagian dari toleransi beragama.¹⁵³

Maka dari itu, meskipun saya menganggap bawah kebijakan pelarangan pegawai di institusi negara untuk mengenakan simbol keagamaan selama dalam jam kerja, seperti yang diberlakukan di Prancis, adalah sesuatu yang tepat, saya sangat tidak menyetujui bila larangan tersebut juga dikenakan kepada anggota masyarakat yang menggunakan fasilitas tersebut. Misalnya, kebijakan melarang siswa

¹⁵⁰Anggita Doramia Lumbanraja, "Perkembangan Regulasi dan Pelaksanaan Persidangan Online di Indonesia dan Amerika Serikat Selama Pandemi Covid-19," dalam *Jurnal Crepido*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020, hal. 46.

¹⁵¹Rio Febriannur Rachman, "Representasi Islam di Film Amerika Serikat," dalam *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 12.

¹⁵²Rd Datoek A. Pachoer, "Sekularisasi dan Sekularisme Agama," dalam *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 91.

¹⁵³Muflih Fahmi Kaunain, "Dinamika Islam Politik Afro-Amerika Akhir Abad 20," dalam *Al Ijarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2022, hal. 209.

yang bersekolah di sekolah negeri untuk menggunakan atribut keagamaan, bagi saya adalah hal yang tidak tepat.¹⁵⁴

Siswa yang bersekolah di sekolah negeri bukanlah seseorang yang menjadi representasi negara. Ia adalah anggota masyarakat yang menjadi penerima fasilitas negara, dalam hal ini adalah fasilitas pendidikan.¹⁵⁵

Melarang seseorang yang menggunakan fasilitas pendidikan dari negara untuk menggunakan atribut keagamaan akan sama konyolnya dengan melarang seorang penumpang bus yang menggunakan fasilitas transportasi milik publik, atau seorang pasien yang menggunakan fasilitas kesehatan dari negara, untuk menggunakan atribut keagamaan. Mereka yang bekerja di fasilitas atau institusi tersebut wajib menunjukkan netralitas negara dalam aspek keagamaan, namun tidak masyarakat yang menjadi pengguna fasilitas publik tersebut.¹⁵⁶

Sebagai negara imigran yang multietnis dan multikultural, Amerika Serikat adalah tempat berbagai kepercayaan dan agama saling bertemu. Amerika Serikat juga merupakan negara dengan populasi Kristen Protestan terbesar di dunia dan jumlah penganut aliran-aliran Kristen terbanyak di dunia. Meskipun termasuk negara yang menganut paham liberalisme, sebagian besar penduduk Amerika Serikat menganggap bahwa agama berperan penting dalam kehidupan mereka sehari-hari.¹⁵⁷ Amerika Serikat adalah negara sekuler sehingga pemerintah tidak mengakui suatu agama tertentu sebagai agama resmi. Meskipun tergolong sebagai negara sekuler, pemerintah Amerika Serikat menjamin toleransi beragama bagi setiap penduduknya. Dasar hukum toleransi beragama di Amerika Serikat tercantum dalam Amendemen Pertama Konstitusi Amerika Serikat.¹⁵⁸ Menurut laporan pada tahun 2021, mayoritas dari penduduk Amerika Serikat adalah penganut agama Kristen dengan persentase sebesar 71%. Penganut agama Kristen di Amerika Serikat terdiri dari bermacam-macam

¹⁵⁴Akhmad Jatmiko, "Kebangkitan Agama Dan Prasangka Sekuler Dalam Kajian Hubungan Internasional," dalam *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017, hal. 5.

¹⁵⁵Muhammad Nasir Badu, "Demokrasi dan Amerika Serikat," dalam *Jurnal Administrasi dan Kebijakan Kesehatan Indonesia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 9.

¹⁵⁶Fuad Hasyim, "Gerakan Filantropi Islam di Amerika," dalam *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2018, hal. 16.

¹⁵⁷Subhan Khalik, "Sejarah Perkembangan Islam di Amerika," dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015, hal. 312.

¹⁵⁸Rusydi M, Yusuf, "Pengaruh Puritanisme dalam Perkembangan Pendidikan Masa Kolonialis Amerika Tahun 1600-1776," dalam *Prosiding Seminar Hasil Penelitian Semester Ganjil 2018/2019*. Vol. 7. No. 1. Unsada, 2019, hal. 233.

denominasi.¹⁵⁹ Sebagian besar dari penganut Kristen di Amerika Serikat adalah kaum Kristen Protestan dengan persentase mencapai 47% dari keseluruhan populasi penduduk Amerika Serikat. Terdapat juga penganut agama Kristen Katolik yang menyusun 21% dari total populasi Amerika Serikat. Terdapat sebagian kecil komuniats jemaat gereja-gereja Kristen Ortodoks yang dibawa oleh para imigran dari Eropa Timur dan Timur Tengah. Kristen Mormon dengan persentase 2% dan Kristen lainnya dengan persentase 1%. Tidak beragama. Tidak Terafiliasi dengan persentase 12%. Ateis dengan persentase 3%. Agnostik dengan persentase 4%. Yahudi dengan persentase 1%. Muslim (Islam) dengan persentase 1%. Hindu dengan persentase 1%. Buddha dengan persentase 1%. Agama lain dengan persentase 2%. Tidak terjawab/tidak diketahui dengan persentase 1%.¹⁶⁰

Secara historis, Amerika Serikat selalu ditandai dengan pluralisme dan keragaman agama, dimulai dengan berbagai kepercayaan asli dari masa pra-kolonial, meskipun Kristen Protestan telah lama menjadi agama yang dominan dan mayoritas. Pada masa kolonial, Kristen Anglikan, Kaum Quaker, dan Kristen Protestan arus utama lainnya tiba dari Eropa Barat Laut. Berbagai orang Kristen Protestan yang berbeda pendapat yang telah meninggalkan Gereja Inggris sangat mendiversifikasi lanskap keagamaan. The Great Awakenings melahirkan banyak Kristen Protestan evangelisdenominasi; keanggotaan di gereja Metodis dan Baptis meningkat drastis pada Kebangkitan Besar Kedua.¹⁶¹ Pada abad ke-18, deisme mendapat dukungan di kalangan kelas atas Amerika dan para pemikir intelektual. The Gereja Episkopal, berpisah dari Gereja Inggris, datang ke berada di Revolusi Amerika. Cabang-cabang Protestan baru seperti Adventisme muncul; Restorasionis dan orang Kristen lainnya seperti Saksi Yehova, gerakan Orang Suci Zaman Akhir, Gereja Kristus dan Gereja Kristus, Ilmuwan, serta komunitas Unitarian dan Universalis semuanya tersebar pada abad ke-19. Selama gelombang imigran pada pertengahan hingga akhir abad ke-19 dan ke-20, sejumlah besar imigran Kristen Katolik, Yahudi, dan Kristen Ortodoks tiba di Amerika Serikat. Pentakostalisme Protestan muncul pada awal abad ke-

¹⁵⁹Ahmad Zainul Hamdi, "Agama di Tengah Jaring-jaring Dunia Modern," dalam *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013, hal. 123.

¹⁶⁰Yusnarida Eka Nizmi dan Wentiza Fadhlia. *Upaya ICNA (Islamic Circle of North America) dalam Melawan Islamophobia di Amerika Serikat*, Riau University Press, 2014, hal. 73.

¹⁶¹Dedi Wahyudi Rahayu Fitri As, "Islam Dan Dialog Antar Kebudayaan (Studi Dinamika Islam Di Dunia Barat)," dalam *FIKRI: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 267.

20 sebagai akibat dari Kebangkitan Jalan Azusa. Scientology muncul pada 1950-an. Universalisme Unitarian dihasilkan dari penggabungan gereja-gereja Unitarian dan Universalis pada abad ke-20.¹⁶²

Sejak tahun 1990-an, bagian agama Kristen telah menurun, sementara Muslim/Islam, Hindu, Buddha, Sikhisme, dan agama-agama lain telah menyebar, terutama dari imigrasi. Ketika memasukkan "tidak beragama" atau "tidak terafiliasi" sebagai kategori agama untuk tujuan statistik, Kristen Protestan, secara historis dan saat ini merupakan bentuk agama yang dominan di Amerika Serikat, tidak lagi menjadi kategori agama mayoritas di awal 2010-an, meskipun ini terutama hasil dari peningkatan orang Amerika, termasuk orang Amerika keturunan Kristen Protestan, yang mengaku tidak memiliki afiliasi agama, alih-alih menjadi hasil utama dari peningkatan afiliasi agama non-Kristen Protestan; Protestantisme tetap menjadi agama yang paling umum atau mayoritas di antara orang-orang Amerika yang menyatakan afiliasi agama.¹⁶³

Amerika Serikat memiliki populasi Kristen terbesar di dunia dan, lebih khusus lagi, memiliki populasi Kristen Protestan terbesar di dunia. Kekristenan adalah agama terbesar di Amerika Serikat, dengan berbagai Gereja Protestan memiliki penganut terbanyak.¹⁶⁴ Amerika Serikat telah disebut sebagai negara Kristen Protestan oleh berbagai sumber. Pada tahun 2021, Kristen mewakili 71% dari total populasi orang dewasa, 47% mengidentifikasi sebagai Kristen Protestan, 21% sebagai Kristen Katolik, 2% sebagai Kristen Mormon, dan 1% sebagai Kristen lainnya. Penduduk yang Tidak terafiliasi dengan persentase 12%. Ateis dengan persentase 3%. Agnostik dengan persentase 4%. Ketika menggabungkan semua denominasi Kristen menjadi satu kelompok agama, Yahudi adalah agama terbesar kedua di AS, dipraktekkan oleh 1% dari populasi, diikuti oleh Muslim/Islam yang merupakan agama terbesar ketiga di Amerika, Hindu, Buddha, masing-masing dengan 1% dari populasi.¹⁶⁵ Mississippi adalah negara bagian yang paling religius di negara ini, dengan 63% penduduk dewasanya digambarkan sangat religius, mengatakan bahwa agama itu penting bagi mereka dan menghadiri kebaktian keagamaan hampir

¹⁶²Indriana Kartini, "Dinamika Minoritas Muslim di Amerika Serikat," dalam *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 97.

¹⁶³Afi Nur Afianti, *Sejarah dan Perkembangan Islam di Amerika Abad 21*, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2021, hal. 30.

¹⁶⁴Nasaruddin Umar, *Geliat Islam di Amerika Serikat*, Jakarta: Bumi Aksara, 2020, hal. 143.

¹⁶⁵Subhan Khalik, "Sejarah Perkembangan Islam di Amerika," dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015, hal. 312.

setiap minggu, sementara New Hampshire, dengan hanya 20% penduduknya penduduk dewasa yang digambarkan sangat religius, adalah negara yang paling tidak religius. Negara bagian atau teritori paling religius di Amerika Serikat adalah Samoa Amerika (99,3% religius).¹⁶⁶

Membicarakan hubungan agama dengan negara di Amerika Serikat sangat dinamis. Ronald Reagan (1911-2004), salah seorang Presiden Amerika di tahun 80-an, pada periode kampanye presiden-nya di tahun 1980, menerima tawaran hadir dari komunitas Kristen Evangelis di Dallas, terdiri atas 10.000 penganut Kristen konservatif dan 2.500 pasturnya. Ia menyatakan di hadapan mereka, “aku tahu kelompok ini tidak mendukungku, tapi satu hal yang aku ingin kalian tahu adalah aku mendukung kalian dan yang kalian lakukan.” Pernyataan tersebut adalah penanda awal hubungan Reagan dengan kelompok Kristen konservatif sebagai basis pendukungnya. Dan seiring dengan terpilihnya Reagan di tahun 1981, tahun itu menandai era menguatnya kembali hubungan erat agama-negara di Amerika Serikat, dimana kelompok Kristen taat didukung penuh dengan aliansi dari gedung Putih.¹⁶⁷

Amerika Serikat yang pada awalnya juga merupakan koloni dari Inggris, didominasi oleh penganut kristiani dengan berbagai aliran. Penggunaan narasi keagamaan dalam “menjalankan” negara memang telah lama dilakukan oleh kelompok kristiani di Amerika. Misalnya, untuk melegitimasi praktik perbudakan di Amerika Serikat, penggunaan ayat Alkitab tentang kutukan Nuh terhadap Ham dan keturunannya, ditafsirkan sebagai orang-orang kulit hitam Afrika.

Bahkan, dalam tataran legal formal, suasana keagamaan dalam naskah-naskah konstitusi di Amerika Serikat sebenarnya sangat kentara, dimana di setiap pembukaannya, selalu ditemukan kata-kata yang berafiliasi dengan agama seperti God, Almighty God, religious liberties, divine, faith, dan semacamnya. Sehingga bisa dikatakan konstitusi negara-negara bagian di Amerika Serikat seluruhnya bersifat *Godly Constitution* bukan *Godless Constitution*.¹⁶⁸

¹⁶⁶Evie Santoso, *Tinjauan terhadap Integrasi Iman dan Ilmu dalam Perguruan Tinggi Kristen di Amerika dan Implikasinya terhadap Perguruan Tinggi Kristen di Indonesia*, Malang: Sekolah Tinggi Teologi SAAT Malang, 2020, hal. 36.

¹⁶⁷Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*, hal. 41.

¹⁶⁸Jimly Asshiddiqie, ‘Tuhan’ dan Agama dalam Konstitusi: Pergesekan antara Ide- Ide ‘Godly Constitution versus Godless Constitution’, makalah tidak diterbitkan, [http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan Dalam Konstitusi.pdf](http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan%20Dalam%20Konstitusi.pdf), diakses: 20 November 2021, hal. 3.

2. Negara-negara Eropa

Di berbagai negara Barat, agama ditempatkan pada ranah privat dan menjadi urusan institusi keagamaan swasta. Di ruang publik, yang tentunya dimiliki oleh seluruh masyarakat yang memiliki latar belakang yang sangat beragam, hukum positif menjadi aturan yang diberlakukan.¹⁶⁹

Selain itu, di beberapa negara monarki konstitusional Eropa di mana kepala negaranya juga merangkap pemimpin Gereja, peran agama di ranah publik hanya bersifat seremonial semata. Para pemimpin agama tidak bisa memaksakan kehendak mereka untuk memberlakukan hukum-hukum yang tercantum di dalam kitab suci kepada seluruh anggota masyarakat.¹⁷⁰

Pemisahan antara institusi agama dan negara ini merupakan sesuatu yang sangat penting dan krusial untuk menjaga masyarakat yang bebas dan harmonis, apalagi bila di masyarakat terdapat identitas keagamaan yang sangat beragam. Bila setiap kelompok agama atau institusi keagamaan diberikan kesempatan untuk menjadikan keyakinan yang mereka yakini sebagai agama resmi yang diberlakukan kepada seluruh anggota masyarakat, maka tentu konflik sosial hingga perang sipil antar kelompok keagamaan menjadi sesuatu yang tidak terhindarkan, sebagaimana yang dialami Eropa pada abad pertengahan.¹⁷¹

Namun, penerapan sekularisme di negara-negara Barat tidaklah seragam. Setiap negara memiliki keunikan mereka masing-masing dalam memberlakukan prinsip pemisahan antara institusi agama dan institusi negara. Salah satu perbedaan yang paling kontras yang bisa kita lihat adalah antara sekularisme yang diterapkan oleh Prancis dan Amerika Serikat.¹⁷²

Sekularisme dianggap sebagai sebuah konsensus yang telah selesai dalam kehidupan masyarakat Eropa. Ini, tentu saja, tidak lahir secara tiba-tiba dalam sebuah ruang hampa, tetapi diperjuangkan dalam sebuah rentang sejarah yang penuh darah dan air mata. Secara historis, ide tentang sekularisme mulai mendapatkan tempatnya dalam

¹⁶⁹Vallen Nur Rita, *et.al.*, *Rasisme Dalam Film 99 Cahaya Di Langit Eropa Part 1 (Analisis Semiotika Dalam Film 99 Cahaya Di Langit Eropa Part 1)*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2016, hal. 48.

¹⁷⁰Hasyim Asy'ari, "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," dalam *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 10.

¹⁷¹Rossi Delta Fitriana, "Ibnu Rusyd (Averroisme) dan Pengaruhnya Diberat," dalam *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018, hal. 15.

¹⁷²Nuraini A. Manan, "Kemajuan dan Kemunduran Peradaban Islam di Eropa (711M-1492M)," dalam *Jurnal Adabiya*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 54.

kehidupan masyarakat Eropa sejak Perjanjian Westphalia ditandatangani pada 1648.¹⁷³ Sejak itulah sebuah kesadaran untuk membangun institusi politik yang semata dipersatukan oleh kepentingan duniawi muncul setelah orang-orang lelah karena perang atas nama agama yang berkepanjangan. Pelan-pelan kesadaran baru itu menggoncangkan keyakinan lama yang mendasarkan institusi politik pada otoritas iman. Para rahib di gereja-gereja gentar. Akhirnya kesadaran itu buncah di Perancis pada akhir abad ke-18 dalam sebuah revolusi paling penting dalam sejarah peradaban masyarakat Eropa—dan peradaban Barat secara keseluruhan. Revolusi Perancis, begitu nama revolusi penting itu disebut dalam buku-buku sejarah, mengakhiri sebuah hubungan yang saling menopang antara negara dan gereja, antara dunia politik dan dunia agama. Hubungan itu diputus dalam sebuah drama pemakzulan kekuasaan Raja Louis XVI.¹⁷⁴ Itulah peristiwa politik yang hingar bingar oleh pekik emansipasi, tujuan tertinggi yang ingin dicapai manusia Pencerahan, yaitu. “memisahkan individu dari paksaan agama dan mengintegrasikan dirinya ke dalam komunitas politik sebagai warga negara perorangan”.¹⁷⁵

Sekularisme Eropa, yang lahir pertama kali di Perancis, adalah produk dari sebuah pengalaman historis yang khas. Dalam konteks tertentu, makna sekularisme di Eropa berbeda, misalnya, dengan di Amerika Serikat. Di Amerika Serikat, sekularisme didefinisikan sebagai “toleransi beragama” (*freedom of religion*), sedangkan di Eropa istilah itu cenderung didefinisikan sebagai “kebebasan dari agama” (*freedom from religion*).¹⁷⁶ Keputusan Eropa untuk benar-benar menepikan agama dari ruang publik, sebagaimana disebut di atas, dilatarbelakangi oleh pengalaman traumatis mereka di masa lalu.¹⁷⁷ “Perselingkuhan” negara dan gereja melahirkan kekuasaan yang lalim. Reaksi yang lahir terhadap kekuasaan yang lalim itu adalah sebuah gerakan sekularisme yang galak. Sebagaimana terjadi di Perancis, sambil menumbangkan Raja Louis XVI, “kaum Republikan”, sebutan

¹⁷³Hanum Salsabiela Rais, *99 Cahaya di Langit Eropa*. Gramedia Pustaka Utama, 2013, hal. 168.

¹⁷⁴Ahmad Khoirul Fata dan Siti Mahmudah Noorhayati, "Sekularisme dan Tantangan Pemikiran Islam Kontemporer," dalam *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2016, hal. 215.

¹⁷⁵Ali Romdhoni, "Kajian Islam di Barat," dalam *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012, hal. 67.

¹⁷⁶Furqan, *Peran Muhammadiyah Dalam Membendung Arus Pemikiran Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme (Periode Kepemimpinan 2000-2010)*, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2012, hal. 78.

¹⁷⁷Sholihul Anwar, "Sekularisme dan Perkembangan Studi Islam (Analisis Model Pendekatan Timur Dan Barat)," dalam *Jurnal Pedagogy*, Vol. 12 No. 2 2019, hal. 78.

bagai para pendukung Revolusi Perancis, mengusir juga ribuan rahib Katolik dan bahkan sebagian diantaranya dibunuh. Inilah wajah paling keras dari sekularisme, sebuah gerakan yang berposisi secara radikal dengan lembaga-lembaga agama.¹⁷⁸

Interpretasi Perancis terhadap sekularisme dikenal dengan istilah *laicite*. Lebih dari sekadar bentuk pemisahan negara dan agama, *laicite* mengandung gagasan agar negara mendorong privatisasi agama dan penyebaran nilai-nilai sipil dalam kehidupan warga negara. Melalui sebuah konstitusi yang dibuat pada 1795, Perancis melakukan sekularisasi lembaga-lembaga pernikahan, kesehatan, dan pendidikan. Sejak itu, berbagai aspek kehidupan warga negara didasarkan semata-mata pada konsensus politik sekuler yang diisi dengan nilai-nilai sipil.¹⁷⁹ Tidak heran kalau kemudian lahir leksikonleksikon seperti berikut ini: *civil order*, *civil state*, *civil right*, *civil marriage*, *civil burial*, dan sebagainya. Interpretasi Perancis yang ketat terhadap sekularisme ditegaskan dalam konstitusi mereka pada tahun 1958. Dalam ayat 2 disebutkan bahwa “Perancis adalah tak terpisahkan, sekuler (*laïque*), demokratis, dan Republik sosial. Ini menjamin kesetaraan bagi semua warga negara di hadapan hukum tanpa membedakan asal, ras, dan agama. Semua keyakinan dihormati”.¹⁸⁰

Akan tetapi, dalam perkembangan lebih lanjut, pemaknaan terhadap *laicite* mengalami dinamika. Dalam amatan Fetzer dan Soper, terdapat paling tidak dua kelompok utama yang sama-sama memperebutkan pengaruh terhadap pemaknaan *laicite*, yaitu kelompok “*strict*” dan “*soft*”.¹⁸¹ Kelompok pertama diisi oleh kalangan feminis, kaum “Republikan” kiri, dan persatuan para guru. Mereka, seperti sebutan yang diberikan oleh Fetzer dan Soper, memperjuangkan sebuah versi *laicite* yang ketat dan galak. Bagi mereka, apa yang sekarang diberlakukan di Perancis, tentang bagaimana seharusnya agama diatur dalam ruang publik, adalah sesuatu yang harus tetap dipertahankan.

¹⁷⁸Dedi Sahputra Napitupulu dan Syawal Fahmi, "Pendidikan Islam Muslim Minoritas (Kasus di Eropa Barat)," dalam *Belajera: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 37.

¹⁷⁹M. Mujibuddin dan Rina Zuliana, "Post-Sekulerisme Islam Populis di Indonesia," dalam *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 7.

¹⁸⁰Deariqlra Zildjiani Altristan Tari, "Dinamika Gerakan Anti-Globalisasi Tahun 1994-2021: Studi Kasus: Analisis Boikot Produk Prancis Oleh Muslim Sebagai Bagian dari Global Justice Movement Dengan Perspektif Teori Gerakan Sosial." Vol. 12 No. 2 Tahun 2021, hal. 133.

¹⁸¹Farida Febrina, *Kontradiksi penerapan konsep Laicite dalam praktik multikulturalisme di Prancis*, FISIP UAI-Hubungan Internasional, 2014, hal. 133.

Sebaliknya, kelompok kedua menafsirkan laicite secara lebih lunak.¹⁸² Bagi mereka, negara harus menghormati semua keyakinan beragama dan juga membantu mendanai program-program pengajaran agama di sekolah-sekolah swasta. Pendukung kelompok kedua ini berasal dari kalangan “multikulturalis kiri”, beberapa pemimpin Kristen dan Yahudi, sebagian besar Muslim Perancis, dan para advokat hak asasi manusia.¹⁸³

Lebih lanjut, kelompok “soft” laicite mengkritik pendekatan Pemerintah Perancis yang dinilai intoleran terhadap ragam ekspresi identitas keagamaan. Bagi kelompok ini, identitas keagamaan adalah bagian dari “budaya”, bukan hanya “agama”. Masalahnya adalah, batas pengertian antara kedua wilayah tersebut sangat ambigu, karena alasan-alasan yang sifatnya teoritis dan politis.¹⁸⁴ Alasan seorang gadis Muslim untuk memakai jilbab, misalnya, dalam kondisi tertentu adalah pilihan kultural, selain dalam kondisi yang lain boleh jadi merupakan ekspresi politik dan, tentu saja, kewajiban doktrinal agama. Dalam lingkup yang lebih luas, persoalan mengenai sampai sejauhmana pemerintah liberal diperkenankan menoleransi keberagaman ekspresi identitas keagamaan, yang sering berasosiasi dengan isu hak minoritas, telah menjadi bahan diskusi panjang dalam wacana multikulturalisme. Dalam banyak kasus, ekspresi identitas keagamaan, atau identitas-identitas lainnya yang mengacu pada eksistensi kelompok-kelompok minoritas, lebih sering merupakan pernyataan politik terhadap pola-pola hubungan kekuasaan antara masyarakat mayoritas dan masyarakat minoritas yang dijalankan sebuah pemerintahan.¹⁸⁵

Variasi penafsiran terhadap sekularisme, sebagaimana terjadi di Perancis, menunjukkan bahwa dalam kenyataannya tidak ada satupun masyarakat atau sistem politik Eropa yang benar-benar sekuler sebagaimana diumumkan kaum liberal.¹⁸⁶ Negara Eropa seperti Inggris

¹⁸²Syifa Radhityani Esmano dan Airin Miranda, "Pengaruh Kebijakan Laïcité terhadap Muslim di Institusi Pendidikan Negeri Prancis pada Masa Pemerintahan Macron," dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2013, hal. 134.

¹⁸³Vita Ery Oktaviyani, "Islam di Afrika Utara," dalam *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 6.

¹⁸⁴Muhammad Ridha Basri, "Dilema Negara Sekuler Prancis: Di Antara Tarikan Islamofobia dan Fundamentalisme Agama," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 143.

¹⁸⁵Abi Suar, "Pemikiran Ekonomi Islam Pada Masa Awal Turki Utsmani," dalam *Al-Dzabah: Journal of Economic, Management and Business, & Accounting*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 53.

¹⁸⁶Wahidiah Anggerani Purwaningrum, *Strategi Emmanuel Macron Menggunakan Ideologi Sekularisme dan Islamophobia untuk Memperkuat Posisi Politik di Prancis Tahun 2020*, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2022, hal. 32.

bahkan mengakui adanya “gereja resmi” (*established church*) yang mempunyai “kewenangan tidak penuh” (*partial establishment*) dalam mengawal peran politik agama dalam ruang publik. Dalam hal ini, warisan Kristen masih mempengaruhi kosa-kata, pemahaman diri, lembaga-lembaga, cita-cita, dan praktik-praktik masyarakat dan sistem politik.¹⁸⁷ Akan tetapi, sebagaimana ditunjukkan oleh pengalaman Inggris, pengaruh Kristen dalam kehidupan publik bukan melulu persoalan keagamaan, tetapi lebih merupakan konsekuensi dari kepentingan politik kekuasaan. Pengakuan resmi negara terhadap sebuah bentuk organisasi keagamaan pada awalnya berasal dari persoalan pribadi. Berawal dari penolakan Paus untuk merestui pernikahan Henry VIII dengan Catherine of Aragon, Inggris mengakui adanya sebuah “gereja resmi” (*established church*) yang disebut Gereja Inggris (*the Church of England*), atau lebih dikenal sebagai Gereja Anglikan.¹⁸⁸

Akan tetapi, harus diakui, praktik sekularisme ala Inggris, sebagaimana di Perancis, banyak menyimpan problem. Komunitas-komunitas agama di luar Gereja Anglikan sering merasa diperlakukan diskriminatif.¹⁸⁹ Dalam soal pendidikan misalnya, meskipun pada 1988 pemerintah telah mengeluarkan sebuah undang-undang reformasi pendidikan yang bertujuan untuk menjamin agar pendidikan terbebas dari intervensi pandangan keagamaan tertentu, kenyataannya Gereja Anglikan melalui kewenangan komite lokal mempunyai hak veto untuk mengubah silabus kurikulum pendidikan agama yang diajukan oleh sekolah-sekolah swasta.¹⁹⁰

Di Jerman, sekularisme tidak dimaknai sebagai paham anti-agama sebagaimana di Perancis. Di sana, *concern* terbesar dari sekularisme adalah penghancuran halang rintang antara dunia para rahib, bangsawan, kelas menengah, dan petani.¹⁹¹ Dalam formasi negara Jerman modern yang menganut “korporatisme”, eksistensi institusi-institusi keagamaan diakui oleh hukum publik dan seringkali

¹⁸⁷Devika Rahmasari, "Analisis sekularisme laicite Prancis," dalam *Jurnal Independen*, Vol. 12, No. 2 Tahun 2017, hal. 192.

¹⁸⁸Dedi Sahputra Napitupulu, "Romantika Sejarah Kejayaan Islam di Spanyol," dalam *Mukadimah: Jurnal Pendidikan, Sejarah, dan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 7.

¹⁸⁹Muhammad Ridha Basri, "Dilema Negara Sekuler Prancis: Di Antara Tarikan Islamofobia Dan Fundamentalisme Agama," dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 143.

¹⁹⁰Putri Raisa Islamy dan Lusi Andriyani, "Islamophobia di Jerman dan Prancis," dalam *Jurnal Independen*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 37.

¹⁹¹Amin Mudzakkir, "Sekularisme dan Identitas Muslim Eropa," dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 92.

memainkan peran penting sebagai isu-isu publik. Meski demikian, kehidupan politik pada dasarnya tetap diletakkan pada konsensus negara sekuler dimana peran gereja, baik Katolik maupun Protestan, dilimitasi seminimal mungkin. Peran mereka lebih bersifat dukungan moral terhadap gerakan-gerakan politik yang berwatak sekuler. Menjelang peristiwa penghancuran Tembok Berlin pada 1989, peran gereja-gereja Protestan, misalnya, justru sangat aktif dalam menggerakkan publik untuk terlibat dalam gerakan tersebut.¹⁹²

Di beberapa negara Eropa lain, seperti Denmark dan Yunani, selain Inggris sebagaimana telah disebut di atas, sekularisme dimaknai secara longgar sebagai paham politik yang menerima keberadaan “gereja resmi” (established church). Sampai tingkat tertentu, kondisi yang sama terjadi juga di Belanda dan Jerman. Di dua negara yang disebut terakhir, negara secara aktif menyponsori sekolah-sekolah atau rumah ibadah yang dimiliki lembaga-lembaga denominasi gereja.¹⁹³ Di Belanda, tradisi “pilarisasi” yang telah berakar dalam masyarakat sipil itu memungkinkan kelompok-kelompok keagamaan menggalang dana dan memainkan peran penting dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan politik. Tujuan dari kelompok-kelompok keagamaan itu tidak melulu urusan peribadahan, tetapi juga meliputi aspek-aspek sosial dan politik yang luas. Melihat pengalaman Belanda, makna sekularisme tidak berarti peminggiran peran agama dalam ruang publik, tetapi bagaimana menempatkannya sebagai bagian dari hak warga negara yang tetap tunduk pada hukum publik yang bersifat sekuler.¹⁹⁴

Interpretasi dan penerapan sekularisme yang berbeda-beda di antara negara-Negara Eropa merupakan peluang yang bisa dimasuki oleh kaum Muslim untuk lebih berpartisipasi aktif dalam kehidupan publik Eropa. Pengalaman Belanda dengan tradisi “pilarisasi”, misalnya, adalah kesempatan bagi komunitas-komunitas Muslim untuk menyejajarkan dirinya dengan komunitas-komunitas keagamaan lainnya.¹⁹⁵ Hal yang sama terjadi di negara-negara Eropa lain. Terutama pasca peristiwa 11 September 2001, pemerintah di beberapa negara Eropa semakin menunjukkan perhatiannya terhadap komunitas-komunitas Muslim dengan mengakomodasi beberapa kepentingan

¹⁹²Aisyah Ayu Musyafah, "Perkembangan Perekonomian Islam di Beberapa Negara di Dunia," dalam *Diponegoro Private Law Review*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019, hal. 4.

¹⁹³Hasyim Asy'ari, "Renaissance Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa"..., hal. 11.

¹⁹⁴Ading Kusdiana dan Beni Ahmad Saebani. "Sejarah dan Kebudayaan Islam Periode Pertengahan," dalam *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2013, hal. 148.

¹⁹⁵Listiawati Susanti, "Mengupas Kejayaan Islam Spanyol dan Kontribusinya Terhadap Eropa," dalam *Jurnal Dakwah Risalah*, Vol. 27 No. 2 Tahun 2016, hal. 57.

mereka dalam mengekspresikan identitas keagamaannya di ruang publik. Akan tetapi, seperti akan ditunjukkan nanti, perhatian besar pemerintah terhadap Muslim Eropa sebagian besar dilakukan di bawah judul kebijakan keamanan, bukan sebuah pemahaman yang menyeluruh terhadap kompleksitas hubungan-hubungan kekuasaan antara kaum Muslim dengan tradisi dan sistem politik Eropa yang berkarakter sekuler.¹⁹⁶

C. Hubungan Agama dan Negara-Negara Timur

1. Arab Saudi

Al-Mamlakah al-'Arâbiyah as-Sa'ûdiyah atau *Kingdom of Saudi Arabia* atau Arab Saudi merupakan sebuah negara yang berbentuk kerajaan dengan bentuk pemerintahan monarki mutlak dan berdasarkan nilai Islam. Negara ini diplokanirkan oleh Abdul Aziz bin Abdurrahman Al-Sa'ud pada tanggal 23 September 1932, dengan menyatukan wilayah Riyadh, Najd, Ha'a, Asir, dan Hijaz.¹⁹⁷ Hukum yang berlaku di Arab Saudi adalah Syari'at Islam. Arab Saudi merupakan negara terbesar di wilayah Arab teluk dengan luas 2.240.000 km². Negara ini mempunyai 13 provinsi yang disebut dengan manatiq, 13 provinsi tersebut adalah: Al-Bahah, Al-Hudud Ash-Syamiliyah, Al-Jawf, Al-Madinah, Al-Makkah, Al-Qasim, Ash-Syarqiyyah, 'Asir, Hail, Najran, Riyadh, Tabuk, Jizan.¹⁹⁸

Pada saat ini, kerajaan Arab Saudi dibawah kekuasaan Raja Salman bin Abdul Aziz, merupakan generasi kedua dari Abdul Azis Ibn Saud. Arab Saudi adalah salah satu negara yang berada pada daratan Arab Peninsula. Negara ini merupakan negara yang berada pada daerah yang strategis, berbatasan langsung dengan berbagai negara tertangga seperti Qatar, Uni Emirat Arab, Oman, Syiria, Iraq.¹⁹⁹ Arab Saudi, adalah negara yang cukup stabil dalam hal politik. Hal ini disebabkan karena adanya sistem monarki yang dianut, serta kekuatan agama yang dimainkan oleh seorang raja. Sistem yang digunakan adalah sistem

¹⁹⁶Dedi Wahyudi Rahayu Fitri. "Islam Dan Dialog Antar Kebudayaan (Studi Dinamika Islam Di Dunia Barat)," dalam *FIKRI: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 267.

¹⁹⁷Idil Akbar, "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)," dalam *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 95.

¹⁹⁸Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoirul Fata. "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern (Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia)," dalam *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, hal. 51.

¹⁹⁹Idil Akbar, "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)," dalam *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 95.

monarki, dan dipimpin oleh seorang Raja. Pada tahun 2015, kerajaan Arab Saudi mengalami suksesi. Terdapat pergantian kekuasaan dari Raja Abdullah bin Abdul Aziz kepada adiknya Raja Salman bin Abdul Aziz. Pergantian kekuasaan tersebut diakibatkan Raja Abdullah telah wafat.²⁰⁰

Dalam membahas posisi agama dalam negara, Kerajaan Saudi Arabia telah dengan tegas mendeklarasikan Agama Islam adalah agama negara Saudi Arabia. Saudi Arabia merupakan salah satu negara yang menjadikan Islam sebagai dasar negara dan agama negara.²⁰¹ Secara sederhana dapat dikatakan bahwa Saudi Arabia merupakan negara yang didasarkan pada ajaran agama (Islam), sebagaimana diketahui dari Pasal 1 *Basic Law* Saudi Arabia.²⁰²

Berdasarkan pada *Basic Law* Saudi Arabia, tidak ada pemisahan antara agama dan negara, Islam adalah agama dan negara (*din wa dawlah*). Dalam hal ini, Saudi Arabia telah mentasbihkan negaranya sebagai negara agama, yaitu negara yang menjadikan agama Islam sebagai hukum dasar dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.²⁰³ Hal ini mengisyaratkan bahwa pemerintahan Saudi dibangun di atas premis keadilan, konsultasi, dan persamaan, sesuai dengan syariat Islam. Anggota masyarakat Saudi Arabia harus memegang teguh penerapan syariat Islam. Bagi bangsa Saudi, agama dan negara merupakan hubungan dua komponen yang sangat erat dan merupakan satu kesatuan yang utuh, yang menjiwai seluruh tatanan kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan.²⁰⁴

Islam adalah kekuatan sosial dan politik yang meluas di Arab Saudi. Karena tidak ada pemisahan agama dan negara. Peran politik ulama dan ulama itu sendiri adalah sama pentingnya bagi keluarga penguasa al-Saud. Hubungan erat antara ulama, advokasi interpretasi Islam yang ketat dari Muhammad ibn Abd al Wahhab, dan al-Saud

²⁰⁰Shafira Elnanda Yasmine, "Arab Spring: Islam dalam gerakan sosial dan demokrasi Timur Tengah," dalam *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 28 No. 2 Tahun 2015, hal. 106.

²⁰¹Duwi Handoko dan Beni Sukri, "Perbandingan Regulasi Tindak Pidana Tanpa Korban di Kawasan Asia (Indonesia, Malaysia, dan Arab Saudi)," dalam *Hawa dan Ahwa*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2018, hal. 73.

²⁰²Meirison, "Sejarah Kepemimpinan Wanita di Timur Tengah dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar al Durr)," dalam *Kafaah: Journal of Gender Studies*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 50.

²⁰³Ahmad Agis Mubarak, "Sejarah Sosial-Politik Arab: Dari Hegemoni Romawi-Persia Hingga Kebangkitan Arab Islam," dalam *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 64.

²⁰⁴Shandi Mellinda, *Studi Komparatif Kekuasaan Kehakiman Perspektif Hukum Tata Negara Indonesia dan Hukum Tata Negara Saudi Arabia*, UIN Khas Kiai Achmad Siddiq Jember, 2022, hal. 40.

berasal dari abad kedelapan belas dan memberikan dinasti dengan sumber utama legitimasi. Ulama bertindak sebagai kekuatan konservatif dalam menjaga nilai-nilai sosial dan politik tradisional yang ditandai Arab Saudi pada awal 1990-an.²⁰⁵

Meskipun Arab Saudi didirikan sebagai sebuah negara berdasarkan penafsiran fundamentalis Islam, penemuan deposit minyak bumi yang luas menyebabkan perubahan signifikan dalam peran agama. Sejak tahun 1950-an, ketika pendapatan minyak menjadi berlimpah, penguasa Saudi telah berusaha untuk menuai manfaat ekonomi yang diperoleh dari sumber minyak ketika mencoba untuk meminimalkan dampak politik dan sosial dari perubahan.²⁰⁶ Namun demikian, transformasi Saudi dari perspektif politik, perkembangan yang paling signifikan adalah munculnya sekelompok profesional kelas menengah. Kelompok ini penting dan berpendidikan tinggi dari Saudi umumnya membenci kurangnya kesempatan bagi partisipasi masyarakat dalam politik. Dimulai pada 1960-an, mereka mencoba untuk menekan monarki dalam menciptakan perakitan perwakilan elektif.²⁰⁷ Raja Saudi menolak tuntutan liberalisasi politik dengan memperkuat hubungan dengan rezim ulama, yang cenderung tidak mempercayai gagasan pemerintah populer karena asumsi implisit bahwa undang-undang buatan manusia bisa sama dengan hukum agama.²⁰⁸

Saudi Arabia pada dasarnya tidak memiliki konstitusi formal. Meskipun Saudi Arabia belum memiliki undang-undang dasar tertulis, namun Kerajaan Saudi Arabia telah menyatakan bahwa “kaidah-kaidah pokok yang terkandung dalam Al-Quran dianggap sebagai Undang-Undang Dasar Kerajaan Saudi Arabia. Dengan perkataan lain, Al-Quran dan as-Sunnah adalah Undang-Undang Dasar tertulis Kerajaan Saudi Arabia.”²⁰⁹

Dalam pandangan Kerajaan Saudi Arabia, Al-Quran adalah sumber utama syariah. Karena syariah tidak secara khusus membahas pelaksanaan urusan pemerintahan, penguasa Saudi Arabia, dimulai

²⁰⁵ Ahmad Sahide, "Suku Kurdi dan Potensi Konflik di Timur Tengah," dalam *Jurnal Hubungan Internasional*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 139.

²⁰⁶ M. Syafrizal Izaqi "Pengaruh Kelompok Wahabi Terhadap Politik Luar Negeri Arab Saudi Dalam Arab Spring di Mesir Tahun 2011-2013," dalam *Jurnal Analisis Hubungan Internasional*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2016, hal. 388.

²⁰⁷ Fadlan Ahmad, "Pemilihan Umum Dewan Kota Arab Saudi 2005," dalam *Nady Al-Adab: Jurnal Bahasa Arab*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018, hal. 10.

²⁰⁸ Free Hearty, *Keadilan jender: perspektif feminis Muslim dalam sastra Timur Tengah*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015, hal. 38.

²⁰⁹ Nadia Nadir, "Sistem Pemerintahan dan Kebijakan Luar Negeri Arab Saudi," dalam *Qaumiyyah: Jurnal Hukum Tata Negara*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 161.

dengan Raja Abdul Aziz, telah diundangkan banyak peraturan berkaitan dengan fungsi pemerintah.²¹⁰ Pada awal tahun 1992, Raja Fahd menjadi raja Saudi Arabia pertama yang mengkompilasi peraturan ke dalam satu dokumen yang disebut *Nizham Al-Asasi lil Hukmi* Tahun 1412 H/1992 M sebagai *The Basic Law of Government* atau hukum dasar pemerintahan (jika di Indonesia dikenal dengan hukum dasar yaitu batang tubuh UUD 1945). Meskipun *an-Nizham al-Asasi lil Hukmi* bukanlah konstitusi formal, namun memenuhi beberapa tujuan yang sama seperti dokumen konstitusi.²¹¹

Hukum Dasar Pemerintahan Saudi Arabia inilah yang mengatur sistem pemerintahan, hak dan kewajiban pemerintah serta warga negara. Hukum Dasar ini ditetapkan sebagai dekrit kerajaan, dokumen ini dikodifikasikan prosedur birokrasi dan dilarang instansi pemerintah dari sewenang-wenang menahan warga atau melanggar privasi mereka. *An-Nizham al-Asasi lil Hukmi* Tahun 1412 H/1992 M terdiri dari 83 pasal yang terbagi atas 9 bagian yaitu, (i) Prinsip-prinsip Umum, (ii) Sistem Pemerintahan, (iii) Anggota Masyarakat Saudi, (iv) Prinsip-prinsip Ekonomi, (v) Hak dan Kewajiban, (vi) Kekuasaan Negara, (vii) Urusan Keuangan, (viii) Otoritas Kontrol dan Audit, dan (ix) Ketetapan Umum.²¹²

Dengan melihat pengaturan yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa secara substansi *an-Nizham al-Asasi lil Hukmi* Tahun 1412 H/1992 M sebagai Hukum Dasar Pemerintahan Saudi Arabia telah menguraikan muatan materi konstitusi secara umum.²¹³ Menurut pendapat Bagir Manan bahwa lazimnya suatu UUD berisi: (a) dasar-dasar mengenai jaminan terhadap hak-hak dan kewajiban penduduk atau warga negara; (b) dasar-dasar susunan atau organisasi negara; (c) dasar-dasar pembagian dan pembatasan kekuasaan lembaga-lembaga negara; dan (d) hal-hal yang menyangkut identitas negara, seperti bendera dan bahasa nasional.

Dengan merujuk pada pendapat Bagir Manan, maka dapat disimpulkan bahwa *an-Nizham al-Asasi lil Hukmi* Tahun 1412 H/1992 M sebagai Hukum Dasar Pemerintahan Saudi Arabia telah memuat dan

²¹⁰Nur Rohim, "Kedudukan Konstitusi dalam Praktik Ketatanegaraan Saudi Arabia," dalam *Tahkim*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2013, hal. 164.

²¹¹Ismah Tita Ruslin, "Memetakan konflik di Timur Tengah (Tinjauan Geografi Politik)," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, hal. 149.

²¹²Agustina Nurhayati, "Politik Hukum (Legislasi) Hukum Keluarga Di Saudi Arabia," dalam *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2014, hal. 67.

²¹³IAIC, UNSIL, dan STEI Ar-Risalah, "Reformasi Konstitusi dan Yudisial dalam Bingkai Konstitusionalisme di Arab Saudi", *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 150.

mengandung materi muatan sebagai suatu hukum dasar. Di dalamnya telah memuat jaminan terhadap hak dan kewajiban warga negara sebagaimana diatur dalam Pasal 23 sampai dengan Pasal 41, telah mengatur sistem pemerintahan yang diatur mulai dari Pasal 5 sampai dengan Pasal 9, dan kekuasaan negara yang dibagi dalam tiga cabang kekuasaan sebagaimana diatur dalam Pasal 44.²¹⁴ Selain itu, hukum dasar juga telah memberikan jaminan terhadap hak-hak individu dan akses terhadap sumber daya ekonomi sebagaimana diatur mulai dari Pasal 14 sampai dengan Pasal 22. Singkatnya, berdasarkan pada kriteria yang dikandung dalam *an-Nizham Al-Asasi lil Hukmi tahun 1412 H/1992 M*, dapatlah dikatakan telah memenuhi persyaratan sebagai suatu hukum dasar tertulis.²¹⁵

Meskipun demikian, secara kualitatif harus diakui bahwa *an-Nizhâm al-Asâsi lil Hukmi Tahun 1412 H/1992 M* sebagai Hukum Dasar Pemerintahan Saudi Arabia masih memiliki kelemahan substansial seperti misalnya masih ada kekurangan klausul eksplisit menjamin hak-hak dasar warga negara atas toleransi beragama, berekspresi, berkumpul, atau partisipasi politik yang dibuktikan dengan tidak adanya partai politik sebagai sarana aspiratif masyarakat Saudi Arabia.²¹⁶

Dengan demikian, hirarki perundang-undang Arab Saudi jika didasarkan pada teori murni Hans Kelsen, maka hukum yang tertinggi adalah Al-Quran dan Sunnah Rasulullah. Sedangkan Hukum Dasar dan Undang-undang adalah peringkat kedua dan ketiga. Dekrit Raja merupakan peringkat keempat. Ketiga jenis peraturan perundang-undangan tersebut harus sesuai dengan prinsip-prinsip hukum yang terdapat pada Al-Quran dan Sunnah Rasulullah. Perumusan hukum dasar, undang-undang dan dekrit Raja karena didasarkan pada Al-Quran dan Sunnah Rasulullah, maka semua aturan tersebut dikenal dengan hukum syari'ah.²¹⁷

Saudi Arabia adalah suatu negara yang berbentuk kerajaan. Selain itu, Saudi Arabia juga terkenal sebagai negara Islam yang kaya karena memiliki kekayaan alam berupa minyak bumi. Walaupun Saudi

²¹⁴M. Saeri dan Arif Wicaksana, *Strategi Arab Saudi Terhadap Stabilitas Pemerintahannya Tahun 2011-2013*, Riau: Riau University Press, 2015, hal. 44.

²¹⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, Jakarta: Prenada Media, 2013, hal. 71.

²¹⁶Cammelianne Typhano Rachmadie dan Suryo Ediyono, "Reformasi Sistem Kebudayaan Di Arab Saudi Masa Pemerintahan Raja Abdullah (2005-2015)," dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 41.

²¹⁷Acep Zoni Saeful Mubarak, "Reformasi Konstitusi dan Yudisial dalam Bingkai Konstitusionalisme di Arab Saudi," dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 13.

Arabia merupakan negara Islam, Saudi Arabia tidak menggunakan sistem pemerintahan Islam dalam menjalankan roda pemerintahannya. Sistem pemerintahan yang berlaku di Saudi Arabia adalah sistem pemerintahan monarki absolut. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 5 ayat (1) *an-Nizham al-Asasi lil Hukmi* Tahun 1412 H, bahwa “Sistem Pemerintahan Saudi Arabia berbentuk monarki/kerajaan”. Seperti negara Inggris yang menjalankan sistem pemerintahan monarki dengan beberapa penyesuaian, begitu juga dengan Saudi Arabia yang menjalankan sistem pemerintahan monarki dengan beberapa penyesuaian yang diputuskan berdasarkan kondisi negara itu sendiri.²¹⁸

Dengan menganut sistem pemerintahan monarki absolut berarti kedaulatan mutlak ada di tangan raja. Raja juga memegang kekuasaan kepala negara dan kepala pemerintahan.²¹⁹ Otoritas tertinggi hampir ada dalam setiap aspek pemerintahan yang berujung pada raja. Semua undang-undang disahkan baik oleh dekrit kerajaan atau dengan keputusan menteri, yang harus disetujui oleh raja. Dalam kapasitasnya sebagai perdana menteri, raja menunjuk semua menteri kabinet, pejabat senior pemerintah, dan gubernur provinsi. Dalam kapasitasnya sebagai Panglima angkatan bersenjata, raja menunjuk semua perwira militer atas pangkat letnan kolonel. Dia juga menunjuk semua duta Arab Saudi dan utusan asing lainnya. Semua diplomat asing di negara itu terakreditasi kepada raja. Selain itu, raja bertindak sebagai pengadilan akhir banding dan memiliki kekuatan pengampunan.²²⁰ Singkatnya, meskipun dalam Pasal 44 *Basic Law* Saudi Arabia telah menegaskan bahwa kekuasaan negara yang meliputi kekuasaan hukum, kekuasaan eksekutif dan kekuasaan organisasional, dimana semua kekuasaan tersebut bekerjasama menunaikan kewajiban mereka sesuai undang-undang dan peraturan, akan tetapi raja tetaplah merupakan sumber utama seluruh kekuasaan tersebut. Dengan demikian tampak bahwa kekuasaan raja tidak terbatas.²²¹

Raja Saudi disamping sebagai kepala negara, juga merupakan kepala keluarga besar Saudi yang terdiri dari lebih 4000 pangeran yang paling dituakan diantara kepala-kepala suku yang terdapat di wilayah

²¹⁸Didin Badar Sirojudin, "Signifikansi Pengembangan Mutu Pendidikan Arab Saudi," dalam *Dinamika: Jurnal Kajian Pendidikan Dan Keislaman*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 63.

²¹⁹Zakiyah Salsabila, "Hukum Keluarga di Arab Saudi," dalam *Syakhshia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 53.

²²⁰Faisal Karim Jafar Khan Maskatie, *Pengaruh Pan-Islamisme Terhadap Kebijakan Arab Saudi Dalam Menyikapi Konflik Suriah*, Universitas Muhammadiyah Malang, 2020, hal. 38.

²²¹Usman Mustofa, "Pembaharuan Hukum Islam di Saudi Arabia," dalam *Syakhshia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 39.

kerajaan, pemuka para ulama yang merupakan penasehatnya dalam urusan agama, dan pelayan dua tanah suci, Makkah dan Madinah.²²² Saudi Arabia tetap mempertahankan otoritas keagamaan dan politik tradisionalnya. Pertalian keluarga tetap merupakan faktor utama dalam pemerintahan. Dewan Keluarga menjalankan pemerintahan dan bekerja dengan konsensus. Raja Saudi menjaga hubungan keluarga atau majelis dengan kepala-kepala suku dan kepala regional, dan mereka mengangkat anggota keluarga dan kepala suku yang setia untuk jabatan kementerian dan administratif.²²³

Meskipun Saudi menyatakan bahwa negaranya berdasarkan pada Al-Quran dan Sunnah, dalam praktiknya, dekrit rajalah yang paling berkuasa dalam hukum. Hal ini terlihat dalam ketentuan Pasal 7 *an-Nizham al-Asasi lil Hukmi* tahun 1412 H bahwa “Kekuasaan rezim berasal dari Al-Quran dan Sunnah Nabi yang mengatur segala hal dan semua hukum negara”. Bahkan berdasarkan Pasal 6, warga negara berjanji setia pada raja berdasarkan Al-Quran dan Sunnah Nabi, termasuk wajib mendengar dan mentaatinya, baik dalam keadaan miskin maupun sejahtera, suka maupun duka.

Sebagai negara monarki absolut, pengangkatan raja tidak didasarkan pada pemilihan rakyat, karena itu pembentukan partai dan pemilihan umum dilarang.²²⁴ Jadi, rajalah yang juga menentukan siapa penggantinya. Terkait hal ini, Pasal 5 huruf b s/d f telah memberikan pengaturan sebagai berikut:

Pasal 5:

- a) *Hak dinasti dikhususkan bagi putra pendiri, Raja Abdul Aziz bin Abdul Rahman Al Faisal Al Saud dan putra dari putranya. Yang paling memenuhi syarat dari mereka diangkat menjadi raja, untuk memerintah berdasarkan Al-Quran dan Sunnah Nabi.*
- b) *Raja melantik putra mahkota dan memberhentikannya dari tugas dengan surat keputusan kerajaan.*
- c) *Putra mahkota mendedikasikan seluruh waktunya bagi pekerjaan dan kewajiban lain yang diberikan oleh Raja.*
- d) *Kekuasaan raja diberikan kepada putra mahkota saat raja meninggal dunia.*

²²²Andi Adriansah, *Peran Politik Muhammad Bin Salman Dalam Modernisasi Menuju Visi 2030 Arab Saudi*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019, hal. 200.

²²³Ahmad Sahide, "Konflik Syi'ah-Sunni Pasca-The Arab Spring," dalam *Jurnal Kawistara*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2013, hal. 20.

²²⁴Asrin Dimas Trifathullah, "Peranan Arab Saudi Sebagai Aktor Utama di Timur Tengah," dalam *Universitas Hasanuddin. Makassar*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 103.

- e) *Putra mahkota mengambil alih kekuasaan raja saat raja meninggal sampai saat “bai’ah” dilaksanakan.*²²⁵

Dalam perkembangannya, sejak tanggal 20 Oktober 2006 Raja Abdullah telah mengamandemen pasal ini dengan mengeluarkan undang-undang yang membentuk lembaga suksesi kerajaan (*Allegiance Institution*) terdiri dari para anak dan cucu dari Raja Abdul Aziz Al-Saud.²²⁶ Dalam ketentuan baru, raja tidak lagi memiliki hak penuh dalam memilih putera mahkota. Raja dapat menominasikan calon putera mahkota. Namun, Komite Suksesi akan memilih melalui pemungutan suara. Selain itu, bila raja atau putera mahkota berhalangan tetap, Komite Suksesi akan membentuk Dewan Pemerintahan Sementara (*Transitory Ruling Council*) yang beranggotakan lima orang. Ketentuan ini hanya baru akan berlaku setelah putera mahkota pangeran sultan naik tahta.²²⁷

Selain itu, sejalan dengan menguatnya isu demokratisasi di dunia internasional, raja telah mengeluarkan suatu dekrit yang membolehkan partisipasi warga negara untuk dipilih sebagai anggota Dewan Pemerintahan Kota, melalui suatu pemilihan umum. Hal tersebut, tentu merupakan pertanda lagi terus bergulirnya roda reformasi politik di salah satu negara Arab Teluk tersebut yang selama ini terbilang konservatif.²²⁸ Raja melalui dewan menteri memutuskan untuk memperlebar partisipasi warga negara dalam menangani persoalan-persoalan lokal melalui pemilihan umum dengan aktif di dewan pemerintahan, dimana separuh anggota dewan itu akan dipilih. Keputusan memperluas partisipasi rakyat dalam urusan lokal merupakan peristiwa historis dalam proses reformasi politik. Pemilu anggota dewan pemerintahan kota dianggap historis karena pemilu tersebut bisa menjadi pintu bagi proses reformasi politik berikutnya dan

²²⁵Fharis Romanda, "Prinsip Nasionalisme dalam Lirik Lagu Kebangsaan Arab Saudi dan Lagu Kebangsaan Indonesia," dalam *An-Nahdah Al-'Arabiyah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 40.

²²⁶Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoirul Fata, "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern (Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia)," dalam *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018, hal. 51.

²²⁷E. Zaenal Muttaqin, "Kedudukan Pranata Islam dalam Konstitusi Sejumlah Negara Muslim," dalam *Al Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 15.

²²⁸Hasbi Aswar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia," dalam *Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 15.

bisa berandil membangun struktur politik baru yang berpijak pada kedaulatan rakyat.²²⁹

Raja Arab Saudi menduduki hampir semua posisi strategis dan penting dalam tampuk pemerintahan, mendominasi keluarga besar Al-Saud, menguasai tahta politik serta ekonomi Arab Saudi. Penguasa Arab Saudi (Raja) memiliki kecenderungan yang sangat kuat untuk membatasi dan mempersempit berlakunya nilai-nilai liberal dan demokratis, serta membatasi keterlibatan rakyatnya untuk masuk ke dalam arena politik.²³⁰ Kekuasaan politik amat terpusat pada Raja yang memegang berbagai jabatan sebagai berikut:

- a. Kepala Dinasti Saud;
- b. Perdana Menteri;
- c. Kepala Eksekutif;
- d. Imam Keagamaan Tertinggi;
- e. Komandan Angkatan Bersenjata; Kepala Pengadilan.²³¹

Dengan mengamati kekuasaan yang ada pada raja di Arab Saudi, maka dapat dikatakan bahwa kerajaan Arab Saudi menekankan kembali pandangan Islam, yang mana antara Agama dan Negara tidak dapat dipisahkan dan saling berkaitan. Rakyat Arab Saudi menunjukkan rasa solidaritas yang sangat besar dan mendukung penuh para pemimpin politik yaitu Raja yang membuat tuntutan serta melaksanakan kontrol penuh atas rakyat.²³²

Dalam perkembangannya sistem politik dan struktur politik kerajaan Arab Saudi mengalami perubahan yang signifikan, yaitu di mana sebelumnya kerajaan ini menganut bentuk kekuasaan yang didalamnya dihiasi dan didominasi unsur keagamaan yang lebih bercorak pada tradisional primitif dan masih erat kaitannya dengan adat istiadat menjadi monarki absolut.²³³ Ditengah perubahan iklim sosial, ekonomi dan pendidikan yang sangat pesat ini, Arab Saudi tetap mempertahankan dan menjunjung tinggi otoritas keagamaan dan politik tradisionalnya. Hubungan keluarga tetap menjadi faktor utama dalam pemerintahan Arab Saudi. Kerajaan Arab Saudi masih menganut pola

²²⁹Atu Karomah, "Konstitusi dalam Islam," dalam *Al Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 67.

²³⁰M. Zaidi Abdad, "Pemikiran Fiqih Moderat di Timur Tengah dan Relasinya dengan Gerakan Fiqih Formalis," dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2013, hal. 203.

²³¹Nur Rohim, "Kedudukan Konstitusi dalam Praktik Ketatanegaraan Saudi Arabia"..., hal. 118.

²³²Karen Armstrong, *Fields of Blood: Mengurai Sejarah Hubungan Agama dan Kekerasan*, Jakarta: Mizan Pustaka, 2017, hal. 207.

²³³Muhammad Fakhry Ghafur, *et.al.*, "Problematika Kekuatan Politik Islam di Arab Saudi, Kuwait, dan Uni Emirat Arab," dalam *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2018, hal. 97.

keterkaitan antara hubungan negara dan agama yang masih sangat kental untuk diterapkan.²³⁴ Namun di dalam perkembangan aktifitas politik baik di dalam negeri maupun di luar negeri, Raja telah membentuk sebuah dewan untuk membantu tugasnya. Pemerintah dijalankan langsung oleh dewan keluarga yang bekerja secara konsesus. Jabatan di dalam dewan yang dibentuk Raja hanya dapat dimiliki oleh anggota keluarga kerajaan dan kepala suku yang nantinya akan menduduki kursi jabatan sebagai menteri dan administratif.²³⁵

Unsur nepotisme tak bisa dihindarkan dan masih sangat kental disetiap urusan pemerintahan Arab Saudi. Hampir sebagian besar yang menduduki kursi-kursi penting di dalam pemerintahan adalah keluarga kerajaan atau golongan yang memiliki pengaruh, misalnya para pengusaha ataupun bangsawan. Nilai-nilai demokratis sama sekali tidak ditunjukkan didalamnya. Namun satu hal yang sangat penting dalam sistem politik Arab Saudi yaitu komitmennya terhadap Islam. Masyarakat Saudi hampir tidak terpengaruh oleh nasionalisme dan sekulerisme dan penguasa Arab Saudi mengembangkan keabsahan domestik mereka dengan banyak memberikan perhatian kepada urusan agama dan memberlakukan moral Islam dengan sebaik-baiknya.²³⁶

Sejak berdirinya kerajaan Arab Saudi pada tahun 1932 sampai sekarang, Arab Saudi telah dipimpin oleh tujuh orang Raja, yang mana dalam aturan pergantian Raja di Arab Saudi, Raja bisa dan akan digantikan apabila Raja pemegang tahta wafat. Jika dilihat dari sejarah kerajaan, baru satu kali terjadi penggulingan kekuasaan. Biasanya, Putra Mahkota yang telah dipersiapkan sebelumnya akan menggantikan Raja yang telah wafat. Namun, ada juga Raja yang menunjuk langsung wakil Putra Mahkota sebagai pengganti dirinya.²³⁷

Di negara Arab Saudi terdapat juga badan legislatif atau disebut Majelis Al-Shura. Raja Fahd Pelayan Dua Kota Suci telah memperkokoh sendi-sendi Syura di Saudi Arabia dengan mengeluarkan sistem yang baru untuk Majelis Syura tertanggal 27/8/1412 H sebagai ganti sistem yang lama tahun 1347 H yang lebih menjadikan raja sebagai penafsir tunggal dalam persoalan undang-undang dan seluruh persoalan sosial lainnya, dan mengesahkan Peraturan Intern Majelis

²³⁴Usman Mustofa, "Pembaharuan Hukum Islam di Saudi Arabia," dalam *Syakhshia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 39.

²³⁵M. Amin Abdullah, "Menengok Kembali Peran Agama di Ruang Publik," dalam *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2017, hal. 157.

²³⁶Dinia Saridewi, "Masuknya Buku-Buku Keislaman Timur Tengah Ke Indonesia," dalam *Jurnal Pustaka Budaya*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016, hal. 7.

²³⁷Aksa, "Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Pengaruhnya di Indonesia," dalam *Yupa: Historical Studies Journal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 10.

dan ketentuan-ketentuan umum yang menyertainya pada tanggal 3/3/1414 H, kemudian pada Sidang Majelis I menetapkan untuk Majelis seorang ketua dan 60 anggota.²³⁸ Sedang pada Sidang II, Majelis menjadi terdiri dari seorang ketua dan 90 anggota. Pada Sidang III, Majelis berubah terdiri dari seorang ketua dan 120 anggota. Lalu pada Sidang IV terdiri dari seorang ketua dan 150 anggota yang mereka itu berasal dari para ulama, pakar dan spesialis dalam bidangnya Majelis Al-Shura menasihati Raja dan juga Dewan Menteri-Menteri tentang isu-isu terkait program-program serta kebijakan-kebijakan pemerintah. Peran utama majllis ini adalah untuk mengevaluasi, menafsirkan dan memperbaiki hukum pemerintah, hukum kecil, kontrak dan perjanjian internasional.²³⁹

Pada tanggal 26/6/1426 H = 1/8/2005 M Pelayan Dua Kota Suci raja Abdullah bin Abdul Aziz yang menggantikan raja Fahd, beliau memberikan perhatian yang sangat penuh terhadap Majelis ini dengan mendukung langkah-langkahnya dan memperkuat tujuan-tujuannya sejak beliau menjadi Putra Mahkota, dimana beliau menyampaikan pidato mewakili raja pada permulaan tugas tahunan Majelis dalam Sidang Majelis III dan IB, di samping dukungan yang beliau lakukan kepada Majelis melalui revisi beberapa materi Undang-undang Majelis agar sesuai dengan berbagai perubahan positif yang senantiasa muncul, yang dialami oleh Arab Saudi untuk mewujudkan kesejahteraan bagi rakyatnya. Para elit yang menjadi anggota dalam Majelis yang baru, selama keempat sidangnya, telah menunjukkan kualifikasi mereka dengan menghasilkan pekerjaan-pekerjaan besar dan keputusan-keputusan penting dalam waktu yang cukup singkat.²⁴⁰

Dengan adanya lembaga legislatif atau Majelis Al-Shura ini yang kemudian terus dikembangkan oleh raja Fahd maupun raja Abdullah yang memerintah sekarang, Arab Saudi mulai mengalami perkembangan ke arah monarki konstitusional.²⁴¹ Kekuasaan atau wewenang raja mulai mengalami pergeseran walaupun lembaga ini prosedur kinerjanya belum sepenuhnya independen karena masih

²³⁸Nadav Safran, *Saudi Arabia: the Ceaseless Quest for Security*, New York: Cornell University Press, 2018, hal. 144.

²³⁹Khaeruddin dan Syahrul Hidayat, "Uni Emirat Arab: Kuasa Ekonomi di Timur Tengah (2002-2018)," dalam *Chronologia*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 55.

²⁴⁰Asrin Dimas Trifathullah, "Peranan Arab Saudi Sebagai Aktor Utama di Timur Tengah", *Disertasi*, Universitas Hasanuddin Makassar, 2017, hal. 277.

²⁴¹Muhammad Ali, "Arah Kebijakan Militer Arab Saudi di Bawah Komando Mohammed Bin Salman (MBS) Menghadapi Visi Saudi 2030," dalam *Jurnal Middle East and Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2021, hal. 4.

mempertimbangkan pendapat dari raja dan masih berada dalam kontrol raja Arab Saudi.²⁴²

Dalam lembaga yudikatif Arab Saudi memiliki lembaga Pengadilan tertinggi di sini adalah Dewan Kehakiman Agung yang membicarakan hal-hal yang disebut oleh Raja. Ia juga merupakan mahkamah banding tertinggi dan menimbang banding dan juga merevisi kasus yang melibatkan hukuman mati atau mutilasi yang dijatuhkan oleh pengadilan rendah. Pengadilan Tingkat kedua terdiri dari dua pengadilan yang mendengar rayuan dan yang tertinggi adalah Pengadilan Banding yang terdiri dari lima atau lebih hakim.²⁴³ Pengadilan ini bisa mendengar semua rayuan kecuali kasus-kasus dari badan administratif dan pengadilan atau konflik antara pengadilan syariah rendah dengan pengadilan yang lain. Setelah itu adalah Pengadilan Terbatas yang mendengar kasus-kasus kecil melibatkan hal perdata atau pidana. Sedangkan pengadilan terendah adalah Pengadilan Umum yang mendengar kasus pribadi, sipil, keluarga dan kriminal.²⁴⁴

Di Saudi Arabia, terdapat sebuah badan yang berwenang membuat segala peraturan demi ketertiban masyarakat. Beberapa peraturan tertentu dibuat dengan Dekrit Raja yang bertindak tidak saja sebagai pelaksana Eksekutif tetapi sekaligus juga pembuat Undang-undang. Seperti yang terlihat pada pasal 24 titah raja menyatakan bahwa Peradilan di Saudi Arabia terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu Peradilan Segera (*al-mahâkim al-musta'jilah*), Peradilan Syar'iyah (*al-mahâkim asy-syar'iyah*) dan Badan Pengawas Peradilan (*Hay'ah al-Murâqabah al-Qadhâ'iyah*).²⁴⁵ Sesuai dengan peraturan baru ini, maka dibentuk tiga peradilan di Jeddah, Makkah dan Madinah. Sedangkan kota-kota yang lain mempunyai sistem tersendiri yang juga diatur dengan peraturan tersendiri.

Peradilan segera (*al-mahâkim al-musta'jilah*) mempunyai kewenangan dalam bidang perdata dan pidana. Kewenangan pidana menyangkut kejahatan yang menimbulkan luka, qishash, pelanggaran *ta'zîr* tertentu dan hudud. Kewenangan perdata menyangkut masalah

²⁴²Asep Setiawan, *Dinamika Timur Tengah*, Yogyakarta: Penerbit LeutikaPrio, 2018, hal. 227.

²⁴³Mahmud Hibatul Wafi, "Diskursus Reformasi Arab Saudi: Kontestasi Kerajaan Saudi dan Wahabi," dalam *Journal of Islamic World and Politics*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 228.

²⁴⁴Shinta Fitria Utami, "Isu Geopolitik Timur Tengah dalam Kolaborasi Musik'Ilahu ats Tsaurah'," dalam *Diwan: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2020, hal. 179.

²⁴⁵M. Syafrizal Izaqi, "Pengaruh Kelompok Wahabi Terhadap Politik Luar Negeri Arab Saudi Dalam Arab Spring di Mesir Tahun 2011-2013," dalam *Jurnal Analisis Hubungan Internasional*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2016, hal. 388.

keuangan yang tidak lebih dari 300 riyal dan putusannya tidak bisa dibanding kecuali putusan yang menyalahi nushush (teks agama) dan ijma (konsensus ahli hukum Islam).²⁴⁶

Sedangkan pengadilan syar'iah menangani selain wewenang peradilan segera dalam berbagai bidang sesuai kompetensinya. Putusan diberikan berdasarkan ijma'. Sementara perkara pidana berat seperti hukum potong tangan dan hukuman mati mengharuskan sidang pleno peradilan.²⁴⁷

Sedangkan Badan Pengawas Peradilan (*Hay'ah al-Murâqabah al-Qadhâ'iyah*) berpusat di Makkah dinamakan juga sebagai Peradilan syari'at Agung (*al-Mahkamah asy-Syar'iyah al-Qubrâ*) dan terdiri dari tiga hakim. Ini merupakan peradilan banding untuk peradilan yang ada di bawahnya dan sekaligus mengendalikan administrasi dan pengawasan peradilan. Selain itu, Peradilan Syari'at Agung juga menerbitkan fatwa-fatwa yang dimintakan kepadanya, mengawasi pendidikan dan kurikulum pendidikan serta supervisi terhadap lembaga-lembaga Amar Ma'ruf Nahi Mungkar.²⁴⁸

Adapun yang berkaitan dengan Administrasi pemerintahan Arab Saudi, negara ini telah membentuk kabinet yang berkaitan dengan tata pemerintahan pada tahun 1373H/1953M. Majelis ini sekarang mencakup sejumlah departemen yang berkompeten, seperti: Pertahanan, Luar Negeri, Dalam Negeri, Keuangan, Ekonomi dan Perencanaan, Perminyakan dan Pertambangan, Kehakiman, Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Bimbingan, Pendidikan dan Pengajaran, Pendidikan Tinggi, Kebudayaan dan Informasi, Perdagangan dan Perindustrian, Air dan Listrik, Pertanian, Pekerjaan, Urusan Sosial, Komunikasi dan Teknologi Informasi, Urusan Kota dan Pedesaan, Haji, dan Layanan Sipil.²⁴⁹

Arab Saudi dalam hubungan luar negeri dengan negara-negara lain dan masyarakat internasional bertitik tolak dari prinsip, dasar, dan fakta geografi, sejarah, agama, ekonomi, keamanan, dan politik, serta dalam kerangka utama yang terpenting di antaranya menjaga hubungan

²⁴⁶Sainul Rahman, "Tensi Sektarianisme Dan Tantangan Demokrasi Di Timur Tengah Pasca Arab Spring," dalam *Dialektika*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019, hal. 111.

²⁴⁷Maulida Zahra Kamila, "Hukum Keluarga di Saudi Arabia," dalam *Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 133.

²⁴⁸Andi Adriansah, *Peran Politik Muhammad bin Salman dalam Modernisasi Menuju Visi 2030 Arab Saudi*, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019, hal. 204.

²⁴⁹Hasbi Aswar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia," dalam *Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016, hal. 15.

baik dengan negara tetangga dan menghindari segala bentuk intervensi dalam urusan dalam negeri negara-negara lain, memperkuat hubungan dengan negara-negara Teluk dan Jazirah Arabia; dan mendukung hubungan dengan negara-negara Arab dan Islam melalui segala hal yang membantu kepentingan bersama dan melindungi permasalahannya.²⁵⁰ Saudi Arabia mengikuti kebijakan nonblok, dan membangun hubungan kerjasama dengan berbagai negara sahabat, serta memainkan peran aktif melalui berbagai organisasi regional dan internasional. Kebijakan ini digalakkan melalui berbagai lingkup (Teluk, Arab, Islam dan internasional).²⁵¹ Dalam pembahasan ini penulis tidak menjelaskan secara detail mengenai hubungan luar negeri Arab Saudi dengan negara-negara lain, baik yang berada di kawasan Arab Teluk maupun negara-negara Islam secara umum, mengingat luasnya pembahasan tersebut ditambah referensi yang kurang memadai, sehingga penulis hanya membahas hubungan luar negeri Arab Saudi yang berkaitan dengan Amerika dan Indonesia.²⁵²

2. Pakistan

Ideologi Pakistan (Islam sebagai bangsa: *Islam as nation*) betul-betul teruji pada saat pendirian negara tersebut. Di Pakistan, Islam telah menjadi basis legitimasi, sumber identitas kultural dan faktor yang membedakan dari dunia asing yang non-Muslim.²⁵³ Di Pakistan, kepercayaan ideologis memang “tidak hanya berfungsi untuk melanggengkan hubungan sosial, ia juga mempromosikan kepentingan kelompok.”²⁵⁴ Di Pakistan pula, agama telah menjadi “ilham ideologis”.²⁵⁵

Berbagai elemen dalam sejarah Pakistan merupakan hasil dari masa lalunya sebagai bangsa (bangsa di sini dipahami sebagai suatu

²⁵⁰Riyan Hidayat dan Yon Machmudi, "Perubahan Sosial Politik di Arab Saudi 1932-1975," dalam *Jurnal Middle East and Islamic Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, hal. 21.

²⁵¹Idil Akbar, "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)," dalam *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 95.

²⁵²Lamda Fietry Paradisiaca, "Diplomasi Arab Saudi Melalui Organisasi Kerja Sama Islam (OKI)," dalam *Balcony*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022, hal. 41.

²⁵³Rafaqat Masroor "Systematics, Ecology and Distribution of Caucasian Rock Agama, Paralaudakia Caucasia in District Chitral, Khyber Pakhtunkhwa Province, Pakistan," dalam *Putaj Sciences*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2012, hal. 205.

²⁵⁴Waqas Ali, *et.al.*, "Diversity and Habitat Preferences of Amphibians and Reptiles in Pakistan: a Review." *Journal of Asia-Pacific Biodiversity*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018, hal. 173.

²⁵⁵Muhammad Rais, *et.al.*, "Global conservation significance of Chotiari Wetlands Complex, Sangahr, Sindh, Pakistan," dalam *J. of Animal and Plant Sc*, Vol. 23 No. 6 Tahun 2013, hal. 1609.

kumpulan orang yang sadar bahwa mereka telah mengalami sesuatu secara bersama).²⁵⁶

Orang-orang Pakistan percaya bahwa penciptaan Pakistan adalah unik. Pakistan juga memulakan era baru dalam sejarah manusia bagi mereka. Ketika kesadaran ini merupakan hasil dari sebuah ideologi seperti apa yang terjadi di Uni Sovyet dulu, kesadaran ini akan menjadikan kepercayaan bahwa bangsa itu merupakan pemimpin kekuatan baru dalam peradaban manusia. Posisi Pakistan memang tidak betul-betul seperti Uni Sovyet walaupun Pakistan percaya bahwa ia memang mengarahkan trend sejarah. Kata-kata Niebuhr untuk Amerika mungkin cocok bagi Pakistan bahwa Tuhan telah menggunakannya untuk membuat permulaan baru bagi kemanusiaan.²⁵⁷

Pakistan menggunakan berbagai cara untuk membawakan sekurang-kurangnya kesatuan umat Islam, karena orang Pakistan percaya bahwa Islam merupakan sistem sosial yang membawakan persamaan antara semua manusia dalam seluruh aspek dan tanpa adanya konflik. Ini merupakan obat mujarab (panasea) bagi penyakit manusia pada masa itu. Terdapat klausul dalam Prinsip-prinsip Arahan tentang Kebijakan Negara (*Directive Principles of State Policy*) dari konstitusi pertama Pakistan yaitu bahwa negara akan berusaha keras membawakan kesatuan umat Islam. Kemudian, dalam Objectives Resolution disebutkan bahwa Tuhan lah yang berdaulat dan bukannya negara; yang menandakan bahwa Pakistan adalah panggung yang murni sehingga suatu hari nanti hukum Tuhan akan berlaku di seluruh dunia. Orang Pakistan akan bertindak sebagai orang-orang pilihan Tuhan yang membawakan persatuan manusia.²⁵⁸

Iqbal, tak diragukan lagi, adalah eksponen intelektual dari filsafat ini. Dia menekankan bahwa “wahyu adalah penyesuaian intuitif (*intuitive adjustment*) atas kehidupan pada saat-saat krisis. Kegelisahan manusia sekarang ini merupakan indikasi atas fakta bahwa manusia baru sedang dilahirkan.”²⁵⁹ Pakistan merupakan produk dari arus sejarah intuitif seperti itu dan terikat untuk berperan penting dalam urusan manusia secara keseluruhan. Menurut Iqbal – dan ini merupakan pandangan yang sama dengan kebanyakan orang Pakistan —

²⁵⁶Samdani Samdani, "Perkembangan dan Pendidikan Islam di Pakistan," dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Kearifan Lokal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 44.

²⁵⁷Agung Yudhistira Nugroho, "Aspek Konstruktivis dalam Sengketa Wilayah Kashmir antara India dan Pakistan," dalam *Global Insight Journal*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 138.

²⁵⁸Muhammad Atho Mudzhar, "Hukum Keluarga di Pakistan (Antara Islamisasi dan Tekanan Adat)," dalam *Al-'Adalah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2014, hal. 11.

²⁵⁹A. Aisyah, "Nasionalisme dan Pembentukan Negara Islam Pakistan," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 198.

nasionalisme merupakan sebab dari kekacauan dunia, dan Islam lah yang merupakan solusinya.²⁶⁰

Pakistan, berdasarkan ideologi Islam, akan mewahyukan kepada dunia tentang kebenaran yang ada pada sistem ini, dan menentang filsafat nasionalistik sempit negara-negara lain. Himbauannya untuk menyatukan umat Islam tidak berdasarkan pandangan keagamaan yang sempit tetapi kepercayaan mereka itu adalah satu langkah ke arah kesatuan manusia. Islam berbeda dari Komunisme dari segi metode. Tetapi terdapat kesamaan dalam pendekatannya, karena kedua sistem itu percaya pada fakta bahwa masa depan di tangan mereka dan keduanya melihat sejarah sebagai suatu bentuk justifikasi.²⁶¹

Seperti halnya Nabi Muhammad yang muncul dalam sejarah ketika diperlukan, begitu pula terciptanya Pakistan merupakan indikasi penting bahwa Islam akan memimpin dalam merayakan zaman keemasan manusia.²⁶²

Umat Islam di India pada masa kolonial berimajinasi “Pakistan sebagai negara di mana manusia akan menjadi bebas dari penindasan, ketidakadilan, dan eksploitasi, dan bebas dari kerakusan egoistis, iri hati, dan ketakutan akan kemiskinan”. Mitos tersebut membutuhkan pemimpin yang kuat yang membuat isinya menjadi nampak lebih menarik.²⁶³

Jinnah memang pemimpin karismatik bagi rakyat sementara pendekatannya rasional dan birokratis. Namun adalah salah untuk berpikir bahwa Pakistan itu terjadi karena pemikirannya. Pakistan muncul karena ide negara Islam telah merasuki imajinasi rakyatnya, sementara kaum elit melihat keharusan dan keefektifan persatuan pada sesama Muslim. Para pemimpin Islam terkejut dengan hasilnya, sebuah negara Muslim yang berdaulat, sesuatu yang sebelumnya tidak terpikirkan oleh mereka.²⁶⁴

Politik, yang menuntut kreatifitas dan persaudaraan selama gerakan Pakistan, setelah merdeka hanya memunculkan konspirasi-konspirasi untuk kekuasaan. Sementara itu Islam gagal memberlakukan

²⁶⁰Muhammad Ruslan, *Sejarah Pemikiran Pendirian Negara Pakistan*, Yogyakarta: Deepublish, 2015, hal. 45.

²⁶¹Muhammad Ruslan, *Pemikiran Pembentukan Negara Pakistan*, Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2012, hal. 77.

²⁶²Ischak Suyo Nugroho, "Pembentukan Negara Islam Pakistan: Tinjauan Historis Peran Ali Jinah," dalam *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2019, hal. 201.

²⁶³Muhammad Dedat Dingkoroci Akasumbawa, *et.al.*, "Faktor-Faktor yang Memengaruhi Pertumbuhan Ekonomi Di Negara Dengan Jumlah Penduduk Terbesar Di Dunia (Studi Pada Negara China, India, Indonesia, Pakistan Dan Amerika Serikat)," dalam *WELFARE*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 67.

²⁶⁴Muhammad Ruslan, *Sejarah Pemikiran Pendirian Negara Pakistan...*, hal. 233.

suatu sistem komunikasi. Tanpa komunikasi dalam kerangka politik maka tidak ada sistem dan tidak ada proses. Islam memang menambahkan dimensi baru pada masalah transisi dari “bangsa budak” ke “bangsa bebas.” Islam mempunyai efek yang unik pada pencarian identitas Pakistan. Pakistan muncul dengan harapan dapat menyediakan basis baru bagi masyarakat tetapi kemudian tenggelam dalam filsafatnya sendiri.²⁶⁵

Pakistan merupakan negara yang memiliki tiga tingkatan pemerintahan yaitu pusat, provinsi, dan lokal. Pemerintah pusat dipimpin oleh kepala negara yaitu presiden yang dipilih secara tidak langsung melalui electoral collage yang terdiri dari senat, majelis nasional, dan empat majelis provinsi Pakistan. Masing-masing provinsi memiliki undang-undang dan kementerian yang memberdayakan pemerintah lokal. Seperti yang tercantum pada pasal 140-A menyatakan bahwa: “*Setiap provinsi secara hukum, harus menetapkan sistem pemerintahan lokal dan menyerahkan tanggung jawab politik, administratif dan keuangan serta kewenangan kepada perwakilan terpilih dari pemerintah lokal.*”²⁶⁶ Sehingga pada dasarnya pemerintah daerah merupakan tanggungjawab dari pemerintah provinsi.

Nasionalisme Pakistan berawal ketika terjadinya pertentangan antara Hindu dan Islam. Pertentangan ini terjadi karena umat Islam merasa bahwa mereka diabaikan oleh Kongres Nasional India Bersatu tahun 1885 yang di dominasi oleh orang-orang Hindu. Setelah perang dunia I, pihak Islam mulai melakukan gerakan dengan membangun konsolidasi internal dalam rangka menuntut kemerdekaan dan melepaskan diri dari India.²⁶⁷

Rencana pembentukan negara Islam merdeka yang lepas dari India, mendapat kecaman keras dari Jami'at al-Ulama (Perkumpulan Ulama-ulama India). Menurut mereka bahwa pembentukan negara Pakistan yang terpisah dari India tidak akan menyelesaikan masalah. Alasan tersebut didasarkan pada fakta bahwa di India terdapat banyak kaum muslimin yang telah lama hidup berdampingan dengan baik. Kaum agama tersebut melakukan persekutuan dengan para tuan tanah. Di bawah pemerintahan Inggris mereka dikukuhkan atas hak kepemilikan tanah mereka, melindungi dari persaingan kepentingan

²⁶⁵Yesi Arikarani, "Pendidikan Islam di Mesir, India, dan Pakistan," dalam *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2019, hal. 87.

²⁶⁶Audina Almunawwarah dan Muhammad Iqbal (*Kajian Historis Terhadap Perannya Dalam Pembentukan Negara Pakistan*), Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2018, hal. 117.

²⁶⁷Fadila Syahadha, "Zulfikar Ali dan Benazhir (Bhuto); Perjuangan Kesetaraan Gender Dalam Politik Pakistan," dalam *Hadharah*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2020, hal. 180.

financial dengan pihak Hindu, bahkan beberapa tanah tambahan diberikan kepada mereka.²⁶⁸ Pada tahun 1945 Liga Muslim mendesak para pemuka agama bahwa apapun kepentingan lokal mereka, sebuah negara muslim yang dijalankan oleh muslim untuk mempertahankan prinsip-prinsip pola kehidupan muslim, mutlak diperlukan.²⁶⁹

Ide tentang pembentukan negara tersendiri bagi umat Islam bermula dari Sayyid Ahmad Khan ketika beliau mencetuskan gagasan komunalisme (kelompok umat Islam yang berdiri sendiri). Gagasan ini dikembangkan sebagai rumusan Pakistan dalam pengertian sebuah negara tersendiri bagi umat Islam, pertama kali dicetuskan oleh Muhammad Iqbal, ia mengatakan bahwa India pada hakekatnya tersusun dari dua bangsa yang besar yaitu bangsa Islam dan bangsa Hindu.²⁷⁰ Umat Islam India harus menuju pada pembentukan negara tersendiri terpisah dari negara Hindu di India. Tujuan pembentukan negara tersendiri ini ditegaskan dalam rapat tahunan Liga Muslim tahun 1930 yakni “*saya ingin melihat Punjab, daerah perbatasan utara, Sindhi dan Balukhistan, bergabung menjadi satu negara*” Disinilah ide pembentukan negara tersendiri diumumkan secara resmi. Kemudian menjadi tujuan perjuangan nasional umat Islam India.²⁷¹ Oleh karena itu wajar kalau Iqbal di pandang sebagai Bapak Pakistan, tugas Ali Jinnah adalah mewujudkan cita-cita menjadi negara Islam Pakistan yang berdaulat.

Perjuangan Muhammad Ali Jinnah mewujudkan cita-cita tersebut di atas diawali dengan perjuangannya bersama dengan Liga Muslim untuk bekerjasama dengan partai Kongres Nasional dan para pemimpinnya. Tetapi lama kelamaan ia melihat bahwa sangat sulit untuk menciptakan nasionalitas antara orang Hindu dan orang muslim, karena dia melihat realita yang berkembang dalam masyarakat India.²⁷² Pada tahun 1913 M. Muhammad Ali Jinnah masuk Liga Muslim India, dan tahun itu juga terpilih menjadi Presiden Liga Muslim. Pada saat Ghandi mengeluarkan konsep nasionalisme India yang di dalamnya

²⁶⁸Muhammad Ruslan, *Sejarah Pemikiran Pendirian Negara Pakistan...*, hal. 60.

²⁶⁹Agung Yudhistira Nugroho, "Aspek Konstruktivis dalam Sengketa Wilayah Kashmir antara India dan Pakistan," dalam *Global Insight Journal*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 188.

²⁷⁰Audina Almunawwarah dan *Muhammad Iqbal (Kajian Historis Terhadap Peranannya dalam Pembentukan Negara Pakistan)...*, hal. 172.

²⁷¹Prayudha Leo Prima dan Uning Pratimaratri. "Studi Perbandingan Hukum Terhadap Konsep “*Contempt of Court*” di Negara Indonesia, Malaysia dan Pakistan,” dalam *Abstract of Undergraduate Research, Faculty of Law, Bung Hatta University*, Vol. 12 No. 1 2021, hal. 3.

²⁷²Monica Krisna Ayunda, "Konflik India dan Pakistan Mengenai Wilayah Kashmir Beserta Dampaknya (1947-1970)," dalam *Risalah*, Vol. 4 No. 6 Tahun 2017, hal. 94.

bergabung umat Islam dengan Hindu menjadi satu bangsa, Ali Jinnah mengundurkan diri dari Liga Muslim dan menetap di London sebagai pengacara. Setelah Liga Muslim membutuhkan pemimpin yang lebih aktif, beliau diminta untuk pulang oleh teman-temannya, kemudian beliau dipilih kembali untuk memimpin Liga Muslim. Berkat kepemimpinannya Liga Muslim menjadi gerakan yang lebih kuat.²⁷³

Setelah memimpin Liga Muslim, Ali Jinnah mengawali kegiatannya dengan menyusun langkah-langkah baru memperjuangkan pemerintahan independen untuk muslim India, kemudian melakukan konsolidasi bagi Liga Muslim dengan mengadakan sidang tahunan di Bombay pada bulan April 1936, yang bertujuan untuk menyempurnakan anggaran dasar organisasi yang lebih demokratis.²⁷⁴ Selanjutnya menyusun organisasi untuk menghadapi pemilihan dewan pusat dan propinsi. Kemudian mengadakan kunjungan ke daerah-daerah untuk mendapatkan dukungan bagi kandidat dari Liga Muslim.²⁷⁵

Langkah awal Ali Jinnah belum mampu memperlihatkan kekuatan yang berarti, kenyataannya Liga Muslim kalah dalam pemilihan majelis propinsi tahun 1937 partai kongres yang mendominasi kursi majelis. Ketika itu Nehru mengatakan dengan sombongnya bahwa India hanya dua partai yaitu partai kongres dan pemerintah Inggris.²⁷⁶ Di sini nampak jelas bahwa Liga Muslim seakan-akan tidak ada. Inilah yang menjadi pendorong pertentangan yang tajam antara Hindu dan Islam, serta semakin tersudutnya umat Islam dalam kancah politik. Namun Ali Jinnah tidak gampang menyerah. Menurutnya alternatif yang paling tepat bagi penyelesaian Hindu dan Islam di India adalah adanya tanah air tersendiri bagi umat Islam.²⁷⁷ Dari sinilah umat Islam berjuang demi lahirnya negara Islam.

Persetujuan mengenai pembentukan negara tersendiri untuk umat Islam India sebagai tujuan perjuangan Liga Muslim, dibahas dalam

²⁷³Dahlan, "Rekontruksi Hukum Islam Abu Al-A'la Al-Maududi Upaya Konstruktif Penegakan Hukum Islam Di Pakistan," dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 76.

²⁷⁴William J. Young, *et.al.*, *Pakistan: getting more from water*, t.tp.: World Bank, 2019, hal. 170.

²⁷⁵Ali Sodikin dan Anwar M. Radiamoda, "Dinamika Konstitusi Islam: Dari Periode Kekhilafahan hingga Nation-State," dalam *JIL: Journal of Islamic Law*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 138.

²⁷⁶Thazha V. Paul, *The warrior state: Pakistan in the contemporary world*, London: Oxford University Press, 2014, hal. 130.

²⁷⁷Rohmadi, "Syari'ah dan Politik Hukum Keluarga di Negara Pakistan", dalam *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2014, hal. 80.

rapat tahunan Liga Muslim tahun 1940, sidang kemudian menyetujuinya, dengan memberi nama negara dengan nama Pakistan.²⁷⁸ Tentang nama Pakistan menurut salah satu sumber berasal dari seorang mahasiswa India di London bernama Khaudri Rahmat Ali, ia sangat tertarik dengan pidato Iqbal mengenai konsep negara muslim. Ia mengumpulkan huruf awal dari lima wilayah yaitu “P” diambil dari Punjab, “A” dari Afghanistan, “K” dari Khasmir, “S” dari Shindi, “Tan” dari Baluchistan. Sumber lain menyatakan bahwa Pakistan berasal dari kata Persi yaitu “Pak” berarti suci, dan “Stan” berarti negara, jadi Pakistan berarti negara suci.²⁷⁹

Dengan dasar persetujuan yang jelas ini, Liga Muslim mendapat sokongan yang luar biasa dari umat Islam dan kedudukannya semakin bertambah kuat. Sebaliknya, tokoh-tokoh muslim yang bernaung di bawah partai Kongres Nasional India kehilangan pengaruh, bahkan sebagian mereka meninggalkan partai Kongres kemudian bergabung dengan Liga Muslim. Dengan demikian Jinnah dan Liga Muslim semakin bertambah kuat, terlihat dari hasil perolehan suara terbanyak di beberapa daerah dalam pemilihan tahun 1946.²⁸⁰

Pengaruh gerakan Liga Muslim yang dipimpin oleh Ali Jinnah merupakan pukulan bagi para tokoh partai Kongres. Dengan demikian mereka berupaya dengan gigih membendung pengaruh gerakan tersebut. Pada tahun 1944 terjadi perundingan yang sengit antara Ali Jinnah dengan Ghandi mengenai aksi bersama terhadap Inggris, tetapi karena perbedaan pendapat tentang masa depan India, akhirnya perjumpaan itu tidak membawa hasil. Pada tahun itu juga Ali Jinnah memaparkan dua masalah penting yang berkaitan dengan Pakistan. Kedua masalah ini adalah geografi Pakistan dan bentuk pemerintahannya. Rencana bentuk pemerintahannya adalah demokrasi.²⁸¹

Pada tahun 1945 M. Inggris mulai mengadakan pembicaraan mengenai kemerdekaan India, namun selalu mengalami kegagalan. Pada akhirnya Inggris memutuskan untuk membentuk pemerintahan sementara yang ditentukan oleh Inggris. Usaha ini ditentang oleh Ali Jinnah, karena penyusunan pemerintahan sementara dilakukan dengan

²⁷⁸Farzana Shaikh, *Making Sense of Pakistan*, London: Oxford University Press, 2018, hal. 148.

²⁷⁹Muslem, "Penyelenggaraan Pendidikan Agama Islam di Pakistan," dalam *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 163.

²⁸⁰Indo Santalia, *et.al.*, "Sejarah Islam di Pakistan, Ide Pembaharuan dan Perjuangan Muhammad Ali Jinnah," dalam *Jurnal Ilmiah Hospitality*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2022, hal. 635.

²⁸¹Fitri Wulandari, "Islam dan Demokrasi di Pakistan," dalam *El Tarikh: Journal of History, Culture and Islamic Civilization*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 24.

sepihak, sehingga menimbulkan huru-hara. Menurut Ali Jinnah dengan situasi seperti ini tidak mungkin diadakan sidang Dewan Konstitusi pada bulan Desember 1946. Setahun kemudian keluarlah putusan Inggris untuk menyerahkan kedaulatan kepada dua dewan konstitusi, satu untuk Pakistan dan satu untuk India.²⁸² Pada tanggal 14 Agustus 1947, Dewan Konstitusi Pakistan dibuka dengan resmi, dan keesokan harinya tanggal 15 Agustus 1947 Pakistan lahir sebagai negara berdaulat bagi umat Islam India. Ali Jinnah diangkat menjadi Gubernur Jendral dan mendapat gelar Qaid-i- Azam (pemimpin besar) dari rakyat Pakistan.²⁸³ Sejak berdirinya negara Pakistan, umat Islam mencoba menerapkan konsep Islam tentang sebuah negara. Mereka memasuki masa pencarian yang terus menerus tentang apa sebenarnya negara Islam itu. Persoalan itu merupakan bahan polemik yang berkepanjangan di kalangan tokoh-tokoh Islam, baik yang berpendidikan Barat maupun ulama.²⁸⁴

Sistem pemerintahan diajukan oleh Majelis Nasional dengan berpedoman kepada Rancangan Undang-Undang hasil sidang Liga Muslim pada bulan Maret 1940, yaitu harus sesuai dengan Al-Quran dan Hadis. Di samping itu dikeluarkan keputusan yang berisi penjelasan tentang maksud dan tujuan undang-undang tersebut yang antara lain memuat prinsip-prinsip demokrasi, hak-hak kebebasan, persamaan, toleransi dan keadilan sosial sesuai dengan ajaran Al-Quran dan Hadis.²⁸⁵ Sistem pemerintahan yang dirumuskan Liga Muslim tahun 1940 itu disahkan menjadi konstitusi tahun 1956. Dalam konstitusi itu negara bernama "Republik Islam Pakistan". Akibatnya negara mengalami kesulitan dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan dalam majelis Konstituante, demikian pula hasil-hasil kompromi antara kubu tradisional dan modernis yang terjelma dalam konstitusi tahun 1956, dalam konstitusi ini negara bernama "Republik Islam Pakistan" amandemen-amandemennya tidak memuaskan semua pihak.²⁸⁶

Akan tetapi pada tahun 1962 konstitusi ini kemudian ditinjau kembali yang antara lain menghilangkan kata "Islam" dari konstitusi

²⁸²Massarrat Abid dan Ayesha Ashfaq, "CPEC: Challenges and Opportunities for Pakistan," dalam *Journal of Pakistan Vision*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 142.

²⁸³Ian Talbot, *Pakistan: A New History*, t.tp.: Hurst Publishers, 2022, hal. 305.

²⁸⁴Ischak Suyo Nugroho, "Pembentukan Negara Islam Pakistan: Tinjauan Historis Peran Ali Jinnah," dalam *Jurnal Studi Al-Quran*, No. 15 No. 2 Tahun 2019, hal. 201.

²⁸⁵Rashid Amjad dan Shahid Javed Burki (ed.) *Pakistan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, hal. 135.

²⁸⁶Aisyah Saipuddin, "Pasang Surut Hubungan Sipil-Militer dalam Perpolitikan Pakistan," dalam *Jurnal Hubungan Internasional Interdependence*, Vol 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 246.

tersebut, dan sebagai imbangannya didirikan dua lembaga, yakni Dewan penasehat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam. Tujuan dari Lembaga Penelitian ini adalah untuk memberikan pendefinisian terhadap hal-hal yang pokok dalam Islam dengan cara yang rasional dan liberal sehingga dapat melahirkan watak yang dinamis dalam hubungannya dengan kemajuan intelektual dan ilmiah yang terdapat di dunia modern.²⁸⁷

Ketika sampai kepada hukum Islam, kesulitan yang sama juga dihadapi kaum muslim Pakistan terutama oleh Lembaga Penelitian Islam Pakistan dan Dewan Penasehat Ideologi Pakistan itu sendiri. Dalam benak kaum modernis, hukum Islam bisa diterapkan jika dimodernisasi selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman.²⁸⁸ Sementara kaum tradisional menuntut bahwa fiqhi yang dihasilkan para mujtahid lewat deduksi dan derivasi dari Al-Quran dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali. Kontroversi tentang riba dan bunga bank, pendayagunaan zakat, program keluarga berencana, hukum kekeluargaan Islam dan lainnya merupakan cerminan betapa sulitnya kaum muslim Pakistan mendefinisikan syariat Islam untuk konteks negeri mereka.²⁸⁹

Dalam kasus program keluarga berencana, misalnya kelompok modernis mendukung gagasan kontrol penduduk untuk negara Pakistan yang memiliki populasi dan angka kelahiran tinggi. Lembaga Riset Islam yang didirikan oleh Zia Ul Haq menerjemahkan fatwa Mahmud Syaltut, Syaikh al-Azhar yang mendukung program tersebut. Tetapi kelompok tradisional menegaskan bahwa Islam tidak mendukung gagasan kontrol penduduk.²⁹⁰ Penggunaan alat-alat kontrasepsi menurut mereka akan mengarah kepada indiskriminasi hubungan seksual. Bahkan dalam sebuah konferensi ulama, dinyatakan bahwa Firaun telah membunuh anak laki-laki Bani Israil, sementara orang-orang Pagan telah membunuh anak-anak wanitanya, maka pemerintah Pakistan lebih buruk lagi, lewat program keluarga berencana mereka telah membunuh baik anak laki-laki maupun perempuan.²⁹¹

²⁸⁷Gana Priatna, "Analisis Berdirinya Negara Islam Pakistan dalam Perkembangan Sejarah Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Dewantara*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 60.

²⁸⁸Anatol Lieven, *Pakistan: A Hard Country*, Australia: PublicAffairs, 2012, hal. 124.

²⁸⁹Idzam Fautanu, "Pakistan sebagai Locus Pertarungan Ideologis antara Islam dan Sekularisme (Sebuah Tinjauan Sejarah)," dalam *El Tarikh: Journal of History, Culture and Islamic Civilization*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 130.

²⁹⁰Michael Barber, "The Good News from Pakistan," dalam *Reform Research Trust*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013, hal. 236.

²⁹¹Dahlan, "Rekonstruksi Hukum Islam Abu Al-A'la Al-Maududi Upaya Konstruktif Penegakan Hukum Islam Di Pakistan," dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 76.

Dalam perdebatan yang seru itu, kaum modernis sulit memutuskan kaitannya dengan masa lampau dalam menerima nilai-nilai modern. Sementara kaum tradisional juga menemui kesulitan membebaskan diri secara total dari masa kini dan mencari perlindungan yang aman di masa lampau. Kaum modernis menuduh kaum tradisional menyembah sejarah bukan Tuhan, lantaran kecenderungan mereka dalam menghidupkan masa silam.²⁹² Sebaliknya kalangan tradisional menuduh kubu modernis memiliki keyakinan buruk karena memandang defenisi mekanis syariat Islam dalam term-term Barat modern adalah yang terbaik, dan menolak keberatan terhadap otoritas masa lampau yang tidak dapat diganggu gugat. Akibatnya adalah kekacauan dan kekacauan dalam defenisi Islam yang menyertai pengalaman kenegaraan Pakistan.²⁹³ Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun status quo yang hendak dipertahankan oleh kelompok tradisional. Ajang kontraversi akhirnya melebar kepada aksi-aksi antara lain penjarahan, pembakaran, terorisme dan pembunuhan. Hal ini terjadi pada masa pemerintahan Muhammad Ayub Khan.²⁹⁴

Muhammad Ayub Khan kemudian digantikan oleh Zulfikar Ali Bhutto, seorang tokoh kuat Pakistan yang baru, yang membawa penafsiran dan tawaran baru bagi pengembangan negara Pakistan. Ia memadukan konsep Islam dengan sosialisme, terutama dalam hal keadilan sosial. Di bawah pemerintahannya diadakan pemilihan umum pertama tahun 1977.²⁹⁵ Menjelang pemilu, ia mendatangkan imam masjid Nabawi dan imam Masjid al-Haram ke Pakistan. Ia mewajibkan setiap hotel kelas satu meletakkan Al-Quran di tiap kamar, ia juga menutup klub malam, tempat judi, dan penjualan alkohol. Pemilu ini melahirkan pertentangan sengit menyusul ketidakpuasan partai oposisi karena partai Bhutto memperoleh 155 dari 200 kursi yang diperebutkan untuk menjadi anggota Dewan Rakyat yang seluruhnya berjumlah 216

²⁹²Yasmin Khan, *The Great Partition: The making of India and Pakistan*, New Haven: Yale University Press, 2017, hal. 90.

²⁹³Oskar Hermann Khristian Spate dan Andrew Thomas Amos Learmonth, *India and Pakistan: A General and Regional Geography*, London: Routledge, 2017, hal. 150.

²⁹⁴Lukman Santoso, "Rekonsiliasi Islam dan Demokrasi: Narasi Politik Benazir Bhutto," dalam *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2016, hal. 389.

²⁹⁵Brian Cloughley, *A History of the Pakistan Army: Wars and Insurrections*, New York: Simon and Schuster, 2016, hal. 74.

orang. Protes berkepanjangan menyebabkan Bhuto mengeluarkan undang-undang darurat dan memerintah dengan tangan besi.²⁹⁶

Untuk mengatasi kekacauan lebih lanjut, pihak militer di bawah Jendral Muhammad Zia Ul Haq, Kepala Staf Angkatan Darat menggulingkan Bhuto dan mengambil alih kekuasaan pada tahun 1977. Bhuto dituduh membunuh lawan politiknya tahun 1974, untuk itu Zia Ul Haq menyeretnya ke tiang gantung pada 4 April 1979.²⁹⁷

Zia Ul Haq adalah seorang muslim yang taat, beliau memperkenalkan *Nizam al-Islam* (peraturan Islam). Atau islamisasi Pakistan. Pada bulan Februari 1979 ia mengumumkan berlakunya hukum Islam. Selain itu ia membentuk suatu institusi yang memberikan cara mendapatkan keadilan dengan mudah kepada perorangan yang mempunyai keluhan terhadap tindakan pejabat pemerintahan federal.²⁹⁸ Kantor ini didirikan pada 24 Januari 1983 dengan nama Perintah Wafiki Mohtasib (Federal Ombudsman), dalam masa dua tahun saja telah menyelesaikan keluhan sebanyak 94.500 dari 105.500.²⁹⁹ Juga banyak melontarkan gagasan tentang transformasi struktur sosial, ekonomi dan politik disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam.

Selain dari perubahan yang dilakukannya dari berbagai aspek, Zia Ul Haq juga dipandang sebagai seorang yang diktator, karena di samping menghukum gantung Ali Bhuto, ia juga memenjarakan setiap pendukung Ali Bhuto, termasuk putrinya Banazir Bhuto yang masuk keluar penjara karena menentang kediktatoran itu. Pada tahun 1982, Benazir Bhuto diusir dari Pakistan setelah dipenjarakan selama 3 tahun. Selanjutnya ia pergi ke London menyusun kekuatan, dan pada tahun 1986 ia kembali ke Pakistan untuk menentang rezim Zia Ul Haq.³⁰⁰ Tanggal 17 Agustus 1988 Zia-ul- Haq tewas bersama dengan duta besar dan atase militer Amerika Serikat dalam pesawat C-130 yang meledak di Pakistan Tengah. Dan semakin mempermudah Partai

²⁹⁶Yayang Nuraini Zulfiani dan Suwardi Maninggesa, "The Role of Religion in The Constitutions of Indonesia and Pakistan: Comparison of Islamic Constitutional Law," dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 88.

²⁹⁷Asriyah, "Perkembangan Islam di Pakistan," dalam *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 102.

²⁹⁸Faisal Devji, *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*, t.tp.: Hurst Publishers, 2013, hal. 90.

²⁹⁹Resti Nopita Nurhasanah, *Pengaruh Pencabutan Status Otonomi Khusus Kashmir terhadap Hubungan Diplomatik India-Pakistan*, FISIP UNPAS, 2022, hal. 160

³⁰⁰Shahid Javed Burki, *Pakistan: Fifty Years of Nationhood*, London: Routledge, 2018, hal. 155.

Rakyat Pakistan (Pakistan People's Party/PPP), di bawah Benazir Bhuto putri Zul- Fikar Ali Bhuto memenangkan pemilihan umum.³⁰¹

Pada tahun 1988 Benazir Bhuto tampil menjadi perdana menteri Pakistan setelah partai rakyat Pakistan yang dipimpinnya menang atas Aliansi Demokrasi Islam (Islamic Democratic Aliances/IDA).³⁰² Dengan demikian, Pakistan yang sebelumnya menganggap wanita tidak boleh dijadikan sebagai kepala negara, mengukir sejarah penting bagi perkembangan Islam, Dia adalah perdana Menteri perempuan pertama di dunia Islam era modern, sekalipun ulama Pakistan masih mengharamkan kepemimpinan perempuan. Pada tahun 1990, ia dijatuhkan dengan tuduhan korupsi dan digantikan oleh Nawaz Sharif, seorang pengagum Zi-ul-Haq dari partai Aliansi Demokrasi Islam (IDA). Nawaz Sharif mengakhiri kepemimpinannya setelah dikudeta oleh Perves Musharraf pada tahun 1999. Pada tahun 2001 Perves Musharraf menyatakan diri sebagai Presiden Pakistan.³⁰³

Pada tahun 2007 para pemimpin oposisi dalam sebuah konferensi yang dihadiri oleh 38 perwakilan partai mendesak Presiden Perves Musharraf untuk mengundurkan diri dari jabatannya, karena peraturan militer Presiden Musharraf terbukti telah membawa Pakistan ke jurang kehancuran, perpecahan dan kerusuhan.³⁰⁴ Parlemen Pakistan sendiri sudah dipinggirkan dan tidak punya kekuatan lagi. Mereka juga mendesak pemerintah untuk mengizinkan mantan perdana menteri Benazir Bhuto dan Nawab Sharif agar dapat kembali ke Pakistan.³⁰⁵

Krisis itu berawal ketika dua madrasah di Pakistan yaitu Jamiah Hafsa dan Jamiah Faridia mengumumkan penerapan syariat Islam di seluruh Pakistan. Tokoh utama madrasah itu adalah Maulana Abdul Rashid Ghazi. Mereka terdorong menerapkan syariat Islam, karena menganggap pemerintah Pakistan telah gagal mengatasi masalah pelacuran dan tindak kriminal lainnya. Persoalan ini mengemuka setelah para santri putri dari kedua madrasah itu menyandera tiga

³⁰¹Jimly Asshiddiqie, "Tuhan dan Agama dalam Konstitusi: Pergesekan antara Ide-Ide 'Godly Constitution Versus Godless Constitution,'" dalam http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan_Dalam_Konstitusi. Diakses pada 12 September 2022.

³⁰²Andrea Fleschenberg, "Benazir Bhutto: Her People's Sister? A Contextual Analysis of Female Islamic Governance," dalam *Dynasties and Female Political Leaders in Asia: Gender, Power and Pedigree*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2013, hal. 63.

³⁰³Arki Auliahadi, "Sejarah Perjuangan Sheikh Mujiburrahman dan Lahirnya Negara Pakistan," dalam *Khazanah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018, hal. 113.

³⁰⁴Benazir Bhutto, *Reconciliation: Islam, Democracy and the West*, London: Simon and Schuster, 2014, hal. 211.

³⁰⁵Raudatul Ulum, *Penanganan Paham Gerakan Transnasional di Negara Pakistan*, Lebanon: Brunei Darussalam, 2020, hal. 90.

perempuan dan satu laki-laki pada tanggal 30 Maret 2007, karena mereka menduga sebagai pengelola tempat pelacuran di sebuah kawasan kalangan menengah di Islamabad.³⁰⁶

Hubungan pihak pemerintah (Presiden Pervez Musharraf) dengan Maulana Abdul Rashid Ghazi terus memburuk, sampai pada desakan agar Musharraf diadili di Pengadilan Syari'ah. Musharraf yang berlatar belakang militer dan dekat dengan Amerika tentu saja menolak. Suasana semakin meruncing tatkala aparat pemerintah melakukan penghancuran tujuh mesjid dengan alasan illegal. Saat itu suasana semakin panas hingga berujung pada pengepungan Mesjid Merah dan madrasah pada tanggal 3 Juli 2007.³⁰⁷ Sebaliknya, para santri dan pengasuh menilai dirinya kini telah berhadapan dengan pemerintah Pakistan dan wajib hukumnya melancarkan aksi perlawanan yang dinilainya sebagai amar ma'ruf nahi mungkar dan berakhir dengan tewasnya Maulana Abdul Rashid Ghazi dan ibu kandungnya serta 160 santri.³⁰⁸

Serangan pasukan Pakistan terhadap masjid dan madrasah itu membuat Presiden Musharraf menghadapi instabilitas yang semakin meningkat dalam beberapa bulan terakhir. Hal itu yang mendorong Presiden Musharraf menetapkan keadaan darurat pada tanggal 3 Nofember 2007.³⁰⁹

Ketika itu, Benazir Bhutto kembali ke Pakistan pada Oktober 2007 adalah atas dorongan Gedung Putih agar mau berunding dengan Presiden Pervez Musharraf, tangan kanan Amerika dalam upaya memerangi terorisme, sebagai bagian dari kepen tingan politik global Amerika. Belum ada kesepakatan apa-apa dengan Musharraf, Benazir telah bersimbah darah.³¹⁰ Dia mati secara tragis pada 27 Desember 2007 saat berkampanye untuk Pakistan People's Party (PPP). Sebuah fakta yang tidak asing dalam perpolitikan Pakistan. Siapa pembunuh perempuan yang berbakat itu, belum ada kesimpulan final. Tetapi sebagian dari filosof politik kaum fundamentalis yang memandang

³⁰⁶Nashruddin Atta, "Pendidikan Islam di Pakistan: Relevansinya dengan Pendidikan Islam di Indonesia," dalam *Fikruna*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 75.

³⁰⁷Anna Aronovna Suvorova, *Benazir Bhutto. A Multidimensional Portrait*, London: Oxford University Press, 2015, hal. 255.

³⁰⁸Moch Misbahul, "Komparasi Pemikiran Al-Maududi dan Motesquieu tentang State Institute Relations," dalam *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 133.

³⁰⁹Muhammad Ruslan, *Sejarah Pemikiran Pendirian Negara Pakistan*, Yogyakarta: Deepublish, 2015, hal. 138.

³¹⁰Amir Ahmed Khuhro dan Ali Nawaz Soomro, "The Role of Benazir Bhutto in the Movement for the Restoration of Democracy: An Analysis," dalam *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2013, hal. 274.

enteng kematian orang dan kematian diri sendiri, tidak mustahil bahwa yang menyudahi nyawa Benazir Bhutto adalah kelompok ini, sebutlah neo-Khawarij di era sekarang.³¹¹

Bahwa Amerika adalah negara yang bertanggung jawab bagi munculnya kediktatoran di Pakistan dan menghancurkan demokrasi karena adanya peran Amerika di negara Pakistan. Bahwa sistem demokratislah yang dapat menyelamatkan negara Pakistan dari keadaan penuh bahaya. Sebagai anak Timur dan Barat Benazir Bhutto diilhami oleh rasionalisme, toleransi, dan progresivisme.³¹² Akhirnya di mata fundamentalis Benazir adalah sekuler dan pro Barat. Oleh sebab itu darahnya menjadi halal. Namun segala kelemahan dan kekurangannya, kemunculan Benazir dan PPP di panggung politik Pakistan adalah bukti bahwa fatwa ulama mengenai haramnya kepemimpinan perempuan telah semakin kehilangan otoritasnya. Oleh karena itu perlu diadakan kajian mendalam tentang masalah gender, agar perempuan tidak lagi diperlakukan sebagai pihak yang lemah. Kini dunia telah berubah.³¹³

Masuknya elit birokrasi militer kedalam arena politik bisa disimpulkan disebabkan kesengajaan ataupun karena kelalaian. Hal ini dapat dilihat dari tidak adanya organisasi partai politik yang berkembang dengan baik sehingga tidak dapat mendistribusikan sumber daya secara adil di setiap provinsi yang ada.³¹⁴ Kehadiran partai di dalam sebuah negara demokrasi sesungguhnya merupakan kekuatan politik dan sosial yang cukup besar. Melihat keberadaan partai politik di masa perjuangan kemerdekaan yang bertempur melawan Inggris demi memperjuangkan tanah air yang terpisah kemudian berubah melemah dan gagal menyelamatkan Pakistan dari kekuasaan militer. Sehingga kegagalan partai-partai politik dalam menjawab tantangan kekosongan politik akhirnya menjadi pemicu melemahnya demokrasi dan mengubahnya menjadi kekuatan bagi para non-demokratis seperti birokrasi dan militer untuk melakukan intervensi politik.³¹⁵

³¹¹A. Aisyah, "Nasionalisme dan Pembentukan Negara Islam Pakistan," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 67.

³¹²Shughla Ashfaq *et.al.*, "Government-opposition Relations during First Term of Benazir Bhutto as Prime Minister," dalam *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 24.

³¹³Muhammad Faqih dan Ellyda Retpitarsari, "Konsep Ketatanegaraan Pakistan Perspektif Fiqh Siyasah," dalam *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2021, hal. 115.

³¹⁴Cara Cilano, "Saving Pakistan from Brown Men: Benazir Bhutto as Pakistan's Last best Hope for Democracy," dalam *Imagining Muslims in South Asia and the Diaspora*, London: Routledge, 2014, hal. 157.

³¹⁵Fadila Syahadha, "Zulfikar Ali dan Benazhir (Bhutto); Perjuangan Kesetaraan Gender Dalam Politik Pakistan," dalam *Hadharah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, hal. 146.

Pandangan terkait tidak adanya pemimpin yang kompeten dan dapat melanjutkan kepemimpinan Jinnah sesuai dengan arah sistem politik yang telah dirancang diawal pembentukan negara Pakistan, menjadi salah satu faktor tumbuhnya pengaruh birokrasi dan militer dalam politik. Pasalnya perpecahan dan ketidakmampuan para pemimpin politik untuk membangun sistem partai selama periode konflik menyebabkan keruntuhan sistem partai dan memfasilitasi penguasaan elit birokrasi militer.³¹⁶ Selain itu pada masa Presiden Mirza, pertimbangan kebijakan politik luar negeri dan keamanan Pakistan ditugaskan kepada militer yang akhirnya membuat Ayub Khan memegang peran kunci untuk menyelaraskan hubungan Pakistan dengan Amerika Serikat sebagai sponsor dari pakta pertahanan Pakistan. Hal inilah yang menguatkan posisi militer dalam konteks domestik.³¹⁷ Pada akhirnya embrio intervensi militer serta kejatuhan demokrasi parlementer pun tercipta pada masa Presiden Mirza yang secara terang-terangan mendeklarasikan Darurat Militer pada Oktober 1958 dengan menunjuk Jenderal Ayub Khan sebagai Chief Martial Law Administrator (CMLA). Inilah kegagalan dan kejatuhan politik yang membawa Pakistan menjadi korban intervensi militer berulang kali.³¹⁸

Intervensi militer dalam politik di Pakistan dapat dikatakan merupakan hasil dari profesionalisme militer yang memfokuskan militer untuk menyelenggarakan pelatihan khusus demi meningkatkan kekuatan melawan musuh.³¹⁹ Selain itu, militer sebagai institusi memiliki tujuan utama untuk membela dan menjaga negara dari ancaman internal maupun eksternal, tetapi juga memiliki kepentingan dasar pejabat militer baik kepentingan bisnis, maupun kelompok sebagai sumber utama intervensi militer. Selain itu tujuan utama lainnya militer sebagai suatu lembaga di dalam sebuah negara adalah untuk memperluas kekuatannya dan melindungi pendapatan organisasinya. Sehingga dengan kata lain, intervensi militer ke dalam politik memiliki tujuan utama untuk keuntungan kelas mereka

³¹⁶Zahid Hussain Sahito, *et.al.*, "Role of Benazir Bhutto in Restoration of Democracy in Pakistan (1977-1988)," dalam *Global Political Review*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 260.

³¹⁷Syed Karim Haider dan Sheikh Shaukat Ali "Impact of Benazir Bhutto Death on Performance of PPP and Electoral Politics of Pakistan 2008-2013," dalam *Pakistan Vision*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2018, hal. 80.

³¹⁸Elia Tambunan, *Islamisme: Satu Plot dari Mesir, Pakistan dan Indonesia*, t.tp.: Almuqsih Pustaka, 2019, hal. 170.

³¹⁹Aisyah Saipuddin, "Pasang Surut Hubungan Sipil-Militer dalam Perpolitikan Pakistan," dalam *Jurnal Hubungan Internasional Interdependence*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 61.

sendiri.³²⁰ Oleh karena itu, intervensi militer yang dilakukan oleh Musharraf melalui kudeta pada tahun 1999 dapat dikategorikan sebagai upaya untuk memperluas kekuatan dan pengaruhnya dalam masyarakat serta melindungi pendapatan organisasinya. Pasalnya, kudeta terjadi akibat adanya isu pergantian Musharraf sebagai kepala militer Pakistan dengan Jenderal Ziauddin oleh perdana menteri Nawaz Sharif. Sehingga dengan kata lain, jika Musharraf digantikan maka tercapainya kepentingan Musharraf maupun organisasinya tidak terjamin apalagi jika penggantinya adalah Ziauddin yang berasal dari pihak oposisi karena memiliki kedekatan dengan Nawaz Sharif.³²¹

Serangkaian permasalahan tersebut membuat Pakistan jatuh kedalam genggaman militer yang mengakibatkan negara ini larut dalam konstitusi yang tidak pasti, sehingga butuh waktu hampir delapan tahun untuk menyetujui konstitusi akhir dan mendirikan Pakistan sebagai republik dalam persemakmuran.³²² Sistem parlementer baru pun harus menghadapi tantangan baru akibat kudeta militer oleh Jenderal Ayub Khan ditahun 1958 yang membuat politik dan konstitusi Pakistan berada dalam kekuasaan militer. Kegagalan dalam perang kedua melawan India ditahun 1965, meningkatnya korupsi yang berakibat pada renggangnya hubungan dengan Pakistan timur, menurunkan otoritas Ayub Khan yang akhirnya memaksanya untuk mengundurkan diri ditahun 1969 dan kepemimpinan di serahkan pegang oleh Jenderal Yahya Khan. Ditahun 1970 dilakukanlah pemilihan pertama yang didasarkan pada demokrasi nasional.³²³

Hasil pemilihan pun tidak dapat diterima di Pakistan Barat karena dominasi suara dipimpin oleh Liga Awami yang berbasis di Pakistan Timur sehingga kekuasaan tidak dialihkan pada pemimpin terpilih. Hal inilah yang membuat hubungan antara Pakistan Barat dan Pakistan Timur semakin terpolarisasi, yang pada ujungnya berdampak pada pemisahan keduanya dengan pendeklarasian Republik Rakyat Bangladesh yang independen pada tahun 1971. Akibat dari kondisi

³²⁰Sri Marleni, *Perbandingan Daulah Islamiyah Menurut Hasan Al-banna dan Abul A'la Al-Maududi*, UIN SMH BANTEN, 2021, hal. 183.

³²¹Ummahatul Lailatin Nafisah, *Analisis hukum Islam terhadap Sistem Pencatatan Perkawinan di Negara Pakistan*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021, hal. 151.

³²²Aqil Shah, *The Army and Democracy: Military Politics in Pakistan*, Harvard: Harvard University Press, 2014, hal. 20.

³²³Tadzkira Nadiya Tsauri, *Pengaruh pemikiran Muhammad Asad dalam Pembentukan Negara Islam: Studi tentang Terbentuknya Negara Pakistan*, Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah, 2020, hal. 139.

tersebut, perang antara Pakistan dan Bangladesh pun tidak dapat dihindari.³²⁴

Setelah perang terjadi, Jenderal Yahya Khan mengundurkan diri sebagai presiden dan menyerahkan kepemimpinan kepada Zulfikar Ali Bhutto, pendiri Partai Rakyat Pakistan, sekaligus pemilik mayoritas kursi di Pakistan Barat pada pemilihan 1970. Bhutto menjadi presiden sekaligus CMLA pertama, dan beralih menjadi perdana menteri setelah konstitusi 1973 mulai berlaku yaitu pada 14 Agustus.³²⁵

Konstitusi 1973 menyatakan bahwa Pakistan merupakan negara federal yaitu Republik Islam Pakistan, dan mengakui islam sebagai agama negara. Konstitusi bersifat parlementer dan legislatif bikameral di pusat, yang terdiri dari majelis nasional dan senat. Walaupun undang-undang dasar 1973 ini telah mengalami banyak tantangan, penahanan ketika militer berkuasa, dan diubah sebanyak 19 kali, namun akhirnya konstitusi ini menjadi landasan aturan negara Pakistan.³²⁶

3. Indonesia

Indonesia bukanlah negara sekuler yang memisahkan antara negara dan agama. Namun demikian, bukan pula yang berdasarkan pada suatu agama tertentu, akan tetapi Indonesia merupakan negara kesatuan yang memberikan kebebasan kepada warga negaranya untuk memiliki suatu keyakinan dan menganut agama tertentu.³²⁷

Di samping dicantumkan secara tegas dalam konstitusi, agama juga mempunyai peranan penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Hal ini terlihat jelas bagaimana perhatian negara terhadap pelaksanaan kehidupan beragama, sebagaimana termuat dalam visi Indonesia 2020 yang tertera pada TAP MPR Nomor VII/MPR 2001 tentang visi Indonesia Masa Depan.³²⁸

Selain menjamin kebebasan setiap warga negara untuk memeluk suatu agama tertentu, negara juga mengupayakan agar tidak terjadi penistaan terhadap agama tertentu. Hal ini diwujudkan dengan adanya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1969 tentang Pernyataan Berbagai Penetapan Presiden dan Peraturan Presiden sebagai Undang-Undang.

³²⁴Agustina Damanik, "Konsep Negara Menurut Abu A'la Al-Maududi," dalam *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyariahan dan Keperdataan*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2019, hal. 95.

³²⁵A Aisyah, "Nasionalisme dan Pembentukan Negara Islam Pakistan," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 222.

³²⁶Lukman Santoso, "Islam dan Negara Hukum Di Pakistan", *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2012, hal. 69.

³²⁷M. Agus Santoso, "Perkembangan Konstitusi di Indonesia," dalam *Yustisia Jurnal Hukum*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2013, hal. 116.

³²⁸Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2021, hal. 228.

Undang-Undang ini diawali dengan adanya Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.³²⁹

Adapun kerangka berpikir dari keempat alinea Pembukaan UUD 1945 berisikan tentang: Pertama, perihal mutlaknya kemerdekaan dan kebebasan bagi manusia sebagai pemikul tanggung jawab kekhalfahan Allah di muka bumi. Kedua, perihal tujuan berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia yang merdeka, berdaulat, adil, dan makmur. Ketiga, perihal semangat keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa sebagai landasan spiritualmoral seluruh gerak dan perjuangan bangsa dalam membangun negara. Keempat, perihal lima prinsip dasar bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara Indonesia yang hendak dibangun.³³⁰

Pancasila sebagai dasar negara harus menjadi jiwa yang menginspirasi seluruh pengaturan kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Nilai-nilai Pancasila harus menjadi landasan dalam bernegara. Pancasila juga tetap tercantum dalam konstitusi negara meskipun beberapa kali mengalami pergantian dan perubahan konstitusi. Ini menunjukkan bahwa Pancasila merupakan konsensus nasional dan dapat diterima oleh semua kelompok masyarakat Indonesia. Pancasila terbukti mampu memberi kekuatan kepada bangsa Indonesia, sehingga perlu dimaknai, direnungkan, dan diingat oleh seluruh komponen bangsa.³³¹

Dalam Syarah UUD 1945 Perpektif Islam, dijelaskan bahwa kelima komponen pancasila sudah sesuai dengan Islam. *Pertama*, Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai landasan spiritual yang direfleksikan dalam UUD 1945 sejalan dengan nilai keislaman. *Kedua*, kemanusiaan sebagai landasan moral dan etika bangsa yang direfleksikan dalam Hak Asasi Manusia, memandang manusia sebagai makhluk yang dimuliakan oleh Allah SWT. *Ketiga*, persatuan sebagai landasan sosial bangsa dengan semangat kekeluargaan untuk saling berbagi, saling bekerjasama dalam kebaikan dan ketakwaan demi mencapai tujuan mulia. *Keempat*, Kerakyatan sebagai acuan politik bangsa dan musyawarah untuk mencapai mufakat sebagai prinsip dasar

³²⁹H. Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2022, hal. 277.

³³⁰Achmad Irwan Hamzani, *Hukum Islam: Dalam Sistem Hukum di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2020, hal. 131.

³³¹Zaka Firma Aditya, "Romantisme Sistem Hukum Di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia," dalam *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2019, hal. 37.

dalam proses pengambilan keputusan di antara pihak yang berkepentingan. Dengan musyawarah dapat dipelihara sikap saling pengertian, saling menghargai, dan menumbuhkan tanggungjawab bersama, sehingga demokrasi yang sejati dapat terwujud dengan baik dan nyata. Di samping itu, keputusan yang diambil harus dapat dipertanggungjawabkan secara moral kepada Allah SWT. *Kelima*, keadilan sebagai tujuan bersama dalam bernegara yang meliputi semua aspek, seperti keadilan hukum, keadilan ekonomi, dan sebagainya, yang diikuti dengan tujuan untuk kesejahteraan rakyat.³³²

Dari paparan tersebut dapat disimpulkan bahwa terdapat relasi yang kuat dan saling mempengaruhi antara Islam dan Indonesia. Pengamalan ajaran Islam secara konsekuen –berislam dapat memperkokoh implementasi Ideologi Pancasila dalam konteks kebangsaan.³³³ UUD 1945 dan Pancasila meskipun tidak mewakili agama tertentu, tetapi meniscayakan agar seluruh rakyat Indonesia sebagai manusia bertuhan dan beragama, dan wajib mentaati ajaran agamanya. Hal ini bermakna pula bahwa negara menjamin kemerdekaan rakyatnya untuk memilih agama sesuai dengan keyakinannya dan mendorong rakyat untuk taat menjalankan ajaran agamanya, sehingga pengamalan Pancasila menjadi lebih konkret.³³⁴

Dari beberapa literatur, terdapat tiga paradigma yang cukup populer dalam wacana relasi agama dan negara, meski dengan berbagai istilah yang beragam.³³⁵ *Pertama*, Perspektif Integralistik. Paradigma Integralistik merupakan paham dan konsep hubungan agama dan negara yang menganggap keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dan merupakan dua lembaga yang menyatu. *Kedua*, Perspektif Sekuleristik. Dalam perspektif ini, sistem dan norma hukum positif dipisahkan dengan nilai dan norma agama. Norma hukum ditentukan atas kesepakatan manusia dan tidak berdasarkan agama atau firman-firman Tuhan, meskipun mungkin norma-norma tersebut bertentangan dengan norma-norma agama. *Ketiga*, Perspektif Simbiotik. Menurut konsep ini, hubungan negara dan agama dipahami saling membutuhkan dan bersifat timbal balik. Negara memerlukan

³³²Masykuri Abdillah, *Islam & Dinamika Sosial Politik Di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015, hal. 79.

³³³Fokky Fuad, "Islam dan Ideologi Pancasila, Sebuah Dialektika," dalam *Lex Jurnalica*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2012, hal. 180.

³³⁴Ahmad Sadzali, "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Polemik dan Implikasinya dalam Pembentukan dan Perubahan Konstitusi," dalam *Undang: Jurnal Hukum*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 341.

³³⁵Husni Mubarrak A. Latief, "Disonansi Qanun Syariat Islam dalam Bingkai Konstitusi Hukum Indonesia: Aceh sebagai Studi Kasus", Vol. 11 No. 2 Tahun 2012, hal. 2779.

agama, karena agama juga membantu negara dalam pembinaan moral, etika, dan spiritualitas. Begitu juga sebaliknya, agama juga membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama.

Berdasarkan tiga paradigma ini, Indonesia berada pada paradigma yang ketiga, yaitu simbiotik. Faktanya, Indonesia tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syariah Islam sebagai sumber utama pembuatan hukum. Juga, tidak menjadikan Islam sebagai ideologi politik dan sistem pemerintahan.

Sebuah negara memiliki ideologi politik yang dianut. Indonesia memilih sistem demokrasi yang terintegrasi dalam tiga model.³³⁶ Pertama, Demokrasi Islam yang didukung oleh Muhammad Natsir. Model ini berupaya menerima nilai-nilai politik modern tanpa mengabaikan doktrin-doktrin Islam klasik. Islam sebagai dasar negara yang sifatnya komprehensif dalam mengatur kehidupan manusia, membumi, dan cocok untuk segala zaman dan tempat. Dengan karakter seperti ini, Islam tidak dapat ditundukan di bawah sistem manapun.³³⁷

Dalam pandangan Natsir Islam harus menjadi dasar negara karena dua alasan; *pertama*, Islam adalah agama lengkap dan sempurna yang memberikan doktrin bersifat global tentang sosial politik. Kedua, secara sosiologis, Islam dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, namun tetap menjunjung tinggi toleransi serta menghargai ajaran agama lain.³³⁸ Umat Islam yang mayoritas itu memerlukan suatu landasan yang kokoh bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Dengan dijadikannya Islam sebagai dasar negara, diharapkan terciptanya cita-cita bersama *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafur*.³³⁹

Hubungan antara negara dengan agama di Indonesia mencerminkan upaya untuk terus mencari kompromi atau jalan tengah di antara berbagai kepentingan ideologis.³⁴⁰ Pancasila akhirnya diterima sebagai jalan kompromi antara kalangan nasionalis-agamis, yang menginginkan Islam sebagai dasar negara, dengan kalangan

³³⁶Moh Dahlan, "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia," dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2014, hal. 28.

³³⁷Ali Ismail Shaleh dan Fifiana Wisnaeni "Hubungan Agama dan Negara Menurut Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945," dalam *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 237.

³³⁸Masykuri Abdillah, "Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi", *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyarifan dan Keperdataan*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2013, hal. 180.

³³⁹Hayatun Na'imah dan Bahjatul Mardhiah "Perda Berbasis Syari'ah dan Hubungan Negara-Agama dalam Perspektif Pancasila," dalam *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2016, hal. 168.

³⁴⁰Hasyim Asy'ari, "Relasi Negara dan Agama di Indonesia"... , hal. 53.

nasionalis-sekular. Di situ negara Indonesia dibayangkan sebagai, dalam istilah Mukti Ali yang terkenal, “bukanlah negara teokratis, dan juga bukan negara sekular”.³⁴¹ Faktanya di Indonesia, umat Islam masih bebas menjalankan syariat Islam, bahkan masih dibebaskan untuk memilih dan menyatakan sikap sesuai hati nuraninya.

Umat Islam bebas memilih pendidikan, perekonomian, kesehatan maupun mode pakaian yang sesuai dengan ajaran Islam. Dalam bidang pendidikan, umat Islam Indonesia dapat memilih pendidikan Islam ataupun pendidikan umum. Dalam bidang ekonomi, dapat memilih praktek perekonomian Islam atau konvensional ribawi. Namun lain halnya dalam hukum pidana, umat Islam tidak dapat memilih antara hukum konstitusi atau hukum Islam. Ketiadaan pilihan hukum Islam dalam perundangundangan pidana menjadikan umat Islam tidak dapat menyempurnakan syariat.³⁴² Kesempurnaan pelaksanaan syariat Islam tidak mungkin terealisasi kecuali dengan adanya sokongan negara.³⁴³

Dalam Islam tidak relevan adanya pemisahan agama dari negara. Nilai-nilai universal Islam tidak dapat dipisahkan dari ide pembentukan sebuah negara. Negara hanya merupakan instrumen, bukan tujuan. Oleh sebab itu diperlukan pedoman untuk mengatur negara supaya kuat dan subur serta menjadi media yang baik untuk mencapai tujuan hidup – keselamatan dan kesejahteraan- manusia yang terhimpun dalam negara tersebut.³⁴⁴

Banyak persoalan yang harus diurai lebih jauh mengenai kompatibilitas dan tidak kompatibelnya Islam dengan demokrasi. Tetapi, penjajaran Islam dengan demokrasi secara serta merta adalah merupakan cara pandang yang tidak tepat dan keliru. Karena Islam merupakan seperangkat ketentuan dan aturan yang terkait dengan otoritas Allah SWT secara mutlak.³⁴⁵

Melihat fakta saat ini, Indonesia belum menyelesaikan problem kenegaraan yang cukup mendasar yaitu menyatukan pemikiran

³⁴¹J. Hasse, "Dinamika hubungan Islam dan agama lokal di Indonesia: pengalaman Towani Tolotang di Sulawesi Selatan," dalam *Wawasan J. Ilm. Agama dan Sos. Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 179.

³⁴²H. Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2022, hal. 74.

³⁴³Zaenuddin Hudi Prasajo dan Mustaqim Pabbajah, "Akomodasi Kultural dalam Resolusi Konflik Bernuansa Agama di Indonesia," dalam *Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal.23.

³⁴⁴Imron Mustofa, "Pendidikan Islam Sebagai Institusi Politik Demokrasi Tertinggi di Indonesia," dalam *Halaqa: Islamic Education Journal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 27.

³⁴⁵Sri Sedar Marhaeni, "Hubungan Pancasila Dan Agama Islam Dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia," dalam *JPPKn (Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 52.

masyarakatnya dalam satu visi dan misi membangun sebuah bangsa. Meskipun dalam UUD 1945 disebutkan bahwa Indonesia adalah negara kesatuan, namun nampaknya Indonesia masih menjadi “negara rebutan.” Satu kubu ingin menjadikan Indonesia sebagai negara sekuler dengan menjauhkan urusan publik dan politik dari agama. Namun di kubu yang lain menginginkan Indonesia sebagai bagian dari *khilafah islamiyyah*, serta mengharamkan demokrasi yang merupakan sistem Barat.³⁴⁶

Meski demikian, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Indonesia memiliki ikatan yang sangat kuat dengan Islam. Dengan fakta bahwa mayoritas penduduk Indonesia saat ini adalah Muslim, kata-kata kunci dalam undang-undang banyak menggunakan istilah Islam, dan kerinduan masyarakat Indonesia akan kesejahteraan dan kebahagiaan, maka penerapan syariat Islam harus terus disempurnakan dengan diberlakukannya hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia.³⁴⁷

Dalam kehidupan negara Indonesia, tipologi ideal yang perlu dikembangkan mengenai relasi agama dan negara adalah dengan membangun relasi simbiotik atau dinamis dialektis, yaitu *Pertama*, norma agama Islam yang dilembagakan dalam sistem hukum nasional harus melalui proses legislasi yang sah, sehingga norma agama sah diberlakukan. Agama dan negara bersinergi untuk mewujudkan aspirasi dan kebutuhan warga masyarakat yang religius. *Kedua*, negara bersinergi membangun norma-norma hukum nasional yang bersumber dari norma agama Islam sebagai etika sosial dan moralitas publik. Dalam peran etis ini, norma agama Islam menyatuh secara substantif dalam struktur politik Indonesia melalui etika politik kenegaraan. Norma agama Islam menjadi landasan bagi dasar Negara. dan negara membangun landasannya untuk mengimplementasikan nilai-nilai luhur norma agama tersebut. Sistem ini dikenal dengan “Pancasila adalah bangunan rumah, Islam menjadi aturan rumah tangga”. Dengan menggali substansinya, agama dan negara dapat bersinergi menegakkan prinsip *syûra* (musyawarah), *‘adâlah* (keadilan) dan *musawah* (persamaan) dalam kehidupan kebangsaan dan kemasyarakatan.³⁴⁸

Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, di mana sila Ketuhanan Yang Maha Esa, bukanlah negara yang terpisah

³⁴⁶Syaiful Arif, *Islam, Pancasila dan Deradikalisasi*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018, hal. 163.

³⁴⁷Ahmad Sholikin, *Pemikiran Politik Negara dan Agama “Ahmad Syafii Maarif*, Universitas Airlangga, 2013, hal. 46.

³⁴⁸Sulaikin Lubis, *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2018, hal. 222.

dari agama, tetapi juga tidak menyatu dengan agama.³⁴⁹ Hubungan ideal antara negara dengan agama dalam negara yang memiliki, prinsip berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa adalah negara secara aktif dan dinamis membimbing, menyokong, memelihara, dan mengembangkan agama dan kepercayaan. yang berarti setiap warga negara bebas berkeyakinan atau memeluk agama dan kepercayaan sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya. Kebebasan dalam pengertian ini berarti bahwa keputusan beragama dan beribadah diletakkan pada domain privat atau pada tingkat individu.³⁵⁰ Dapat juga dikatakan bahwa agama merupakan persoalan individu dan bukan persoalan negara. Negara dalam hubungan ini cukup menjamin secara yuridis dan memfasilitasi agar warga negara dapat menjalankan agama dan beribadah dengan rasa aman, tenteram, dan damai tanpa ada gangguan dari setiap orang atau sekelompok masyarakat selama pelaksanaan keyakinan tersebut tidak menimbulkan gangguan ketertiban dan ketentraman masyarakat, hubungan agama dan negara adalah saling membutuhkan. Agama membutuhkan negara untuk perkembangannya dan negara membutuhkan agama untuk peningkatan moral bangsa.³⁵¹

D. Akar Genealogis Relasi Negara dan Islam

1. Kontrak Sosial melalui Piagam Madinah

Berkaitan dengan masalah negara, umat Islam mulai hidup bernegara sejak Nabi saw hijrah ke Yasrib, yang kemudian diubah menjadi Madinah. Di Madinah inilah lahirlah suatu komunitas bangsa yang hidup bersama dengan satu tujuan untuk membangun negara berdasarkan kehidupan yang majemuk, baik dari segi agama (ada golongan Muslim dan non-Muslim) maupun dari segi golongan, yaitu golongan Anshar (pengikut Nabi yang berasal dari Madinah) dan Muhajirin (pengikut Nabi dari Makkah). Setelah menetap di Madinah, Nabi saw kemudian merumuskan dan mengumumkan Piagam Madinah.³⁵² Menurut para ahli politik, Piagam Madinah dipandang sebagai konstitusi atau undang-undang dasar negara bagi negara Madinah yang pertama yang didirikan oleh Nabi saw. Isi pokok Piagam Madinah menggambarkan sifat kemajemukan sebagai suatu bangsa,

³⁴⁹Ridwan, "Penafsiran Pancasila Dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," dalam *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2017, hal. 199.

³⁵⁰Hamzah dan Samiang Katu. "Pemikiran Islam tentang Hubungan Negara dengan Agama," dalam *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 59.

³⁵¹Husnul Khotimah, "Penerapan Pancasila Perspektif Islam," dalam *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 81.

³⁵²Luqman Rico Khashogi, "Konsep ummah dalam piagam madinah," dalam *IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2012, hal. 114.

bukan sebagai suatu negara yang berdasarkan agama tertentu.³⁵³ Hal ini dapat dilihat dari isi Piagam Madinah yang dinyatakan di antaranya; “Kaum Muslimin adalah umat yang bersatu utuh, mereka hidup berdampingan dengan kelompok-kelompok masyarakat yang lain”, “Semua warga akan saling bahu-membahu dalam menghadapi pihak lain yang melancarkan serangan terhadap Yasrib (Madinah)”, dan “Surat Perjanjian ini tidak mencegah (membela) orang yang berbuat aniaya dan dosa. Setiap orang dijamin keamanannya, baik sedang berada di Madinah maupun sedang berada di luar Madinah, kecuali berbuat aniaya dan dosa”.³⁵⁴

Sampai di sini timbul pertanyaan, apakah organisasi masyarakat Madinah pada masa Nabi itu telah memenuhi kriteria sebagai sebuah negara? Secara leksikal, negara mengandung arti: (a) organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat; (b) kelompok sosial yang mempunyai wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasikan di bawah lembaga politik dan pemerintah yang efektif, mempunyai kesatuan politik, berdaulat, sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.³⁵⁵

Adapun dalam hukum internasional, negara sebagai kesatuan politik sekurang-kurangnya harus memiliki empat unsur, seperti dirumuskan dalam Konvensi Montevideo, yaitu: (a) penduduk yang tetap; (b) wilayah tertentu; (c) pemerintah; dan (d) kemampuan mengadakan hubungan dengan negaranegara lain. Al-Mawardi juga menyebutkan ada lima unsur pokok dalam suatu negara, yaitu: (a) agama sebagai landasan negara dan persatuan rakyat; (b) wilayah; (c) penduduk; (d) pemerintah yang berwibawa; dan (e) keadilan dan keamanan.³⁵⁶

Dalam konteks ini, mayoritas ulama mengatakan bahwa masyarakat Madinah sudah memenuhi persyaratan sebagai sebuah negara, karena memiliki penduduk, wilayah, agama, dan pemerintahan.³⁵⁷ Pertanyaan berikutnya, apakah Rasulullah dalam

³⁵³Andi Saputra, *Tinjauan Historis Piagam Madinah dan Piagam Jakarta dalam Membangun Kerukunan Beragama di Indonesia*, Universitas Negeri Medan, 2020, hal. 58.

³⁵⁴Ridwan Rustandi dan Syarif Sahidin, "Analisis Historis Manajemen Dakwah Rosulullah Saw dalam Piagam Madinah," dalam *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2019, hal. 27.

³⁵⁵H. Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah: Konstitusi Tertulis Pertama di Dunia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014, hal. 45.

³⁵⁶Bukhori Abdul Shomad, "Piagam Madinah dan Resolusi Konflik," dalam *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2013, hal. 53.

³⁵⁷Muhammad Firdaus bin Zalani, "Ciri Prinsip Siyadat Al-Shari 'Ah di Dalam Piagam Madinah," dalam *Jurnal Peradaban Islam*, Vol 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 23.

dalam masyarakat Madinah telah memiliki kualifikasi sebagai kepala negara?

Husain Haikal menjawab pertanyaan ini dengan merujuk pada Bay'ah 'Aqabah dan Piagam Madinah. Keduanya merupakan ikrar dan janji orang-orang Madinah untuk menjadikan Nabi sebagai pemimpin mereka. Pada mulanya Nabi hanya diakui sebagai pemimpin di kalangan komunitas muslim. Akan tetapi, setelah adanya Piagam Madinah, kedudukan Nabi sebagai pemimpin tidak lagi terbatas pada komunitas muslim, melainkan juga diakui oleh komunitas lain, Yahudi dan sekutu-sekutunya. Dalam perjanjian itu beliau sudah mendapatkan legitimasi sebagai pemimpin dari berbagai kelompok masyarakat yang ada di Madinah.³⁵⁸

Berangkat dari fakta historis di atas, para pemikir politik Islam lain seperti Dhiya' al-Din al-Rais juga menyimpulkan bahwa posisi Nabi di Madinah bukan hanya sebagai pemimpin agama, melainkan juga pemimpin politik.³⁵⁹ Hal ini juga dikemukakan oleh Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abdul Mu'thi, yang menegaskan bahwa dalam waktu yang bersamaan Rasulullah mampu menampilkan dirinya sebagai rasul dan sebagai kepala negara.³⁶⁰ Bahkan dalam pandangan Haikal, Nabi bukan hanya pemimpin spiritual umat Islam, melainkan juga pemimpin politik yang ulung.³⁶¹

Piagam Madinah memang merupakan suatu dokumen politik yang patut dikagumi sepanjang sejarah dan sekaligus membuktikan bahwa Nabi Muhammad bukan hanya seorang rasul, melainkan juga seorang negarawan. Piagam ini memberikan otonomi yang luas kepada suku-suku yang ada di Madinah dan mengizinkan warga non-muslim untuk menjalankan keyakinannya serta hidup berdampingan dengan kaum muslim.³⁶² Tidak ada satu bukti sejarah pun yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. pernah memaksa umat lain untuk menganut Islam. Persepsi sebagian orang Barat bahwa Muhammad,

³⁵⁸Muhammad Husain Haikal, *The Life of Muhammad*, Indiana: American Trust Publications, 1976, hal. 269.

³⁵⁹Dhiya al-Din al-Rais, *Islam dan Khilafah: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam Ali Abdur Raziq*, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 244.

³⁶⁰Muhammad Burhanuddin, "Conflict Mapping Piagam Madinah (Analisa Latar Belakang Sosiokultural Piagam Madinah)," dalam *Jurnal Al-Ijtima'iyah*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, 12.

³⁶¹Muhammad Yusuf dan Laessach M. Pakatuwo, "Nabi Muhammad SAW; Pemimpin Agama dan Kepala Negara," dalam *Al-Ubudiyah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020, hal. 30.

³⁶²Majidatun Ahmala dan Ahmad Fauzi "Piagam Madinah Sebagai Model Restrukturisasi Sistem Pemerintahan Demokrasi di Indonesia," dalam *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 35.

dengan pedang terhunus, memaksa orang untuk memeluk Islam, adalah persepsi yang sama sekali tidak ditemukan buktinya dalam fakta sejarah.³⁶³

Setelah menjadikan Madinah sebagai pusat kota dan peradaban Islam, Rasulullah mengirim delegasi ke negara-negara tetangga, mengadakan perjanjian dengan mereka, dan mengajak umat manusia untuk menganut agama Allah.³⁶⁴ Beliau juga melakukan pembebasan kota Mekah yang dikenal dengan Fathu Makkah, yang terjadi pada tahun 10 Hijriyah dengan membawa rombongan sebanyak 120.000 orang. Pada saat pembebasan kota Mekah, kaum muslimin berada pada puncak kemenangan dan Rasulullah berada pada puncak kekuasaan, dan di saat yang bersamaan beliau juga berada pada puncak ketawaduan dan kasih sayang.³⁶⁵

Di hadapan beliau berdiri dengan cemas dan tak berdaya orang-orang Quraisy yang dahulu menyakiti, memboikot, menganiaya, mengusir, dan memerangi Rasulullah dan sahabatnya. Jika beliau mau, saat itu hanya dengan perintah sepatah kalimat saja, ribuan pasukan beliau akan dengan mudah membinasakan mereka. Namun, yang dilakukan Rasulullah adalah memberikan ampunan kepada mereka, dengan sabda beliau, “*Pergilah, sekarang kamu sekalian bebas.*”³⁶⁶

Fakta sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah membentuk suatu pemerintahan berdasarkan visi kenabian beliau, sehingga pemerintahan yang dibentuk itu kaya dengan dimensi spiritual dan internasional. Dalam waktu singkat, kekuatan Islam telah menjelma menjadi pesaing bukan hanya bagi kaum Quraisy, melainkan juga bagi dua kekuatan imperium waktu itu, yaitu Bizantium dan Persia.³⁶⁷ Setelah generasi beliau, kaum umat Islam berhasil memperluas wilayah kekuasaannya dengan menaklukkan daerah-daerah sekitarnya melalui peperangan melawan dua kekuatan adidaya tersebut. Negara Islam yang mulanya

³⁶³Nurhadi, "Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Ideologi Pancasila," dalam *Volksgeist: Jurnal Ilmu Hukum dan Konstitusi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 107.

³⁶⁴Muslimin, "Piagam Madinah dalam Perspektif Teori Sosial," dalam *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Quran dan al-Hadits*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015, hal. 38.

³⁶⁵Elkhairati, "Piagam Madinah dan Spiritnya dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945," dalam *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2019, hal. 51.

³⁶⁶Nurush Shobahah, "Piagam Madinah Dan Konsep Demokrasi Modern Islam Masa Klasik," dalam *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 195.

³⁶⁷Ahmad Agis Mubarak, "Sejarah Sosial-Politik Arab: Dari Hegemoni Romawi-Persia Hingga Kebangkitan Arab Islam," dalam *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 64.

hanya berpusat di Madinah dapat melebarkan sayapnya ke sebagian besar wilayah Asia Barat dan Afrika Utara.³⁶⁸

Ada dua faktor dominan yang mempercepat tegaknya negara Islam di Madinah, yaitu kehadiran Rasulullah dan ajarannya. Bahkan, Montgomery Watt mengatakan bahwa kehadiran Muhammad dan ajarannya merupakan jawaban terhadap situasi sosial, ekonomi, politik, dan kultur masyarakat Madinah saat itu. Nabi diutus dengan membawa wahyu yang sarat dengan nilai-nilai persaudaraan, persamaan, dan kebebasan. Dalam waktu yang singkat, ajaran Islam mampu menggeser kepercayaan paganisme orang-orang Arab sebelumnya.³⁶⁹

Selain faktor Nabi dan ajarannya, faktor lain yang juga mendukung kelestarian dan kestabilan negara Islam adalah adanya motivasi yang kuat di kalangan umat Islam untuk berjuang mempertahankan dan mengembangkan negara Islam. Perjuangan mereka tidaklah didorong oleh kepentingan dan keuntungan material semata sebagaimana yang diklaim oleh sebagian kalangan Orientalis, melainkan lebih banyak dimotivasi oleh kepentingan dakwah.³⁷⁰ Kaum muslim sangat yakin bahwa ajaran Islam menuntut mereka untuk menyebarkan dakwah kepada umat manusia di muka bumi ini. Iman yang teguh inilah yang melandasi berdirinya negara Islam, dan faktor keimanan itu pula yang memperkuat eksistensi negara ini selama beberapa kurun waktu.³⁷¹

2. Asas bernegara Rasulullah Saw di Madinah

Kelompok yang mengusung negara Islam berlandaskan pada sejarah Rasulullah SAW saat bermukim di Madinah. Mereka berpandangan bahwa Madinah adalah negara yang didirikan oleh Rasulullah SAW dan menjadi negara Islam pertama dalam sejarah yang harus diadopsi oleh umatnya. Oleh karena itu, suatu keniscayaan memperjuangkan tegaknya negara Islam yang harus dilakukan oleh umat Islam. Bagi mereka yang mengusung negara Islam bahwa negara

³⁶⁸A. Dardiri Hasyim, "Good Governance dan Piagam Madinah," dalam *Seminar Nasional" Perlindungan Hukum terhadap Tenaga Kesehatan dan Pasien dalam Perspektif UU No. 36 Tahun 2014,"* dalam Universitas Islam Batik Surakarta, 2014, hal. 16.

³⁶⁹Mu'adil Faizin, *Piagam Madinah Dan Resolusi Konflik Di Indonesia*, t.tp.: Center for Open Science, 2017, hal. 245.

³⁷⁰Abdul Mukti Thabrani, "Tata kelola pemerintahan negara madinah pada masa nabi Muhammad saw," dalam *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2014, hal. 177.

³⁷¹Nurhadi, "Ideologi Konstitusi Piagam Madinah Dan Relevansinya Dengan Ideologi Pancasila," dalam *Volkgeist: Jurnal Ilmu Hukum dan Konstitusi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 107.

yang tidak berasaskan Islam maka negara tersebut tidak sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah SAW.³⁷²

Sistem pemerintahan dalam Islam mulai terbangun sejak Islam dibangun oleh Nabi Muhammad saw. di Madinah. Terbentuknya negara Madinah, akibat dari perkembangan penganut Islam yang menjelma menjadi kelompok sosial dan memiliki kekuatan politik riil pada pasca periode Makkah di bawah pimpinan Nabi. Itulah sebabnya Pulungan menyebutkan bahwa negara dan pemerintahan yang pertama dalam sejarah Islam itu terkenal dengan Negara Madinah.³⁷³

D. B. Macdonald juga menyatakan bahwa di Madinahlah telah terbentuk negara Islam pertama dan telah melaksanakan dasar-dasar politik bagi perundang-undangan Islam. Dalam negara Madinah tersebut Nabi tidak hanya berfungsi sebagai Pemimpin Agama tetapi juga Kepala Negara.³⁷⁴ Fazlur Rahman juga membenarkan bahwa masyarakat Madinah yang diorganisir Nabi itu merupakan suatu negara dan pemerintahan yang membawa kepada terbentuknya umat Muslim.³⁷⁵ Oleh karena itu, Philip K. Hitti berpendapat bahwa di atas puncak negara ini berdiri Tuhan, dan Nabi Muhammad adalah wakil Tuhan di muka bumi. Dari Madinahlah teokrasi Islam tersebar ke seluruh Arabia dan kemudian meliputi sebagian besar Asia Barat sampai Afrika Utara.³⁷⁶

Menurut Majid Khadduri, apabila syariat Islam berperan dalam pemerintahan umat Islam, maka ia disebut nomokrasi.³⁷⁷ Sedangkan al-Maududi menyebutkan bahwa sistem pemerintahan tersebut dinamakan teo-demokrasi.³⁷⁸ Sebab, disamping syariat yang diwahyukan Tuhan sebagai pemegang kedaulatan tunggal mengenai berbagai ketentuan hukum, kekuasaan Tuhan berada di tangan umat untuk melaksanakan syariat. Oleh karena itu, al-Maududi membatasi kedaulatan rakyat

³⁷²Ali Ridho, "Syari'at Islam Dan Dilema Daulah Islamiyah (Indonesia Cerminan Negara Madinah)," dalam *MUDABBIR: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 109.

³⁷³Enur Nurjanah, "Piagam Madinah Sebagai Struktur Masyarakat Pluralistik," dalam *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2019, hal. 210.

³⁷⁴Duncan Black Macdonald, *Aspects of Islam*, London: The Macmillan Company, 1999, hal. 173.

³⁷⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 191.

³⁷⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London: Macmillan International Higher Education, 2002. hal. 333.

³⁷⁷Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, t.tp.: JHU Press, 1984, hal. 190.

³⁷⁸Abû A'lâ al-Mawdûdi. "Fundamentals of Islam," (terjemahan Ahsin Muhammad), Bandung: Pustaka, 1984, hal. 210.

namun umat memperoleh kedudukan utama untuk memusyawarahkan masalah-masalah yang belum jelas hukumnya dalam syariat Islam.³⁷⁹

Ketika Nabi Muhammad saw sampai di Madinah, beliau dihadapkan pada persoalan bagaimana menata masyarakat yang kompleks. Pada waktu itu penduduk Madinah terdiri dari: 1) Muslim pendatang dari Mekkah; 2) Muslim Madinah (kaum Anshar) yang terdiri atas suku Aus dan Khazraj; 3) Anggota suku Aus dan Khazraj yang masih menyembah berhala, sebagian kemudian masuk Islam; 4) Orang-orang Yahudi yang terbagi dalam tiga suku utama: bani Qainuqa', bani Nazhir, bani Quraizhi; serta subsuku yang lain.³⁸⁰

Untuk menata kehidupan sosial-politik komunitas di Madinah yang kompleks tersebut, Nabi menempuh dua cara. Pertama, menata interes kehidupan kaum Muslim, yaitu mempersaudarakan antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar secara efektif. Persaudaraan ini bukan diikat oleh hubungan darah dan kabilah, melainkan atas dasar ikatan iman. Inilah merupakan awal terbentuknya komunitas Islam untuk pertama kali. Philip K. Hitti menyebutnya sebagai "*suatu miniatur dunia Islam*". Kedua, Nabi mempersatukan antara kaum Muslim dan kaum Yahudi bersama sekutu-sekutunya.³⁸¹

Di Madinah, sebagai tempat yang dipilih Nabi untuk menetap setelah hijrah dari Mekah pada tahun 622 M, Nabi sebenarnya menempati suatu posisi yang unik, yaitu sebagai pemimpin dan sumber spritual undang-undang ketuhanan, namun sekaligus juga pemimpin pemerintahan Islam yang pertama. Dalam Negara Madinah itu, tegas Thomas W. Arnold, "*Dalam waktu yang bersamaan Nabi adalah sebagai pemimpin agama dan kepala negara.*"³⁸²

Atas dasar itu, terbentuknya masyarakat keagamaan di Madinah yang bukan berdasarkan ikatan darah membawa kepada terbentuknya Negara Madinah. Terbentuknya Negara Madinah ini, sebenarnya merupakan akibat dari perkembangan penganut Islam yang menjelma menjadi kelompok sosial dan memiliki kekuatan riil pada pasca periode Mekah di bawah pimpinan Nabi.³⁸³

³⁷⁹Abû A'lâ al-Mawdûdi." *Fundamentals of Islam...*, hal. 210.

³⁸⁰Bukhori Abdul Shomad, "Piagam Madinah dan Resolusi Konflik," dalam *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2013, hal. 53.

³⁸¹Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London: Macmillan International Higher Education, 2002. hal. 273.

³⁸²Thomas Walker Arnold, *The Legacy of Islam*, London: Oxford University Press, 1960, hal. 31.

³⁸³Imam Amrusi Jailani, "Piagam madinah: Landasan Filosofis Konstitusi Negara Demokratis," dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, hal. 269.

Kepemimpinan Nabi selaku kepala negara itu bertujuan untuk mengatur segala persoalan dan memikirkan kemaslahatan umat secara keseluruhan, dalam rangka pelaksanaan siyasah syar'iyah. Kapasitas Muhammad saw sebagai kepala negara dapat dibuktikan dengan tugastugas yang beliau lakukan. Beliau mempersatukan penduduk Madinah yang heterogen yang mencegah timbulnya konflik-konflik di antara mereka agar terjamin ketertiban intern.³⁸⁴ Beliau mengadakan perjanjian damai dengan tetangga agar terjamin ketertiban ekstern, menjamin kebebasan bagi semua golongan, mengorganisir militer dan memimpin peperangan, melaksanakan hukum bagi pelanggar hukum, menerima keputusan dari berbagai suku Arab di Jazirah Arab, mengirim surat-surat dan delegasi kepada para penguasa di Jazirah Arab, mengeluarkan zakat dan pajak serta larangan riba di bidang ekonomi untuk menjembatani jurang pemisah antara golongan kaya dan miskin, menjadi hakam (*arbiter*) dalam menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan, menunjuk para sahabat untuk menjadi wali dan hakim-hakim di daerah-daerah, melaksanakan musyawarah dan sebagainya.³⁸⁵

Terlepas dari ada atau tidak adanya perintah kepada Nabi untuk menjadi Kepala Negara, tidak dapat dipungkiri bahwa secara empirik, Nabi adalah kepala Negara yang bercorakkan demokrasi tapi republik (teokrasi). Negara Madinah dapat dikatakan sebagai negara dalam pengertian yang sesungguhnya, karena telah memenuhi syarat-syarat pokok pendirian suatu negara. Unsur Negara menurut Wirjono Prodjodikoro ialah adanya wilayah, rakyat, pemerintah dan Undang-Undang Dasar/konstitusi (berdaulat).³⁸⁶ Maka semua unsur itu telah terdapat dalam negara yang dipimpin oleh Nabi. Kalau di Mekkah Nabi memimpin kelompoknya, maka setelah di Madinah Nabi memimpin semua kelompok.

Proses pengangkatan Nabi sebagai pimpinan (Kepala Negara) berdasarkan kesepakatan yang disebut dalam perjanjian (*bai'at 'Aqabah*) dengan para wakil kelompok-kelompok sosial (suku-suku), bukan berdasarkan wahyu. Dalam ilmu politik, proses ini disebut "kontrak sosial". Kontrak sosial adalah suatu teori yang mengajarkan bahwa kekuasaan politik diperoleh melalui perjanjian masyarakat. Nabi

³⁸⁴Ahmad Zayyadi, "Sejarah Konstitusi Madinah Nabi Muhammad Saw (Analisis Piagam Madinah Dan Relevansinya Di Indonesia)," dalam *Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2015, hal. 51.

³⁸⁵M. Basir Syam, "Kebijakan dan Prinsip-Prinsip Kenegaraan Nabi Muhammad Saw Di Madinah (622-632 M) (Tinjauan Perspektif Pemikiran Politik Islam)," dalam *PERENNIAL*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015, hal. 157.

³⁸⁶Wirjono Prodjodikoro, *Asas-Asas Ilmu Negara dan Politik*, Bandung: Eresco, 1981, hal. 13. Lihat juga Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik...*, hal. 41.

Muhammad tak hanya dikenal sebagai pemimpin umat Islam, tapi ia juga dikenal sebagai seorang negarawan teragung.³⁸⁷ Artinya, kekuasaan politik bersumber dari rakyat dan legitimasinya diperoleh melalui perjanjian masyarakat. Dengan kata lain bahwa dalam perjanjian masyarakat itu terjadi penyerahan kekuasaan oleh anggota masyarakat pada seseorang atau lembaga. Bai'at 'Aqabah yang berupa perjanjian/kesepakatan hingga melahirkan Piagam Madinah sebagaimana telah disebut sebelumnya, dapat diidentifikasi sebagai praktik kontrak sosial. Karena dalam peristiwa-peristiwa itulah Nabi memperoleh kekuasaan politik dan keabsahan untuk mengatur dan memimpin masyarakat dalam "skup" pemerintahan Negara Madinah.³⁸⁸

Bila Madinah yang dipimpin oleh Nabi dikatakan sebuah "Negara", sebagaimana maksud negara yang dimulai dengan negara kota seperti yang diprakarsai Yunani, maka tampak jelas bahwa wilayahnya adalah Madinah dan sekitarnya. Ia didukung oleh warga Madinah yang terdiri atas berbagai kelompok. Landasan ideal pengangkatan Nabi sebagai Kepala Negara adalah kontrak sosial (Perjanjian 'Aqabah), dan landasan formilnya/konstitusinya adalah "Piagam Madinah".³⁸⁹ Pemerintahannya berdulat, ditandai dengan dukungan warga mayoritas. Visinya jelas, mengatur segala persoalan untuk mencapai maslahat bersama, terutama meredakan konflik yang berkepanjangan selama Nabi belum hijrah ke Madinah. Selain itu, Kalau dianalogikan dengan konteks politik sekarang, tadinya Nabi merupakan pemimpin partai, selanjutnya menjadi pemimpin bangsa. Ajaran Islam memungkinkan ia menjadi Kepala Negara, karena agama yang dibawanya memerintahkannya sebagai rahmat li al 'alamīn, menciptakan suasana damai dan saling menyayangi, jauh dari konflik.³⁹⁰

Nabi Muhammad tak hanya dikenal sebagai pemimpin umat Islam, tapi ia juga dikenal sebagai seorang negarawan teragung, hakim teradil, pedagang terjujur, pemimpin militer terhebat, dan pejuang kemanusiaan tergigih. Muhammad terbukti telah mampu memimpin

³⁸⁷Ubaidillah, *et.al.*, *Pendidikan Kewarganegaraan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000, hal. 75. Lihat juga J. Suyuti Pulungan, *Prinsip-Prinsip Politik*, hal. 73.

³⁸⁸H. Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah: Konstitusi Tertulis Pertama di Dunia*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014, hal. 208.

³⁸⁹Faiz Ibrahim, *et.al.*, "Konstitusi Madinah Dalam Membangun Civil Society," dalam *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020, hal. 116.

³⁹⁰Nurush Shobahah, "Piagam Madinah Dan Konsep Demokrasi Modern Islam Masa Klasik," dalam *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 195.

sebuah bangsa yang awalnya terbelakang dan terpecah belah, menjadi bangsa yang maju, yang bahkan sanggup menggalahkan bangsa-bangsa lain di dunia pada masa itu.³⁹¹ Posisi Nabi sebagai pemimpin tertinggi kemudian diakui oleh seluruh wilayah kekuasaan dan rival yang ada. Dapat dipastikan, kerajaankerajaan besar dan kecil di sekitar (di luar) pemerintahan Nabi seluruhnya mengakui eksistensi kepemimpinan tersebut. Terlebih lagi pasca penaklukan kota Makkah terjadi, negara super power Romawi dan Persia bahkan terkejut.³⁹² Pasca keberhasilan perang Mu'tah misalnya, sejumlah kabilah-kabilah yang bersekutu dengan Romawi seperti Dumah, Tabuk, Ailah, Taima' Jarba' Adruj' dan lain-lain melepaskan diri dan bergabung bersama kaum Muslim. Bahkan sejak perang Tabuk terjadi, perbatasan Islam langsung berhadapan-hadapan dengan perbatasan kekuasaan Romawi.³⁹³

Bila melihat proses pengangkatan Nabi menjadi kepala yang melalui proses "kontrak sosial" yaitu diangkat/baiat oleh perwakilan masyarakat, suku/kabilah Madinah dalam peristiwa perjanjian/bai'at 'aqabah, serta menilik sistem ketatanegaraan, administrasi negara dan politik internasionalnya, terlihat bahwa bentuk Madinah yang dipimpin oleh Nabi merupakan sebuah negara. Namun demikian, Nabi Muhammad tetaplah hanya seorang Nabi, karena negara bukanlah tujuan kenabiannya. Bahwa segala aktifitas Nabi dalam struktur pemerintahan telah terlaksana, itu tetap tercakup ke dalam fungsi kenabiannya. Institusi daulah/imamah tidak berada di luar fungsi kenabian dan tidak pula merupakan rukun iman.³⁹⁴ Iman bukan negara, dan negara hanyalah sebagai akibat yang perlu dari iman bukan sebaliknya.³⁹⁵ Nabi Muhammad harus dipatuhi bukan karena dia seorang Kepala Negara, tetapi karena ia adalah Rasul Allah.³⁹⁶ Berbeda halnya dengan seorang presiden/raja kepatuhan rakyat kepadanya karena ia adalah seorang presiden/raja.

³⁹¹Muwaffiq Jufri, *Kontribusi Konstitusi Madinah dan Konstitusi Nagarakretagama terhadap Rancangan Amandemen Kelima Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 terkait Hak dan Toleransi beragama*, Malang: Brawijaya University Press, 2016, hal. 32.

³⁹²Ahmad Agus Mubarak, "Sejarah Sosial-Politik Arab: Dari Hegemoni Romawi-Persia Hingga Kebangkitan Arab Islam," dalam *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 64.

³⁹³Kaslam, "Kualitas Diplomasi Sebagai Elemen National Power: (Studi Atas Praktik Diplomasi Muhammad Saw Di Madinah)," dalam *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2022, hal. 17.

³⁹⁴Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah*, (terjemahan Anas Wahyuddin), Bandung: Pustaka, 2001, hal. 99.

³⁹⁵Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah...*, hal. 99.

³⁹⁶Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah...*, hal. 102.

Konsep ketatanegaraan yang dijalankan Nabi bukanlah suatu kewajiban iman bagi umatnya. Karena itulah, detail-detail penataan, menegakkan daulah/kekhilafahan/negara tidak mempunyai dasar konstitusional dari Al-Quran. Bentuk Negara merupakan suatu hal yang dinamis dan progresif di dalam sifat dan kondisinya Hal ini terbukti bagaimana sistem pemerintahan/negara pada masa setelah Nabi. Setelah Nabi wafat, Nabi tidak mewasiatkan sistem pemerintahan seperti apa yang akan dilanjutkan oleh penerusnya.³⁹⁷

Setelah Nabi wafat, sistem pemerintahan memang tetap melanjutkan kebijakan Nabi. Sedangkan apa yang belum diatur/ada pada masa Nabi, para khilafah melakukan ijtihad (semacam ijtihad Umar).³⁹⁸ Yang membedakan Sistem pemerintahan Nabi dengan penerusnya terletak pada proses pengangkatan kepala negara/pemerintahan, dimana pada masa al-Khulafâ al-Râsyidîn mereka dipilih langsung oleh para sahabat melalui mekanisme demokratis. Siapa yang terpilih, maka sahabat yang lain berhak untuk memberkan bai'at (sumpah setia) pada calon yang terpilih tersebut.³⁹⁹ Masa Khalifah Abu Bakar, ia dipilih melalui perwakilan/delegasi dari para qabilah/suku (sahabat Anshar dan Muhajirin). Peristiwa pengangkatan Abu Bakar ini dikenal dengan nama "Bai'at Saqiyah". Pengangkatan Umar Ibn Khattab melalui penunjukkan yang dilakukan oleh Abu Bakar sebelum ia meninggal.⁴⁰⁰ Pengangkatan Usman bin Affan, dilakukan lebih sempurna lagi, yaitu dipilih melalui musyawarah tim formatur yang dibentuk oleh Umar sebelum

³⁹⁷Ali Ridho, "Syari'at Islam dan Dilema Daulah Islamiyah (Indonesia Cerminan Negara Madinah)," dalam *MUDABBIR: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 109.

³⁹⁸Ahmad Zayyadi, "Sejarah Konstitusi Madinah Nabi Muhammad Saw (Analisis Piagam Madinah Dan Relevansinya Di Indonesia)," dalam *Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2015, hal. 33.

³⁹⁹Jufri Suyuthi Pulungan, "Relasi Islam dan Negara: Studi Pemikiran Politik Islam dalam Perspektif Al-Quran," dalam *Intizar*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2018, hal. 185.

⁴⁰⁰Sebagaimana Rahman mengutip al-Tabari yang ditulis ulang oleh Abdul Karim, bahwa dalam keadaan sakit (berbaring di tempat tidur), Abu Bakar menunjuk Umar ibn Khattab sebagai penggantinya. Ada yang keberatan dari sahabat atas penunjukan tersebut. Akan tetapi, ia mengumumkan, bahwa dengan nama Allah, saya tidak meleset sedikitpun dalam menunjuk Umar sebagai pengganti. Orang yang saya tunjuk, bukan dari keluargaku dan kalian mendengar kata-kata dan memenuhi perintah, maka rakyat yang hadir semua serentak menjawab kami dengar dan menerimanya. Lihat Ermy Azzati Rozali dan Zamri Ab Rahman, "Kecemerlangan Futhat Islamiyyah Era Khulafa'al-Rashidin (*The Excellence of Futhat Islamiyyah in the Era of Khulafa'Al-Rashidin*)," dalam *Journal of Al-Tamaddun*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2017, hal. 25.

wafatnya.⁴⁰¹ Sedangkan dalam pengangkatan Ali bin Abi Thalib melalui kontrak sosial.⁴⁰²

Pengangkatan Abu Bakar dan Usman jika dikontekskan dengan sistem negara modern saat ini laiknya perwakilan masyarakat kelompok *Ahlu Al-Aqd Wa Al-Ahl* (DPR-nya), Hal ini sama dengan proses pemilihan presiden yang dipilih oleh DPR sebagai wakil rakyat. Sedangkan mekanisme pengangkatan Umar dapat disamakan dengan sistem monarki/kerajaan) langsung ditunjuk oleh penguasa sebelumnya. Dan berkaitan dengan pengangkatan Ali bin Abi Thalib ia ditunjuk berdasarkan kontrak sosial meski akhirnya menimbulkan pihak-pihak yang berposisi dengannya.⁴⁰³

Setelah masa *al-Khulafâ al-Râsyidîn* berakhir, sistem pemerintahan tidak lagi berbentuk ke khalifahan, tetapi lebih pada sistem kerajaan (monarki absolut) dan/atau sistem dinasti (Dinasti Abbasiyah dan umayyah) dimana pemimpinnya dipilih berdasarkan warisan secara turun temurun. Misalnya, khalifah Mu'awiyah bin Abi Sufyan dari dinasti Umayyah mengangkat putranya Yazid sebagai khalifah. Begitu seterusnya.⁴⁰⁴

⁴⁰¹Nurhadi, Nurhadi. "Ideologi Konstitusi Piagam Madinah Dan Relevansinya Dengan Ideologi Pancasila," dalam *Volksgeist: Jurnal Ilmu Hukum dan Konstitusi*, Vol. 2 No. 1 2019, hal. 107.

⁴⁰²Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Biografi Ali bin Abi Thalib*, Pustaka Al-Kautsar, 2012, hal. 118.

⁴⁰³Hanif Fudin Al-Azhar, "Refleksi Normatif Mengenal Sahifah al-Madinah Terhadap Konstitusi Negara Indonesia," dalam *Volksgeist: Jurnal Ilmu Hukum Dan Konstitusi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 1.

⁴⁰⁴Syaiful Hidayat, "Tata Negara Dalam Perspektif Fiqh Siyash," dalam *Tafâqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013, hal. 13.

BAB IV AL-MAWARDI DAN TAFSIR *AL-NUKÂT WA AL-'UYÛN*

A. Profil Al-Mawardi

1. Biografi

Khazanah intelektual Islam era kekhalfahan Abbasiyah pernah mengukir sejarah emas dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan pemikiran keagamaan.¹ Salah satu tokoh terkemuka sekaligus pemikir dan peletak dasar keilmuan politik Islam penyangga kemajuan Abbasiyah itu adalah Al Al-Mawardi.² Tokoh yang pernah menjadi *Qadhi* (hakim) dan duta keliling khalifah ini, menjadi penyelamat berbagai kekacauan politik di negaranya, Basrah (kini Irak).³

Nama lengkap Al-Mawardi adalah Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi al-Bashri.⁴ Al-Mawardi dilahirkan di Bashrah pada tahun 364 H. atau 975 M. Al-Mawardi wafat pada tanggal 30 bulan Rabi'ul Awwal tahun 450 hijrah bersamaan 27 Mei 1058 masehi. Ketika itu beliau berumur 86 tahun. Bertindak sebagai imam pada sholat Jenazah beliau Al-Khatib Al-Baghdadi. Banyak para pembesar dan ulama yang menghadiri pemakaman beliau. Jenazah Al-

¹K. Ali, *Sejarah Islam Mulai dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani*, (terjemahan Gufran A Mas'adi), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 77.

²Rasda Diana, "Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam," dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2017, hal. 170

³Muhammad Iqbal dan Amin Husein, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia, 2015, hal. 33.

⁴Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 58.

Mawardi dimakamkan di perkuburan Bab Harb di Baghdad. Kewafatannya terpaut 11 hari dari kewafatan Qadi Abu Taib.⁵

Panggilan Al-Mawardi diberikan kepadanya karena kecerdasan dan kepedaiannya dalam berorasi, berdebat, berargumen dan memiliki ketajaman analisis terhadap setiap masalah yang dihadapinya.⁶ Sedangkan julukan al-Bashri dinisbatkan pada tempat kelahirannya. Masa kecil Al-Mawardi dihabiskan di Baghdad hingga tumbuh dewasa. Al-Mawardi merupakan seorang pemikir Islam yang terkenal pada masanya. Ia juga dikenal sebagai tokoh terkemuka madzhab Syafi'i dan pejabat tinggi yang besar pengaruhnya pada dinasti Abbasiyah.⁷

Masa kecil Imam Al-Mawardi dihabiskan di Baghdad hingga tumbuh dewasa. Imam Al-Mawardi merupakan seorang pemikir Islam yang terkenal pada masanya. Ia juga dikenal sebagai tokoh terkemuka, sebagai pejabat tinggi yang besar pengaruhnya pada dinasti Abbasiyah. Riwayat pendidikan Imam Al-Mawardi dihabiskan di Baghdad. Ia mulai belajar sejak masa kanak-kanak tentang ilmu agama khususnya ilmu-ilmu hadis.⁸ Imam Al-Mawardi mempelajari dan mendalami berbagai ilmu ke-Islaman dari ulama-ulama besar di Baghdad, bahkan dalam perjalanan menuntut ilmu, Imam Al-Mawardi selalu berpindah-pindah dari satu guru ke guru lain untuk menimba ilmu pengetahuan. Kebanyakan guru beliau adalah tokoh dan imam besar di Baghdad.⁹

Sungguhpun Al-Mawardi tergolong sebagai penganut mazhab Syafi'i, namun dalam bidang teologi ia juga memiliki pemikiran yang bercorak rasional. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Ibn al-Shalâh yang mengatakan bahwa dalam beberapa persoalan tafsir yang dipertentangkan antara Ahli al-Sunnah dengan Mu'tazilah, Al-Mawardi cenderung kepada Mu'tazilah.¹⁰ Bahkan dalam kitab *Mizân al-I'tidal*, Imam al-Dzahabi berkata tentang Al-Mawardi: "*Shaduq pada dirinya sendiri, tetapi ia seorang penganut Mu'tazilah.*"¹¹ Begitu juga dalam

⁵Muhammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Jakarta: Pustaka Setia, 2012, hal. 137.

⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1994, hal. 222.

⁷Rashda Diana "Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam"..., hal. 160.

⁸Muhammad Amin, "Pemikiran Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 118.

⁹Syamsul Anwar, "Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Teorinya tentang Khilafah," dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 35 No. 2 Tahun 2021, hal. 291.

¹⁰Abu Bakar Muhammad al-Katib Al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 2000, hal. 105.

¹¹Abdul Aziz Dahlan, *et.al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1999, hal. 44.

kitab *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*”, sebuah kitab karya Muhammad ‘Alî Iyâzî yang membahas biografi mufasssir dari abad ke-3 sampai abad ke-15 H. Di sana dengan terang-terangan penulis mencantumkan mazhab Al-Mawardi dengan “الشافعي المعتزلي”. Maksudnya, Al-Mawardi dalam bidang fiqh bermazhab Syafi’i, dan dalam bidang teologi menganut paham Mu’tazilah.¹²

Anggapan seperti itu disanggah oleh banyak ulama. Al-Subki misalnya, seperti yang dikutip oleh al-Suyûthi dalam kitab *Thabaqât al-Mufasssirîn*, membantah bahwa Al-Mawardi adalah penganut Mu’tazilah.¹³ Hal senada juga diungkapkan oleh Ibnu Hajar al-‘Asqalâni bahwa tuduhan Mu’tazilah tidak pantas dialamatkan kepada Al-Mawardi.¹⁴

Sementara itu, Muhammad al-Hamûd al-Najdî dalam kitab ringkasan metodologi tafsirnya mengistilahkan aqidah Al-Mawardi dengan: “مؤول أشعري” (pentakwil yang berteologi Asy’arî). Walaupun al-Najdî tidak menjelaskan maksud pernyataannya ini, namun dapat dipahami bahwa Al-Mawardi berteologi Asy’arî. Dalam metodologi kalam asy’arî, di samping menggunakan sumber primer berupa teks-teks suci dari al-Qur’an dan al-Sunnah, juga menggunakan metode rasional. Hal ini pula yang tampak dalam teologi Al-Mawardi, di mana ia tidak hanya menggunakan dalil dari al-Qur’an dan al-Sunnah, tetapi juga menggunakan ijtihad (metode rasional).¹⁵ Dengan kata lain, ia menggunakan akal dan naqal secara seimbang. Selain itu, teologi asy’arî pada hakikatnya merupakan bentuk kesinambungan dari faham Sunnî.¹⁶ Paham sunnî dalam Islam disebut juga “Ahli Sunnah wa al-Jamâ’ah”, dengan watak utamanya netral dalam politik dan moderat dalam faham keagamaan. Agaknya, paham ini juga pantas dialamatkan pada Al-Mawardi, sehingga ia pun dapat pula dikatakan bahwa ia menganut paham sunni (ahli sunnah wa al-jamâ’ah).¹⁷

¹²Muhammad ‘Alî Iyâzî, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Beirut: Dar al-Fikr, 2004, hal. 321.

¹³A. Luthfi Hamidi, *Penguasa dan Kekuasaan: Pemikiran Politik Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi*. Yogyakarta: UIN SUKA, 2012, hal. 66.

¹⁴Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London: Macmillan University Press, 2001, hal. 302.

¹⁵Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013, hal. 292.

¹⁶A Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (terjemahan Mukhtar Yahya dan Sanusi Latief), Jakarta: AlHusna, 1988, hal. 44.

¹⁷Abdul Hayyie Al-Khattami dan Kamaluddin Nurdin, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2016, hal. 58.

Kedalaman ilmu dan ketinggian akhlak Imam Al-Mawardi telah membuat ia terkenal sebagai seorang panutan yang disegani dan berwibawa dikalangnya, baik oleh masyarakat umum, maupun oleh pihak pemerintah. Oleh sebab itu beberapa kali dia ditunjuk sebagai hakim kerajaan di Baghdad, dalam pemerintahan Abbasiyah. Bahkan Al-Mawardi menjadi hakim di beberapa kota, seperti di Ustuwa dalam kawasan Naisâbûr (daerah Iran sekarang) dan di Baghdad. Berkat keahliannya dalam bidang hukum Islam, Al-Mawardi mendapat gelar *rais al-qudhat* atau *aqdha al-qudhat* (Hakim Agung).¹⁸

Jabatan hakim agung (*rais al-qudhat* atau *qadhi al-qudhat* atau *aqdha al-qudhat*) terus dipegangnya sampai wafat di tahun 450 H. Istilah *rais*, *aqdha* dan *qadhi al-qudhat* ini tidak selalu berarti pemilikannya memang benar-benar menjabat hakim agung. Tetapi ini bisa juga berarti umum, yaitu orang yang sangat alim di bidang ilmu keagamaan, terutama fiqih. Dalam sejarah Islam, Al-Mawardi adalah orang pertama yang diberi gelar dengan *laqab* tersebut.¹⁹

Jabatan terhormat lain yang pernah dipegangnya adalah kedudukannya sebagai duta keliling bagi khalifah Al-Qadir; khalifah yang cendikia dan pencinta buku dari 381 H sampai 422 H.²⁰

Pada masa al-Qadir berkuasa (381 H/991 M – 423 H/1031 M), karir Al-Mawardi meningkat setelah ia menetap kembali di Baghdad. Pada tahun 423 H, al-Qâdir wafat. Maka anaknya Al-Qaim menggantikannya sebagai khalifah. Karir Al-Mawardi pada masa khalifah Al-Qaim (1031-1074 M) semakin meningkat. Ia mulai menampakkan perannya yang penting dalam pemerintahan khalifah. Ia senantiasa berkecimpung dalam politik pemerintahan dengan menjadi utusan khalifah untuk mengambil bai'ah dari rakyat.²¹ Di samping itu, pada saat itu juga ia disertai tugas sebagai duta diplomatik untuk melakukan negosiasi dalam menyelesaikan berbagai persoalan dengan berbagai tokoh pimpinan dari kalangan Bani Buwaihi dan Seljuk (Iran). Pada waktu itu ia mendapat gelar sebagai *aqdhâ al-qudhât* (hakim agung).²²

¹⁸Anton Minardi, *Konsep Negara dan Gerakan Baru Islam*, Bandung: Prisma Press, 2017, hal. 144.

¹⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran...*, hal. 123.

²⁰Suyuti Pulungan, *Fiqih Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2017, hal. 90.

²¹Syafruddin Syam, "Pemikiran Politik Islam Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia," dalam *Jurnal Al Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 266.

²²Dedi Supriadi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2018, hal. 152.

Sepanjang Al-Mawardi menjabat sebagai *qâdhî*, ia dapat mengetahui keadaan keseharian masyarakat umum dan berinteraksi dengan mereka lebih dekat lagi. Ia juga dapat menyelami dan memutuskan perkara-perkara adat kebiasaan untuk disesuaikan dengan panduan syar'i. Dari jabatan *qâdhî*, pangkatnya dinaikkan ke jabatan yang lebih tinggi dalam tugas pemerintahan negara.²³

Di sinilah ia dapat mendekati pembesar-pembesar dan pemimpin negara. Mereka menjadikan Al-Mawardi sebagai tempat rujukan ketika menghadapi berbagai persoalan.²⁴ Khalifah al-Qaim pernah mengutus Al-Mawardi tahun 428 H untuk menjadi penengah antara Jalâl al-Daulah dengan Abû Kalijar. Melalui perundingan inilah perdamaian antara kedua belah pihak pada tahun 429 H terlaksana.²⁵ Dalam majelis-majelis resmi kerajaan, Al-Mawardi senantiasa mendapat tumpuan dan kedudukan yang tinggi di kalangan pembesar-pembesar negara, seperti pada pernikahan khalifah Amru Allâh dengan Khadijah binti Akhi Sulthân Ta'gharbalak pada tahun 448 H.²⁶

Keberhasilan Al-Mawardi dalam melaksanakan misi-misi diplomatik dan tugas-tugas arbitrase yang diamanahkan dan yang dipercayakan kepadanya, baik oleh Khalifah al-Qadir maupun penggantinya, al-Qaim, dalam banyak hal disebabkan karena sikapnya yang moderat, tegas, dan berani, serta kualitas keilmuannya yang dalam dan luas, ditunjang oleh kealiman dan akhlakunya yang terpuji. Sikapnya yang moderat, tercermin dalam perilaku dan juga dalam tulisan-tulisannya tentang kebijakan-kebijakan pemerintahan Umawiyah dan Abbasiyah.²⁷ Sedangkan sikapnya yang tegas dan berani, tampak ketika ia menolak setiap gelar yang diberikan kepada seorang sultan yang dianggapnya bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Sebagai contoh penolakannya terhadap Abu Kalijar yang meminta gelar "*Sultan al-A'zam Mâlik al-Umam*" atau penolakannya ketika Khalifah al-Qaim memberikan gelar Syahansyah atau "*Mâlik al-Mulûk*" kepada Sultan

²³Moh. Sholehuddin, "Konsep Kenegaraan dalam Pemikiran Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Review Politik*, Vol. 4, No 1 Tahun 2014, hal. 104.

²⁴Latief Awaludin, *Konsep-konsep Ekonomi Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi*, Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2010, hal. 48.

²⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (terjemahan Suyuti Pulungan), Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2019, hal. 209.

²⁶Ali Khan, *Study of Islamic History*, India: Idarah Adabiyat Delli, 2018, hal. 308.

²⁷Rizal Muttaqin dan Nurrohman, "Islam dan Pasar: Studi Atas Pemikiran Abû Hasan Al-Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Tentang Mekanisme Pasar," dalam *Maro; Jurnal Ekonomi Syariah dan Bisnis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 3.

Jalal al-Daulah, meskipun ia mempunyai hubungan yang mesra dengannya.²⁸

Ditengah-tengah kesibukannya sebagai seorang Qadhi, Al-Mawardi juga sempat menggunakan sebagian waktunya beberapa tahun untuk mengajar di Basrah dan Baghdad. Diantara muridnya sebagaimana telah disebutkan pada pemabahasan terdahulu adalah seorang ulama terkenal yaitu Al-Khatib Al-baghdadi (392-463 H) dan seorang Ahli hadits yang mashur yaitu Abu Al-Izz Ahmad ibn Ubaidillah Ibn Qadhisy.²⁹

Pada masa pemerintahan khalifah al-Qadir, ia diberi kehormatan dan diangkat menjadi duta keliling yang diutus dalam berbagai misi diplomatik ke negara-negara tetangga. Ia memiliki pengaruh besar dalam menjaga dan memelihara wibawa khalifah al-Qadir di Baghdad yang merosot di tengah-tengah para raja dari Bani Saljuk dan Bani Buwaihi yang ketika itu hampir sepenuhnya berdiri sendiri.³⁰

Al-Mawardi di kemudian hari terkenal dengan karena pemikiran politik melalui bukunya yang berjudul *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* yang dianggap sebagai buku pertama yang disusun khusus tentang pemikiran politik Islam. Karya ini antara lain telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan Perancis.³¹ Selain dari *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, terdapat beberapa karyanya tentang politik Islam, antara lain: *Qawânin al-Wizârah* (Ketentuan-Ketentuan Kewaziran/Kementerian), *Siyâsah al-Mulk* (Strategi Kepemimpinan Raja), *Adab ad-Dunyâ wa ad-Dîn* (Tata Krama Kehidupan Politik/Duniawi dan Agamawi), *Kitab al-Hâwi* (Yang Terhimpun), dan *al-Iqna'* (Keikhlasan).³²

Sebelum era Al-Mawardi, Baghdad (Ibukota daulah Abbasiyah) merupakan pusat peradaban dan poros negara Islam (*Islamic state*). Khalifah di Baghdad adalah otak peradaban, jantung eksistensi negara, mempunyai power dan otoritas (wewenang) yang sangat kuat, menjangkau dan ditaati oleh seluruh penguasa daerah di lingkup daulah Abbasiyah. Ironisnya, pada perkembangan selanjutnya, *power* dan

²⁸Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, hal. 88.

²⁹Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2000, hal. 255.

³⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Din wa al-Dunya*, Beirut: Dar al-Minhaj, 2013, hal. 214.

³¹Isa Anshori Al Haq dan Siti Ngainnur Rohmah, "Korelasi Konsep Kementerian (Wizarah) Menurut Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Implementasinya di Kementerian Indonesia," dalam *Mizan: Journal of Islamic Law*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 66.

³²Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016, hal. 177.

otoritas khalifah Baghdad ini beransur-ansur susut, redup dan beralih kepada penguasa-penguasa daerah (lokal) dalam dinasti Abbasiyah. Otoritas khalifah menjadi lemah dan berpindah kepada panglima-panglima daerah seperti Turki, Persia dan daerah-daerah besar lainnya.³³

Al-Mawardi hidup ketika kondisi sosial politik Dinasti Abbasiyah sedang mengalami berbagai gejolak dan disintegrasi. Sebagaimana yang telah disebutkan terdahulu, khalifah-khalifah Abbasiyah benar-benar dalam keadaan lemah dan tidak berdaya.³⁴ Kekuasaannya hanya merupakan formalitas, sedangkan kekuasaan riil berada di tangan Bani Buwaihi dan orang-orang Turki. Awal kemunduran dari politik Bani Abbas adalah ketika al-Mutawakkil berkuasa. Al-Mutawakkil adalah khalifah yang lemah. Pada masa pemerintahannya orang-orang Turki dapat merebut kekuasaannya dengan cepat. Setelah al-Mutawakkil wafat, merekalah yang memilih dan mengangkat khalifah. Dengan demikian, kekuasaan tidak lagi berada di tangan Bani Abbas, meskipun mereka tetap memegang jabatan khalifah.³⁵

Sejak itu, khalifah Baghdad menjadi simbol formal pemerintahan, sedangkan *real power* (kekuatan yang sebenarnya) dan eksekusif pemerintahan dipegang oleh penguasa daerah itu. Pada saat itu masih belum ada makar atau upaya mengkuadeta (mengulingkan kekuasaan) Khalifah Abbasiyah di Baghdad untuk digantikan menjadi khilafah Turki atau Persia.³⁶ Pada kondisi politik seperti di atas, mulai muncul demand (tuntutan) dari beberapa kelompok untuk merotasi jabatan eksekutif pemerintahan bagi kelompok non-Arabi sehingga yang menjabat di pemerintahan menjadi terbuka. Tidak dikuasai oleh Arab dari suku Quraish saja. Secara otomatis, ide dan tuntunan tersebut memancing respon kalangan Arab yang ingin tetap mempertahankan agar jabatan Khalifah (*a head of state*) diisi oleh keturunan Quraish.³⁷ Begitu juga pada jabatan *Wazîr al-Tanfîdz* (asisten khalifah atau perdana menteri) juga untuk keturunan Quraish. Al-Mawardi adalah cendekiawan politik yang mendukung status quo (kekuasaan tetap),

³³Raghib al-Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam pada Dunia*, terj: Sonif, Malik Supar, dan Masturi Irham, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019, hal. 219.

³⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Din wa al-Dunya...*, hal. 215.

³⁵Thohir Luth, *et.al.*, *Diskursus Bernegara dalam Islam: Dari Perspektif Historis, Teologis hingga Keindonesiaan*, Malang: UB Press, 2018, hal. 212.

³⁶Shubhi Mahmashony Harimurti, "Seni pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbasiyah Tahun 711–950 Masehi," dalam *Jurnal Kajian Seni*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 194.

³⁷Mochtar Efendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*. TK.: Universitas Sriwijaya, 2011, hal. 200

usulan pengisian jabatan khalifah dan *Wazîr al-Tanfîdz* oleh keturunan Quraish.³⁸

Disamping itu pengaruh dari faham keagamaan mu'tazilah yang cenderung rasionalis serta perkembangan paham syi'ah yang dianut oleh para pembesar Abbasiyah dari kalangan bani buwaih turut mempengaruhi pola pikir mereka. Sehingga, walaupun pergolakan politik sangat dahsyat terjadi di bagdad tidak mempengaruhi pada kegiatan kajian keilmuan.³⁹

Kejayaan ilmu pengetahuan dalam Islam ini, yaitu masa dimana ilmu pengetahuan yang dikembangkan umat Islam mengalami puncak kejayaannya. Telah mengkondisikan jiwa Al-Mawardi sebagai seorang yang punya semangat keilmuan yang tinggi dan berhasil mengantarkan Al-Mawardi sebagai seorang pemikir hebat. keadaan demikian ini tidaklah mengherankan jika Al-Mawardi kemudian tumbuh sebagai pemikir Islam yang ahli dalam bidang fiqih dan sastrawan disamping juga sebagai politikus yang piawai.⁴⁰

Situasi politik di dunia Islam pada masa Al-Mawardi, yakni menjelang akhir abad X sampai pertengahan abad XI M, tidak lebih baik dari masa al-Farabi, dan bahkan lebih parah. Kedudukan khalifah mulai melemah dan dia harus membagi kekuasaannya dengan panglima-panglimanya yang berkebangsaan Turki dan Persia. Mulai tampak pula bahwa tidak mungkin lagi imperium Islam yang demikian luas wilayahnya harus tunduk kepada seorang kepala negara tunggal.⁴¹ Pada waktu itu khalifah di Baghdad hanya merupakan kepala negara yang resmi dengan kekuasaan formal saja, sedangkan yang mempunyai kekuasaan sebenarnya dan pelaksana pemerintahan adalah pejabat-pejabat tinggi dan panglima-panglima berkebangsaan Turki atau Persia, serta penguasa-penguasa wilayah.⁴² Meskipun makin lama kekuasaan para pejabat tinggi dan panglima non-Arab itu makin meningkat, sampai waktu itu belum tampak adanya usaha di pihak mereka untuk

³⁸Nur Lailatul Musyafaah, "Konsep Wizarah dalam sejarah pemerintahan Islam," dalam *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012, hal. 225.

³⁹Triono, "Corak Pemikiran Politik dalam Islam Zaman Klasik, Pertengahan dan Kontem-porer," dalam *Jurnal TAPIS*, Vol. 7, No. 12, Tahun 2011, 322.

⁴⁰Syaikhul Islam Ali, *Kaidah Fikih Politik: Pergulatan Pemikiran Politik Kebangsaan Ulama*, Sidoarjo: Bumi Shalawat Progresif, 2018, hal. 44.

⁴¹A. Khudori Soleh, (ed). *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2013, hal. 62.

⁴²Azyurmadi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme dan Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 48.

mengganti khalifah Arab itu dengan Khalifah yang berkebangsaan Turki atau Persia.⁴³

Namun demikian mulai terdengar tuntutan dari sementara golongan agar jabatan itu dapat diisi oleh orang non-Arab dan tidak suku Quraisy. Tuntutan itu sebagaimana dapat diperkirakan menimbulkan reaksi dari golongan lain, khususnya dari golongan Arab, yang ingin mempertahankan syarat keturunan Quraisy untuk mengisi jabatan kepala negara, serta syarat kebangsaan Arab dan beragama Islam untuk menjabat *wazir* atau *tawfidh* atau penasehat dan pembantu utama khalifah dalam menyusun kebijaksanaan. Al-Mawardi adalah salah satu tokoh utama dari golongan terakhir ini.⁴⁴

Dalam kiprah sosial kemasyarakatan, sejarah mencatat bahwa berkat keahliannya dalam bidang hukum Islam, Al-Mawardi dipercaya untuk memegang jabatan sebagai hakim dibeberapa kota, seperti di Utsuwa (daerah Iran) dan di Baghdad.⁴⁵ Dalam hubungan ini Al-Mawardi pernah diminta oleh penguasa pada saat itu untuk menyusun kompilasi hukum dalam madzhab syafi'i yang dinamai *Al-Iqra'*.⁴⁶

Karier Al-Mawardi selanjutnya dicapai pada masa Khalifah Al-Qaim (1031- 1074). Pada waktu itu ia diserahi tugas sebagai duta diplomatik untuk melakukan negosiasi dalam memecahkan berbagai persoalan dengan para tokoh pemimpin dari kalangan bani buwaih Saljuk Iran.⁴⁷ Pada masa ini pula Al-Mawardi mendapat gelar sebagai *Afdhal Al-Qudhot* (Hakim agung).⁴⁸ Pemberian gelar ini sempat menimbulkan protes dari para Fuqoha' pada masa itu. Mereka berpendapat bahwa tidak ada seorang pun yang boleh menyandang gelar tersebut. Hal ini terjadi setelah mereka menetapkan fatwa tentang bolehnya Jalal Ad-Daulah Ibn Balau Ad-daulal Ibn 'adud Ad-daulah menyandang gelar *Malik Al-Mulk* (Rajanya Raja) sesuai permintaan.

⁴³Muhammad Faiz Almath, *Qabas min Nûr Muhammad Şalallah 'Alaih wa Salam*, Syiria: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 2013, hal. 159.

⁴⁴A. Mukti Arto, *Pembaruan Hukum Islam Melalui Putusan Hakim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 255.

⁴⁵Yaqut Al-Harmany, *Mu'jam Al-Udaba'*, Libanon: Dar al-Ihya Al-tiras Al-araby, t.t., hal. 154.

⁴⁶Muhammad Amin, "Pemikiran Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Politik Profetik* Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 256.

⁴⁷Khoiruddin az-Zerky, *Al-A'lam*, Beirut: Dar Al-Ilm Li Malayin, t.t., hal. 327

⁴⁸Sebenarnya Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi enggan menyandang gelar *Afdhal al-Qudhat* tersebut, karena dalam pandangan beliau masih banyak orang lain yang lebih pantas menyandangnya. oleh karenanya, sampai sekarang Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi hanya menyandang gelar *Qadhi al-Qudhat*, walaupun gelarnya *Afdhal al-Qudhat*. Lihat Harun Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought*, (terjemahan M. Arief Lubis), Jakarta: Tintamas, 1999, hal. 93.

Menurut mereka bahwa yang boleh menyandang gelar tersebut hanyalah yang maha kuasa, Allah SWT.⁴⁹

Keberhasilan Al-Mawardi dalam melaksanakan misi-misi diplomatik dan tugas-tugas arbitrase yang diemban dan yang dipercayakan kepadanya, baik oleh Khalifah al-Qadir maupun penggantinya, Al-Qaim,⁵⁰ dalam banyak hal disebabkan karena sikapnya yang moderat, tegas, dan berani, serta kualitas keilmuannya yang dalam dan luas, ditunjang oleh kealiman dan akhlaknya yang terpuji. Sikapnya yang moderat, tercermin dalam perilaku dan juga dalam tulisan-tulisannya tentang kebijakan-kebijakan pemerintahan Umawiyah dan Abbasiyah. Sedangkan sikapnya yang tegas dan berani, tampak ketika ia menolak setiap gelar yang diberikan kepada seorang sultan yang dianggapnya bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Sebagai contoh penolakannya terhadap Abu Kalijar yang meminta gelar “*Sultân al-A'zam Mâlik al-Umam*” atau penolakannya ketika Khalifah al-Qaim memberikan gelar Syahansyah atau “*Mâlik al-Mulûk*” kepada Sultan Jalal al-Daulah, meskipun ia mempunyai hubungan yang mesra dengannya.⁵¹

Adanya pertentangan tersebut memberi petunjuk bahwa dikalangan para ulama fiqih terjadi semacam perpecahan antara ulama fiqih yang pro pemerintah dengan ulama fiqih yang kontra pemerintah. Disini agaknya Al-Mawardi berada pada pihak ulama yang pro pemerintah. Latar belakang sosiologis ini kemudian berguna untuk menjelaskan pemikiran politik Al-Mawardi.⁵²

Salah satu dari fatwa Al-Mawardi yang kontroversial pada saat itu adalah fatwanya yang melarang pemberian gelar Syahinsyah, raja di raja, *malik al-muluk* kepada Jalal al-Daulah bin Buwaihi yang menjabat Amir kota Bagdad ketika itu. Padahal Buwaihilah yang menobatkan Al-Qadir Billah sebagai khalifah setelah menumbangkan khalifah Al-Tha'i Lillah (974-991 M), yang nama lengkapnya adalah Abdul Karim bin Al-Muthi'.⁵³

⁴⁹Irfan Santosa, "al-Khilāfah Menurut Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Islamic Studies* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 271.

⁵⁰M. Layen Jumaidi, "Pandangan Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Mimbar*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012, hal. 166.

⁵¹Machasin, "Peradaban Islam Masa Daulah Abbasiyah: Masa Kemunduran," dalam *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik hingga Modern*, oleh Siti Maryam, Yogyakarta: LESFI, 2017, hal. 182.

⁵²J. Suyuthi Pulungan, *Fikih Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014, hal. 40.

⁵³M. Dhiauddin. Rais, *An-Nazariyât As-Siyâsat al-Islâmiyah*, (terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani), Jakarta: Gema Insani Press, 2014, hal. 27.

Al-Mawardi melarang pemberian gelar tersebut ketika para hakim dan fuqaha Bagdad memperbolehkan penggunaannya pada sang amir. Karena fatwanya yang melarang pemberian gelar tersebut, hubungan Jalal Al-Daulah dan Al-Mawardi menjadi renggang, tetapi khalifah Al-Qadir Billah (khalifah ke-25) dari daulah Abbasiyah tetap menaruh respek terhadapnya.⁵⁴

Sebagai reaksi terhadap situasi politik yang begitu kompleks pada zamannya maka Al-Mawardi mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada dan kemudian secara realistis menawarkan saran-saran perbaikan atau reformasi misalnya dengan mempertahankan status quo.⁵⁵ Dia menekankan bahwa khalifah harus tetap berbangsa Arab dari suku Quraisy, bahwa *wazir tafwidh* (pembantu utama khalifah dalam penyusunan kebijaksanaan) harus berbangsa Arab, dan perlu ditegaskan persyaratan bagi pengisian jabatan kepala negara serta jabatan-jabatan pembantunya yang penting. Alasan utamanya tak lain adalah mengembalikan kekuasaan riil kepada khalifah Abbasiyah.⁵⁶

Untuk mensiasati masa-masa sulit yang penuh dengan kekacauan ini, pada tahun 429 H. khalifah al-Qadir mengumpulkan empat orang ahli hukum yang mewakili empat madzhab fiqih untuk menyusun ikhtisar. Di antaranya, Al-Mawardi yang dipilih untuk mewakili madzhab Syafi'i dan menulis kitab *al-Iqna'*. Al-Quduri dipilih untuk mewakili Madzhab Hanafi dan menulis kitab *al-Mukhtasyar*, sedangkan dua kitab lainnya tidak begitu penting, dan Al-Mawardi mendapat pengakuan dari khalifah atas karyanya yang terbaik. Untuk menghargai jasanya itu, Al-Mawardi diangkat sebagai *Aqdi al-Quddah* (Hakim Agung) setelah menjadi hakim di beberapa daerah.⁵⁷ Pengangkatan tersebut mendapat kritikan dan memunculkan keberatan oleh beberapa ahli hukum terkemuka seperti at-Thayib al-Thabari dan al-Sinsari yang menyatakan, bahwa tak

⁵⁴Munawir Syadzali, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal. 74.

⁵⁵Ryzka Dwi Kurnia, "Konsep Ideal Imamah (Kepemimpinan) Menurut Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Politica*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2019, hal. 72.

⁵⁶Syafruddin Syam, "Pemikiran Politik Islam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia," dalam *Jurnal al-Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 170.

⁵⁷Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Tentang Negara*, (terjemahan Imron Rosyidi), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000, 36.

seorangpun berhak atas posisi itu kecuali Allah.⁵⁸ Namun Al-Mawardi tidak menghiraukan keberatan itu dan tetap mempertahankan pengangkatannya sebagai *Aqdi al-Quddah* dengan alasan bahwa para ahli hukum yang sama sebelumnya telah mengakui gelar *al-Muluk al-A'zam* (Raja Agung) bagi Jalal ad-Daulah, seorang pemimpin kaum Buwaiyah, meskipun Al-Mawardi sendiri tidak mengakui secara positif kemegahan gelar tersebut.⁵⁹

Selain faktor suhu politik dan kondisi sosial, karakter pemikiran Al-Mawardi juga terinspirasi oleh tokoh-tokoh klasik abad sebelum masehi, seperti Plato dan Aristoteles serta periode Islam klasik seperti Ibnu Abi Rabi. Hal ini terungkap dalam teori proses terbentuknya negara. Sebagaimana Plato, Aristoteles juga mengatakan, "*the people is zoon politicon*" artinya manusia sebagai makhluk politik yang mempunyai kecenderungan untuk berkumpul dengan sesamanya. Sedangkan Ibnu Abi Rabi berpendapat, bahwa manusia sebagai makhluk sosial tidak bisa hidup tanpa bantuan orang lain, sehingga mereka saling memerlukan, membantu, berkumpul dan menetap di suatu tempat.⁶⁰ Begitu juga Al-Mawardi yang berpendapat, untuk memenuhi kebutuhan sosial, menciptakan ketenteraman dan keseimbangan dalam kehidupan, maka manusia atau masyarakat harus mendirikan negara dan mengangkat seorang kepala negara. Namun Al-Mawardi memasukkan nilai-nilai syari'at dalam teorinya tersebut.⁶¹ Di antara beberapa pengaruh tersebut, yang paling besar adalah situasi dan kondisi pada masa itu.⁶²

2. Sejarah Pendidikan

Dalam Sejarah pendidikannya, pada masa-masa awal, Al-Mawardi menempuh pendidikan di negeri kelahirannya sendiri, yaitu Basrah.⁶³ Ketika itu Basrah termasuk salah satu pusat pendidikan dan

⁵⁸Muzayyin Ahyar, "Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan konsep Khilafah Islamiyah: Relevansi Sistem Politik Islam Klasik dan Politik Modern," dalam *Jurnal A-A'raf*, Vol. 15 No. 1, Tahun 2018, hal. 12.

⁵⁹Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Tentang Negara...*, hal. 36.

⁶⁰Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Tentang Negara...*, hal. 36.

⁶¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin), Jakarta: Gema Insani, 2000, hal. 15.

⁶²Abu Yasid, *Logika Hukum: Dari Mazhab Rasionalisme Hukum Islam hingga Positivisme Hukum Barat*, Yogyakarta: Saufa, 2016, hal. 68.

⁶³Sisi Ade Linda, "Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi and Al-Ghazali's Thoughts on the Role of The State in Islamic Economic Law, dalam *Jurnal*

ilmu pengetahuan di wilayah Islam. Pelajaran yang ditekuni Al-Mawardi pada saat itu dalam bidang hadis. Beberapa Ulama' yang menjadi guru Al-Mawardi: al-Hasan Ibnu Ali Ibnu Muhammad Ibnu al-Jabaly, Abu Khalifah al-Jumhy, Muhammad Ibnu 'Adiy Ibnu Zuhar al-Marzy, Muhammadiyah Ibnu al-Ma'aly al-Adzi dan Ja'far bin Muhammad Ibnu al-Fadl. Penguasaan dalam bidang hadis, Al-Mawardi tergolong seseorang yang *Tsiqah*.⁶⁴ Selama belajar hadis, Al-Mawardi juga belajar tentang Ilmu Advokasi Islam, dengan seorang guru bernama Ibnu Abu al-Shawarib. Inilah tempat pertama Al-Mawardi mengenyam pendidikan hukum, dengan ulama-ulama hebat pada zamanya. Namun, sebelum belajara kepada guru-guru tersebut, pelajaran pertama yang diterima oleh Imam Al Al-Mawardi adalah mengenai membaca dan menghafal al-Quran, yang diajarkan langsung oleh ayahnya sendiri.⁶⁵

Namun Al-Mawardi masih belum puas dengan ilmu yang dimilikinya, hingga akhirnya ia melanjutkan studinya di Baghdad di Universitas al-Za'farani. Selanjutnya ia mengembara ke berbagai daerah, tetapi pada akhirnya kota Baghdad dipilihnya sebagai tempat tinggal dan mengajar di sana beberapa tahun. Di kota ini pula ia menghabiskan waktunya untuk menulis sejumlah buku dalam berbagai bidang.⁶⁶ Di kota Baghdad ia bermukim di Darb Az-Za'farani. Disini Al-Mawardi belajar hadits dan fiqih serta bergabung dengan halaqah Abu hamid Al-Isfiroini untuk menyelesaikan studinya. Selanjutnya, setelah ia menyelesaikan studinya di Baghdad, ia berpindah tempat kekota lain untuk menyebarkan (mengamalkan ilmunya).⁶⁷ Kemudian, setelah lama berkeliling ke berbagai kota, ia kembali ke Baghdad untuk mengajarkan ilmunya dalam beberapa tahun. Dikota itu ia mengajarkan Hadits, menafsirka Al-Qur'an dan menulis beberapa kitab diberbagai disiplin ilmu, yang hal ini menunjukkan bahwa Al-Mawardi adalah seorang yang alim dalam bidang fiqih, hadits, adab (sastra), nahwu,

Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsyiyah, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 30.

⁶⁴ Abu Bakar Muhammad al-Khatib Al-Baghdadi, *Târîkh Baghdād*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 2001, hal. 587.

⁶⁵ Burhanuddin Yusuf, "Politik dalam Islam: Makna, Tujuan, dan Falsafah: Kajian Atas Konsep Era Klasik," dalam *Jurnal Aqidah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018, hal. 207.

⁶⁶ Abdullah Zawawi, "Politik dalam Pandangan Islam," dalam *Jurnal Ummul Qura* Vol. 5 No. 1 Tahun 2015, hal. 344.

⁶⁷ Syafruddin Syam, "Pemikiran Politik Islam Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia," dalam *Jurnal Al Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 458.

filsafat, politik, ilmu-ilmu social dan akhlak.⁶⁸ Hasil karyanya yang cemerlang tersebut menjadikannya seorang penulis terkenal.⁶⁹

Pendidikan Al Al-Mawardi dihabiskan di Baghdad saat Baghdad menjadi pusat peradaban, pendidikan dan ilmu pengetahuan. Beliau mulai belajar mengenai ilmu agama khususnya ilmu-ilmu hadits sejak masa kanak-kanak dengan bersama teman sejawatnya, seperti Hasan bin Ali Al Jayili, Muhammad bin Ma'ali Al Azdi dan Muhammad bin Udai Al Munqari.⁷⁰ Beliau mempelajari dan mendalami berbagai ilmu pengetahuan dari ulama-ulama besar. Al Al-Mawardi tipe orang yang tidak puas terhadap ilmu, beliau selalu berpindah-pindah guru dari guru satu ke guru lain dalam menimba ilmu pengetahuan.⁷¹

Karena ia masih belum merasa puas dengan ilmu yang dimilikinya. Ia kemudian mempelajari berbagai disiplin keilmuan dari beberapa ulama terkemuka di Baghdad khususnya berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman. Di antara gurunya ialah al-Hasan ibn Ali al-Hambali, Ja'far ibn Muhammad ibn al-Fadhl al-Baghdadi, dan Abu Hamid al-Isfirayini. Gurunya yang disebut terakhir ini amat berpengaruh pada diri Al-Mawardi dan padanya ia mendalami mazhab Syafi'i dalam kuliah rutin yang diadakan di sebuah masjid yang terkenal dengan nama Masjid Abdullah ibn al-Mubarak di Baghdad. Sedangkan teologi yang dianut Al-Mawardi adalah teologi Sunni. Karena gurunya kebanyakan dari golongan Sunni, maka corak pemikirannya mengarah ke Sunni.⁷²

Al-Mawardi belajar fiqh dari ulama terkemuka di Basrah yaitu Syekh ash-Shaimiri dan Syekh Abu Hamid (keduanya ahli hukum Islam). Sejak kecil ia sangat senang mendalami fiqh khususnya yang berkaitan dengan fiqh siyasi (tata negara dan pemerintahan Islam),⁷³ setelah dewasa ia menjadi *Qâdhi* yang terkenal (karena sering

⁶⁸Qomaruddin Khan, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of State*, Lahore: Bazm I-Iqbal, t.th., hal. 119.

⁶⁹Qomaruddin Khan, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of State...*, hal. 119.

⁷⁰Fuad Muhammad Zein, "Kritik Konsep Politik Machiavelli Dalam Perspektif Etika Politik Islam (Perbandingan dengan Teori Etika politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi)," dalam *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1 No. 2, 2020, hal. 164.

⁷¹Muh. Zuhri, "Hubungan Islam dengan Kekuasaan Politik," dalam *Jurnal Mimbar Hukum*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 300.

⁷²Abd. Hakim Rahman, *Visi Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi tentang Negara dan Pemerintahan*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1996, hal. 201.

⁷³Fuad Muhammad Zein, "Kritik Konsep Politik Machiavelli Dalam Perspektif Etika Politik Islam (Perbandingan dengan Teori Etika politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi)," hal. 160

berpindah-pindah) pada masa pemerintahan Abbasiyah, al-Qadir (berkuasa 381 H/991 M-423 H/1031 M1). Karir Al-Mawardi meningkat setelah ia menetap kembali di Baghdad, yaitu menjadi hakim agung (*Qhâdi al-Qudât*), penasehat raja atau khalifah di bidang agama (hukum Islam) dan pemerintahan.⁷⁴

Setelah menyelesaikan studi, Al-Mawardi menjadi seorang yang ahli dalam bidang tafsir, hadits, tata bahasa, sastra Arab, filsafat, politik, ilmu-ilmu kemasyarakatan, etika, dan terutama fiqih. Kemampuannya itu menyebabkan ia segera diangkat sebagai *qadhi al-qudat di Utsawa*, sebuah wilayah dekat Nisapur, setelah beberapa tahun sebelumnya menjadi *qadhi* di berbagai daerah.⁷⁵

Sungguhpun Al-Mawardi tergolong sebagai penganut mazhab Syafi'i, namun dalam bidang teologi ia juga memiliki pemikiran yang bersifat rasional, hal ini antara lain bisa dilihat dari pernyataan Ibn sholah yang menyatakan bahwa dalam beberapa persoalan tafsir yang dipertentangkan antara ahli sunnah dan mu'tazilah, Al-Mawardi ternyata lebih cenderung kepada Mu'tazilah.⁷⁶

Terlepas dari pandangan-pandangan Fiqihnya, yang jelas sejarah mencatat, bahwa Al-Mawardi dikenal sebagai orang yang sabar, murah hati berwibawa dan berakhlak mulia. Hal ini antara lain diakui oleh para sahabat dan rekannya yang belum pernah melihat Al-Mawardi menunjukkan budi pekerti yang tercela.⁷⁷

Selain itu Al-Mawardi juga dikenal sebagai seorang ulama yang berani menyatakan pendapatnya walaupun harus berhadapan dengan tantang dan dari ulama' lainnya. Keberaniannya memberikan gelar malikal mulk kepada khalifah jalaluddin Al-Buwaihi, serta menetapkan berbagai persyaratan kekhalifahan dan pemerintahan merupakan bukti

⁷⁴Affandi Mukhtar, *Konsep Kepala Negara (Imamah) dalam Pandangan Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi*, Cirebon: Jilli, 2012, hal 45.

⁷⁵Ahmad Syalabi, *Mausu'ah al-Tarikh al-Islamiy wa al-Hadlar*, Beirut: Dar al-Kutub, 2010, hal. 117.

⁷⁶Pernyataan Ibn As-shalah tersebut belum menjamin bahwa Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi sebagai penganut Mu'tazilah, mengingat dalam beberapa pemikirannya masih tidak sesuai dengan pemikiran Mu'tazilah. Diketahui bahwa Mu'tazilah berpandangan bahwa Al-Qur'an sebagai makhluk, sedangkan Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi berpendapat bahwa Al-Qur'an sebaga *Al-Qadim*. Kesamaan pendapat Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dengan mu'tazilah terlihat pada pandangan mengenai Qodho dan qodar. Namun pendapatnya tentang *Qadha'* dan *Qadar* tersebut kelihatan bukan hasil belajar dari Mu'tazilah, tetapi lebih merupakan ijtihad sendiri. Lihat Abu al-Falah Abd Hayyi Al-Imah, *Syazarat az-Zahab Fi Akhbar min Zahab*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 286.

⁷⁷Abu fida Al-Hafidh Ibn Katsir, *Al-bidayah wa An-nihayah*, Beirut: Dar Al-fikr, t.th., hal. 80.

bahwa Al-Mawardi seorang ulama yang tidak takut mengeluarkan pendapat dan fatwanya.⁷⁸

Al-Mawardi pernah belajar dari ulama-ulama yang terkenal pada masa itu diantaranya:⁷⁹

- a. Al Baqiy adalah Abdullah Muhammad Al Bukhori Al Baqiy (wafat pada tahun 398 H), ia mengajar Al Al-Mawardi mengenai Fiqih.⁸⁰
- b. Hasan bin Ali bin Muhammad Al Jabiliy. Ia adalah salah satu guru yang menjadi guru favorit Al-Mawardi. Ia mengajar Al-Mawardi mengenai Hadits.⁸¹
- c. Muhammad Al Ma'alli bin Ubaidillah. Pada Muhammad Al-Ma'alli bin Ubaidillah, Al Al-Mawardi belajar darinya mengenai sastra bahasa.⁸²
- d. Muhammad bin 'Adiy bin Zuhr Al Munqoriy, Untuk bidang hadis, Al-Mawardi belajar pada ulama terkemuka di bidang hadis di baghdad pada waktu itu, yaitu Muhammad bin 'Adiy bin Zuhr Al Munqoriy.⁸³
- e. Qadi Abu Qasim Abdul Wahid bin Husein Al-Syaimiri bermazhab Syafie. Ia mengajar Al Al-Mawardi tentang ilmu fiqih. Beliau telah mengarang kitab seperti *al-Idha fi Mazhab*, Kitab *Qias wa 'ilal*, *Adab Mufti wa Mustafta* dan lain-lain. Beliau menuntut ilmu dari Abu Hamid Al-Mawarzi dan Abu Fayad. Beliau wafat pada tahun 386 H.⁸⁴
- f. Muhammad bin Adi Al-Munqari. Nisbah kepada bani Munqar bin Ubaid bin Muqa'is bin Amru bin Ka'ab. Hassan bin Ali bin Muhammad Al-Jily. Al-Mawardi belajar dengannya ilmu Hadis. Muhammad bin Al-Mu'ally Al-Azdy. Al-Mawardi belajar dengannya ilmu bahasa Arab.⁸⁵

⁷⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 157.

⁷⁹A. Luthfi Hamidi, *Penguasa dan Kekuasaan: Pemikiran Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi*. Yogyakarta: UIN SUKA, 2016, hal. 185.

⁸⁰Jhon L. Esposito, *Oxford Encyclopedias of the Islamic Word*, Oxford: Oxford University Press, 2020, hal. 264.

⁸¹Jhon L. Esposito, *Oxford Encyclopedias of the Islamic Word...*, hal. 265.

⁸²Jhon L. Esposito, *Oxford Encyclopedias of the Islamic Word...*, hal. 265.

⁸³Qomaruddin, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of State*, Lahore: Bazmi-Iqbal, t.th., hal. 200.

⁸⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab Ad-dunya wa Ad-din*, Libanon: Dar Al-Fikr, 1994, hal. 222.

⁸⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab Ad-dunya wa Ad-din...*, hal. 221.

- g. Ja'far bin Muhammad Al-Fadal bin Abdullah Abu Qasim Al-Daqaq. Beliau juga dikenali sebagai Ibn Marastani Al-Baghdadi. Wafat pada 387 hijrah. Al-Mawardi belajar dengannya ilmu Hadis.⁸⁶
- h. Syeikh Islam Abu Hamid, Ahmad bin Abu Tahir Muhammad bin Ahmad Al-Isfarayni. Lahir pada tahun 344 hijrah. Seorang ulama Syafi'iyah yang terkemuka di Baghdad. Beliau menghabiskan umurnya hanya dengan ilmu di Kota Baghdad. Mempunyai ketegasan dan keberanian dalam mengatakan kebenaran. Beliau belajar fiqh dengan Abu Hassan, Ibn Marzan, Abu Qassim Darki dan lain-lain ulama yang masyhur sehingga beliau menjadi ulama yang disegani. Beliau mempunyai kitab *Ta'lik* syarah *Mazni* sebanyak 50 jilid dan juga kitab dalam usul Fiqh. Abu Hassan Qadrawin menyebutkan bahwa tidak pernah saya melihat seorang yang alim dalam mazhab Syafie yang lebih faqih dari Abu Hamid. Beliau telah wafat pada tahun 406 hijrah. Ia mengajar Al-Mawardi tentang Fiqih dan ia tokoh madzhab Asy Syafi'i.⁸⁷
- i. Abu Muhammad, Abdullah bin Muhammad Al-Bukhary terkenal dengan al-Bafi Al-Khawarijmi. Beliau merupakan murid kepada Abu Ali bin Abu Hurairah dan Abu Ishak Al-Marwazi. Al-Zahibi menyebutkan bahawa Abu Muhammad merupakan seorang yang alim, terutama dalam bahasa Arab dan kesusasteraannya. Beliau telah wafat pada bulan Muharram tahun 398 hijrah dan disembahyangkan oleh al-Isfarayni.⁸⁸

Dengan kedalaman ilmu yang dimiliki Al Al-Mawardi dan ketinggian akhlaknya, membuat Al Al-Mawardi terkenal sebagai panutan yang berwibawa dan disegani banyak orang baik masyarakat umum maupun pemerintah. Setelah selesai belajar ilmu pengetahuan kepada guru-gurunya, Al Al-Mawardi kemudian mengajar di daerah Baghdad,⁸⁹ diantara murid yang diajarnya dan menjadi ulama terkemuka adalah:

- a. Khatib Al-Baghdadi. Ahmad bin Ali bin Sabit bin Mahdi Al-Hafiz Abu Bakar Al-Khatib al-Baghdadi seorang ahli hadis. Dilahirkan pada Jamadil Akhir 392 hijrah. Beliau mendapat didikan dari Qadi Abu Taib al-Tabari, Abu Hassan Al-Mahamali, Syeikh Abu Ishak

⁸⁶Qomaruddin Khan, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of State...*, hal. 175.

⁸⁷Siti Hodijah, *Perjanjian Damai Pemberontakan Menurut Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi*, Medan: UIN Sumatera Utara, 2016, hal. 29.

⁸⁸Siti Hodijah, *Perjanjian Damai Pemberontakan Menurut Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi...*, hal. 30.

⁸⁹Sudirwan, "Pemikiran Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi tentang Relasi Agama Islam dan Negara serta Relevansinya terhadap Konteks Indonesia," dalam *Jurnal TSAQFAH*, Vol. 12 No. Tahun 2016, hal. 149

Syirazi dan Abu Nasir bin Sobah. Beliau merupakan seorang yang banyak merantau bagi mencari guru-guru dalam bidang hadis. Beliau telah mengarang 60 buah kitab. Antara yang terkenal iaitu Tarikh Al-Baghdad. Ibn Makula menyebutkan bahawa al-Baghdadi merupakan seorang ulama yang pernah saya lihat keilmuan, hafalan dan kegigihannya yang tinggi. Kekuatan mengingatkan hadis Rasulullah, mengetahui ‘illah hadis dan kesahihannya. Tidak ada seorang pun di Baghdad ini setelah Al-Darqatini yang sama sepertinya. Kitab-kitabnya Antara lain adalah: Tarikh al-Baghdad sebanyak 14 jilid, Kitab al-Kifayah, Al-Jamie, Sharaf Ashab al-Hadis dan Tathfil. Syeikh Abu Ishak Syirazi menyebutkan bahawa Abu Bakar Al-Khatib seperti Al-Darqatini dalam mengetahui hadis dan hafalannya. Beliau telah wafat pada bulan Zulhijjah tahun 436 hijrah dan dimakamkan di sebelah Bashar Al-Hafi. Ibn Khallikan menyebutkan bahawa saya mendengar bahawa Syeikh Abu Ishak antara orang yang membawa jenazahnya kerana beliau telah meninggalkan banyak kebaikan terutama dalam kitab hadis yang dikarangnya.⁹⁰

- b. Abdul Malik bin Ibrahim bin Ahmad Abu Fadal Al-Hamazi Al-Faradi terkenal dengan al-Maqdisi. Beliau merupakan ahli Hamazan dan menetap di Baghdad sehingga wafat. Beliau telah mendengar ilmu dari Abu Nasir bin Hubairah, Abu Fadl bin Abdon Al-Faqiah dan Abu Muhammad Abdullah bin Jaafar Al-Khabaj, Al-Mawardi dan lain-lain. Beliau telah menghafal kitab Mujmal al-Lughah karangan Ibn Faris dan Gharibu Al-Hadis karangan Ibn Ubaid. Beliau merupakan seorang yang zuhud, ahli ibadat dan warak. Beliau telah wafat pada bulan Ramadhan tahun 489 hijrah ketika berumur hampir 80 tahun.⁹¹
- c. Muhammad bin Ahmad bin Abdul Baqi bin Hassan bin Muhammad bin Tauqi, Abu Fada'il, Al-Rabi'iy, Al-Mawsili. Menuntut ilmu dengan Al-Mawardi dan Abu Ishak Syirazi. Beliau mendengar ilmu hadis dari Abu Ishak Ibrahim bin Umar Al-Barmaki, Qadi Abu Taib Al-Tabari, Abu Qassim Al-Tanuhi, Abu Talib bin 'Ailan,

⁹⁰Rifko Handayani, *Loyalitas Rakyat terhadap Pemimpin Menurut Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dan Hasan Al-Banna*, Jakarta: UIN Jakarta, 2011, hal. 36.

⁹¹Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi Tentang Negara*, (terjemahan Imron Rosyidi), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000, hal. 164.

- Hassan bin Ali Jauhari dan lain-lain. Beliau telah wafat pada bulan safar tahun 494 hijrah dan dikuburkan di perkuburan Sunizi.⁹²
- d. Ali bin Saad bin Abdul Rahman bin Muhriz bin Abu Uthman dikenali Abu Hassan Al-Abdari. Beliau telah mengarang kitab berjudul Mukhtasar alkifayah yang menceritakan mengenai perbezaan-perbezaan pendapat antara para ulama. Beliau berketurunan dari bani Abdul Dar, berasal dari Mayurqah, Andalus. Beliau merupakan seorang yang alim dalam fatwa dan mengetahui perbezaan pendapat antara ulama-ulama. Beliau mengambil ilmu dari Abu Hazim Al-Zahiri. Kemudian selepas itu, beliau telah berhijrah ke timur, mengerjakan haji dan memasuki kota Baghdad. Beliau telah meninggalkan mazhab Ibn Hazim dan menuntut ilmu dalam mazhab Syafie dari Abu Ishak Syirazi dan Abu Bakar Syasi. Beliau belajar dari Qadi Abu Taib Tabari, Al-Mawardi, Abu Hassan bin Ali Jauhari dan lain-lain. Diriwayatkan darinya oleh Abu Qassim bin Samarqandi, Abu Fadl Muhammad bin Ataf, Saad al-Khair bin Muhammadiyah al-Ansari dan lain-lain. Beliau telah meninggal dunia pada hari Sabtu bulan Jamadil Akhir tahun 493 hijrah.⁹³
 - e. Mahdi bin Ali Al-Isfarayni al-Qadi Abu Abdullah. Beliau mempunyai kitab ringkasan dalam bidang feqah yang berjudul al-Isti'na'. Beliau menuntut ilmu di Baghdad pada tahun 428 hijrah dari Imam Al-Mawardi, Khatib al-Baghdadi dan lain-lain.
 - f. Ibn Khairun, Imam Al-Alim al-Hafiz al-Musnadu l-hujjah, Abu Fadli Ahmad bin Hassan bin Ahmad bin Khairun al-Baghdad al-Muqarri Ibn al-Baqalani. Dilahirkan pada tahun 406 hijrah. Mengambil ijazah daripadanya Abu Hassan Muhammad bin Ahmad bin Salat Al-Ahwazi, Abu Husain bin Mutayyim, Muhammad bin Ahmad bin Mahamili dan lain-lain. Beliau mendengar ilmu dari Abu Ali bin Sazan, Abu Bakar Barkani, Ahmad bin Mahamili, Abdul Malik bin Misran dan Al-Mawardi. Beliau adalah seorang yang warak, alim dan banyak meriwayatkan hadis. Beliau wafat pada bulan Rejab tahun 488 hijrah ketika berumur 84 tahun satu bulan.⁹⁴
 - g. Abdul Rahman bin Abdul Karim bin Hawazan Abu Mansur Al-Khasayri dilahirkan pada bulan safar 420 hijrah. Beliau mempunyai akhlak yang mulia, warak, pelembut, sederhana dalam berpakaian, makan dan minum, menghabiskan umurnya dengan beribadat dan

⁹²Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abū Hasan 'Alī bin Muhammad bin Habib al-Mawardi Tentang Negara...*, hal. 164.

⁹³Rifko Handayani, *Loyalitas Rakyat terhadap Pemimpin Menurut Abū Hasan 'Alī bin Muhammad bin Habib al-Mawardi dan Hasan Al-Banna...*, hal. 37.

⁹⁴Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 55.

- berkhalwat. Beliau belajar ilmu dengan bapanya, dari Abu Hafas Umar bin Abdullah bin Masrur, Abu Said Zahir bin Muhammad bin Ibrahim Al-Nuqani, Abu Abdullah AlSyirazi, Muhammad bin Ibrahim bin Muhammad bin Yahya Al-Mazki dan lain-lain. Beliau pergi ke Baghdad bersama bapanya dan menuntut ilmu dari Qadi Abu Taib, Al-Mawardi dan Abu Bakar Muhammad bin Abdul Malik bin Bisran. Beliau wafat pada tahun 482 hijrah.⁹⁵
- h. Abdul Wahid bin Abdul Karim bin Hawazin Al-Ustaz Abu Said ibn Al-Ustaz Abu Qassim al-Khusayri di gelar sebagai Rukunul-Islam. Beliau dilahirkan pada tahun 418 hijrah sebelum kelahiran Imam Haramain setahun. Kehidupannya penuh dengan menuntut ilmu dan beribadat. Beliau sering membaca Al-Quran. Menuntut ilmu hadis dari bapanya, Abu Hassan Ali bin Muhammad Al-Tirazi, Abu Saad Abdul Rahman bin Hamadan Nasrawi, Abu Hassan Muhammad bin Ahmad bin Jaafar Al-Muzakiki, Abu Abdullah Muhammad bin Bakuwiyah Al-Sirazi, Qadi Abu Taib al-Tabari dan Qadi Abu Hassan Al-Mawardi.⁹⁶
- i. Abdul Ghani bin Nazil bin Yahya bin Hasan bin Yahya bin Shahi Al-Alwahi Abu Muhamad Al-Misri berasal dari negeri Mesir, merantau ke kota Baghdad untuk menuntut ilmu dari ulama di sana seperti Qadi Abi Taib al-Tabari, Al-Mawardi, Abi Ishak Barmaki, Abi Muhamad Jauhari dan lain-lain. Ibnu Najar menyebutkan bahawa beliau wafat pada 13hb Muharram 486 Hijrah dan disembahyangkan oleh Imam Abu Bakar Al-Shahi. Subki telah menyebutkan bahawa: menurut tarikh Syeikh kami al-Zahibi, beliau telah wafat pada 483 Hijrah, ini berbeza dengan riwayat oleh Ibnu Najar.⁹⁷
- j. Ahmad bin Ali bin Badran, Abu Bakar Hulwani. Beliau dilahirkan pada tahun 420 hijrah dan belajar hadis dengan Qadi Abu Taib Al-Tabari, Al-Mawardi, Al-Jawhari dan lain-lain. Antara kitabnya ialah kitab Lata'ifu l-Ma'arif. Beliau wafat pada Jamadil Awwal tahun 507 hijrah dan dikebumikan di Bab al-Harb.⁹⁸
- k. Syeikh Islam, Imam Al-Hafiz Al-Mufidu musnid, Abu Gana'im Muhamad bin Ali bin Maimum bin Muhamad Al-Nursi, Al-Kufi.

⁹⁵Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 55.

⁹⁶Amir Sahidin, "Telaah Atas Konsep Khilafah Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi (Studi Deskriptif Analisis)," dalam *Jurnal Penelitian Medan Agama*, Vol. 12 No. 02 Tahun 2021, hal. 73.

⁹⁷A. Wahban, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Râ'id al-Fikr al-Siyâsi al-Islâmî*, Egypt: Dar al-Jami'ah al-Jadidah li al-Nasr, 2001, hal. 60.

⁹⁸Amir Sahidin, "Telaah Atas Konsep Khilafah Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi (Studi Deskriptif Analisis)"..., hal. 74.

Dilahirkan pada 424 Hijrah. Seorang yang tsiqah, warak dan banyak sembahyang tahajjud pada waktu malam. Beliau menuntut ilmu dari Muhamad bin Ali bin Abd Rahman Alawi, Abi Taib Al-Tabari, Al-Mawardi dan lain-lain. Beliau meninggal dunia pada 16 Sya'ban tahun 510 hijrah dan dimakamkan di Kufah.⁹⁹

1. Abu Izzu Ahmad bin Ubaidillah bin Muhammad bin Ahmad bin Hamadan bin Umar bin Ibrahim bin Isa, anak sahabat Nabi s.a.w bernama Uthbah bin Furqad Sulaimi Al-Ukbari, dikenali sebagai Ibn Kadis. Beliau dilahirkan pada bulan Safar tahun 432 hijrah. Beliau menuntut ilmu dengan Abu Taib Al-Tabari, Al-Mawardi, Al-Jauhari, Abu Ali Muhammad bin Husain Jaziri dan Abu Husain bin Narsi. Beliau wafat pada tahun 526 hijrah.¹⁰⁰

3. Pandangan Ilmuan terhadap Al-Mawardi

a. Barat

Para pemikir Barat memandang bahwa para pemikir muslim merupakan pioner etika pemikiran filsafat, tetapi tidak mempunyai kontribusi penting dalam bidang pemikiran politik dan hukum. Bahkan, mereka menganggap orang Islam tidak mempunyai pandangan yang jelas tentang pemikiran politik, dan bahwa agama dan peradaban Islam tidak memiliki pemikiran politik apapun. Pendapat ini adalah kesalahan besar dan tidak benar sama sekali. Sebab orang-orang Eropa pada abad ke-16 dan abad ke-17, tidak mengetahui dan mengenal secara sempurna karakteristik pemikiran politik dan hukum dari orang Islam. Di bawah pemerintahan Bani Abbasyiah, dunia ilmu pengetahuan mengalami masa keemasan, terutama dalam dua ratus tahun pertama dari kekuasaan dinasti tersebut.¹⁰¹

Segerid Hunch dalam bukunya *Fahdl Al-'Arab 'Ala 'Auraba* (keutamaan Arab atas Eropa) mengatakan “Yang benar dan tidak perlu diperdebatkan lagi, bahwa kaum Kristen Eropa pada abad pertengahan tidak mengenal peradaban dan tidak membiasakan pembahasan ilmiah. Metode eksperimen tidak diterapkan, kecuali setelah Islam muncul, setelah peradaban Islam menyebar, dan

⁹⁹ Amir Sahidin, “Telaah Atas Konsep Khilafah Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi (Studi Deskriptif Analisis)”..., hal. 74.

¹⁰⁰ A. Wahban, *Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Râ'id al-Fikr al-Siyâsi al-Islâmî*..., hal. 60.

¹⁰¹ Armaidly Armawi, *Filsafat Barat Pra Modern*, Yogyakarta: Gandja Mada University Press, 2021, hal. 88.

setelah Eropa mengenal dan berinteraksi langsung dengan pemikiran Arab-Islam”.¹⁰²

Munawir Syadzali menjelaskan bahwa teori-teori Al-Mawardi, terutama dalam permasalahan politik dan hukum, diperkenalkan oleh pemikir-pemikir Barat. Dan para tokoh pemikir-pemikir Barat yang notabene merupakan non-Muslim sangat mengapresiasi dan setuju dengan pemikiran Al-Mawardi.¹⁰³

Salah satu contoh teori Al-Mawardi yang diikuti oleh para pemikir Barat adalah tentang teori kontrak sosial yang terjadi pada abad ke-11 M. Teori ini ternyata memberi inspirasi bagi teori politik kontrak dalam pemikiran Hubbert Languet (ilmuwan Perancis pada tahun 1519-1581 M), lalu Thomas Hobbes (ilmuwan dari Inggris pada tahun 1588-1679 M), dan John Locke (dari Inggris pada tahun 1632-1604 M).¹⁰⁴

Sebagaimana ditulis oleh Munawir Sjadzali, bahwa Hubbert Languet menulis karya berjudul “*Vindiacae Cintra Tyrannos*” dalam bahasa latin pada tahun 1579 M, dan diterjemahkan dalam bahasa Perancis pada tahun 1581 M. Languet mengajukan teori kontrak sosial yang mendukung teorinya Al-Mawardi, dengan mengatakan bahwa berdirinya suatu negara didasarkan atas dua kontrak, yaitu pertama, kontrak dengan Tuhan. Kontrak ini memuat sumpah bahwa raja dan rakyat harus menjalankan agama sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan. Kedua, kontrak antara raja dengan rakyatnya. Rakyat bersumpah loyal dan taat kepada raja, sedangkan raja bersumpah menjalankan jalannya pemerintahan yang adil.¹⁰⁵

Thomas Hobbes dalam bukunya “*Leviathan*” memaparkan asal-usul negara. Pendapat Hobbes memiliki kemiripan dengan pendapat Al-Mawardi. Bahwa negara terbentuk untuk mempertemukan dan mengatur keinginan dan kebutuhan manusia yang berbeda-beda melalui sebuah kontrak yang mereka sepakati. Mereka memilih seorang raja yang akan mengatur relasi antar penduduk dan memproteksi hidup, keluarga dan properti (kekayaan) mereka. Bagi Hobbes, kontrak sosial dibuat antara warga negara

¹⁰²Rosihon Anwar, *Filsafat Politik Antara Barat dan Islam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010, hal. 331.

¹⁰³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 46-48.

¹⁰⁴Herman Arisandi, *Buku Pintar Pemikiran Tokoh-Tokoh Sosiologi dari Klasik sampai Modern*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2015, hal. 65.

¹⁰⁵Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 46-48.

sedangkan adanya seorang raja adalah sebagai produk (hasil) kesepakatan warga negara. Raja bukan sebagai pihak yang terlibat dalam pembuatan kontrak untuk mengatur sosial.¹⁰⁶

Oleh karena itu raja mempunyai kekuatan absolut untuk mengatur pembagian dan pendelegasian wewenang kepada anggota masyarakatnya untuk bersama-sama mewujudkan kontrak sosial. Tidak alasan bagi rakyat untuk mengkomplain terhadap tindakan dan kebijakan raja. Pandangan Hobbes yang memberi powerfull kepada raja ini adalah konsep politik yang aneh (*a strange concept*).

Pandangan politik Hobbes di atas berada dengan konsep kontrak sosial dari John Locke. Dalam bukunya berjudul “*Two Treatises on Government*” John Locke mengajukan pandangan yang berbeda dengan Hubbes. Menurut John Locke, raja adalah patner atau pihak yang terlihat dalam kontrak sosial dan kontrak sosial itu terjadi antara raja dengan rakyatnya. Sebagai konsekwensinya, pemerintah (termasuk raja) adalah sebagai penerima “amanat” sedangkan rakyat adalah sebagai pihak pemberi amanat (*trustors*). Raja dan penerima amanat dalam sistem perwakilan politik modern disebut sebagai wakil. Raja dan dewan perwakilan (*house of representative*) yang memiliki kewajiban tidak boleh mangkir dan tidak melaksanakan tugas-tugasnya. Penerima amanat adalah pelayan rakyat. Amanat dapat dicabut apabila wakil atau pihak yang diberi amanat itu ternyata secara nyata melalaikan tugas-tugasnya.¹⁰⁷

Selain pujian yang diarahkan pada sosok Al-Mawardi, terdapat juga tokoh barat yang mengkritik Al-Mawardi, salah satunya adalah H.R. Gibb. Ia merupakan tokoh pengkaji yang juga meramaikan kajian-kajian kritis mengenai teori-teori politik yang dipopulerkan al-Mawaridi, dalam artikelnya “*Al-Mawardi’s Theory of the Caliphate*” tahun 1937. Dalam hal ini H.A.R. Gibb merupakan pengkaji yang paling gigih dalam menyampaikan kritikan-kritikan yang tajam terhadap sendi-sendi dasar pemikiran politik Al-Mawardi. Gibb mengatakan, bahwa pemikiran-pemikiran politik Al-Mawardi bukanlah suatu planing masa depan, tetapi merupakan refleksi dari sejarah perjalanan masyarakat Islam dengan pengabsahan-pengabsahan terhadap hal-hal yang terdahulu, yang

¹⁰⁶Thomas Hobbes dan Marshall Missner, *Leviathan (Longman library of primary sources in philosophy)*, t.tp.: Routledge, 2016, hal. 144.

¹⁰⁷John Locke, *Two treatises of government*, Cambridge: Cambridge university press, 1998, hal. 290.

telah disepakati sebelumnya melalui Ijma' (konsensus).¹⁰⁸ Pemikiran politik Al-Mawardi ini disusun guna mempertahankan kedudukan khalifah Abbasiyah dari dominasi kekuasaan "de facto" penguasa-penguasa Buwaihiyah yang mencengkeramnya.¹⁰⁹

Dalam pandangan Gibb, jalan kompromi atas kekuasaan yang dijalani oleh Al-Mawardi telah menjadikan teori-teori politiknya sebagai "The first step in the process by which Sunni thinkers were gradually forced by political circumstances to remove the imamate all together from the jurisdiction of the sharia".¹¹⁰ Karena dengan adanya kompromi terhadap kekuasaan, Al-Mawardi telah menjadikan kekuatan politik sebagai sumber legitimasi terhadap kekuasaan.¹¹¹ Dan akhirnya "supremasi Syari'ah" yang telah menjadi *trade mark* sistem politik Islam menjadi terpasang.¹¹²

Tokoh barat lain yang mengkritik Al-Mawardi adalah Hanna Mikhail, ia menulis *Politics and Revelation; Al-Mawardi and after*, buku yang berusaha mengkritik beberapa pandangan Al-Mawardi itu,¹¹³ tidak dimaksudkan untuk mengucilkan peranan al-Ahkam as-Sulthaniyah melainkan untuk menampilkan keterkaitan buku tersebut secara lebih besar dengan kebesaran gaung Al-Mawardi sebagai ahli dalam pemikiran politik.¹¹⁴ Secara garis besar, buku tersebut mengandung empat hal penting. Pertama, sebagai tema utamanya, buku ini berusaha mengaitkan antara akal dan wahyu, pengarang buku ini berkeyakinan, bahwa meskipun Al-Mawardi mempelajari teori-teori Mu'tazilah, akan tetapi pola pikirnya tidak didominasi oleh aliran Mu'tazilah dan tidak pula oleh aliran Asy'ariyah. Peranan Al-Mawardi sangat banyak dalam percaturan pemikiran politik di masanya. Kedua, Islam yang bersejarah itu mengalami kegagalan dalam mengembangkan dan menanamkan

¹⁰⁸H. A. R. Gibb, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of the Caliphate*, London: Routledge, 2007, hal. 285.

¹⁰⁹H. A. R. Gibb, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of the Caliphate...*, hal. 285.

¹¹⁰H. A. R. Gibb, *Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi's Theory of the Caliphate...*, hal. 285

¹¹¹Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: PT Gramdeia Pustaka Utama, 2007, hal. 216.

¹¹²Antoni Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, hal. 208.

¹¹³Hanna Mikhail, *Politics and Revelation; Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi and After*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995, hal. 170.

¹¹⁴Hanna Mikhail, *Politics and Revelation; Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi and After...*, hal. 171.

konsep keadilan politik, dan Al-Mawardi termasuk salah seorang ahli pikir yang gagal dalam misi tersebut. Ketiga, berbeda dengan Hamilton A.R. Gibb, ia menyatakan bahwa perhatian Al-Mawardi membolehkan tindakan Amir dengan peperangan dan perampasan, adalah bukan dimaksudkan untuk menunjukkan legalitas dalam situasi yang kacau balau tiada harapan, akan tetapi untuk meyakinkan dengan tegas tentang pengambil-alihan kekuasaan kepada hukum ketuhanan. Hukum itulah yang hanya dianggap legal dapat di konfirmasi sebagai syarat pengambil-alihan kekuasaan melalui legitimasi penguasa. Keempat, pengarang buku tersebut, akhirnya berusaha mencari keterkaitan pemikiran Al-Mawardi dengan berbagai para ahli, baik sebelum maupun sesudahnya.¹¹⁵

Muntasir Mir menyebutkan (dalam bab 6), bahwa pembahasan Hanna Mikhail dalam bukunya tersebut tidak representatif, karena ada beberapa hal tentang pemikiran Al-Mawardi yang lebih penting dari apa yang telah ia ungkapkan justru ia tinggalkan. Misalnya dalam bab ke dua tentang perkembangan pemikiran pasca Al-Mawardi, ia hanya membahasnya dalam term-term yang sangat umum, tidak dalam paragraf tersendiri.¹¹⁶

Sebagai seorang ilmuwan, Al-Mawardi merupakan sosok intelektual Muslim yang tidak puas hanya mengikuti mazhab pemikiran tertentu yang berkembang pada masanya, bila mazhab pemikiran tersebut ternyata kurang memuaskan atau bertentangan dengan logika pemikiran pribadinya. Semangat kebebasan intelektual ini mendorong Al-Mawardi dalam beberapa hal berbeda dengan pemikiran-pemikiran Sunni yang lain, yang kaku dalam memegang prinsip-prinsip mazhab yang dianutnya. Karena itu, banyak pemikiran keagamaan Al-Mawardi yang identik dengan pemikiran-pemikiran Mu'tazilah. Ignaz Goldziher menyatakan Al-Mawardi sebagai penganut Mu'tazilah dalam ilmu kalam.¹¹⁷ Menurut Ibnu al-'Imad, seperti halnya Ibnu al-Shalah, tuduhan Mu'tazilah itu dikarenakan oleh keberanian Al-Mawardi memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat mutasyâbihât dan juga persetujuannya terhadap beberapa butir pemikiran Mu'tazilah,

¹¹⁵Hanna Mikhail, *Politics and Revelation; Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi and After...*, hal. 171.

¹¹⁶Mustansir Mir, *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an*, London: Routledge, 2007, hal. 125.

¹¹⁷Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Airan Klasik Hingga Modern*, (terjemahan M. Alaika Salamullah), Yogyakarta: eLSAQ, 2003, hal. 72.

seperti persoalan tentang perkara “qadar”.¹¹⁸ Selain itu, pemikirannya yang identik dengan Mutazilah adalah terkait peran dan kedudukan akal.¹¹⁹ Selain itu, pemikirannya yang identik dengan Mutazilah adalah terkait peran dan kedudukan akal. Karenanya, meskipun ia bukan pengikut Mu'tazilah, tetapi pengaruh pemikiran Mu'tazilah tampak besar. Kedua arus besar pemikiran inilah (Sunni-Mu'tazilah) yang membentuk pemikiran-pemikiran keagamaan Al-Mawardi.¹²⁰

b. Timur

Tidak diragukan lagi bahwa Imam Al-Mawardi merupakan tokoh ulama dan pemikir politik dalam dunia ilmu Islam. Buku-bukunya merupakan rujukan kepada pengkaji ilmu sejak dahulu sehingga sekarang, bukan saja di timur tetapi juga di barat. Kitab al-Hawi al-Kabir sebanyak 22 jilid adalah kitab yang terkenal paling banyak membicarakan ilmu fiqh dalam mazhab Syafi'i.¹²¹

Al-Khatib Al-Baghdadi menyebutkan dalam Tarikh Baghdad bahawa Imam Al-Mawardi seorang yang mempunyai tsiqah di antara ulama dari mazhab Syafie. Ibn Jawzi menyebutkan bahawa Al-Mawardi seorang yang soleh. Yakut dalam Mu'ajam Adaba' menyebutkan bahawa Al-Mawardi seorang alim yang terkemuka bermazhab Syafie. Abu Ishaq As-Syirozi Menyebut Al-Mawardi sebagai seorang yang agung diantara Fuqoha As-syafi'iyah dan Al-Hafid dalam Mazhab.¹²²

Senada dengan pendapat para ulama diatas Ibn Khalikan mengomentari Al-Mawardi sebagai seorang senior didalam Mazhab Asy-Syafi'i serta menjadi tokoh rujukan.¹²³ Taj As-subki berkata”

¹¹⁸Ibnu Atsir, *Al-Kâmil fî al-Târîkh*, Juz 7, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Âlamiyah, 2016, hal. 308.

¹¹⁹Ibnu al’Imad, *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab*, Al-Qahira: Maktaba al-Qudsi, 1931, hal. 257.

¹²⁰Shalahuddin Bayuni Ruslan, *Al-Fikr al-Siyâsî ‘inda al-Mâwardî*, Cairo: Dâr al-Tsaqâfah, 2019, hal. 177.

¹²¹Rahmad Hakim, Membandingkan Konsep Pajak (Kharâj) Yahya bin Adam (758-818 H) dan Imam Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi (974-1058 H),” dalam *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 12 No. Tahun 2016, hal. 88.

¹²²Nur Mufid dan Nur Fuad, *Bedah Al-Ahkam As-Sulthaniyah Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi: Mencermati Konsep Kelembagaan Politik Era Abasiyah*, hal. 23. Lihat juga Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 18.

¹²³Ibn Khalikan Berkata “Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Adalah sekian dari senior dan ulama rujukan Mazhab AsSyafi'i. Selain itu Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Juga seorang Hafidh dalam mazhab. Ia mempunyai sebuah karya yang disebut Al-Hawi al-Kabir yang tidak ada seorang pun menelaah kitab ini

saya wajib menempatkan Al-Mawardi pada derajat yang luhur sebagai seorang pemikir karena beliau mempunyai keluasan ilmu dan metode berfikir serta Ahli dalam berbagai disiplin keilmuan”.¹²⁴ Ibnu Qadhi Syuhbah dalam kitab *Thabqatu asy-Syafi'iyah*, berkata “Al-Mawardi adalah salah satu imam yang mempunyai kedudukan tinggi.”¹²⁵

Munawir Sjadzali mengatakan bahwa Al-Mawardi adalah salah satu tokoh pemikir politik dan hukum Islam yang menarik untuk dibahas. Dalam beberapa hal, khususnya tentang asal mula tentang timbulnya negara dan sistem pemerintahan hampir semua tokoh pemikir politik Islam klasik dan pertengahan memiliki kesamaan atau kemiripan antara satu sama lainnya, yaitu tampak sekali adanya pengaruh alam pemikiran Yunani, dengan diwarnai oleh pengaruh aqidah Islam. Bahkan teori-teori yang dikemukakan oleh Al-Mawardi diperkenalkan oleh pemikir-pemikir Barat dan mereka juga sepakat dengannya.¹²⁶

Malik Madani menuliskan dalam karyanya yang berjudul *The Magnificent Seven: Ulama-ulama Inspirator Zaman*, menempatkan Al-Mawardi sebagai salah satu dari tujuh ulama yang memiliki pengaruh besar di dunia, mulai dari zamanya, sampai saat ini.¹²⁷ Hal ini diungkapkan bukan semata-mata tanpa adanya bukti. Sebagai seorang ulama yang hidup pada zaman itu, Al-Mawardi memiliki prestasi yang gemilang. Dilihat dari karya, Al-Mawardi memiliki banyak karya yang sangat fenomenal. Prestasi karir, Al-Mawardi termasuk orang yang memiliki gelar “hakimnya para hakim”.¹²⁸

Ahmad Wahban menulis tentang “Al-Mawardi, panglima Pemikir Politik Islam” yang terbit menjadi sebuah buku oleh percetakan Daar al-Jami'ah, Iskandariyah, pada tahun 2001. Ahmad Wahban mengatakan bahwa Al-Mawardi adalah ulama yang luar biasa yang pemikirannya banyak berkaitan dengan hakikat kekuasaan politik dan perannya sebagai sarana untuk menciptakan

kecuali akan memberikan bahwa Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi adalah seorang yang luas dan mempunyai pengetahuan yang sempurna dalam fiqh Asy’Syafi’i”. Lihat Musthofa As-Saqo, *Adab al-Dunya wa al-Din*, Beirut: Dar al Fikr, 1995, hal. 9.

¹²⁴As-Subki, *Thabaqat As-Syafi'iyah Al-Kubro*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009, hal. 268.

¹²⁵Ibnu Qadhi Syuhbah, *Thabqatu asy-Syafi'iyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hal. 222.

¹²⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 60.

¹²⁷A. Malik Madaniy, *The Magnificent Seven: Ulama-ulama Inspirator Zaman*, Gorontalo: Pustaka Pesatren, 2010, hal. 115.

¹²⁸A. Malik Madaniy, *The Magnificent Seven: Ulama-ulama Inspirator Zaman...*, hal. 115.

stabilitas dan kemampuan sosial telah terwujud secara mendalam sesuai dengan pendapat-pendapat para ahli politik kontemporer. Kemudian juga mengutarakan teori pengaturan kekuasaan secara mendalam, analisis tersebut menguatkan dengan jelas bahwa Islam adalah agama dan negara, Aqidah dan Syari'ah. Untuk itu tidak ada ruang sama sekali bagi paham sekuler. Paham tersebut tumbuh karena pengaruh adanya agama lain, yaitu agama Kristen yang sangat berbeda sekali dengan Islam, teori Al-Mawardi ini juga mengajarkan bahwa al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber legalitas kekuasaan, dan dasar untuk semua aturan-aturan yang berkaitan dengan kekuasaan tersebut; cara penegakkan dan prakteknya, hak dan kewajiban masing-masing.¹²⁹

Shalahuddin Basyuni dari Universitas Kairo Mesir menulis buku yang berjudul *Al-fikru As-Siyasi 'Inda Al-Mawardi* (Pemikiran Politik Al Al-Mawardi). Shalahuddin Basyuni mengatakan bahwa Al-Mawardi telah mendahului beberapa abad dari para ilmuwan pemikiran demokrasi Eropa khususnya Locke dan Rousseau dalam pemikiran politik, dalam pengakuannya (ungkapannya) bahwa sesungguhnya relasi (hubungan) antara penguasa (pemimpin) dan rakyat merupakan kontrak timbal balik yang berdiri berdasarkan pada asas kerelaan dan pilihan, dan sesungguhnya sebagai hak rakyat adalah menurunkan pemimpin dan menjauhkannya dari pemerintah apabila dia melanggar syarat-syarat akad (kontrak) atau tidak melaksanakan kewajiban dan tidak melayani kepentingan umum.¹³⁰

Qamaruddin khan menulis tentang Al-Mawardi dengan judul "*Al-Mawardi's Theory of the State*". Dalam buku tersebut ia memuji Al-Mawardi setinggi langit. Ia mengatakan bahwa Sosok Al-Mawardi dengan pemikirannya yang hebat mengenai politik Islam dengan kepandaiannya dalam menulis karya intelektual, kehebatannya dan pengalamannya sebagai seorang hakim serta kemahirannya dalam bernegosiasi menjadikannya diterima dan disenangi oleh beberapa kalangan masyarakat. Hal itu juga didukung oleh kepribadiannya yang tegas, moderat dan berani serta kapabilitas

¹²⁹Ahmad Wahban, *Al-Māwardī Rā'id Al-Fikr Al-Siyāsī Al-Islamī*, Iskandariyah: Dār al-Jāmi'ah al-Jadīdah, 2001, hal. 14.

¹³⁰Shalahuddin Basyuni, *Al-fikru As-Siyasi 'Inda Abū Hasan 'Alī bin Muhammad bin Habib al-Mawardi*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 258.

keilmuannya yang tinggi, didorong oleh kealiman dan akhlaknya yang terpuji.¹³¹

Beberapa keahlian Al-Mawardi yang lain adalah dalam bidang sastra, syair, nahwu, filsafat, dan ilmu sosial. Di samping keahlian tersebut, Al-Mawardi juga sebagai ahli fikih, ahli tafsir, dan ahli teologi. Menurut Ibnu as-Salah, sebagaimana dikutip oleh Abdur Rohman, bahwa corak tafsir dan pemikiran Al-Mawardi itu cenderung kepada Mu'tazilah. Akan tetapi nampaknya, pendapat ini kurang tepat, dan itu hanya sebuah justifikasi kepada Al-Mawardi yang hidup pada masa kejayaan Abasyiah, dan saat itu identik dengan Mu'tazilah.¹³²

Terlepas dari pandangan-pandangan fiqihnya, yang jelas sejarah mencatat, bahwa Al-Mawardi dikenal sebagai orang yang sabar, murah hati berwibawa dan berakhlak mulia. Hal ini antara lain diakui oleh para sahabat dan rekannya yang belum pernah melihat Al-Mawardi secara langsung menunjukkan budi pekerti yang tercela.¹³³

Al-Mawardi merupakan seorang ulama yang ulung dan seorang ahli fiqih bermazhab Syafi'i. Tidak hanya itu, ia juga dianggap sebagai ulama pembela mazhab, mempunyai intelektualitas tinggi bahkan menjadi salah satu tokoh dalam mazhab Syafi'i itu sendiri. Kredibilitas Al-Mawardi dalam *hifzh* (hafalan hadis), fiqh, telah diakui oleh banyak ulama, seperti Abu Ishaq al-

¹³¹Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Tentang Negara*, (terjemahan Imron Rosyidi), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000, hal. 164

¹³²Pernyataan Ibn as-Shalah tersebut belum menjamin bahwa Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi sebagai penganut Mu'tazilah, mengingat dalam beberapa pemikirannya masih tidak sesuai dengan pemikiran Mu'tazilah. Diketahui bahwa Mu'tazilah berpandangan bahwa Al-Qur'an sebagai makhluk, sedangkan Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi berpendapat bahwa Al-Qur'an sebaga *al-Qadim*. Kesamaan pendapat Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dengan Mu'tazilah terlihat pada pandangan mengenai Qodho dan qodar. Namun pendapatnya tentang Qodho" dan Qodar tersebut kelihatan bukan hasil belajar dari Mu'tazilah, tetapi lebih merupakan ijtihad sendiri. Lihat Abu al-Falah Abd Hayyi al-Imah, *Syazarat Az-Dzahab Fi Akhbar Min Dzahab*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th., Juz. 3, hal. 286; lihat juga Abu Fadhl Hafiz Sihabuddin Abi Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar Asqolani, *Lisan al-Mizan*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1987, cet. II, Juz. 4, hal. 299-300.

¹³³Ibn Katsir, *Al-Bidayah Wa An-Nihayah*, (Beirut: dar Al-fikr, t.t), Juz. XII, hal. 80. 45 Munawir Sjadzali, Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 69.

Syirazi, al-Khathib al-Baghdadi, al-Subki, dan lain-lain.¹³⁴ Abû Ishaq al-Syirazi mengatakan:

كان حافظا للمذهب

“Ia adalah seorang pembela mazhabnya”.¹³⁵

Tentang kedudukan Al-Mawardi dalam mazhab fiqh, al-Khathib al-Baghdadi mengatakan bahwa gurunya tersebut merupakan seorang ahli fiqh mazhab Syafi’i yang terkemuka, sebagaimana tercantum dalam kitab *Tarikh Baghdad* berikut:¹³⁶

كان من وجوه الفقهاء الشفيعيين وجعل إليه ولاية القضاء ببلدان كثيرة

“Ia merupakan salah seorang ahli fiqh mazhab Syafi’i yang terkemuka, dan ia menjadikan mazhabnya itu sebagai pedoman dalam urusan kehakiman di berbagai daerah.”¹³⁷

Tentang keahlian Al-Mawardi dalam bidang al-hadits, al-Baghdadi mengatakan:

كتبت عنه وكان ثقة

“Hadisnya dituliskan/diakui periwayatnya, karena ia adalah seorang tsiqah.”¹³⁸

Singkatnya, Al-Mawardi merupakan seorang ulama yang mempunyai reputasi tinggi dan keilmuan yang luas dalam segala bidang. Dalam kitab *Thabaqat al-Syafi’iyyah al-Kubra*, al-Subki mengatakan: “Al-Mawardi merupakan seorang imam yang mulia, mempunyai kedudukan yang tinggi dan kemampuan intelektual yang terbentang luas dalam mazhabnya, serta menguasai segala bidang ilmu.” Sejarahwan Ibnu Al-Atsir berkata: “Al-Imam Al-Mawardi adalah seorang Al-Imam.”¹³⁹ Abu Fadhl ibnu Khairun Al-Hafidz berkata: Al-Imam Al-Mawardi adalah orang hebat. Ia mendapatkan

¹³⁴ Al-Arzanjani, *Minhaj Al-Yaqin ‘ala Syarh Adab Al-Dunya wa al-Din*, t.tp: al-Haramain, 2018, hal. 224.

¹³⁵ Abu Ishaq Al-Syirazi dan Fairuz Abadi, *al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi’i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal. 211.

¹³⁶ Abu Bakar Muhammad al-Katib Al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 2000, hal. 105

¹³⁷ Abu Bakar Muhammad al-Katib Al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd....*, hal. 105.

¹³⁸ Abu Bakar Muhammad al-Katib Al-Baghdadi, *Târîkh Baghdâd....*, hal. 106

¹³⁹ Donald Sidney Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athîr for the Crusading Period from al-Kâmil fi’l-ta’rikh*, The Age of Nur al-Din and Saladin. Routledge, 2020, hal. 245.

kedudukan tinggi dimata sulthan. Ia adalah salah seorang imam, dan mempunyai karya tulis bermutu dalam berbagai disiplin Ilmu.¹⁴⁰

Para sejarawan politik sepakat bahwa Al-Mawardi adalah pemikir politik pertama yang menjelaskan tentang bagaimana mekanisme pemilihan kepala negara dan pemecatannya, baik dengan sendirinya maupun oleh hal-hal eksternal. Para pemikir sebelumnya, semasanya dan bahkan sesudahnya sampai abad-abad pertengahan seperti Al-Farabi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, AlGhazali; tidak ada yang menjelaskan bagaimana seharusnya kepala negara itu dipilih.¹⁴¹

Salah satu pandangan Al-Mawardi adalah kekuasaan kepala negara berasal dari: pertama, pemilihan oleh pemilih, baik dengan sistem perwakilan melalui lembaga *ahl al-halli wa al-'aqdi* (semacam MPR) maupun ahl al-syura atau tim formatur kecil. Kedua, berasal dari penunjukkan oleh kepala negara sebelumnya yang disebut suksesi individual (dasarnya adalah suksesi Umar bin al-Khattab dari Abu Bakar).¹⁴²

Menurut Al-Mawardi, seorang kepala negara; baik dipilih melalui pemilihan maupun di tunjuk, adalah tidak kebal dari pemecatan, dan tidak dianggap suci. Ia sangat mungkin di pecat jika misalnya telah berubah keadaannya, jasmani maupun rohani. Karena itu tidak berlebihan kalau Al-Mawardi adalah pelopor adanya teori kontrak sosial dalam politik. Sebab, lima abad kemudian barulah tokoh seperti Thomas Hobbes (meninggal 1679 M), John Locke (meninggal 1704 M) dan Jean Jacques Rousseau (meninggal 1778 M) baru menjelaskannya.¹⁴³

Al-Mawardi juga menyebut sumber kekuasaan bagi kepala daerah atau negara bagian. Yakni kekuasaan seorang amir, kepala daerah, adalah bisa datang dari dirinya sendiri, atau melalui istila', melalui perebutan kekuasaan. Seorang amir atau kepala daerah yang memberontak untuk mendapatkan kekuasaan atau mengangkat dirinya sebagai amir, harus dibenarkan kekuasaan politiknya atas wilayah teritorialnya, jika ia masih berpegang pada peraturan-peraturan Allah SWT. dan Rasul-Nya.¹⁴⁴

¹⁴⁰As-Subki, *Thabaqat As-Syafiiyah Al-Kubro*, Beirut: Dar al-Fikr, 2009, hal. 268

¹⁴¹As-Subki, *Thabaqat As-Syafiiyah Al-Kubro...*, hal. 268

¹⁴²Abu-al-Hassan Ali ibn Muhammad Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Nasîhat Al-Mulûk*, Kuwait: Maktabah Dâr al-Falâh, 1991, hal. 7.

¹⁴³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Qawânîn al-Wizârah wa Siyâsat al-Mulk*, Beirut: Dâr al-Talî'ah, 2010, hal. 100.

¹⁴⁴Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy, Agama, Budaya dan Kekuasaan*, (terjemahan M. Faisol Fatawi), Yogyakarta: LKiS, 2002, hal. 88.

Banyak rincian yang dipersyaratkan Al-Mawardi dalam menegaskan permasalahan kekuasaan istilah ini, antara lain bahwa sang amir haruslah tetap mengakui kekuasaan yang dimiliki oleh kepala negara. Dengan demikian, tujuan politik agama, yaitu terlaksananya syariat di tangan khalifah tetap terjamin, negara tetap dalam keadaan aman dan tertib, tidak ada kekacauan.¹⁴⁵

4. Karya-karya Al-Mawardi

Selain sebagai pemikir dan tokoh terkemuka, ia juga dikenal sebagai penulis yang sangat produktif. Banyak karya-karyanya dari berbagai bidang ilmu seperti ilmu bahasa, sastra, tafsir, dan politik. Bahkan ia dikenal sebagai tokoh Islam pertama yang menggagas tentang teori politik bernegara dalam bingkai Islam dan orang pertama yang menulis tentang politik dan administrasi negara lewat buku karangannya dalam bidang politik yang sangat prestisius yang berjudul “*Al-Ahkam al-Sulthaniyah*”.¹⁴⁶

Al-Mawardi merupakan penulis yang sangat produktif. Kesibukannya sebagai hakim tidak menyurutkan produktifitasnya untuk berkarya. Bahkan disela-sela tugasnya sebagai hakim yang harus berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, ia masih bisa mengajar dan membimbing para muridnya di samping menulis buku. Menurut sejarah, masih banyak buku karangannya yang belum ditemukan yang ia simpan dan hanya beberapa buku saja yang ditemukan oleh muridnya dari buku-buku yang ia sebutkan.¹⁴⁷

Adapun karya-karyanya yang ditemukan dari berbagai cabang ilmu dan telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa antara lain:

a. Dalam Fiqh

- 1) *Al-Hâwi al-Kabîr*¹⁴⁸
- 2) *Al-Iqna*¹⁴⁹

¹⁴⁵Abdul Karim, M, Geger Madinah, “Studi Atas Kepemimpinan Khalifah Usman Bin Affan,” dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 6, No 1 Tahun 2007, hal. 140.

¹⁴⁶Abdul Khaliq, *Fiqh Siyasa*, (terjemahan Faturrahman A. Hamid), Jakarta: Pustaka Pesantren, 2009, hal. 126.

¹⁴⁷Aan Jaelani, “Religion, Economy, and State: Economic Thought of Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi in Adab Al-Dunya Wa-Al-Din,” dalam *MPRA Paper*, Vol. 2 No. Tahun 2016, hal. 17.

¹⁴⁸Kitab ini adalah kitab fiqh dalam mazhab Syafi’i yang memuat 4000 halaman dan disusun dalam 20 bagian. Menurut informasi, buku ini sedang dikumpulkan naskahnya yang tersebar di berbagai negara Arab untuk dipublikasikan. Kitab ini dikenal sebagai kitab fiqh paling lengkap dalam madzhab Imam Syafi’i. Kitab ini berisi tentang fiqh yang mencakup seluruh sendi. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hâwi al-Kabîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994, hal. 55.

¹⁴⁹Nama lengkap kitab ini adalah *al-Iqna’ fi al-Fiqh al-Syafi’i* yang berisi ringkasan dari kitab al-Hawiyah dan ditulis dalam 40 halaman. Kitab ini merupakan sebuah kitab yang

- b. Dalam Fiqh Politik
 - 1) *Al-Ahkam al-Sulthâniyah*¹⁵⁰
 - 2) *Siyâsat al-Mâlik*¹⁵¹
 - 3) *Nashîhat al-Muluk*¹⁵²
- c. Dalam Tafsir
 - 1) *Al-Nukat wa al-Uyûn*¹⁵³
 - 2) *Al-Amtsâl al-Qur'an*¹⁵⁴

ringkas dan padat dengan beberapa permasalahan fiqh menurut mazhab Syafi'i. Walaupun ringkas, kandungannya merangkumi hampir keseluruhan bab fiqh yang biasa dibincangkan oleh para fuqaha dalam kitab-kitab mereka. penyusunan kitab *al-Iqna'* oleh Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi ini berdasarkan perintah oleh Khalifah al-Qadir Billah, iaitu Khalifah 'Abbasiyyah ketika itu. Di mana khalifah memerintahkan para ulama dari mazhab yang empat, iaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali agar menyusun sebuah kitab yang ringkas dan padat dengan permasalahan fiqh mengikut pendapat mazhab masing-masing. Lalu perintah itu disambut oleh beberapa orang ulama terkenal mewakili mazhab masing-masing, iaitu; Imam Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi telah menyusun kitab *al-Iqna'* berdasarkan mazhab Syafi'i, Imam Abu al-Husain al-Qadduri menyusun kitab al-Mukhtashar (Mukhtashar al-Qadduri) berdasarkan mazhab Hanafi, al-Qadhi Abu Muhammad Abdul Wahhab bin Nashr al-Maliki menyusun kitab Mukhtashar-nya berdasarkan mazhab Maliki, dan seorang ulama di kalangan mazhab Hanbali yang tidak dipastikan namanya telah menyusun kitab al-Mukhtashar berdasarkan mazhabnya. Lihat Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Iqna' fi al-Fiqh al-Syafi'i*, Tehran: Darul Hassan, 2000, hal. 170.

¹⁵⁰Al-Ahkam al-Sulthaniyah merupakan kitab prestisius karya Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dalam bidang politik. Kitab ini berisi tentang berbagai persoalan politik dan tata negara dalam bingkai Islam, di antaranya tentang pengangkatan kepala negara, pengangkatan menteri, pengangkatan gubernur, pengangkatan pimpinan jihad, kepolisian, kehakiman, imam shalat, pemungutan zakat, harta rampasan perang, jizyah dan kharaj, hukum dalam otonomi daerah, tanah dan eksplorasi air, tanah yang dilindungi dan fasilitas umum, hukum iqtha', administrasi negara, dan tentang ketentuan kriminalitas. Kitab ini yang membuat Mawardi terkenal sebagai political scientist baik dalam dunia politik maupun akademik. Buku ini mendapat perhatian besar di dunia barat dan non muslim bahkan sampai ke penjuru dunia hingga saat ini. Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, Abu Hasan, Al-Ahkam Al-Sulthaniyah, terjemahan Khalifurrahman Fath dan Fathurrahman, Hukum Tata Negara Islam, cet. 1, Jakarta: Qisthi Press, 2015

¹⁵¹Kitab ini berisi uraian mengenai ketentuan kementerian dan politik raja. Lihat, Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Siyasat al-Malik*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, hal. 343.

¹⁵²Kitab *Nashîhat al-Muluk* merupakan kitab yang berisi nasihat bagi seorang pemimpin. Lihat Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Nasihah al-Muluk*, Tehran: t.p, 2000, hal. 43.

¹⁵³Kitab inilah yang sedang dikaji dalam pembahasan kali ini. Masih dalam bidang tafsir dan 'ulûm Al-Qur'an, al-Mâwardî mengarang kitab ini dengan melakukan elaborasi, sebuah studi komparatif tafsir dari beberapa ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukât wa al-Uyûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2008, hal. 222.

- d. Dalam Sastra
 - 1) *Adab Ad-Dunyâ wa Ad-Dîn*¹⁵⁵
- e. Dalam Akidah
 - 1) *A'lam an-Nubuwwah*¹⁵⁶
- f. Dalam Akhlak Tasawuf
 - 1) *Adab ad-Dunyâ wa al-Dîn*¹⁵⁷
 - 2) *Al-Awsath wa al-Hikam*¹⁵⁸
 - 3) *Adab al-Qâdi*¹⁵⁹

B. Profil Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*

1. Sejarah Kondisi Penulisan Tafsir

Kitab ini berjudul *al-Nukat wa al-'Uyûn*, atau biasa juga disebut dengan “Tafsîr Al-Mawardi”. Sebutan “Tafsîr Al-Mawardi” bukanlah sebutan asli bagi kitab ini, melainkan sebutan yang populer di tengah-tengah masyarakat. Sudah biasa terjadi pada kitab-kitab umumnya, di mana-nama kitab sering dinisbatkan kepada nama pengarangnya.¹⁶⁰

¹⁵⁴Buku ini fokus pada bidang tafsir dan ‘ulûm Al-Qur’an. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Amtsal al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2000, hal. 199.

¹⁵⁵Buku al-Nahwu berisis uraian mengenai tata bahasa dan sastra yang telah diteliti oleh Yâqût al-Hamamî. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2008, hal. 156.

¹⁵⁶Kitab ini naskah aslinya masih tersimpan rapi di Dâr al Kutub al-Mishriyyah. Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *A'lam an-Nubuwwah*, Beirut: Dar Al-Kutub a-Islami, 1986, hal. 268.

¹⁵⁷Kitab *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn* dinilai sebagai buku yang amat bermanfaat. Buku ini pernah ditetapkan oleh Kementrian Pendidikan di Mesir sebagai buku pegangan di sekolah-sekolah Tsanawiyah selama lebih dari 30 tahun. Ini adalah kitab monumental yang ditulis oleh Imam Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi yang bernuansa tasawuf. Kitab ini berisi tentang manajemen, moralitas dan etika dalam kehidupan manusia baik yang berhubungan dengan dunia maupun yang berhubungan dengan agama yang terdiri dari etika dalam bergaul dan hidup bermasyarakat, etika dalam mencari dan memanfaatkan ilmu, etika dalam agama, tentang akhlaqul karimah, kejujuran, kearifan, kesabaran, sopan santun, musyawarah dan lain-lain. Selain di Mesir, buku ini diterbitkan pula beberapa kali di Eropa. Sementara itu seorang ulama Turki bernama Hawâ’is Wafâ ibn Muhammad ibn Hammâd ibn Khalîl ibn Dâwûd al-Zarjani pernah mensyarahkan buku ini dan diterbitkan pada tahun 1328 H. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Din wa al-Dunya*, Beirut: Dar al-Minhaj, 2013, hal. 214.

¹⁵⁸Kitab *al-Awsath wa al-Hikam* berisikan 300 hadits, 300 hikmah, 300 buah syair. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Awsath wa al-Hikam*, Beirut: Dar al-Fikr, 2008, hal. 76.

¹⁵⁹Naskah kitab ini tersimpan di perpustakaan Sulaimaniyah di konstanturiyah. Lihat Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Qadhi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999, hal. 204.

¹⁶⁰Ahmad Atabik, “Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah,” dalam *Jurnal Esensi*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2016, hal. 219.

Lain halnya dengan sebutan *al-Nukat wa al-'Uyûn*, asal usul penamaan kitabnya ini tidak dapat diketahui dengan mudah, karena tidak ada pernyataan langsung dari pengarang mengapa ia menamakan kitabnya dengan *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Kitab *al-Nukat wa al-'Uyûn* secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai titik-titik dan mata air. Namun, dalam konteks pemikiran politik dan hukum Islam, kitab ini membahas berbagai aspek tentang kepemimpinan dan pemerintahan dalam negara Islam, termasuk prinsip-prinsip hukum Islam yang mengatur tata pemerintahan dan konstitusi negara.

Nama *al-Nukat wa al-'Uyûn* dipilih oleh Al-Mawardi untuk menggambarkan isi kitabnya. Meskipun judulnya mungkin terdengar metaforis, isi kitab ini sebenarnya menguraikan konsep-konsep politik dan hukum Islam secara sistematis. *al-Nukat* dalam konteks ini mungkin merujuk pada titik-titik kunci atau prinsip-prinsip penting, sedangkan *al-'Uyûn* dapat merujuk pada mata air atau sumber-sumber hukum dan pemikiran yang digunakan untuk merancang tata pemerintahan dalam Islam. Dengan demikian, judul ini mencerminkan pentingnya kitab ini sebagai panduan untuk pemerintahan dalam kerangka Islam.

Kitab *al-Nukat wa al-'Uyûn* masih dianggap sebagai salah satu karya klasik dalam pemikiran politik dan hukum Islam. Ini memberikan pandangan tentang bagaimana Islam memandang tata pemerintahan, kepemimpinan, dan masalah-masalah hukum yang terkait dengan pemerintahan dalam masyarakat Muslim

Selain itu, tidak dapat pula diketahui dengan pasti apakah penamaan ini berasal dari Al-Mawardi sendiri atau bukan. Namun Muhammad Husein al-Dzahabi dalam kitabnya *Siyar A'lâm al-Nubalâ* mengatakan bahwa Al-Mawardi-lah yang menamakan kitabnya *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Berikut pernyataannya:

وله تفسير القرآن سماه : "النكت"

“Ia mempunyai kitab tafsir al-Qur’an yang ia beri nama: ‘al-Nukat’”.¹⁶¹

Untuk menjelaskan pernyataannya ini, al-Dzahabî kemudian melanjutkan:

وقيل: إنه لم يظهر شيئاً من تصانيفه في حياته، وجمعها في موضع، فلما دنت وفاته، قال لمن يثق به: الكتب التي في المكان الفلاني كلها تصنيفي، وإنما لم أظهرها لأني لم أجد نية خالصة، فإذا عاينت الموت، ووقعت في النزاع،

¹⁶¹Muhammad Husein al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 290.

فاجعل يدك في يدي ، فإن قبضت عليها وعصرتها ، فاعلم أنه لم يقبل مني شيء منها، فاعمد إلى الكتب، وألقها في دجلة وإن بسطت يدي، فاعلم أنها قبلت. قال الرجل: فلما احتضر وضعت يدي في يده، فبسطها، فأظهرت كتبه. ﴿١٦٣﴾

Dari keterangan di atas, ada pendapat yang mengatakan bahwa karya-karya tulis Al-Mawardi belum muncul di masa hidupnya. Namun ia hanya sebatas mengumpulkan dan menyimpan karya-karyanya itu pada suatu tempat. Maka menjelang kematiannya, ia berwasiat kepada salah seorang yang ia percayai: “*Kitab-kitab yang ada di tempat si Fulan itu merupakan hasil karya tulisku. Hanya saja aku belum pernah menampilkannya (di khalayak umum) karena aku merasakan niatku belum ikhlas. Saat ini aku berada di ambang kematian, dan kegelisahan menggelayutiku (tentang kitab-kitab itu). Taruhlah tanganmu di tanganku. Pada saat aku menggenggamnya dengan kuat, maka artinya tidak satupun kitab-kitab itu yang diterima dariku. Segeralah cari kitab-kitab itu, dan temukanlah ia pada suatu peti. Begitu aku lepaskan genggam tanganmu, maka artinya kitab-kitab itu telah diterima.*”¹⁶³

Orang itupun berkata: “*Ketika ia baru saja meninggal, aku letakkan tanganku di tangannya, lalu lepaslah genggam tangannya. Tak lama kemudian, aku tampilkan kitab-kitabnya (kepada khalayak umum).*”¹⁶⁴

Jika pernyataan yang dikutip oleh al-Dzahabi ini benar adanya, maka hal ini menjadi bukti bahwa Al-Mawardi sendirilah yang menamakan kitabnya dengan “*al-Nukat wa al-‘Uyûn*”. Ditambah lagi, kondisi kitab ini telah selesai ditulis oleh Al-Mawardi di kala ia masih hidup, maka tidak mungkin seseorang yang telah menyelesaikan sebuah kitab tidak menuliskan judul kitab yang ia tulis itu.¹⁶⁵

Selain itu, jika dilihat dari pernyataan orang kepercayaan Al-Mawardi yang mengatakan bahwa begitu Al-Mawardi wafat, ia langsung me-*launching* karya-karya tulis Al-Mawardi ke khalayak

¹⁶²Muhammad Husein al-Dzahabi, *Siyar A’lâm al-Nubalâ...*, hal. 291.

¹⁶³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah*, Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2000, hal. 77.

¹⁶⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hâwi al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hal. 8.

¹⁶⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Ṭalab al-Hisbah*, Kairo: Dâr al-Risalah, 2002, hal. 122.

umum. Dari sini tampak tidak adanya aktifitas penyaduran atau perubahan judul kitab yang dilakukan oleh orang lain setelah Al-Mawardi wafat, karena Al-Mawardi berpesan agar kitab-kitab tersebut segera di-*launching* begitu ia wafat. Maka wajar apabila orang yang diberikan wasiat tersebut segera menunaikannya, tidak menunggu lama-lama dan tidak mengutak-atik kitab-kitab yang diwasiatkan tersebut.¹⁶⁶

Selanjutnya mengenai latar belakang penulisan kitab ini, untuk mengetahui itu setidaknya dapat dilihat dalam muqaddimah kitab yang ditulis oleh Al-Mawardi sendiri sebagai berikut:

وجعل ما استودعه على نوعين: ظاهراً جلياً وغامضاً خفياً يشترك الناس في علم جلية ويختص العلماء بتأويل خفية حتى يعم الإعجاز، ثم يحصل التفاضل والامتياز. ولما كان ظاهر الجلي مفهوماً بالتلاوة، وكان الغامض الخفي لا يعلم إلا من وجهين: نقل واجتهاد. جعلت كتابي هذا مقصوداً على تأويل ما خفي علمه، وتفسير ما غمض تصوره وفهمه. ﴿٢٠﴾

Dari keterangan di atas, dapat diketahui dengan jelas hal-hal apa yang melatarbelakangi penulisan kitab *al-Nukat wa al-'Uyûn*. Berawal dari fakta bahwa tidak semua ayat dalam al-Qur'an dapat dipahami dengan mudah maknanya. Maka Al-Mawardi pun membagi ayat al-Qur'an ke dalam dua jenis: ada ayat yang *zhahîr* dan jelas (ظاهر جلي), sehingga mudah dipahami oleh masyarakat awam. Dan ada pula ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya (غامض خفي), di sinilah ulama berperan khusus untuk memberikan pemahaman yang benar terhadap ayat tersebut.¹⁶⁸

Seusai memberikan pengantar tentang tafsir yang ia susun dan karakteristik utama yang dimilikinya, Al-Mawardi berkata:

“Makna eksplisit yang gamblang dapat dipahami dengan sekedar membaca, sedangkan makna yang terpendam sulit diungkap dan ditangkap kecuali dengan dua cara, yaitu memahami riwayat yang ada dan melakukan ijtihad. Melihat kondisi seperti ini, saya terobsesi untuk secara khusus menyingkap makna yang terpendam dan

¹⁶⁶Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, hal. 150.

¹⁶⁷Muhammad Nu'man, *Konsep Etika al-Māwardi*, Jakarta: Pasacasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2016, hal. 46.

¹⁶⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 21.

*menginterpretasikan ayat yang mengandung makna njlimet melalui kitab ini. Saya akan menyampaikan berbagai pandangan ulama generasi awal dan generasi berikutnya serta kesepahaman dan perselisihan yang terjadi diantara mereka. Saya juga akan mengutarakan makna alternatif yang muncul di dalam benak saya. Makna alternatif yang saya maksudkan untuk membedakan antara pandangan saya pribadi dengan pandangan yang kutipkan dari ulama terdahulu. Saya tidak akan berkomentar tentang makna eksplisit ayat karena saya anggap pembaca telah mampu mengerti dan memahaminya sendiri dengan baik, agar tulisan saya nantinya lebih fokus dan lebih intens membahas makna yang tersembunyi di balik ayat-ayat Al-Qur'an".*¹⁶⁹

Kemudian Al-Mawardi melanjutkan perkataannya bahwa terhadap ayat-ayat yang *zhahîr* dan jelas, dapat dipahami dengan hanya sekedar membacanya saja. Namun terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya, Al-Mawardi menawarkan dua cara, yaitu: *naql* (riwayat) dan *ijtihâd* (rasional). Inilah yang membuat Al-Mawardi merasa terpanggil jiwanya untuk ikut berkontribusi dengan cara menulis sebuah kitab yang memuat kumpulan-kumpulan takwil dan tafsir terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya tersebut.¹⁷⁰

Tafsir Al-Mawardi memuat kumpulan takwil dan tafsir terhadap ayat-ayat yang tersembunyi dan sulit dipahami maknanya, di dalamnya berisi perkataan-perkataan ulama salaf dan yang terdahulu, yang mana penafsiran kitab ini disandarkan kepada perkataan-perkataan mereka dari makna yang paling baik menurut Imam Al-Mawardi. Dan beliau menertibkan perkataan-perkataan para ulama itu dengan baik, dan meringkasnya dalam suatu ayat tertentu, dan memilih satu, dua, atau tiga perkataan para ulama. Dan pada akhirnya beliau menyandarkan penafsiran kepada perkataan beliau sendiri tentang tafsir ayat itu, dan memberikan tarjih untuk beberapa perkataan yang beliau ambil dan men-tarjihnya.

Kitab ini pernah diterbitkan oleh penerbit *Dâr al-Kutub al-Ilmiyah*, Beirut, pada tahun 1412 H/1992 M, yang di tahqiq oleh Sayyid bin Abd al-Maqshud bin Abd ar-Rahim yang seluruhnya sebanyak 6 jilid dengan ukuran 24 cm, dengan jumlah halaman:

- a. Jilid I berisi muqquadhimah pentahqiq, muqquadhimah *mushonnif*, surat al-Fatihah sampai An-Nisa' (548 halaman).

¹⁶⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 6.

¹⁷⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 6.

- b. Jilid II berisi surat al-Maidah sampai surat Hud (512 halaman).
- c. Jilid III berisi surat Yusuf sampai al-Anbiya' (477 halaman).
- d. Jilid IV berisi surat al-Hajj sampai surat Fatir (480 halaman).
- e. Jilid V berisi surat Yasin sampai surat As-shof (531 halaman).
- f. Jilid VI berisi surat al-Jum'ah sampai surat an-Nas, disertai dengan daftar isi. Urutan surat ini didasarkan pada urutan mushaf roshm Utsmani (380 halaman).

Pada tahun 1402 H/1982 M, kitab ini pernah diterbitkan oleh Kementrian Wakaf Kuwait.[12] Karya lain dari Al-Mawardi selain *al-Nukat wa al-'Uyûn*, di antaranya, *al-Ahkâm al-Shultâhinyyah*, *Adabul Wazîr* “*Qawânîn al-Wizârah wa Siyâsat al-Mulk*“, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, *Adab al-Qâshi*. Ini merupakan bagian dari buku *Al-Hawi*, *Nashihat Al-Muluk*, *Al-Amtsal wa Al-Hikam*. Kitab ini memiliki banyak keistimewaan. Di antaranya adalah dalam penafsirannya berisi banyak perkataan ulama, kaya akan analisis linguistik, mencakup *qiraat-qiraat* dan hukum-hukum fikih serta menjadikan tafsir *Ath-Thabari* sebagai salah satu sumbernya. Oleh sebab itu, tak heran apabila kitab *tafsir Al-Mawardi* ini dianggap sebagai kitab tafsir terlengkap setelah *Tafsir Ath-Thabari*.¹⁷¹

2. Metode Penafsiran

Produk penafsiran tidak berwajah tunggal, melainkan sangat beragam seiring dengan keragaman kecenderungan, motivasi, misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai dan perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari seorang mufassir. Berbagai metode dan corak tafsir pun bermunculan. Para pengamat tafsir lalu berusaha mengelompokkan metode dan corak tafsir yang beragam itu berdasarkan sudut tinjauan tertentu. Lahirlah kemudian metode tafsir, seperti metode *tahlîliy*, *ijmâliy*, *muqâran* dan *mawdhû'iy*.¹⁷²

Memperhatikan dengan seksama pembahasan dan uraian keempat metode tafsir tersebut di atas dan mengaitkannya dengan penafsiran Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*-nya dapatlah disimpulkan bahwa metode yang digunakannya masuk dalam metode *tahlîliy*, yaitu metode tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qur'an mushaf Usmani.

¹⁷¹Syamsul Anwar, “Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi dan Teorinya Tentang Khilafah,” dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 35 No. 2 Tahun 2019, hal. 130.

¹⁷²Syaeful Rokim, “Mengenal Metode Tafsir Tahlili,” dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2017, hal. 55.

Jadi metode yang dipakai oleh Imam Al-Mawardi dalam tafsirnya mengambil metode secara *tahliliy* atau analisis, yaitu metode yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufassir yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam Mushaf. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosakata ayat, hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, yang tidak jarang menghadirkan aneka pendapat ulama mazhab.¹⁷³ Al-Mawardi dalam tafsirnya tersebut mengemukakan sumber-sumber hukum dan pemikiran yang digunakan untuk merancang tata pemerintahan dalam Islam. Tafsiran dalam pemikiran politik dan hukum Islam ini memberikan pandangan tentang bagaimana Islam memandang tata pemerintahan, kepemimpinan, dan masalah-masalah hukum yang terkait dengan pemerintahan dalam masyarakat Muslim.

Ada juga yang menambahkan uraian tentang aneka *Qira'at*, dan *I'rab* ayat-ayat yang ditafsirkan, serta keistemewaan susunan kata-katanya. Yakni metode tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam mushaf Utsmani yaitu dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.¹⁷⁴

Al-Mawardi di dalam menyusun tafsirnya mengikuti tertib susunan mushaf al-Qur'an, mulai dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nas. Beliau memulai tafsirnya dengan menyebutkan nama surat, Makkiyah atau Madaniyah, menjelaskan riwayat-riwayat terkait dengannya, kemudian menjelaskan lafal-lafalnya serta sebab turunnya. Setelah itu beliau menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan bahasa, bantuan syair-syair dan selanjutnya menguraikan berbagai pendapat terkait dengan pemaknaan ayat-ayat tersebut.

Dalam menulis kitab ini, Al-Mawardi mengambil referensi kepada kitab-kitab ulama sebelumnya. Kitab-kitab yang menjadi rujukan utama Al-Mawardi adalah Kitab "*Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*" karangan Ibn Jarîr al-Thabarî merupakan kitab tafsir yang menjadi referensi utama dalam tafsir Al-Mawardi.¹⁷⁵ Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan Al-Mawardi merujuk

¹⁷³Faizal Amin, "Metode Tafsir Tahlili: Cara Menjelaskan al-Qur'an dari Berbagai Segi Berdasarkan Susunan Ayat-ayatnya," dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2017, hal. 235.

¹⁷⁴Sayed Akhyar, "Eksistensi Metode Tafsir Tahlili dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Al-Ijaz: Jurnal Kewahyuan Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 88.

¹⁷⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardî, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. v.

kepada kitab al-Thabarî ini. Misalnya saja, dalam menafsirkan Surat al-Nisâ' [4]: 34 berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنَتٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء: ٣٤)

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.

Potongan ayat “*wahjurû hunna fî al-madhâji`i*” (pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka) dikomentari oleh Al-Mawardi dengan mengemukakan lima pendapat, dan pada point ke-5 Al-Mawardi mengutip pendapat al-Thabarî sebagai berikut:

والخامس: هو أن يربطها بالهजार وهو حبل يربط به البعير ليقرها على الجماع، وهو قول أبي جعفر الطبري

Kelima: istrinya diikat dengan “al-hajjâr”, yaitu sejenis tali pengikat unta agar ia tidak lepas ketika pembuahan. Ini adalah pendapat Abû Ja’far al-Thabarî.¹⁷⁶

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam kitab ini, setidaknya dapat diketahui melalui pernyataan Al-Mawardi dalam muqaddimah tafsirnya, sebagaimana yang telah penulis ungkapkan pada sub gambaran umum kitab yang menjadi karakteristik tersendiri bagi Al-Mawardi. Al-Mawardi menginterpretasi ayat Al-Qur’an dengan cara menyebutkan nama surat, memastikan status *makkiyah* atau *madaniyyah* dan menuturkan riwayat-riwayat yang *ma’tsur* terkait

¹⁷⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 482.

dengan surat. Baru kemudian menjelaskan tafsirannya dengan disertai *asbab al-nuzul*. Setelah itu, beliau lantas mulai menjelaskan makna kosakata dan menyebutkan latar belakang ayat diturunkan.¹⁷⁷ Orientasi Al-Mawardi berkisar pada aspek *Bayyani* dan asal-usul bahasa dengan berbekal pemahaman terhadap peribahasa atau *syair* yang terkait. Kemudian ia menjelaskan beberapa komentar ulama yang beliau didapati secara global dan menjabarkan masing-masing pendapat secara berurutan, semisal terdapat empat atau tiga komentar. Ia biasanya juga menyebutkan nama ulama yang berkomentar serta melakukan analisa untuk menentukan pendapat mana yang lebih kuat. Namun, Al-Mawardi juga tak jarang hanya sekedar mengutip beberapa komentar ulama tanpa menyertakan analisa lebih lanjut.

Berdasarkan analisa Sayyid Muhammad Ali al-Iyazi, Al-Mawardi juga menjelaskan perbedaan bacaan (*qira'at*). Diantara metode lain yang digunakan penulis adalah memaparkan berbagai pandangan fiqh yang berlandaskan pada penjelasan Imam Al-Syafi'i saat beliau menafsirkan ayat-ayat bermuatan hukum. Meski demikian, Al-Mawardi secara tersirat juga merujuk pada pandangan dari Madzhab berhaluan Ahlus Sunnah yang lain.¹⁷⁸ Sikap yang dipegang teguh oleh Al-Mawardi adalah menggunakan rasio untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an. Makna lebih mendalam tidak mungkin diungkap kecuali dengan mengerahkan usaha lebih dalam merenungi ayat dengan akal. Al-Mawardi tidak hanya membahas kasus-kasus yang bersifat penting dan mendasar serta tidak menyetujui pemahaman yang dangkal. Beliau juga menentang orang yang tidak memperbolehkan menyingkap makna Al-Qur'an dengan bekal ijtihad akal yang tidak disokong oleh teks real dan valid yang diriwayatkan dari generasi terdahulu dengan dalih bahwa rasul pernah berkata: "*Orang orang mengkaji Al-Qur'an dengan rasionya, Ia jelas-jelas salah meski ia memperoleh kebenaran.*"¹⁷⁹ Menanggapi kelompok tersebut, Al-Mawardi dengan lantang melontarkan sangkalan sebagai berikut:

"Orang dengan tingkat intelektualitas yang rendah dan wawasan yang minim tidak berani melangkah lebih jauh. Mereka memaknai hadis tersebut dengan dangkal lantas menolak segala bentuk usaha ilmiah untuk mengungkap lebih jauh makna Al-Qur'an meski dengan berbekal

¹⁷⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukât wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 207.

¹⁷⁸Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Muassasah al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1994, hal. 86.

¹⁷⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 7.

dalih yang berbobot, selama usaha tersebut secara tekstual tidak dibarengi dengan riwayat yang valid atau diakui legalitasnya. Ini merupakan penyelewengan dari perintah Allah yang mengajak berdialog dengan hamba-Nya melalui bahasa Arab (yang jelas). Dia telah mengingatkan bahwa diantara makna rumit yang tersimpan di dalam Al-Qur'an, terdapat teka-teki dan misteri yang sulit dicerna. Makna tersebut akan tetap jadi teka-teki dan misteri selama kita tidak menyelami firman Allah. Allah menjelaskan lebih lanjut kandungan makna tersebut ke dalam bentuk yang lebih sederhana dan mudah dipahami serta mampu memutus komunikasi yang tidak sinkron antara Allah dan hamba serta Allah telah melapangkan kepada hamba-Nya jalan untuk menapaki hukum-hukum yang terpendam sebagaimana firman Allah: "Pasti akan diketahui oleh orang-orang diantara kalian yang mengungkapnya". Andai kata pemahaman mereka (kelompok yang tidak setuju penggunaan rasio dalam penafsiran Al-Qur'an) benar, niscaya firman Allah tidak akan bisa dipahami dan maksud dari firman tersebut tidak pula dapat ditangkap. Dengan kata lain firman Allah hanya akan menjadi teka-teki yang tetap menjadi misteri. Hal ini tidak mungkin dikehendaki Allah. Dengan demikian, pemikiran mereka yang menolak telah terbantahkan dan mentakwil ayat Al-Qur'an merupakan alternatif demi mencapai pemahaman yang memadai ketimbang hanya mengandalkan pemaknaan ayat dari bungkus luarnya saja. Semoga Allah menyelamatkanmu dari pemahaman yang menyatakan pasrah menerima Al-Qur'an dengan segala misterinya yang mengarah pada tindakan untuk tidak menggunakannya."¹⁸⁰

Dalam bidang *qirâ'at*, Al-Mawardi berpedoman kepada kitab-kitab yang mu'tabar, seperti kitab "*al-Qirâ'ât*" karangan Abû 'Ubaid al-Qâsim ibn Salâm, kitab "*al-Qirâ'ât*" karangan Abû Hâtim al-Sijistânî, termasuk juga kitab "*Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ây al-Qur'ân*" karangan al-Thabarî yang memuat lebih dari 20 jenis *qirâ'at*, dan lain-lain. Al-Mawardi menyebutkan *al-Qira'at as-Sab'u* (Tujuh Bacaan Induk al-Qur'an) di dalam kitabnya dan juga *Qira'at Syadzah* (bacaan yang janggal) pada sebagian ayat dengan menjelaskan maknanya dan mengarahkannya akan tetapi tidak menyebut sumber-sumber yang dinukilnya.¹⁸¹

Aspek kebahasaan merupakan aspek yang penting dan menjadi perhatian besar Al-Mawardi dalam tafsirnya, bahkan ia banyak mengutip pendapat dari tokoh-tokoh bahasa terkenal. Dalam hal ini

¹⁸⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 4.

¹⁸¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir Al-Nukat wa al-Uyun...*, juz 1, hal. 7.

Imam Al-Mawardi banyak menukil dari kitab-kitab bahasa dan nahwu dari berbagai sumber yang bermacam-macam, seperti dari *al-Kasa'i*, *al-Farai*, *al-Akhfasyi*, *Tsa'lab*, dan dari pengarang-pengarang dalam makna Al-Qur'an. Dan juga mengambil dari kitab karya Abi 'Abidah yang berjudul "*Majaz al-Qur'an*", dan dari ar-Rumani dalam kitabnya "*al-Jami' li Ilmi al-Qur'an*".¹⁸²

Aspek fiqh juga menjadi perhatian yang cukup besar oleh Al-Mawardi dalam tafsirnya. Hanya saja ia memaparkan persoalan fiqh ini secara sederhana, tidak terlalu panjang dan tidak terlalu pendek, sekalipun ia mempunyai *track record* yang cukup panjang di bidang ini, terutama setelah ia menjabat sebagai *aqdhâ al-qudhât* (hakim agung). Di tambah lagi, ia dianggap sebagai tokoh terkemuka di masanya dalam fiqh (mazhab Syafi'i).¹⁸³ Namun kemampuannya itu tidak ditampakkan secara nyata dalam tafsirnya. Dalam banyak ayat, persoalan fiqh ia kemukakan dalam bentuk minimalis. Jika diperhatikan, perhatiannya terhadap persoalan fiqh yang paling menonjol, tampak pada dua surat yaitu Surat al-Baqarah dan al-Nûr.

Ketika mengemukakan persoalan fiqh dalam ayat-ayat yang mengandung hukum, ia biasanya tidak menyebutkan dalil. Namun yang jelas, ia bukanlah orang yang fanatik (*ta'ashshub*) mazhab, karena ia tidak hanya berpegang kepada mazhabnya saja,¹⁸⁴ melainkan juga menyebutkan berbagai mazhab dari ulama-ulama fiqh yang lain seperti Abû Hanîfah, Imâm Mâlik, Imâm Ibn Hazm al-Zhâhirî, al-Tsaurî, al-Auzâ'î, Ibn Abî Lailâ, al-Zuhrî, dan lain-lain.¹⁸⁵ Hanya saja ia tidak jarang sekali mengemukakan pendapat-pendapat dari Imâm Ahmad ibn Hanbal. Agaknya ia terpengaruh dengan al-Thabari yang berpendapat bahwa Imam Ahmad adalah seorang ahli hadis (*muhaddits*), bukan seorang ahli fiqh (*faqîh*).

Aspek sejarah juga dikemukakan oleh Al-Mawardi dalam tafsirnya, hanya saja aspek ini mendapatkan porsi yang sedikit. Walau demikian, Al-Mawardi mengutip dari para ahli sejarah melalui kitab-kitabnya yang terkenal. Khusus dalam aspek sejarah, ia kebanyakan berpedoman kepada kitab "*al-Sîrah al-Nabawiyah*" karangan Imâm

¹⁸²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 8.

¹⁸³Muhammad Amin, "Pemikiran Politik Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi," dalam *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2016, hal. 232.

¹⁸⁴Seva Maya Sari, "Relasi Agama dan Negara Perspektif Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Relevansinya di Indonesia," dalam *Jurnal El-Qanuniy*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021, hal. 135.

¹⁸⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 8.

Ibn Ishâq,¹⁸⁶ kitab “*al-Maghâzî*” karangan al-Wâqidî, kitab “*Murûj al-Dhahab*” karangan al-Mas’ûdî, kitab “*al-Mubtada*” karangan Wahab ibn Munabbih,¹⁸⁷ dan lain-lain. Ia juga mengutip dari Ibn Jarîr al-Thabarî ketika membahas tentang jumlah istri Rasulullah SAW ketika wafat.

Ketika menafsirkan suatu ayat, Al-Mawardi terkadang menggunakan istilah “*tâwîl*” misalnya yang terdapat dalam penafsiran surat al-Baqarah ayat 11 berikut ini:

قوله تعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ"، فيه ثلاثة تأويلات: أحدها: أنه الكفر. والثاني: فعل ما نهى الله عنه، وتضييع ما أمر بحفظه. والثالث: أنه مملأة الكفار. وكل هذه الثلاثة فساد في الأرض، لأن الفساد العدول عن الاستقامة إلى ضدها.¹⁸⁸

Terkadang ia juga menggunakan istilah *tafsîr*, seperti terdapat dalam penafsiran Surat al-Baqarah [2]: 249 berikut ini:

"وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ"، يعني بالنصرة والمعونة، وهذا تفسير الآية عند جمهور المفسرين.¹⁸⁹

Hanya saja, Al-Mawardi lebih sering menggunakan istilah *ta’wîl* dari pada *tafsîr*. Oleh sebab itu, Al-Mawardi sering disebut dengan “*Mu’awwil*” (*pentakwil*), seperti yang disampaikan oleh al-Najdî dalam kitabnya *al-Qawl al-Mukhtashar al-Mubîn fî Manâhij al-Mufasssîrîn*.¹⁹⁰

Jika ada beberapa pendapat yang berbeda, Al-Mawardi melakukan *tarjîh*, sejauh tidak kontradiktif dengan pemahaman ayat.

¹⁸⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 7.

¹⁸⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 7.

¹⁸⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 74.

¹⁸⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 318.

¹⁹⁰Abu Abdillah Muhammad al-Mahmud, *al-Najdi, al-Qawl al-Mukhtashar al-Mubîn fî Manâhij al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 203.

Hal ini terlihat seperti ketika Al-Mawardi menafsirkan surat al-Baqarah ayat 87 berikut:

"وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ"، فيه ثلاثة تأويلات: أحدها: أن روح القدس الاسم الذي يحيي به عيسى الموتى، وهذا قول ابن عباس. والثاني: أنه الإنجيل، سماه روحاً، كما سمي الله القرآن روحاً في قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا". والثالث: وهو الأظهر، أنه جبريل عليه السلام، وهذا قول الحسن وقتادة، والربيع، والسدي، والضحاك.¹⁹¹

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa Al-Mawardi melakukan satu bentuk *tarjih*, dengan istilah "وهو الأظهر" (ini pendapat yang paling kuat).¹⁹²

Untuk kepentingan analisis dan *istinbath* (penggalan) hukum. ia tetap mengemukakan persoalan fiqh dengan sederhana, walaupun sebenarnya ilmu dan pengalamannya di bidang ini sangat tinggi. Di samping itu, ia bukanlah seorang yang fanatik mazhab walaupun sebenarnya ia penganut mazhab Syafi'i.¹⁹³ Dalam penafsiran, ia tidak hanya menyebutkan pendapat mazhabnya saja, melainkan juga menyebutkan berbagai mazhab dari ulama-ulama fiqh yang lain seperti Abû Hanîfah, Imâm Mâlik, Imâm Ibn Hazm al-Zhâhirî, al-Tsaurî, al-Auzâ'î, Ibn Abî Lailâ, al-Zuhrî, dan lain-lain.

Adapun langkah-langkah yang dilakukan dalam penulisan kitab ini adalah Al-Mawardi menginterpretasi ayat-ayat al-Qur'an dengan cara menyebutkan nama surat, menyebutkan status makkiyah atau madaniyyah dan menuturkan riwayat-riwayat sahabat terkait ayat-ayat tersebut. Baru kemudian menjelaskan tafsirnya dengan disertai asbab al-nuzul. Setelah itu, baru kemudian menjelaskan tafsirannya beserta makna kosa kata yang ada dalam al-Qur'an.

3. Corak dan Model Penafsiran

¹⁹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 1, hal. 156.

¹⁹²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 1, hal. 156.

¹⁹³Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hal. 20.

Munculnya berbagai macam corak dan karakteristik penafsiran disebabkan oleh banyak faktor, antara lain adalah adanya perbedaan situasi sosio-historis dimana seorang mufassir hidup.¹⁹⁴ Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan kerja penafsiran juga sangat kental mewarnai produk-produk penafsirannya. Selain itu, perbedaan dan corak penafsiran itu juga disebabkan perbedaan keahlian yang dimiliki oleh masing-masing mufassir.¹⁹⁵

Corak secara sederhana berarti paham atau macam. Dalam hal ini corak penafsiran adalah sekitar hubungan tafsir Al-Qur'an dengan kecenderungan yang dimiliki mufassir yang bersangkutan.¹⁹⁶ Para ulama telah mengelompokkan corak yang beragam dalam penafsiran, seperti corak bahasa (*lughawî*), filsafat (*falsafî*), teologi ('*aqîdî*), ilmiah ('*ilmî*), hukum (*fiqhî*), tasawuf (*shûfî*) dan sosial kemasyarakatan (*al-adab al-ijtimâ'î*).¹⁹⁷

Berdasarkan kelompok corak dan model penafsiran yang disebutkan di atas, maka kecenderungan penafsiran Al-Mawardi adalah bercorak sosial kemasyarakatan (*al-adab al-ijtimâ'î*) dengan model yang berupaya mengembangkan konsep-konsep politik dan hukum Islam pada masanya. Dalam konteks pemikiran politik dan hukum Islam, Al-Mawardi membahas berbagai aspek tentang kepemimpinan dan pemerintahan dalam negara Islam, termasuk prinsip-prinsip hukum Islam yang mengatur tata pemerintahan dan konstitusi negara. Dalam pemikiran politik dan hukum Islam, Al-Mawardi memberikan pandangan tentang bagaimana Islam memandang tata pemerintahan, kepemimpinan, dan masalah-masalah hukum yang terkait dengan pemerintahan dalam masyarakat Muslim

Untuk melihat corak tafsirnya yang lain, misalnya saja corak fiqh dapat disebut bahwa Al-Mawardi tidak terikat dengan satu mazhab, walaupun ia sebenarnya penganut mazhab Syâfi'i. Misalnya,

¹⁹⁴Sasa Sunarsa, "Tafsir Theory; Study on Al-Quran Methods and Records (Teori Tafsir; Kajian Tentang Metode dan Corak Tafsir Al-quran), dalam *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019, hal. 247.

¹⁹⁵Abdul Syukur, "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin Dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 136.

¹⁹⁶Hujair AH. Sanaky, "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin," dalam *Al-Mawarid Journal of Islamic Law*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2008, hal. 58.

¹⁹⁷Ace Saefudin, "Metodologi dan Corak Tafsir Modern," dalam *Al-Qalam*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2003, hal. 57.

dalam menafsirkan Surat al-Baqarah [2]: 158, Al-Mawardi mengutip banyak pendapat ahli fiqh dari berbagai mazhab berikut:

"فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا"، ورفع الجناح من أحكام المباحث دون الواجبات. فذهب أبو حنيفة على أنّ السعي بين الصفا والمروة غير واجب في الحج والعمرة منسكاً بأمرين: أحدهما: قوله تعالى: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ورفع الجناح من أحكام المباحث دون الواجبات. والثاني: أن ابن عباس وابن مسعود قرء: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا". وذهب الشافعي، ومالك، وفقهاء الحرمين، إلى وجوب السعي في النسكين تمسكاً بفحوى الخطاب ونص السنة، وليس في قوله: "فَلَا جُنَاحَ" دليل على إباحته دون وجوبه، لخروجه على سبب، وهو أن الصفا كان عليه في الجاهلية صنم اسمه إساف، وعلى المروة صنم اسمه نائلة...¹⁹⁸

Dari contoh di atas, Al-Mawardi mengemukakan perbedaan pendapat antara Abû Hanîfah, Syâfi'î, Mâlik, dan ulama fiqh al-haramain tentang persoalan wajib atau tidaknya sa'î dalam haji. Al-Mawardi memaparkan dalil Abû Hanîfah dari sudut pandang zahir ayat dan dari sudut aspek qirâ'at. Ia tidak melakukan *tarjih* (menguatkan satu pendapat atas pendapat yang lain). Hanya saja ia menolak dalil Abû Hanîfah dalam rangka membela pendapat Syâfi'î.¹⁹⁹

Menurut Iyaziy, tafsir Al-Mawardi ini tergolong tafsir lughawi, karena seringkali beliau menjelaskan makna ayat al-Qur'an dengan pendekatan sastra melalui berbagai syair. Sebagai contoh, dalam surah terpanjang al-Baqarah pastilah ditemukan ketelitian dan keindahan bahasa, demikian juga dengan surah al-Kautsar, walalupun surah ini adalah surah tersingkat.²⁰⁰ Itulah sebabnya aspek kebahasaan merupakan kemukjizatan yang utama dan pertama yang ditujukan

¹⁹⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 212-213.

¹⁹⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 213.

²⁰⁰Sayyid Muhammad Iyaziy, *Ali al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wazarah al-Tsaqafah al-Irsyad al-Islamiy, 1993, hal. 60.

kepada masyarakat Arab pada masa Rasulullah. Dan al-Qur'an telah mempunyai keunikan tersebut. Pakar-pakar bahasa menetapkan bahwa seseorang dinilai berbahasa dengan baik apabila pesan yang hendak disampaikan tertampung oleh kata atau kalimat yang dia rangkai, karena kalimat yang baik adalah kalimat yang tidak bertele-tele, tetapi tidak pula singkat sehingga mengaburkan pesan.²⁰¹

Namun demikian, corak bahasa bukan satu-satunya corak tafsir al-Mawardi, karena tafsir ini memiliki karakteristik dalam beberapa bidang di antaranya:

- a. Mengumpulkan berbagai pendapat salaf dan khalaf terkait makna ayat
- b. Analisis bahasa yang mendalam di dalam menjelaskan makna ayat
- c. Keahliannya dalam bidang fiqh
- d. Mengumpulkan pendapat seputar Kalam.

Bila ditinjau dari *muqaddimah* Tafsir Al-Mawardi, ia mengatakan bahwa penafsirannya bercorak pada sastra bahasa yang menggunakan beberapa pena'wilan-pena'wilan dari berbagai ulama, baik dari ulama salaf sampai ulama' khalaf, sehingga banyak pendapat tentang suatu pembahasan ayat atau surat di dalamnya, sehingga terdapat pula kesamaan-kesamaan atas penawilannya dan begitupun yang bertentangan.²⁰²

Selanjutnya kata yang dipilih tidak asing bagi pendengaran atau pengetahuan lawan bicara, dan harus pula mudah diucapkan serta tidak berat terdengar di telinga. Dan inilah yang diterapkan oleh Imam Al-Mawardi dalam kitab *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*. Sebab, setiap Beliau menjelaskan tafsir atau makna suatu ayat al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra, dengan bukti, hampir setiap ayat ada beberapa bait syair yang disisipkan dalam penafsiran ayat al-Qur'an.²⁰³

Dalam persoalan teologis, misalnya menyangkut tentang perbincangan ayât *al-shifah*, Al-Mawardi juga berpendirian seperti dalam lapangan hukum Islam, yaitu: tidak terikat pada salah satu paham, bahkan ada kecenderungan membiarkan paham

²⁰¹Sayyid Muhammad Iyazyi, *Ali al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum...*, hal. 60.

²⁰²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 2.

²⁰³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 5.

tajassum “berkeliaran” dalam kitabnya. Ini terlihat misalnya ketika menafsirkan QS. al-A’râf (7): 54 pada lafaz *istawâ* ala al-‘arsy.

"ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ"، فيه قولان: أحدهما: معناه استوى أمره على العرش، قاله الحسن. والثاني: استولى على العرش، كما قال الشاعر: قد استوى بِشْرٌ على العِرَاقِ ... مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمِ مَهْرَاقٍ.²⁰⁴

Dalam tafsir di atas, Al-Mawardi menyebutkan dua pendapat tentang makna *istiwâ*, yaitu “استوى أمره” dan “استولى”. Hanya saja makna yang kedua ada unsur *tajassum* di dalamnya. Namun Al-Mawardi membiarkan penafsiran ini berada di dalam kitabnya.²⁰⁵

Tafsîr Al-Mawardi didominasi oleh metode *tafsîr bi al-ma'tsûr*, maka wajar bila kitab ini sangat memperhatikan riwayat hadis-hadis Nabi ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Begitu juga dengan riwayat yang berasal dari atsar shahabat, seperti 'Alî ibn Abî Thâlib, 'Abd Allâh ibn Mas'ûd, 'Abd Allâh ibn 'Abbâs, dan lain-lain. Terkadang ia melontarkan kritikan dan penolakan terhadap beberapa atsar shahabat tersebut. Misalnya: penolakannya terhadap riwayat Ibn Mas'ûd yang tidak memasukkan Surat al-Falaq dan al-Nâs ke dalam Surat-Surat al-Qur'an. Bahkan Ibn Mas'ûd mengatakan bahwa dua Surat itu hanyalah do'a Rasul, bukan bagian dari al-Qur'an.²⁰⁶

Tafsîr Al-Mawardi tergolong ke dalam *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Maka dalam menafsirkan suatu ayat, ia selalu menyebutkan riwayat-riwayat dari para sahabat, tetapi ia biasanya tidak menyebutkan sanadnya. Seperti penafsiran terhadap surat al-Baqarah ayat 183

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٣)

Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (Al-Baqarah/2:183)

²⁰⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz.2, hal. 229.

²⁰⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 2, hal. 229.

²⁰⁶Cyril Elgood, "A Treatise on the Bezoar Stone by the Late Mahmud Bin Masud the Imad-ul-din," dalam *Annals of Medical History*, Vol. 7 No. 1 Tahun 1935, hal. 73.

Ayat di atas ditafsirkan oleh Al-Mawardi dengan mengutip hadis tentang keutamaan puasa sebagai berikut:

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ عَمَلٍ
ابنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَلِحُلُوفٍ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ
اللَّهِ مَنْ رِيحِ الْمِسْكِ»²⁰⁷

Dalam mengutip hadis, Al-Mawardi sering tidak mencantumkan jalur sanad. Penghapusan jalur sanad bukanlah hal yang aneh dalam kitab-kitab tafsir. Al-Thabarî misalnya, juga sering tidak mencantumkan jalur sanad di dalam kitabnya.²⁰⁸ Sementara itu, tidak semua hadis yang dikutip oleh Al-Mawardi bernilai shahîh; ada pula hadis hasan, bahkan di beberapa tempat terdapat hadis dha'îf. Pembahasan lebih lanjut akan dibahas dalam sub bab “Kelebihan dan Kekurangan Kitab”.

Tafsir Al-Mawardi ini ditulis berdasarkan *tartib mushafi* (dimulai dari surah Al-Fatihah sampai An-Nas). Sebelum memulai menafsirkan, Al-Mawardi menuliskan pasal-pasal yang menjelaskan nama-nama Al-Qur'an. Setiap awal surat beliau menuliskan kategori Makiyah dan Madaniyahnya serta perbedaan pendapat yang menyertainya. Kemudian beliau menjelaskan riwayat mengenai ayat yang akan ditafsirkan serta menjelaskan makna kosa kata ayat dari aspek perincian kata, syair-syair arab dan pendapat para ulama'.

Untuk memperjelas bagaimana teknik penafsiran yang dilakukan oleh Al-Mawardi, mari kita tilik teknik penafsirannya dari kitab *Al-Nukât wa al-'Uyûn* dalam QS. Al-Fatihah. Dalam tafsir Al-Fatihah tersebut, Al-Mawardi memberikan *opening* terlebih dahulu. Al-Mawardi menjelaskan bahwasanya Qatadah dan Mujahid memiliki perbedaan pendapat dalam menggolongkan QS. Al-Fatihah ini. Qatadah berpendapat bahwasanya surah Al-Fatihah termasuk golongan Makiyah, sedangkan Mujahid memasukkannya ke dalam golongan surah Madaniyah.²⁰⁹ Dalam *opening* dari penafsiran QS. Al-Fatihah ini, Al-Mawardi juga menyertakan hadis tentang nama-nama lain dari QS.

²⁰⁷ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 235.

²⁰⁸ Musyafah, *Studi hadits wafatnya Abu Thâlib dalam tafsir Al Thabari*, Surabaya: Sunan Ampel Press, 1999, hal. 58.

²⁰⁹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 45.

Al-Fatihah tersebut disertai dengan perbedaan pendapat di kalangan ulama serta perkara yang mendasarinya.²¹⁰

Dalam *al-Nukât wa al-'Uyûn* dijelaskan bahwasanya QS. Al-Fatihah memiliki tiga nama, yaitu *Fatihatul kitab*, *Ummul Qur'an* dan *Sab'ul Matsani*. Dalam *opening* penafsiran QS. Al-Fatihah ini, Al-Mawardi menjelaskan secara detail mengenai alasan-alasan penamaannya yang didukung dengan riwayat dan syair-syair. Setelah dijelaskan sekitar dua lembar panjangnya, Al-Mawardi memasuki penafsiran QS. Al-Fatihah yang dimulai dari basmalah. Ada sekitar tujuh lembar penafsiran mengenai basmalah yang ditulis oleh Al-Mawardi dalam kitab tafsirnya.²¹¹

Berhubung kitab ini hampir sebagian besarnya merujuk kepada tafsir al-Thabarî, maka tidak salah jika kitab ini mempunyai kelebihan sama halnya dengan tafsir al-Thabarî. Kitab tafsir Al-Mawardi termasuk ke dalam kitab terbaik dalam bidang *tafsir bi al-ma'tsûr*, bahkan dalam bidang *tafsir bi al-ra'yi*, karena memadukan pendapat-pendapat dan mencari pendapat yang paling kuat, di samping memuat istinbath dan wajah-wajah i'rab. Jika kitab al-Thabarî dianggap sebagai kitab yang paling agung, paling shahih dan paling lengkap, karena memuat pendapat sahabat dan tabi'in,²¹² maka tafsir Al-Mawardi berada pada urutan kedua di bawahnya.

Salah satu kekurangan kitab ini adalah bahwa Al-Mawardi telah memasukkan hadis-hadis yang lemah di dalam kitabnya. Ada beberapa hadis yang dikutip oleh Al-Mawardi dalam kitabnya berkualitas *dha'if*.²¹³ Hadis-hadis yang dipandang *dha'if* tersebut di antaranya:

- a. Hadis dalam penafsirannya terhadap "*alif lâm mîm*" pada ayat pertama surat al-Baqarah. Dalam menafsirkan ayat ini, ia menyebutkan sebuah riwayat sebagai berikut:

²¹⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 45.

²¹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 47-53.

²¹²Asep Aburrohman, "Metodologi al-Thabari dalam Tafsir Jami'ul al-Bayan fi Ta'wili al-Qur'an," dalam *Jurnal Kordinat*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2018, hal. 65.

²¹³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 5.

عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس وجابر بن عبد الله، قال: مَرَّ أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة الكتاب وسورة البقرة: "الم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ."²¹⁴

Tentang hadis di atas, para ulama telah sepakat akan kedha'ifannya. Hadis tersebut dipandang dha'if oleh ulama-ulama seperti al-Suyûthi dalam kitab al-Durr al-Mantsûr,²¹⁵ al-Syaukânî dalam kitab "Fath al-Qadîr",²¹⁶ Ibnu Katsîr,²¹⁷ dan Ahmad Syâkir.²¹⁸ Namun Al-Mawardi tampak sengaja membiarkan hadis ini apa adanya, tanpa menjelaskan bahwa hadis-hadis tersebut berkualitas dha'if di dalam kitabnya.²¹⁹

- b. Hadis dalam penafsiran terhadap Surat al-An'âm ayat 125. Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

روى عمرو بن مرة عن أبي جعفر قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي المؤمنين أكيس؟ قال: «أَكْثَرُهُمْ ذِكْرًا لِلْمَوْتِ وَأَحْسَنُهُمْ لِمَا بَعْدَهُ اسْتِعْدَادًا» قال: وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية: قالوا: كيف يشرح صدره يا رسول الله؟ قال: «نُورٌ يُقَدِّفُ فَيَنْشَرِحُ لَهُ وَيَنْفَسِحُ» قالوا: فهل لذلك أمانة يُعْرَفُ بها؟ قال: «الإِنَابَةُ إِلَى دَارِ

²¹⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 6.

²¹⁵Jalaluddin al-Suyuti, *al-Durr al-Mansur fî Tafsir bi al-ma'sur*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 197.

²¹⁶Al-Syaukânî Muhammad Ibn Ali, *Fathu al-Qadîr Al-Jâmi` baina Fanni ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah Fî al-Ilmi at-Tafsîr*, Saudi: Wizârah as-Syu`ûn al-Islamiyah, 2010, hal. 113.

²¹⁷Abû Al-Fidâ' Ismail bin Umar al-Quraisy al-Dimsyaqî Ibnu Katsîr, *Tafsir al-Quran al Adzîm*, Beirut: Dar-Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2012, hal. 116.

²¹⁸Ahmad Syâkir, *Tarjamah al-Tirmidzî*, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, 1998, hal. 169.

²¹⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 2, hal. 211.

الْخُلُودِ وَالتَّجَافِي عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَالِاسْتِعْدَادِ لِلْمَوْتِ قَبْلَ لِقَاءِ الْمَوْتِ» وَرَوَى
ابن مسعود مثل ذلك.²²⁰

Hadis di atas termasuk ke dalam kategori hadis mursal, dan tidak bisa dijadikan hujjah. Namun hal ini dibiarkan begitu saja oleh Al-Mawardi, ia tidak menjelaskan kualitasnya hadisnya, sehingga bisa terjadi kesalahpahaman di kalangan pembaca.²²¹ Berbeda dengan beberapa mufassir, seperti Ibnu Katsîr misalnya, mencantumkan hadis ini dalam kitab tafsirnya, lalu menjelaskan bagaimana kualitas hadisnya lengkap dengan analisis terhadap sanadnya. Di akhir kesimpulannya, Ibnu Katsîr mengatakan bahwa hadis ini ada yang mursal dan ada yang muttashil, maka dapat saling menguatkan satu sama lain.²²²

Ahmad Syâkir menolak pernyataan Ibnu Katsîr ini, karena tidak ditemukan hadis di atas yang muttashil. Hadis tersebut benar-benar *dha'if*, karena diriwayatkan oleh Abû Ja'far al-Hâsyimî. Ia dinilai sebagai pendusta dan pemalsu hadis, maka semua hadis yang ia riwayatkan tidak dapat saling menguatkan satu sama lain.²²³

c. Hadis dalam penafsiran terhadap Surat al-A'râf ayat 31:

وقد جاء في الحديث : « أَصْلُ كُلِّ ذَايِ الْبُرْدَةِ » ، يعنى التخمة.²²⁴

Hadis di atas dicantumkan oleh Al-Mawardi tanpa sanad. Ahli hadis telah membahas hadis ini, seperti al-Manâwî menyebutkan dalam kitab "*Faidh al-Qadîr*", kitab yang mensyarah "*al-Jâmi' al-Shaghîr*" karya al-Suyûthi. Al-Manâwî mengatakan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Dâruquthni dalam kitab "*al-'Ilal*". Di akhir uraian ia menyatakan hadis ini lemah,²²⁵

²²⁰Muhammad ibn Abdullah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak ala al-Shahihain*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990, hal. 183.

²²¹

²²²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 2, hal. 213.

²²³Ahmad.Muhammad Syâkir, *Tarjamah al-Tirmidzî*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1998, hal. 169.

²²⁴Jalaluddin As-Suyuthi, *Jami' al-Ahadits*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 264.

²²⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 2, hal. 215.

sebagaimana al-Suyûthi juga menyatakan demikian.²²⁶ Pendapat ini juga diikuti oleh ulama-ulama lain, seperti Badr al-Dîn al-Zarkasyi,²²⁷ Ibnu al-Jauzi,²²⁸ Abû Hayyân,²²⁹ dan al-‘Uqaili.²³⁰

²²⁶Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin As-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*. (terjemahan Bahrûn Abu Bakar), Jakarta: Sinar Baru Algensindo, t.th., hal. 306.

²²⁷Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *Al-Burhan fî Ulum al-Quran*, Kaherah, Maktabah Dar at-Turath, t.th., hal. 148.

²²⁸Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Khukmiyyah fî al-Siyasah al-Syar’iyyah*, Al-Muassasah al-Arabi: Dar El-Hadith, 2002, hal. 401.

²²⁹Abû Hayyân, *Al-Bahr al-Muhîth*, Juz 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1993, hal. 172.

²³⁰Syaikh Uhaimid Muhammad Al-Uqaili, *Surat-Surat Nabi kepada Para Raja dan Panglima Perang*, (terjemahan Wafi Marzuqi Ammar), Surabaya: Putaka Yassir, 2011, hal. 144.

BAB V
MODEL INTEGRALISTIK NEGARA
DALAM TAFSIR AL-NUKAT WA AL-'UYÛN

A. Terminologi Negara, Pemimpin Negara, Kriteria Pemimpin Negara

Sebelum membahas terminologi negara dalam Al-Quran, penulis akan mengutip pandangan para ahli mengenai definisi negara. Gettell menyatakan bahwa negara adalah komunitas orang yang secara permanen tinggal di suatu wilayah, menuntut kemerdekaan dari luar dan memiliki organisasi pemerintahan serta menciptakan dan menjalankan hukum. Phillimore mengatakan bahwa negara adalah orang-orang yang tinggal di suatu wilayah tertentu, diikat oleh hukum kebersamaan, kebiasaan, dan adat-istiadat.¹ Dalam definisi ini, komponen-komponen negara termasuk wilayah, hukum, kebersamaan, kebijaksanaan, dan kemerdekaan untuk menentukan hidup mereka sendiri.

Di Indonesia, kata "negara" sudah dikenal sejak zaman purbakala dan dalam Bahasa Jawa Kuno, kata "negara" memiliki arti yang sama dengan kerajaan, keraton, atau rakyat. Etimologi dari istilah "negara" berasal dari Bahasa Sansekerta yang berarti "kota" dan sudah digunakan sejak abad V, seperti pada penamaan Kerajaan Tarumanegara di Jawa Barat.² Nama "negara" juga digunakan sebagai nama raja-raja terkenal seperti

¹Try Wiganda Irfan, "Classical and Modern Citizenship Concept in Islamic Perspective," dalam *Journal of Moral and Civic Education*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 38.

²Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah 1*, Bandung: PT Grafindo Media, 2013, hal. 44.

Kertanegara, Jayanegara, dan Rajasanegara di Kerajaan Majapahit. Pada tahun 1365 M., istilah "nagara" digunakan sebagai penamaan kitab Majapahit yang terkenal, yaitu "Negara Kertagama". Istilah "negara" juga digunakan untuk menyebut persekutuan hidup di dalam wilayah Indonesia, seperti nagari di Sumatra Barat.³

Al-Quran sendiri tidak secara konseptual merumuskan apa itu negara dan bagaimana bentuk suatu negara, tetapi ada beberapa istilah dalam Al-Quran yang dapat menjelaskan komponen-komponen suatu negara. Dalam buku *Al-Quran dan Kenegaraan (Tafsir Al-Quran Tematik)* yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI, ada beberapa istilah yang sering dikaitkan dengan negara, seperti kata البلد (*al-balad*) dengan perubahan-perubahan bentuk *tashrîf* (pola kata) dari bentuk *mufrad* (tunggal) ke dalam bentuk jamak seperti البلاد (*al-bilâd*), atau ke dalam bentuk *mu'annats* seperti بلدة (*balдах*). Al-Quran pun menggunakan istilah القرية (*al-Qaryah*) dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan القرى (*al-Qurâ*) dalam bentuk jamak. Demikian juga Al-Quran menggunakan istilah الدار (*al-Dâr*) dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan الديار (*al-Diyâr*) dalam bentuk jamak. Kesemua istilah tersebut mengacu kepada makna negara.⁴

1. Terminologi Negara

a. *Balad*

Menurut Ibnu Manzhûr, kata *balad* berarti setiap tempat atau tanah yang dimiliki, baik ia berpenghuni ataupun tidak berpenghuni.⁵ Ar-Râgib al-Ashfahânî mendefinisikan *balad* sebagai suatu tempat atau teritorial yang ditetapkan batas-batasnya secara jelas, yang dikenal karena domisili penduduknya yang menetap di wilayah tersebut.⁶ Bagi Hasan al-Musthafâwî, *balad* artinya suatu tempat dari bumi ini yang memiliki batasan-batasan tertentu, dimana ia ditempati oleh sekelompok orang.⁷ Sedangkan Muhammad Fuad Abdul Bâqî, menjelaskan perkataan البلد (*al-balad*) dalam bentuk *ma'rifah* (definite) dengan penambahan partikel ال "al" dan dalam bentuk *nakirah*

³Yudi Latif, *Negara paripurna*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013, hal. 21.

⁴Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Quran dan Kenegaraan (Tafsir Tematik Al-Quran)*, 2011, hal. 121.

⁵Ahmah Mukhtâr 'Amar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'âshirah...*, juz 1, hal. 231.

⁶Samsul Ma'arif, "Analisis Semantik Terhadap Kata Al-Balad dan Al-Baldah dalam Al-Quran" dalam *Jurnal Al-Quran dan Hadis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal 10.

⁷Ahmah Mukhtâr 'Amar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'âshirah...*, juz 1, hal. 200

(indefinite) tanpa menggunakan partikel ال “al”, termasuk istilah بلدة (*baldah*) dan البلاد (*al-bilâd*).⁸

Menurut Ibnu Faris dalam *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, secara bahasa kata *baldah* berarti dada. Jika dikatakan *wadha'at al-nâqah baldataha bil ardh, ai shadraha*, artinya, onta itu meletakkan (menderumkan) dadanya di tanah. Dari makna asal, maka secara semantik, setiap tempat, negeri atau wilayah yang dijadikan tempat tinggal bisa disebut sebagai *baldah*. Dari kata *baldah* pula muncul kata *taballada* dan *mubâladah* yang bisa berarti “berperang” untuk membela dan mempertahankan tanah air yang ditempati.⁹ Seolah mereka harus berani pasang dada (*baldah*) untuk membela negaranya. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa term *al-balad* dan *al-baldah* dalam Al-Quran agaknya mengandung pesan adanya kecintaan terhadap tanah air atau negeri yang menuntut penduduknya untuk membela dan mempertahankan hak-haknya dari siapa saja yang hendak merenggutnya. Dan, harus diingat bahwa upaya membela hak-haknya termasuk dari *Jihâd fî Sabilillâh*, sebagaimana diisyaratkan dalam hadis Nabi Saw.¹⁰

Kata *balad* dalam Al-Quran, dengan segala derivasinya terulang sebanyak sembilan belas kali.¹¹ Al-Quran mencantumkan istilah "*balad*" sebanyak 9 kali dalam ayat yang berbeda. Istilah ini memiliki makna yang beragam tergantung pada konteks ayat yang digunakan. Beberapa ayat menggunakan kata "*balad*" dalam konteks permohonan Nabi Ibrahim agar negeri yang ditempatinya menjadi negara yang aman, serta pentingnya memiliki cita-cita mulia akan adanya negara yang baik di bawah ampunan Allah. Sedangkan beberapa ayat lainnya menggunakan kata "*balad*" dalam konteks sumpah Allah dengan negeri Makkah, atau membicarakan tentang orang-orang kafir yang berbuat zalim di suatu negeri. Secara keseluruhan, Al-Quran tidak secara konseptual merumuskan apa itu negara, namun istilah-istilah seperti "*balad*" memberikan gambaran tentang komponen-komponen negara dan pentingnya memiliki negara yang baik di bawah ampunan Allah.¹²

⁸Abdul Bâqî, “The Use of the Words “Al-Balad” and “Bilâd” in the Qur'an” dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 16 No. 2, Tahun 2014, hal. 43.

⁹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia...*, hal. 104; Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyat Mashr al-'Arabiyyah..., hal. 68.

¹⁰Maarif, “The concept of “al-balad” and “al-baldah” in Al-Quran: A semantic study,” dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2019, hal. 135.

¹¹Muhammad Fuâd Abdul Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâz Al-Quran*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 134.

¹²Abdurrahman, “Balad in the Qur'an: A Semantic Analysis.” dalam *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2017, hal. 69.

Adapun kata *Bilad* disebutkan sebanyak 5 kali pada ayat yang berbeda, yaitu Surat Âli ‘Imrân/3: 196, Surat Ghâfir/40: 4, Surat Qaf/50: 36, Surat al-Fajr/89: 8 dan 11.¹³ Begitupun terma *balдах* disebutkan juga sebanyak 5 kali dalam ayat dan surat yang berbeda, yaitu Surat al-Furqân/25: 49, Surat an-Naml/27: 91, Surat Saba’/34: 15, Surat az-Zukhruf/43: 11, dan Surat Qaf/50: 11.¹⁴ Konteks penyebutan kata *balad* atau *balдах* dalam Al-Quran, yang jelas semuanya bermuara pada pengertian bahwa kata *balad* atau *balдах* adalah daerah, tempat, kota, negeri, negara, kampung atau wilayah tertentu. Dalam konteks kehidupan bernegara, jelas bahwa keberadaan wilayah atau tanah air menjadi suatu keniscayaan bagi tegaknya suatu bangsa dan negara.

Menurut Al-Mawardi, kata *balad* digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada tiga makna utama. *Pertama*, *balad* digunakan untuk merujuk pada tempat tinggal atau kota di mana seseorang tinggal, sebagaimana terdapat pada QS. Al-Fajr/89:6-8.¹⁵ *Kedua*, kata *balad* digunakan untuk merujuk pada sebuah negara atau wilayah (Mekah), yaitu dijelaskan pada QS. Al-Naml/27:91 dan QS. Al-Baqarah/2:126. *Ketiga*, kata *balad* digunakan untuk merujuk pada masyarakat atau orang-orang yang tinggal di sebuah tempat atau negara yang memiliki fasilitas kehidupan, seperti air dan tumbuh-tumbuhan, sebagaimana terdapat pada QS. Qaf/50: 11.¹⁶

Al-Mawardi menjelaskan bahwa kata *balad* digunakan dalam tiga konteks ini untuk menunjukkan pentingnya sebuah tempat atau wilayah dalam kehidupan manusia. Sebagai makhluk sosial, manusia membutuhkan sebuah tempat untuk tinggal dan berkumpul bersama-sama, dan tempat ini harus aman, stabil, dan sejahtera. Oleh karena itu, Allah memerintahkan manusia untuk menjaga dan memelihara tempat-tempat yang menjadi tempat tinggal mereka.¹⁷

Selain itu, kata *balad* juga digunakan untuk menunjukkan pentingnya masyarakat atau orang-orang yang tinggal di sebuah tempat atau negara. Masyarakat yang baik akan menciptakan lingkungan yang

¹³Ahmah Mukhtâr ‘Amar, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Ma’âshirah*, juz 1, hal. 236; Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 104.

¹⁴Nâshir Makârim Syirâzî, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasat al-Imâm ‘Alî ibnu Abî Thâlib, 1421 H, juz 1, hal. 380.

¹⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsîr al-Nukat wa al-Uyûn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2020, juz 6, hal. 267-268.

¹⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsîr al-Nukat wa al-Uyûn*, ..., juz 5, hal. 343.

¹⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsîr al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 6, hal. 267.

aman dan damai, serta membantu satu sama lain untuk mencapai kesejahteraan.¹⁸

Dalam pandangan Al-Mawardi, pengertian tentang *balad* dalam Al-Quran juga mengandung makna moral dan etika. Sebagai makhluk sosial, manusia harus saling membantu dan bekerja sama untuk menciptakan masyarakat yang harmonis dan sejahtera. Oleh karena itu, menjaga tempat tinggal, wilayah, dan masyarakat adalah tugas penting bagi setiap muslim.¹⁹

Kata *balad* termasuk dalam kategori zahir sebagaimana akan diuraikan beberapa kemungkinan makna yang dimilikinya. Zahir merupakan lafadz yang mengandung kemungkinan dua makna atau lebih, tetapi salah satunya menonjol untuk dipilih.²⁰ Kata *balad* didahului dengan kata tunjuk *hadza*, yang tertera pada QS. al-Baqarah (2): 126, QS. Ibrâhîm (14): 35, QS. Al-Balad (90):1- 2, QS. At- Tîn (95): 3, QS. An-Naml (27): 91 merupakan penyebutan khusus untuk kota Makkah sebagai kota suci. Penjelasan ini diantaranya tercantum pada penafsiran QS. Al-Balad (90): 1-2 sebagai berikut:

لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ (البلد: ٢-١)

(1) Aku bersumpah demi negeri ini (Makkah), (2) sedangkan engkau (Nabi Muhammad) bertempat tinggal di negeri (Makkah) ini. (Al-Balad/90:1-2)

Serta kata *balad* dalam surah at-Tîn (95): 3:

وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ۚ (التين: ٣)

Dan demi negeri (Makkah) yang aman ini (At-Tin/95:3)

Kata *balad* yang Allah bersumpah dengannya pada ayat ini, menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* yaitu Kota Mekah, sedangkan kata “*al-Amîn*” memiliki makna negeri yang penduduknya merasakan aman dari kejahatan maupun saling membunuh/pertumpahan darah.²¹ Kata “*balad*” sebelumnya bergandeng dengan kata *hadza* / ini jika demikian selalu yang dimaksud adalah kota Mekah. Kata *hadza* yang menunjuk kota Mekah,

¹⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 6, hal. 301.

¹⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 343.

²⁰Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah Jumhûriyyat Mashr al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Wasîth*, hal. 68.

²¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 6, hal. 301.

bertujuan menggambarkan bahwa kota tersebut selalu dekat di hati kaum muslimin, sehingga betapapun seseorang telah berkali-kali berkunjung kesana, hatinya masih selalu dekat dan berpaut dengan kota itu. Betapapun seseorang mengalami kesulitan dan penderitaan fisik dalam kunjungannya kesana, namun hal itu tidak menjadikannya jera, bahkan sebaliknya selalu ingin untuk datang berkali-kali kesana. Karena hatinya terpaut dengan kota itu.²²

Oleh karena itu, Makkah juga disebut dengan *al-Balad al-Amin* (QS. at-Tîn (95):3).²³ penyebutan *al-Balad al-Amin* ini, karena disanalah Al-Quran pertama kali diturunkan. Kitab suci ini yang paling mulia dan sempurna bagi umat manusia, agar manusia yang juga diciptakan Allah dalam bentuk paling sempurna dapat mengikuti petunjuk-petunjuk tersebut.²⁴

Kata *balad*, dalam bentuk jamaknya yang terdapat pada lima ayat, penyebutan kata *bilad* semuanya diawali dengan kata penghubung *في*. Seperti kalimat *في البلاد* yang ditafsirkan “di banyak negeri-negeri.” Dapat diamati QS. Qâf (50): 36 sebagai berikut:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ ۗ هَلْ مِن مَّحِيصٍ (ق: ٣٦)

Betapa banyak umat sebelumnya (kaum kafir Quraisy) yang telah Kami binasakan! Mereka itu lebih hebat kekuatannya daripada (kaum kafir Quraisy) itu, sehingga mampu menjelajah (dan mengamati) beberapa negeri. Adakah tempat pelarian (bagi mereka dari kebinasaan)? (Qaf/50:36)

Kata *balad* dalam ayat-ayat tersebut berbicara mengenai negeri, yang merupakan tempat tinggal. Negeri-negeri tersebut menggambarkan adanya kaum-kaum musyrik yang memiliki kelebihan secara fisik dan materi. Seolah-olah mereka bebas bergerak untuk melakukan perpindahan dari satu keadaan yang menyenangkan ke keadaan lain yang menyenangkan. Dari penjelasan tersebut dimaksudkan agar kaum muslimin tidak terperdaya dan silau oleh hasil-hasil yang dicapai oleh orang-orang musyrik di dunia, sehingga

²²Ismâ'îl ibnu 'Umar ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Quran al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 212.

²³Abû Ja'far Muhammad ibnu Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Quran*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H, juz. 8, hal. 149.

²⁴Al-Fadhlu Ibnu Hasan ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr Al-Quran*, Tehran: Mansyûrât Nâshir Khosrow, 1413 H, juz 4, hal. 540;

hal itu dapat mempengaruhi kualitas iman mereka tentang janji-janji Allah di akhirat.²⁵

Penyebutan kata *balad* selain yang telah disebutkan, terdapat pula susunan kata yang dilanjutkan dengan kata sifat. *Pertama*, kata mayyitun. Seperti kalimat لبلد ميت yang tercantum dalam QS. Al- A'râf (7): 57,

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا ۖ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا ۖ أَقْلَّتْ
سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ
كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (الاعراف: ٥٧)

Dialah yang mendatangkan angin sebagai kabar gembira yang mendahului kedatangan rahmat-Nya (hujan) sehingga apabila (angin itu) telah memikul awan yang berat, Kami halau ia ke suatu negeri yang mati (tandus), lalu Kami turunkan hujan di daerah itu. Kemudian Kami tumbuhkan dengan hujan itu berbagai macam buah-buahan. Seperti itulah Kami membangkitkan orang-orang mati agar kamu selalu ingat. (Al-A'raf/7:57)

Pada ayat ini dijelaskan tentang sekelumit dari rahmat-Nya yang menyeluruh dan menyentuh semua makhluk termasuk yang durhaka. Kualitas sebuah tanah dan kesinambungan kesuburannya akan terpenuhi dengan melalui turunnya hujan, hal ini merupakan salah satu bentuk rahmat-Nya yang terbesar, sedangkan turunnya hujan melalui awan juga karena adanya angin.²⁶

Kedua, kata *balad* tersusun dengan kata sifat al-Thayyibu yaitu البلد الطيب. Ayat tersebut berbicara mengenai tanah yang baik tercantum pada QS. Al-A'râf (7): 58 sebagai berikut:

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۗ كَذَٰلِكَ
نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (الاعراف: ٥٨)

Tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur seizin Tuhannya. Adapun tanah yang tidak subur, tanaman-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah Kami jelaskan berulang kali

²⁵Muhammad Husayn Thabâthabâi, *al-Mîzân fî Tafsîr Al-Quran*, Qum: Muassasat al-Nasyr al-Islâmiy at-Tâbi'ah li Jamâat al-Mudarrisîn fî al-Hawzah bi Qum, 1417 H, juz 17, hal. 21.

²⁶Nâshir Makârim Syirâzî, *al-Amtsâl fî Tafsîr Kitâbillah al-Munazzal*, Qum: Mansyûrât Madrasat al-Imâm 'Alî ibnu Abî Thâlib, 1421 H, juz 1, hal. 380.

tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang bersyukur. (Al-A'raf/7:58)

Menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* bahwa kata “البلد الطيب” memiliki makna tanah yang baik yaitu tempat tinggal yang tumbuh subur dari jenis berbagai macam tanaman, Al-Mawardi juga menjelaskan bahwa Allah Swt. memperumpamakan orang-orang yang beriman bagaikan tanah yang subur sedangkan orang-orang yang ingkar bagaikan tanah yang tandus.²⁷

Dari uraian tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kata *balad* dalam Al-Quran menurut Al-Mawardi merujuk pada tiga makna utama. *Pertama*, *balad* digunakan untuk merujuk pada tempat tinggal atau kota di mana seseorang tinggal. *Kedua*, kata *balad* digunakan untuk merujuk pada sebuah negara atau wilayah. *Ketiga*, kata *balad* digunakan untuk merujuk pada masyarakat atau orang-orang yang tinggal di sebuah tempat atau negara yang memiliki fasilitas kehidupan, seperti air dan tumbuh-tumbuhan.

b. *Madînah*

Selain kata *balad*, dalam Al-Quran juga terdapat kata *madînah* untuk menyebut sebuah negara.

Secara istilah atau semantis, kata Madinah berarti kota. Pengertian tersebut tidak jauh dari asal makna kebahasaan, yaitu *dîn* dengan makna dasar "patuh". Hal ini menjelaskan mengapa perkataan Arab untuk "agama" ialah *din*, suatu perkataan yang mengacu kepada ide tentang kepatuhan atau sikap patuh. Oleh karena itu, hubungan antara agama dan politik terwujud dalam masyarakat kota Madinah. Nabi Muhammad saw. berperan sebagai Nabi (penerima berita suci) dan seorang pemimpin masyarakat politik (sebagai kepala negara) di kota hijrah tersebut. Dalam masyarakat Madinah, agama dan politik saling terkait erat karena sistem atau rangkaian ajaran yang disebut "agama" itu memang berintikan tuntutan untuk tunduk dan patuh kepada sesuatu yang dipandang mutlak dan diyakini sebagai asal dan tujuan hidup. Kata *madînah* digunakan dalam Al-Quran untuk menunjukkan kota Madinah itu sendiri, yang tercantum pada QS. At-Taubah (9): 101 dan 120, QS. Al-Qashash (28): 20, dan QS. Al-Munâfiqûn (63): 8.²⁸

²⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 2, hal. 232.

²⁸Muhammad Fuâd Abdul Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*..., hal. 762.

Kata ini terulang dalam Al-Quran sebanyak tujuh belas kali, yang terdiri dari kata *Madînah* sebanyak empat belas ayat,²⁹ dan dalam bentuk kata *madâin* terdapat pada tiga ayat.³⁰

Kata *Madînah* sebanyak empat belas ayat, tercantum pada QS. al-A'râf (7): 123, QS. at-Taubah (9): 101, 120; QS. Yûsuf (12): 30; QS. al-Hijr (15): 67; QS. al-Kahfi (18): 19, 82; QS. an-Naml (27): 48; QS. al-Qashash (28): 15, 18, 20; QS. al-Ahzâb (33): 60; QS. Yâ sîn (36): 20; QS. al-Munâfiqûn (63): 8. Terdapat pula kata *madâin* yang merupakan bentuk jamak taksir dari kata *madînah* terdapat pada tiga ayat yakni QS. al-A'râf (7): 7; QS. asy-Syu'arâ (26): 36, dan 53.³¹

Kata *madînah* tercantum dalam berbagai susunan kata. Hampir semua kata *madînah* dalam Al-Quran, penyebutannya dengan diawali kata penghubung *harf jar* kecuali pada dua ayat yakni QS. al-Hijr (15): 67 dan QS. Al-Qashash (28): 15. Kata *madînah* juga tersusun dengan kata sebutan khusus untuk penduduk sebuah kota seperti pada QS. At-Taubah (9): 101 yakni أهل المدينة.³²

Kata *madînah* pada QS. Al-A'râf (7): 123, QS. al-Hijr (15): 67, QS. Al-Kahfi (18): 19 dan 82, QS. An-Naml (27): 48, QS. Al-Qashash (28): 15, 18, dan 20, QS. Yâsîn: 20, QS. Yûsuf (12): 30 berbicara mengenai kota atau lokasi pemukiman yang berada dibawah kekuasaan seorang penguasa. Bahwa kata *madînah* juga biasa dipahami dalam arti 'kota yang besar'.³³ Disamping itu penyebutan kata *madînah*, memberi isyarat akan keluasan sebuah kota. Secara harfiah kata tersebut berarti tempat peradaban. Oleh karena itu, kata *madînah* juga dapat dikategorikan lafadz zahir.³⁴

Surat Al-Ahzab menyebutkan bahwa Madinah sebelumnya dikenal sebagai Yatsrib, dan dalam surat tersebut disebutkan tentang perkataan orang-orang munafik pada masa jahiliyah. Namun, menurut hadis yang shahih, dilarang untuk menamai Madinah dengan nama ini karena Rasulullah saw. tidak menyukai nama yang memiliki konotasi negatif. Nama Yatsrib sebenarnya memiliki arti penghinaan, oleh karena itu lebih

²⁹Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, t.tp: Dâr al-Hadis, 1996, hal. 760

³⁰Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 762.

³¹Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqqiy, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 170.

³²Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 761.

³³Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 760.

³⁴Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfâdzi Al-Quran al-Karîm bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 761.

baik untuk menggunakan nama Madinah yang merupakan singkatan dari Madinatun Nabi (kota Nabi). Sehingga Nabi Muhammad saw. memberi nama kota tempat beliau hijrah dengan *al-madînah*, yakni sebagai isyarat bahwa dari sana diharapkan timbul peradaban baru.

Menurut Al-Mawardi, kata "madinah" digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada dua hal utama. *Pertama*, kata "madinah" digunakan untuk merujuk pada kota Madinah yang merupakan tempat kediaman Rasulullah Saw. dan tempat di mana ia memulai dakwah Islam. Dalam Al-Quran, kata "madinah" disebutkan dalam beberapa ayat, sebagaimana penafsiran al-Mawardi dalam QS. Al-Hashr/59:8. *Kedua*, kata "madinah" digunakan secara umum untuk merujuk pada sebuah kota atau tempat yang dihuni oleh manusia, seperti dalam QS Al-Qasas/28:15.³⁵

Menurut Al-Mawardi, penggunaan kata "madinah" dalam Al-Quran mengandung makna bahwa manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan tempat tinggal dan bermukim bersama-sama. Sebagai makhluk yang diciptakan berpasang-pasangan, manusia juga membutuhkan interaksi sosial dan kerja sama dalam mencapai kebahagiaan dan kemakmuran.³⁶

Selain itu, Al-Mawardi juga menjelaskan bahwa kata "madinah" dalam Al-Quran mencerminkan pentingnya persaudaraan dan solidaritas di antara sesama manusia. Dalam kisah hijrah Nabi Muhammad saw. ke Madinah, penduduk kota tersebut menerima para Muhajirin dengan tangan terbuka dan saling membantu untuk membangun masyarakat yang kuat dan harmonis.³⁷ Kata Madinah dipilih oleh Nabi Muhammad saw. untuk mengganti nama kota hijrahnya. Kata Madinah merupakan sebuah isyarat langsung bahwa di tempat baru itu hendak mewujudkan suatu masyarakat teratur, sebagaimana mestinya sebuah masyarakat. Konsep Madinah adalah pola kehidupan sosial yang sopan, yang ditegakkan atas dasar kewajiban dan kesadaran umum untuk patuh kepada peraturan atau hukum.

Kata *madînah* untuk menyebut kota tempat istri al-‘Azîz tinggal, menunjukkan kota tersebut menjadi titik peradaban, sebab kota tersebut merupakan tempat yang dinaungi salah satu penguasa saat itu. Konteks politik dalam surat Yûsuf terlihat dengan adanya kisah-kisah yang menyebutkan kedudukan jabatan, melalui penyebutan *al-‘Azîz*, kemudian melalui posisi Nabi Yûsuf yang dijadikan sebagai pelayan dalam

³⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 241.

³⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 117.

³⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 118.

rumahnya, setidaknya dari potongan kisah itu menggambarkan adanya struktur kekuasaan.

Kata *madīnah* dalam bentuk jamaknya disebut dalam Al-Quran dengan kata *madāin* (المدائن). Sebagaimana tercantum pada QS. Asy-Syu'arâ': 36 sebagai berikut:

قَالُوا آَرَجِهَ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ۝ (الشعراء: ٣٦)

Mereka berkata, "Tahanlah (untuk sementara) dia dan saudaranya serta utuslah ke seluruh negeri orang-orang yang akan mengumpulkan (penyihir). (Asy-Syu'ara'/26:36)

Kata *al-madāin* pada ayat diatas adalah bentuk jamak dari *al-madīnah* yang berarti kota serta merupakan tempat peradaban. Hal ini karena negara merupakan wilayah yang dihuni oleh banyak orang, tentu saja melakukan aneka aktivitas yang pada gilirannya melahirkan peradaban. Adapun dari aspek sebab turun ayat, kata *madīnah* beserta turunannya tidak ditemukan *asbâb an nuzûl-nya* secara khusus.³⁸

Dari pembahasan mengenai kata madinah tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa Al-Mawardi memaknai kata madinah yang terdapat dalam Al-Quran merujuk pada dua hal utama, yaitu, *Pertama*, kata madinah digunakan untuk merujuk pada kota Madinah yang merupakan tempat kediaman Rasulullah Saw. *Kedua*, kata "madinah" digunakan secara umum untuk merujuk pada sebuah kota atau tempat yang dihuni oleh manusia sebagai makhluk sosial untuk menjalin persaudaraan, solidaritas, dan persatuan di antara sesama.

c. *Dâr*

Kata *dâr* berasal dari kata *dawara*, ia berarti berputar. Demikian pandangan Ibnu Manzhûr.³⁹ Secara terminologi memiliki arti bergerak dan kembali ke tempat semula untuk beristirahat setelah bergerak dan melakukan aktivitas. Dari sini pengertian *dâr* meluas menjadi pengertian lain, yakni rumah atau tempat tinggal. Karena rumah memiliki peran sebagai tempat untuk kembali setelah melakukan berbagai macam aktivitas. Pengertian lain adalah kamar yang berada di dalam masjid haram yang dijadikan tempat istirahat setelah bertawaf mengelilingi Ka'bah.⁴⁰

³⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 118.

³⁹Mahmûd az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tanzîl...*, juz 1, hal. 530.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa-kata*, Tangerang: Lentera hati, 2007, juz 1 hal. 164.

Dâr juga memiliki makna perkampungan, karena setiap orang yang telah melakukan perjalanan, maka ia akan kembali ke kampung halamannya. Adapaun terma *al-dârah* adalah dataran rendah yang dikelilingi oleh pegunungan atau dataran tinggi. Salah satu contoh ayat Al-Quran, yang menyebutkan kata *dâr* yaitu sebagai berikut:

وَمَا أَلْحَىٰوَهُ الدُّنْيَا ۖ إِلَّا لَعِبٌ وَّلَهُ ۖ وَكَالدَّارِ أَلِ ۖ أَوَّحَىٰ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ .

Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau belaka. Dan sungguh kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu memahaminya. (Al-An`âm/6: 32)

Di dalam Al-Qu'ran terma *dâr* disebutkan di berbagai surat. Penyebutannya sebanyak 49 kali, yakni istilah *الدار (al-Dâr)* dalam bentuk tunggal (mufrad) diulang sebanyak 32 kali, sedangkan istilah *الديار (al-Diyâr)* dalam bentuk jamak diulang sebanyak 17 kali. Apabila terma *dâr* dikaitkan dengan konteks pembacaan Al-Quran, maka secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam dua makna, yaitu yang bersifat keakhiratan dan keduniaan.⁴¹

Berikut ini beberapa ayat yang menjadi kunci dalam memahami maksud *dâr* dalam Al-Quran: *Pertama*, Makna *dâr* adalah kampung seperti yang terdapat dalam Surat an-Nisâ/4: 66. *Kedua*, Makna *dâr* adalah penghidupan di dunia, yaitu terdapat dalam Surat ar-Ra'd/13: 22. *Ketiga*, makna *dâr* adalah akhirat, yaitu seperti yang terdapat dalam surat al-An`âm/6: 32. Hal yang senada dapat dijumpai pada surat yang lain, seperti Surat al-Baqarah/2: 94, Surat al-An`âm/6: 127, Surat Yûnus/10: 25, Surat Yûsuf/12: 109, dan lain-lain.

Ar-Râgib al-Ashfahânî ketika menjelaskan pengertian *الدار (al-dâr)* atau *الديار (al-diyâr)*, al-Asfahânî menyebutkan bahwa *الدار (al-dâr)* artinya tempat tinggal, kemudian mengalami perluasan makna sehingga *الدار (al-dâr)* berarti *بلدة (baldah)* atau negara. Dalam literatur fikih politik dikenal beberapa konsep tentang *الدار (al-dâr)* seperti *دارالحرب (al-dâr al-harb)*, negara yang menyatakan perang kepada kaum muslim; *دارالسلام (dâr ul-salâm)*, negara yang damai; dan *دارالأمن (dâr al-amn)*, negara yang aman. Selain itu dikenal pula *الدار الدنيا (al-dâr ul-dunyâ)*, negeri dunia dan

⁴¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 118.

الدارالأخرة (*al-dâr al-âkhirah*), negeri akhirat dan دارالإسلام (*al-dâr al- Islâm*), negara Islam.⁴²

Bentuk jamak dari istilah الدار (*al-Dâr*) adalah الديار (*al-Diyâr*). Dalam Kamus Al-Munawwir, Ahmad Warson Munawwir mengatakan, bahwa kata *diyâr* adalah bentuk jamak dari kata *dâr*, yang berarti berputar.⁴³ Al-Râghib al-Asfahânî menyebutkan bahwa *dâr* dianggap sebagai suatu tempat dimana ia mempunyai pembatas, disebutkan *dâr* itu sirkuit (*dârah*).⁴⁴ Di dalam Al-Quran disebutkan terma *dâr* sebanyak 17 kali dengan berbagai bentuk, di antaranya: terma *al-diyâr*, terdapat pada Surat al-Isrâ/17: 5; terma *diyârihim*, terdapat pada Surat al-Baqarah/2: 85 dan 243, Surat Âli ‘Imrân/3: 195, Surat al-Anfâl/8: 47, Hûd/11: 67 dan 94, Suart al-Hajj/22: 40, Surat al-Ahzâb/33: 20, Suart al-Hasyr/59: 2; terma *diyârikum* terdapat pada Surat al-Baqarah/2: 84, Surat an-Nisâ/4: 66, Surat al-Mumtahanah/60: 8-9; dan terma *diyârina* terdapat pada Surat al-Baqarah/2: 246.⁴⁵

Pengertian Umum: Istilah *dâr* dalam konteks Al-Mawardi merujuk pada wilayah atau daerah administratif dalam struktur pemerintahan Islam. *dâr* dapat diartikan sebagai wilayah negara, provinsi, atau kota yang berada di bawah pemerintahan pusat. Sedangkan fungsi *dâr* adalah unit administratif yang penting dalam organisasi pemerintahan dalam Islam. Pemerintah pusat memiliki otoritas atas berbagai *dâr* di wilayahnya. Pemerintah lokal yang berada di bawah pemerintahan pusat bertanggung jawab untuk mengelola urusan lokal dan menjalankan hukum-hukum Islam di dalam *dâr* mereka. Di setiap *dâr*, terdapat seorang pemimpin yang disebut *wali al- dâr* atau *amir al- dâr*. Pemimpin ini bertanggung jawab atas pemerintahan, keamanan, dan hukum-hukum yang berlaku di Daar tersebut. Mereka harus menjalankan tugas mereka sesuai dengan ajaran Islam dan aturan pemerintahan pusat.⁴⁶

Menurut Al-Mawardi, kata *dâr* memiliki makna dasar yaitu "tempat tinggal" atau "rumah". Namun, kata *dâr* juga digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada beberapa makna yang lebih luas. *Pertama*, kata *dâr* digunakan untuk merujuk pada dunia ini sebagai tempat tinggal

⁴²Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 321

⁴³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia...*, hal. 430; Bandingkan dengan Jamî’ Huqûq Mahfuzhâh, al-Munjid fi al-Lughâh wa al-’lâm, Beirut: Dâr al-Masyriq, 2008, hal. 228.

⁴⁴Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 322

⁴⁵Jamî’ Huqûq Mahfuzhâh, *al-Munjid fi al-Lughâh wa al-’lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 2008, hal. 228

⁴⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 105.

sementara manusia, seperti yang terdapat pada QS. ar-Ra'd/13: 22.⁴⁷ Kedua, kata "dâr" juga digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada surga sebagai tempat tinggal abadi orang-orang yang beriman, seperti yang terdapat pada Surat al-An'âm/6: 127.⁴⁸ Ketiga, kata *dâr* digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada neraka sebagai tempat tinggal orang-orang yang durhaka, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Ankabut/29:55.

Dalam Al-Mawardi, kata *dâr* memiliki makna yang luas dalam Al-Quran. Selain merujuk pada tempat tinggal manusia di dunia ini, kata ini juga digunakan untuk merujuk pada surga dan neraka sebagai tempat tinggal abadi manusia. Menurut Al-Mawardi, pemahaman tentang makna *dâr* ini dapat membantu manusia dalam mempersiapkan diri untuk kehidupan di dunia dan akhirat.⁴⁹

Berdasarkan penjelasan tentang kata *dâr* tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Mawardi, kata *dâr* digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada tiga makna yang lebih luas, yaitu. *Pertama*, kata *dâr* digunakan untuk merujuk pada dunia ini sebagai tempat tinggal sementara manusia. *Kedua*, untuk merujuk pada surga sebagai tempat tinggal abadi orang-orang yang beriman. *Ketiga*, kata *dâr* untuk merujuk pada neraka sebagai tempat tinggal orang-orang yang durhaka.

d. *Qaryah*

Selain kata *balad*, *madînah* dan *dâr* dalam Al-Quran untuk menyebut nama negara, terdapat kata *qaryah*. Kata *qaryah* dalam bentuk asli disebut dalam Al-Quran sebanyak tiga puluh tiga kali, kemudian kata *qaryatik* sebanyak satu kali, kata *qaryatikum* sebanyak dua kali, kata *qaryatina* sebanyak satu kali, kata *qaryataini* sebanyak satu kali,⁵⁰ dan kata *qurâ* sebanyak sembilan belas kali.⁵¹ Salah satu contoh ayat Al-Quran yang menyebut kata *qaryah* yaitu sebagai berikut:

⁴⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal, 109.

⁴⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal, 167.

⁴⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal, 109.

⁵⁰Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 464.

⁵¹Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 464.

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْأَقْرَبِيَّةَ فَاكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ ۖ
 رَغَدًا وَأَدْخُلُوا آلَ بَابِ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَّعْفِرْ لَكُمْ ۗ خَطِيئَتِكُمْ ۖ
 وَسَنَزِيدُ آلَ الْمُحْسِنِينَ .

Dan (ingatlah), ketika Kami berfirman: "Masuklah kamu ke negeri ini (Baitul Maqdis), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak dimana yang kamu sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud, dan katakanlah: "Bebaskanlah kami dari dosa", niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu, dan kelak Kami akan menambah (pemberian Kami) kepada orang-orang yang berbuat baik." (Al-Baqarah/2:58)

Kata *qaryah* sebagaimana tercantum sebanyak tigapuluh tiga tempat, yakni pada: QS. al-Baqarah (2): 58, 259; QS. an-Nisâ' (4): 75; QS. al-An'am (6): 123; QS. al-A'râf (7): 4, 94, 161, 163; QS. Yûnus (10): 98; QS. Yûsuf (12): 82; QS. al-Hijr (15): 4; QS.an-Nahl (16): 112; QS. al-Isrâ' (17): 16,58; QS. al-Kahfi (18): 77; QS. al-Anbiyâ' (21): 6, 11, 74,95; QS. al-Hajj (22): 45, 48' QS. al-Furqân (25): 40, 51; QS. asy-Syu'arâ' (26): 208; QS. an-Naml (27): 34; QS. al-Qashsh (28): 58; QS. al-Ankabût (29): 31, 34; c34; QS. Yâ sîn (36): 13; QS. az-Zukhrûf (43): 23; QS. Muhammad (47): 13; QS. ath-Thalâq (65): 8. Kemudian kata *qaryatik* sebanyak satu kali yakni QS. Muhammad (47): 13, kata *qaryatikum* sebanyak dua kali yakni QS. al-A'râf (7): 82; QS. an-Naml (27): 56. Kata *qaryatina* sebanyak satu kali yakni QS. QS. al-A'râf (7): 88; kata *qaryataini* sebanyak satu kali yakni. QS. az-Zukhrûf (43): 31.⁵²

Selanjutnya kata *qurâ* sebanyak Sembilan belas kali yakni: QS. al-An'am (6): 92, 131; QS. al-A'râf (7): 96, 97, 98, 101; QS. Hûd (11): 100,102; QS. Yûsuf (12): 109; QS. al-Kahfi (18): 59; QS. al-Qashsh (28): 59, 59; QS. al-Qashsh (28): 18, 18; QS. asy-Syûrâ (42): 7; QS. al-Ahqâf (46): 27; QS. al-Hasyr (59): 7, 14. Kata *qaryah* terdapat berbagai macam susunan kata sebagai berikut: pertama, kata *qaryah* dengan diawali kata penghubung seperti *harf jar* misalnya yang terdapat pada QS. Al-Baqarah (2): 259.⁵³ Kedua kata *qaryah* terususun dengan kata tunjuk *hâdza* seperti pada QS. Al-Baqarah (2): 58 yaitu, 34 ketiga kata *qaryah* terususun dengan kata lain seperti misalnya penyebutan penduduk secara tegas melalui kata *ashhâb* dan ahlun seperti yang tercantum pada QS. Yâsîn (36): 13 yaitu اصحاب القرية dan pada QS. al-Kahfi

⁵²Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 465.

⁵³Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 466.

(18): 77 اهل القرية, kata *qaryah* terusun dengan *dhamir* seperti pada QS. Al-A'râf (7): 82 yakni قريبتكم. Keempat kata *qaryah* juga terdapat susunan dalam bentuk mutsanna seperti tertera pada QS. Az-Zukhrûf (43): 31 yakni من القريتين. Kelima, kata *qaryah* untuk menyebutkan negeri dalam bentuk jamak yaitu *qurâ* salah satunya yakni tertera pada QS. Al-A'râf (7): 98 ialah اهل القرى.

Kata *qaryah* pada ayat-ayat tersebut, secara global berbicara mengenai negeri yang terdapat kisah penduduk terdahulu. Adapun dalam kategori lafadz, kata *qaryah* merupakan lafadz *zahir*.⁵⁴ Adapun negeri yang disebutkan melalui susunan kata *qaryah* tersebut yaitu Makkah yang merupakan tempat pertama Nabi Muhammad saw. diutus, kisah negeri yang berkaitan dengan hari *tsabat*,⁵⁵ Fir'aun dan pengikutnya yang merupakan kaum Nabi Musa as., penduduk negeri Sodom yang merupakan kaum Nabi Luth as., serta negeri-negeri dalam bentuk umum (tidak disebut nama secara khusus) yang berkaitan dengan penduduk durhaka dan azab dari Allah Swt.. Akan tetapi dalam pembinasaaan tersebut masih menyisakan orang taqwa pada saat itu untuk diselamatkan, seperti diri Rasul itu sendiri. Sebagaimana tentang kisah penduduk negeri Sodom yang merupakan kaum Nabi Lûth as. agar dijadikan hikmah pelajaran bagi kaum sesudahnya hingga sekarang.

Makna القرية (*al-Qaryah*) sebagai tempat di dalam Al-Quran dihubungkan dengan tingkah laku penduduknya. Sebagian ada yang diubungkan dengan penduduknya yang berbuat durhaka lalu mendapatkan siksa dari Allah (QS. An-Nisa: 72; Al-A'raf: 4; Al-Isra': 16; An-Naml: 34). Sebagian dihubungkan pula dengan penduduknya yang berbuat baik sehingga menimbulkan suasana yang aman dan damai (QS. Al-Nahl: 112) dan sebagian lain dihubungkan dengan tempat tinggal para nabi (QS. An-Naml: 56; Al-A'raf: 88; Al-An'am: 92). Semua ini menunjukkan bahwa wilayah berperan penting sebagai tempat kegiatan bagi manusia.⁵⁶

Ar-Râgib al-Ashfahânî menyebutkan bahwa (*al-qaryah*) atau (*al-qurâ*) adalah nama bagi tempat atau wilayah yang di dalamnya berkumpul manusia. Dengan kata lain (*al-qurâ*) dapat diartikan sebagai negara.⁵⁷

⁵⁴Ahmah Mukhtâr Amar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'âshirah*, Kairo: 'Âlim al-Kutub, 2008, hal. 168

⁵⁵Ahmah Mukhtâr Amar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'âshirah...*, hal. 168.

⁵⁶Maqâtil Ibn Sulaiman al-Balkhi, *Al-Asybah wa an-Nazhâir fi Al-Quran al-Karîm*, Kairo: Dâr Gharîb, 2001, hal. 147.

⁵⁷Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 200.

Menurut Al-Mawardi, kata *qaryah* memiliki arti dasar yaitu "kota kecil" atau "desa". Dalam Al-Quran, kata *qaryah* sering digunakan untuk merujuk pada kota-kota yang pernah dihancurkan oleh Allah karena kekafiran penduduknya, seperti yang terdapat pada QS. Al-Qasas/28:58-59. Namun, kata *qaryah* juga digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada tempat-tempat yang dihuni oleh orang-orang yang beriman, seperti yang terdapat pada QS. Naml/27:91.⁵⁸

Istilah *qaryah* dalam konteks Al-Mawardi merujuk pada desa atau kota kecil di bawah yurisdiksi sebuah Daar. Qaryah lebih kecil daripada Daar dan dapat dianggap sebagai unit administratif yang lebih lokal. Sedangkan fungsinya *qaryah* adalah unit administratif paling lokal dalam struktur pemerintahan Islam. Di setiap *qaryah*, terdapat pemimpin lokal yang dapat disebut sebagai *amir al- qaryah* atau wali al- *qaryah*. Pemimpin *qaryah* bertanggung jawab atas urusan sehari-hari, pemeliharaan ketertiban, dan pelaksanaan hukum-hukum Islam di wilayah mereka. Hubungan *qaryah* dengan *dâr* yaitu bahwa *qaryah* berada di bawah otoritas Daar yang lebih besar. Pemimpin Qaryah melapor kepada pemimpin Daar, dan pemimpin Daar, pada gilirannya, melapor kepada pemerintahan pusat.⁵⁹

Dalam pemikiran politik Al-Mawardi, konsep Daar dan Qaryah menjadi bagian penting dalam hierarki administratif dalam negara Islam. Pemerintah pusat memiliki kendali atas Daar, dan Daar memiliki kendali atas Qaryah. Hal ini menciptakan struktur pemerintahan yang terorganisir dan terkendali berdasarkan prinsip-prinsip hukum Islam. Konsep ini digunakan untuk mengatur wilayah dan masyarakat dalam kerangka pemerintahan yang sesuai dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam.

Al-Mawardi mengatakan bahwa kata *qaryah* memiliki makna yang luas dalam Al-Quran. Selain merujuk pada kota-kota yang dihancurkan oleh Allah, kata ini juga digunakan untuk merujuk pada tempat-tempat yang dihuni oleh orang-orang yang beriman. Menurut Al-Mawardi, pemahaman tentang makna *qaryah* ini dapat membantu manusia dalam memahami sejarah dan peradaban manusia serta menyadari kekuasaan dan kebesaran Allah sebagai pencipta segala sesuatu. Kata *al-Qaryah* lebih sering digunakan untuk menunjuk negeri yang mengandung kisah kaum terdahulu, negeri kaum yang berbuat durhaka, serta diantaranya

⁵⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 231.

⁵⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 109.

yang telah dibinasakan. Selain itu, bahwa kata *al-Qaryah* menunjukkan arti wilayah yang belum begitu maju dalam peradaban.⁶⁰

Selain dikenal tiga istilah (*al-balad*), (*al-qaryah*) dan (*al-dâr*) atau (*al-diyâr*), di dalam sejarah peradaban Islam, dikenal istilah (*daulah*) yang berarti negara. Perkataan (*daulah*) secara kebahasaan berarti nama bagi semua benda yang berputar atau bergilir dengan sendirinya. Sementara itu, di dalam al-Quran terdapat satu kata yang akar katanya sama dengan istilah (*daulah*), yaitu perkataan (*dûwlah*) yang berarti berputar atau beredar seperti tergambar pada ayat Al-Quran sebagaimana berikut.⁶¹

Penulis menyatakan bahwa dalam Al-Quran terdapat banyak kata-kata yang berkaitan dengan negara, yang menunjukkan bahwa Al-Quran menganggap penting eksistensi negara bagi kehidupan manusia. Hal ini juga menunjukkan bahwa orang-orang yang beriman kepada Al-Quran harus memiliki kepedulian dan tanggung jawab terhadap negara.

Al-Quran mengajarkan bahwa negara merupakan salah satu dari banyak institusi yang ada di dunia ini yang memiliki peran penting dalam kehidupan manusia. Negara bertanggung jawab untuk menjaga keamanan, memelihara keadilan, memberikan kepastian hukum, dan melindungi hak-hak asasi manusia. Dalam Al-Quran juga terdapat ajaran untuk menghormati otoritas yang ada dalam negara. Orang-orang yang beriman diminta untuk patuh kepada pemerintah yang berwenang, selama pemerintah tersebut tidak memerintahkan kejahatan atau perbuatan maksiat. Oleh karena itu, sebagai orang yang beriman, kita harus memiliki kepedulian dan tanggung jawab terhadap negara di mana kita tinggal. Kita harus berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan yang positif untuk membangun negara, dan juga harus mematuhi hukum-hukum yang ada untuk menjaga keamanan dan kesejahteraan bersama.

Dari pembahasan tentang kata *qaryah*, maka dapat disimpulkan bahwa menurut Al-Mawardi kata *qaryah* dalam Al-Quran menunjukkan arti wilayah yang belum begitu maju dalam peradaban dan merujuk pada kota-kota yang telah dihancurkan oleh Allah pada masa lalu serta merujuk pada tempat-tempat yang pernah dihuni oleh orang-orang yang beriman yang tujuan penyebutannya dalam Al-Quran agar dapat membantu manusia dalam memahami sejarah dan peradaban manusia serta menyadari kekuasaan dan kebesaran Allah sebagai pencipta segala sesuatu.

⁶⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 3, hal. 331.

⁶¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah*..., hal. 109.

2. Terminologi Pemimpin Negara

Secara etimologi, pemimpin adalah seseorang yang memiliki kemampuan untuk mempengaruhi dan membujuk orang lain agar melakukan tindakan untuk mencapai tujuan bersama. Terdapat banyak definisi tentang pemimpin yang dikemukakan oleh para ahli.⁶² Definisi yang dikemukakan oleh Edwin A. Locke adalah orang yang berproses membujuk (*inducing*) orang lain untuk mengambil langkah-langkah menuju suatu sasaran bersama.⁶³

Dalam perspektif Al-Quran, istilah pemimpin dalam pengertian sebagaimana yang telah diuraikan, dapat merujuk pada term khalifah, amir, malik, imamah dan auliya.

a. *Khalifah*

Kata *khalifah* dalam bahasa Arab merupakan bentuk kata kerja (*verb*) disebut *Isim Fa'il*. Kata ini memiliki dua bentuk jamak (*plural*) dalam bahasa Arab, yaitu *khalāif* (خلائف) dan *khulafâ'* (خلفاء). Ditinjau dari perspektif kaidah kebahasaan, jamak dari kata *khalifah* seharusnya adalah *khalâif*. Jamak *khulafâ'* itu seharusnya adalah dari bentuk singular *khalif*, tanpa *ta marbutah* (ة). Kata *khalifah* خليفة dan *khalif* خالف dibedakan karena untuk menegaskan perbedaan antara bentuk feminin (perempuan) dan maskulin (laki-laki). Kata feminin dalam bahasa Arab biasa disebut "*muannats*" sedangkan maskulin biasa disebut "*mudzakkar*". Dalam masyarakat Arab awal, hampir tidak ada pemimpin perempuan. Oleh karena itu, kata "*khalifah*" seharusnya digunakan secara khusus untuk merujuk pada pemimpin perempuan, tetapi dalam kenyataannya, kata ini juga digunakan untuk merujuk pada pemimpin laki-laki. Bahkan menurut Imam Sibawaih, kata "*khalifah*" hanya digunakan untuk merujuk pada pemimpin laki-laki. Secara bahasa lafaz *khalifa* berarti mengganti, memberi ganti, menggantikan tempatnya, mendatangi dari arah belakang, dan kekhalifahan, pemimpin di kaumnya, pemimpin, dan umat menggantikan.⁶⁴

Menurut Raghîb al-Ashfahâni "*khalifah*" adalah menggantikan orang lain, baik karena ketidakhadiran orang yang digantikan, karena

⁶²Tuti Munfaridah, "Kepemimpinan dalam islam," dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, hal. 15.

⁶³Dodi Kariyadi, "Membangun Kepemimpinan Berbasis Nilai-Nilai Pancasila Dalam Perspektif Masyarakat Multikultural," dalam *Citizenship Jurnal Pancasila Dan Kewarganegaraan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 86.

⁶⁴Agung Kurniawan, "Aktualisasi Nilai Khalifah Dalam Al-Quran," dalam *Jurnal Al-Dirayah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 51. Lihat juga: Rahmat Ilyas. "Manusia sebagai khalifah dalam perspektif Islam," dalam *Mawa Izh Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2016, hal. 169.

dia meninggal, karena dia lemah (tua) atau karena untuk tujuan memuliakan orang yang menggantikan tersebut. Dan berdasarkan alasan yang terakhir ini, Allah menjadikan para kekasihnya sebagai khalîfa di atas muka bumi ini.⁶⁵

Lafaz *khalîfa* terdapat dalam Al-Quran dari segi asal kata dan berbagai bentuk derivasinya terdapat dalam 3 ungkapan kata diantaranya: dalam bentuk kata خَلِيفَةً dalam Surah al-Baqarah pada ayat 30, Surah Şad pada ayat 26. Bentuk kata خَلَائِفٍ terdapat dalam Surah al-An'ām pada ayat 165, Surah Yūnus pada ayat 14, dan 73, Surah Fātir pada ayat 39. Bentuk kata خَلَفَاءُ terdapat dalam Surah al-A'rāf pada ayat 29, dan 74, Surah al-Naml ayat 62.⁶⁶

Menurut Al-Mawardi, kata "*khalîfah*" memiliki arti dasar yaitu "pemimpin" atau "pengganti". Dalam Al-Quran, kata "*khalîfah*" muncul dalam beberapa ayat yang menunjukkan tugas manusia sebagai pengelola bumi dan sebagai pemimpin atas makhluk lainnya, seperti yang terdapat pada QS. Al-Baqarah/2:30. Pada ayat tersebut, Allah menunjukkan bahwa manusia diangkat oleh Allah sebagai khalîfah di bumi untuk mengelola dan memelihara alam dan makhluk hidup di dalamnya.⁶⁷ Berikut QS. Al-Baqarah/2:30, di bawah ini.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi".

Menurut al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyūn* dari kata *khalîfah* adalah "*al-Qâimu Maqâma Ghairihi*"⁶⁸ memiliki makna seseorang yang menegakkan kepemimpinan dari kepemimpinan sebelumnya. Karena Kata "*al-Khalafu*" dengan huruf "*lam*" memiliki harakat "*fathah*", bermakna dari golongan orang-orang baik.

⁶⁵ Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 211.

⁶⁶ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 305.

⁶⁷ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultāniyyah*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2000, hal. 30.

⁶⁸ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyūn...*, juz, 1, hal. 95.

Sedangkan huruf “lam” yang di “sukun” menjadi kalimat “*al-Khalfu*” bermakna dari golongan orang-orang buruk. Jadi manusia dijadikan Allah Swt. menjadi pemimpin yang dituntut untuk berbuat adil dan penuh dengan kebaikan dalam mengelola bumi menggantikan makhluk sebelumnya dari kalangan jin yang membuat kerusakan dan pertumpahan darah.⁶⁹

Dalam ayat lain, Al-Mawardi menjelaskan dalam tafsirnya mengenai kata khalifah, sebagaimana yang terdapat dalam QS. Shad/38:26, sebagai berikut:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ

Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil.

Kata *khalifah* memiliki makna kepemimpinan para Nabi seperti keberanian, keadilan, integritas, kecerdasan, dan pengalaman dalam pemerintahan. *Khalifah* juga harus memperhatikan kebutuhan rakyatnya, memberikan hak-hak yang sama kepada semua warga negara, dan memelihara stabilitas dan keamanan dalam negeri.⁷⁰ Al-Mawardi juga mengemukakan bahwa *khalifah* memiliki tanggung jawab untuk memimpin umat Islam dalam hal-hal seperti perang, perdamaian, dan pengelolaan keuangan negara. *Khalifah* juga memiliki wewenang untuk menunjuk pejabat dan hakim, mengeluarkan kebijakan publik, dan menegakkan hukum-hukum Islam.⁷¹

Istilah khalifah dalam merujuk pada pemimpin tertinggi dalam negara Islam yang berdasarkan pandangan Al-Mawardi adalah pemimpin politik yang memiliki otoritas politik dan agama yang besar dalam negara Islam. Meskipun ada kesamaan dalam penggunaan kata khalifah antara masa Khulafa Rashidin (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali) dan pandangan Al-Mawardi tentang pemimpin tertinggi dalam negara Islam, ada perbedaan penting dalam pandangan mereka.

Adapun proses pemilihan khalifah dalam pandangan Al-Mawardi merujuk pada konsep *shura al-salats*. *Shura al-salats* atau disebut

⁶⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 1, hal. 95.

⁷⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 5, hal. 90.

⁷¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 5, hal. 90.

juga sebagai yang maksudnya yaitu musyawarah tiga merupakan salah satu konsep penting dalam pemikiran politik Al-Mawardi. Konsep ini mencerminkan sistem pemilihan pemimpin tertinggi dalam negara Islam, yaitu khalifah, dengan melibatkan tiga entitas penting dalam masyarakat Islam.⁷²

Berikut adalah penjelasan detail tentang *shura al-salats* dalam pandangan Al-Mawardi:

1. Pemilihan khalifah: *shura al-salats* adalah proses pemilihan khalifah yang melibatkan tiga entitas:
 - a. Ulama: Ulama adalah para cendekiawan agama yang dihormati dalam masyarakat Islam. Mereka memiliki pengetahuan agama yang mendalam dan dianggap sebagai penjaga agama. Dalam konteks *shura al-Salats*, ulama memiliki peran penting dalam memberikan nasihat tentang kualifikasi khalifah calon dan apakah calon tersebut memenuhi persyaratan syariah.
 - b. Pemimpin masyarakat: Para pemimpin masyarakat, yang dapat mencakup tokoh-tokoh suku, pemimpin suku, atau figur masyarakat yang dihormati, juga terlibat dalam proses pemilihan. Mereka mewakili pandangan dan kepentingan masyarakat yang lebih luas.
 - c. Pemimpin militer: Pemimpin militer atau komandan pasukan juga ikut serta dalam proses ini. Ini penting karena ketika negara Islam dihadapkan pada tantangan eksternal atau perang, pemimpin militer memiliki wawasan strategis yang penting.
2. Musyawarah dan persetujuan: Ketiga entitas ini harus berkumpul dalam musyawarah untuk memilih khalifah baru. Musyawarah ini dimaksudkan untuk mencapai kesepakatan tentang siapa yang akan menjadi khalifah berdasarkan kualifikasi, integritas, dan kapasitas kepemimpinan. Pemilihan khalifah melalui proses ini harus didasarkan pada prinsip syariah.
3. Legitimitas pemimpin: Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang dipilih melalui Shura al-Salat memiliki legitimasi yang kuat dalam mata masyarakat dan dianggap sebagai wakil Allah di bumi. Ini berarti pemimpin tersebut memiliki otoritas politik dan agama yang sah untuk memerintah negara Islam.
4. Penyelenggaraan keadilan: Al-Mawardi menekankan pentingnya pemimpin yang dipilih melalui Shura al-Salat untuk menjalankan pemerintahan dengan adil, berdasarkan prinsip-prinsip syariah, dan

⁷² Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii*, Beirut: Dar Fikr, 2000, hal. 180.

untuk melindungi hak-hak rakyat. Pemimpin harus menghindari penyalahgunaan kekuasaan dan memastikan keadilan dalam pemerintahan.⁷³

Pendekatan *shura al-salat* oleh Al-Mawardi mencoba menyatukan prinsip musyawarah dalam pemilihan pemimpin dengan prinsip kepemimpinan Islam yang berdasarkan syariah. Dengan melibatkan ulama, pemimpin masyarakat, dan pemimpin militer dalam proses pemilihan, ia berharap untuk mencapai pemimpin yang kompeten, adil, dan mampu menjalankan tugasnya dalam memimpin negara Islam. Konsep ini mencerminkan upaya untuk menggabungkan prinsip-prinsip agama dan politik dalam struktur pemerintahan Islam.

Berdasarkan penjelasan kata khalifah di atas, maka disimpulkan bahwa kata khalifah menurut Al-Mawardi artinya adalah pemimpin tertinggi dalam negara Islam dan pemimpin politik yang memiliki otoritas politik dan agama yang besar dalam negara Islam yang harus bertanggung jawab atas kesejahteraan dan keamanan umat Islam, serta menjalankan pemerintahan dengan cara yang sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam.

b. *Amîr*

Kata *amîr* (أمير) menggunakan patron kata yang dapat berarti subjek dan juga objek. Ini berarti *amîr*/pemimpin dalam kedudukannya sebagai subjek adalah pemilik wewenang memerintah, sedangkan dalam kedudukannya sebagai objek, maka dia adalah yang diperintah, dalam hal ini oleh siapa yang dipimpinya. Ini mengisyaratkan bahwa *amîr*, tidak boleh bertindak sewenang-wenang, tetapi harus memperhatikan “perintah”, yakni kehendak dan aspirasi siapa yang dipimpinya.⁷⁴

Kata *amîr* dalam Al-Quran disebut dengan istilah *ulîl amri*. Kata *ulu* diartikan dengan yang mempunyai, yang memiliki. Selanjutnya kata *amîr* yang diturunkan dari kata *amira* yang berarti menjadi *amîr* (raja). Secara etimologi, *ulîl amri* berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari dua unsur kata, yakni “*Uli*” yang merupakan jamak dari kata “*Wali*” yang berarti menguasai, memiliki dan juga bisa berarti mengurus atau mewakili dan memiliki otoritas.⁷⁵ Kata الامر yang

⁷³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafi’i...*, hal. 180.

⁷⁴ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu’jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 273.

⁷⁵ Ismâ’îl Haqqi al-Burusuwî. *Tafsîr Rûh al-Bayân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th. hal. 32.

dalam bentuk jamaknya الامور dengan arti pekerjaan, urusan dan atau diartikan dengan perkara.⁷⁶ Dengan demikian, secara etimologi *ulil amri* bermakna yang mempunyai urusan atau orang yang memiliki otoritas atas sesuatu urusan atau pekerjaan.

Menurut Raghîb al-Ashfani dalam kitabnya "*al-Mufradat fi Gharibil Quran*", istilah "*ulil amri*" dapat diartikan sebagai para pemimpin yang ada pada masa Nabi. Namun, ada pula yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah para imam dari kalangan ahlul bait, atau orang-orang yang melakukan amar ma'ruf.⁷⁷

Sedangkan secara istilah, para ahli memberikan definisi yang beragam mengenai *ulil amri*. Satu kelompok menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *ulil amri* adalah umara. Kelompok lain berpendapat bahwa *ulil amri* adalah *ahl al-ilmi wa al-fiqh* (mereka yang memiliki ilmu dan mengetahui akan fiqh). Sebagian kelompok lain mengatakan yang dimaksud *ulil amri* adalah sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw.

Secara umum, ulama dan mufassir menyepakati bahwa *ulil amri* merujuk kepada pemimpin atau otoritas yang memiliki kekuasaan dan tanggung jawab dalam memimpin dan mengatur urusan masyarakat. Pemimpin yang dimaksud bisa berupa pemimpin politik, militer, agama, atau sosial yang dipilih atau ditunjuk oleh masyarakat untuk memimpin dan memerintah dalam kepentingan bersama. Dalam konteks agama Islam, ulama juga menganggap bahwa *ulil amri* harus memegang teguh prinsip-prinsip agama dan berpegang pada hukum syara', sehingga kebijakan dan keputusan yang diambil dapat menghasilkan kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat.

Al-Mawardi memberikan penjelasan kata *ulil amri* yaitu, bahwa lafaz *Amîr* (الأمير atau امير) berarti pemimpin, berasal dari kata الأمر yang berarti perintah atau urusan. Secara tekstual kata *Amîr* tersebut tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, namun secara kontekstual kata tersebut terdapat dalam banyak ayat dengan beragam relasi dan maknanya. Adapun konsep *Amîr* berdasarkan *istiqaq* dari kata *Amîr* yaitu *Ta'murunâ*, *Ya'tamirunâ*, *Amrun*, *Ulil Amri*. Al-Mawardi menekankan bahwa tugas seorang amir tidak hanya terbatas pada tugas keagamaan, tetapi juga mencakup tugas-tugas dalam berbagai aspek kehidupan sosial. Dalam kitabnya "*Al-Ahkam al-Sultâniyah*", Al-Mawardi menjelaskan bahwa amir sebagai pemimpin harus memiliki sifat-sifat yang baik, seperti memiliki pengetahuan yang luas, keberanian, kebijaksanaan, dan keadilan. Amir juga harus

⁷⁶ Abdullah ibnu 'Umar al-Baydhâwî, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta`wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî, 1418 H, hal. 164.

⁷⁷ Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 210

memenuhi kebutuhan rakyatnya dan memberikan perlindungan terhadap mereka.⁷⁸

Kata *amîr* tidak secara khusus disebutkan dalam Al-Quran sebagai konotatif kepemimpinan politis, namun maknanya sering digunakan dalam bahasa Arab secara umum untuk menyebut seorang pemimpin. Dalam QS. al-Nisa' ayat 59, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ

Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan kata kunci ayat “أَطِيعُوا اللَّهَ”, yaitu melaksanakan perintah-perintah Allah Swt. dan meninggalkan larangan-larangan Allah Swt., sedangkan ayat “وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ” yaitu mengikuti sunnah-sunnah Rasulullah Saw., dan ayat “وَأُولِيَ الْأَمْرِ” yaitu makna *pertama*; para pemimpin/pemerintah, makna *kedua*; para ulama dan ahli fiqih, makna *ketiga*; mereka para Sahabat Rasul, dan makna keempat; Abu Bakar Shiddîq dan Umar bin Khattab.⁷⁹

Di sini, *Ulil amri* merujuk pada para pemimpin atau penguasa yang memiliki kekuasaan dalam urusan publik atau negara, yang terdiri dari orang-orang terpilih dan memenuhi syarat-syarat tertentu. Ibnu Taimiyah juga menyebutkan bahwa *ulil amri* yang dimaksud dalam ayat tersebut dapat mencakup ulama, pemerintah, dan semua orang yang memiliki kekuasaan dan tanggung jawab dalam memimpin umat.⁸⁰

Menurut Al-Mawardi, *amîr* adalah seorang pemimpin Muslim yang diangkat oleh khalifah atau sultan untuk memimpin sebuah wilayah atau provinsi dalam negara Islam. *Amîr* memiliki tanggung jawab untuk menjalankan pemerintahan dalam wilayahnya dengan cara yang adil dan memelihara ketertiban dan keamanan dalam masyarakat.

Al-Mawardi juga menekankan bahwa *amîr* harus memenuhi beberapa kualifikasi tertentu, seperti keberanian, keadilan, integritas, kecerdasan, dan pengalaman dalam pemerintahan. *Amîr* juga harus memperhatikan kebutuhan rakyatnya, memberikan hak-hak yang

⁷⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 105.

⁷⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 499-500

⁸⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 499.

sama kepada semua warga negara, dan memelihara stabilitas dan keamanan dalam wilayahnya.⁸¹ Amir memiliki wewenang untuk menunjuk pejabat dan hakim di wilayahnya, mengeluarkan kebijakan publik, menegakkan hukum, dan memerintahkan tentara jika diperlukan. Namun, wewenang amir selalu dibatasi oleh hukum-hukum Islam dan peraturan yang ditetapkan oleh *khalifah* atau sultan. Dari penjelasan kata *amîr* dalam tafsiran ayat ke-59 Surah al-Nisa ini, maka dapat diketahui bahwa Al-Mawardi menekankan model integralistik dalam bernegara.

Dengan demikian, maka kesimpulannya adalah bahwa kata *amîr* atau *ulil amri* dalam pandangan Al-Mawardi adalah seorang pemimpin Muslim yang diangkat oleh khalifah atau sultan untuk memimpin sebuah wilayah atau provinsi dalam negara Islam yang tugasnya memelihara ketertiban dan keamanan bersama dalam masyarakat dan harus memegang teguh prinsip-prinsip agama serta berpegang pada hukum *syara'*, sehingga kebijakan dan keputusan yang diambil dapat menghasilkan kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat.

c. *Mâlik*

Secara bahasa kata *mâlîki*, apabila dipanjangkan *mimnya* berarti: yang memiliki. Jika *mimnya* tidak dipanjangkan, *maliki*, berarti: yang memerintah. Memerintah dan memiliki mengandung makna yang berbeda. memiliki berarti: mengandung makna yang lebih dalam dan agung, tetapi makna yang memerintah yaitu, memberi tekanan bahwa Allah lah yang mengendalikan makhluknya, memerintah dan melarang dan memberikan imbalan.⁸²

Kata "*mâlik*" dalam Al-Quran atau asmaul husna ada 5 tempat yaitu: (Q.S. Al-Fatihah ayat 4, QS. Al-Baqarah ayat 247, Q.S. Maryam ayat 40, Q.S. Ali Imron ayat 26, Q.S. Az-Zukhruf ayat 85, Q.S. Al Mu'minum ayat 116).⁸³ Kata "*mâlik*" (مَالِك) dalam Al-Quran memiliki arti dasar "pemilik", namun juga dapat memiliki makna lain tergantung pada konteks penggunaannya. Salah satu makna lain dari kata "*mâlik*" adalah "pemimpin" atau "raja", yang sering digunakan

⁸¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulṭāniyyah*..., hal. 105.

⁸²Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif*..., hal. 66.

⁸³ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif*..., hal. 175.

dalam Al-Quran untuk merujuk pada pemimpin atau penguasa suatu negara.

Menurut Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* pemahaman tentang kata "*mâlik*" pada surah al-Baqarah ayat 247 yaitu pemimpin yang Allah Swt. anugerahkan keutamaan yang besar dan memiliki kemampuan dan kekuasaan yang luas dari manusia yang lain.⁸⁴ Kemudian al-Mawardi menjelaskan bahwa kepemimpinan dalam Islam tidak hanya berdasarkan pada faktor kekuasaan dan kekayaan semata, melainkan juga harus memperhatikan prinsip-prinsip keadilan, kebersamaan, dan ketaatan kepada Allah.

Dalam Al-Quran, kata "*mâlik*" dalam makna pemimpin atau penguasa sering digunakan untuk merujuk pada para nabi dan rasul. Namun, Al-Mawardi menekankan bahwa kepemimpinan dalam Islam seharusnya berdasarkan pada prinsip-prinsip yang sesuai dengan hukum dan nilai-nilai Islam, seperti keadilan, kebersamaan, dan ketaatan kepada Allah. Dalam kitabnya "*Al-Ahkam al-Sultâniyah*", Al-Mawardi menjelaskan tentang prinsip-prinsip kepemimpinan dalam Islam, seperti kepemimpinan harus memperhatikan kepentingan rakyat dan kemaslahatan umum, serta kepemimpinan harus bersifat transparan dan terbuka.⁸⁵

Selain itu, terma *malik* juga dapat berarti raja, seperti yang digambarkan dalam surah al-mu'minun ayat 116:

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ (المؤمنون: ١١٦)

Mahatinggi Allah, Raja yang sebenarnya. Tidak ada tuhan selain Dia, pemilik 'Arsy yang mulia. (Al-Mu'minun/23:116)

Tuhan yang mempunyai pemerintahan dan kekal abadi, yang tidak ada sesuatu sesembahan selain dia, dan yang mempunyai Arsy yang mulia. Sesudah menerangkan Dia-lah yang kekal, Allah mengemukakan bahwa orang yang mengatakan: "ada tuhan selain allah di alam ini" adalah orang yang mengatakan sesuatu yang batal.

Dari makna di atas bisa diketahui bahwa makna dari term *malik* menurut Al-Mawardi adalah kepemimpinan yaitu penguasa segalanya atau ketika dikaitkan dengan kepemimpinan ialah seorang yang memegang kekuasaan penuh menjalankan dan bertanggung jawab atas apa yang diperintahkan.

⁸⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 315.

⁸⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 108.

d. *Imâm*

Secara bahasa lafaz *Imâm* berarti yang diikuti, kepala, di depan kaum atau pemimpin umum.⁸⁶ Sedangkan menurut istilah adalah sesuatu yang diikuti, baik bersumber dari manusia seperti mengikuti ucapan atau perbuatannya, baik bersumber dari buku ataupun lainnya, baik benar maupun salah. Al-Khalîl berkata bahwa setiap sesuatu yang menjadi pusat disatukannya (dihubungkan) hal-hal yang berkaitan dengannya.⁸⁷

Lafaz *Imâm* dalam Al-Quran dari segi asal kata dan derivasi katanya terdapat dalam 6 bentuk ungkapan. Yaitu: diantaranya dalam bentuk kata, *أمم* terdapat dalam surah al-An'âm pada ayat 38, dan 42, Surah al-A'râf pada ayat 38, Surah Hūd pada ayat 48, dan 48, Surah ar-Ra'du pada ayat 30, Surah an-Nahl pada ayat 63, Surah al-Ankabūt pada ayat 18, Surah Fāthir pada ayat 42, Surah Fusilat pada ayat 25, Surah al-Ahqâf pada ayat 18. bentuk kata *أما* pada Surah al-A'râf pada ayat 160, dan 168. Bentuk kata *أمامة* terdapat dalam Surah al-Hijr pada ayat 79, Surah Yasin pada ayat 12. Bentuk kata *أماما* terdapat dalam Surah al-Qiyāmah pada ayat 5. Bentuk kata *أماما* terdapat dalam bentuk al-Baqarah pada ayat 124, Surah Hūd pada ayat 17, Surah al-Furqān pada ayat 74, Surah al-Ahqâf pada ayat 12. Bentuk kata *امامهم* terdapat dalam Surah al-Isrā pada ayat 71. Bentuk kata *أئمة* terdapat dalam Surah at-Tawbah pada ayat 12, Surah al-Ambiyā pada ayat 73, Surah alQasash pada ayat 5, dan 41, Surah Sajadah pada ayat 24.⁸⁸

Kata *imâm* dan bentuk jamaknya dalam Al-Quran disebut sebanyak 12 kali, dengan 11 kali disebut dalam bentuk tunggal (imam) dan 1 kali disebut dalam bentuk jamak (*aimmah*).⁸⁹ Penafsiran terhadap kata imam beserta jamaknya dalam Al-Quran berbeda-beda. Secara umum, kata imam beserta jamaknya bermakna "seseorang atau sesuatu yang dijadikan panutan, ada yang menjadi panutan dalam kebaikan maupun keburukan". Penafsiran *imâm* dan jamaknya secara bahasa, yaitu panutan atau tuntunan, ini terdapat dalam beberapa

⁸⁶Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 111. Lihat juga: Maqâtil Ibn Sulaiman al-Balkhi, *Al-Asybah wa an-Nazhâir fi Al-Quran al-Karîm*. Kairo: Dâr Gharîb, 2001, hal. 208.

⁸⁷Maqâtil Ibn Sulaiman al-Balkhi, *Al-Asybah wa an-Nazhâir fi Al-Quran al-Karîm...*, hal. 208.

⁸⁸Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 464

⁸⁹Maqâtil Ibn Sulaiman al-Balkhi, *Al-Asybah wa an-Nazhâir fi Al-Quran al-Karîm...*, hal. 111.

tempat QS. at-Taubah: 12, QS. al-Ahqaf: 46, QS. Hud: 17, QS. al-Anbiya': 73, QS. al-Qashash: 41, QS. al-Furqan: 74.⁹⁰

Dengan demikian, lafaz *imām* terdapat dalam Al-Quran dari segi asal kata dan berbagai bentuk derivasinya terdapat dalam 6 ungkapan kata diantaranya أمم, أمما, أمامة, أمما, امامهم, أئمة ditemukan makna dari lafal diatas memiliki beragam macam makna yaitu umat, orang - orang, suku, golongan, jalan raya, kitab, terus - menerus, pedoman, petunjuk, imam, dan pemimpin-pemimpin.

Menurut Al-Mawardi, pemahaman tentang kata "*imâm*" sebagai pemimpin agama dalam Al-Quran seharusnya dilihat dalam konteks kepemimpinan agama yang berdasarkan aturan dan nilai-nilai Islam. Sebagai seorang ahli hukum Islam, Al-Mawardi menjelaskan bahwa kepemimpinan agama dalam Islam haruslah berdasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kebenaran, dan ketaatan kepada Allah.⁹¹ Penjelasan lainnya yaitu bahwa imam adalah seorang pemimpin Muslim yang dianggap sebagai pemimpin spiritual dan politik bagi umat Islam. Imam memiliki tanggung jawab untuk memimpin umat Muslim dalam ibadah, memberikan petunjuk dalam masalah agama, dan mengatur urusan politik dan sosial umat Islam.⁹² Berikut ayat Al-Quran yang terkait dengan kata mam, yaitu di dalam QS. at-Taubah: 12.

وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ
الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَأَوْاٰئِمَانَ هُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ (التوبة: ١٢)

Jika mereka melanggar sumpah sesudah perjanjian mereka dan menistakan agamamu, perangilah para pemimpin kekufuran itu karena sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tidak dapat dipegang sumpahnya supaya mereka berhenti (dari kekufuran dan penganiayaan). (At-Taubah/9:12)

Pada ayat di atas frasa *aimmatul kufri* (أئمة الكفر) berarti para panutan orang-orang kafir. Dalam hal ini yang dimaksud para panutan orang-orang kafir adalah orang-orang musyrik Quraisy yang seringkali melanggar janji dengan umat muslim, seperti Abu Jahal, Utbah, Syaibah, Umayyah bin Khalaf. Al-Mawardi membedakan antara dua

⁹⁰Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 464.

⁹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 70.

⁹²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz, 3, hal. 90.

jenis imam, yaitu imam agama dan imam negara. Imam agama adalah pemimpin spiritual yang memimpin umat Muslim dalam ibadah dan memberikan pengajaran tentang agama Islam. Sedangkan imam negara adalah pemimpin politik yang bertanggung jawab atas keamanan, keadilan, dan kesejahteraan umat Muslim.⁹³

Al-Mawardi menekankan bahwa imam harus memenuhi beberapa kualifikasi tertentu, seperti keadilan, integritas, kecerdasan, dan pengetahuan tentang agama dan pemerintahan. Imam juga harus memperhatikan kebutuhan rakyatnya, memberikan hak-hak yang sama kepada semua warga negara, dan memelihara stabilitas dan keamanan dalam masyarakat.⁹⁴ Imam memiliki wewenang untuk menunjuk pejabat dan hakim, mengeluarkan kebijakan publik, menegakkan hukum, dan memerintahkan tentara jika diperlukan. Namun, wewenang imam selalu dibatasi oleh hukum-hukum Islam dan peraturan yang ditetapkan oleh khalifah atau sultan.

Dari penjelasan tentang kata imam di atas, maka dapat diketahui bahwa kata imam dalam pandangan Al-Mawardi secara integralistik adalah pemimpin politik yang berdasarkan aturan dan nilai-nilai Islam serta bertanggung jawab atas keamanan, keadilan, dan kesejahteraan umat Muslim

e. *Auliyâ/Walî*

Secara bahasa lafaz *awliyâ* berarti penguasa (pemerintah), yang dekat,⁹⁵ pemimpin, yang menunjukkan yang benar atau yang salah, dan pemimpin yang satu.⁹⁶ Sedangkan menurut Raghîb al-Ashfahani adalah penguasaan terhadap sesuatu atau penguasaan yang tercapainya sesuatu dalam waktu yang dekat.⁹⁷

Lafaz *awliyâ* ialah *Isim Jama'* dari kata *walî* yang terdapat dalam Al-Quran dari segi asal kata dan berbagai bentuk derivasinya terdapat dalam 10 ungkapan kata. Sedangkan lafaz *Awliyâ* terdapat dalam Al-Quran dari segi asal kata dan berbagai bentuk derivasinya terdapat dalam 8 ungkapan kata diantaranya: ialah kata bentuk أولياء terdapat dalam Surah Ali Imrân pada ayat 28, Surah An-Nisâ pada ayat 76, 89,

⁹³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulṭāniyyah...*, hal. 34.

⁹⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1 hal. 498.

⁹⁵Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, cet-14, Surabaya: Pustaka Progesif, 1997, hal. 1582.

⁹⁶Jamî' Huqûq Mahfuzhâh, *al-Munjid fi al-Lughâh wa al-I'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 2008, hal. 919.

⁹⁷Al-Râghib al-Ashfahânî, *Mufradât Alfâzh Al-Quran...*, hal. 827.

139, dan 144, Surah al-Mā'idah pada ayat 51, 51, 57, dan 81, Surah al-A'rāf pada ayat 3, 27, dan 30, Surah al-Anfāl pada ayat 72, dan 73, Surah at-Tawbah pada ayat 23, dan 71, Surah Yūnus pada ayat 62, Surah Hūd pada ayat 20, dan 113, Surah ar-Ra'du 16. Bentuk kata أولياء terdapat dalam Surah al-Isrā pada ayat 97, Surah al-Kahfi pada ayat 50, dan 102, Surah al-Furqān pada ayat 17, Surah al-ankabūt pada ayat 41, Surah az-Zumar pada ayat 3, Surah Asy-Syurā pada ayat 6, 9, dan 46, Surah al-Jāsiyah pada ayat 10, dan 19, Surah al-Ahqāf pada ayat 32, Surah al-Mumtahanah pada ayat 1, Surah al-Jumu'ah pada ayat 6. Bentuk kata أولياءه terdapat dalam Surah Ali Imrān pada ayat 175, Surah al-Anfāl pada ayat 34. Bentuk kata أولياءكم terdapat dalam Surah pada Surah al-Fusilat pada ayat 31. Bentuk kata أولياؤهم terdapat dalam Surah al-Anfāl pada ayat 34. Bentuk kata أولياؤهم terdapat dalam Surah al-Baqarah pada ayat 257, Surah al-An'ām pada ayat 121. Bentuk kata أوليانكم terdapat dalam Surah al-Ahzāb pada ayat 6, dan bentuk kata أولياهم terdapat dalam Surah al-An'ām pada ayat 121.⁹⁸

Kata *walī* dalam bahasa Arab termasuk kata polisemi, karena memiliki banyak makna. Makna dasar kata *walī* dalam kamus eka bahasa diartikan dengan "penolong, teman, orang terdekat, pengikut, orang saleh yang dekat dengan Allah Swt. (*walī*)".⁹⁹ Di sisi lain, *walī* juga bermakna "orang yang bertanggung jawab mengurus orang lain". Penyebuatan kata *walī* di dalam Al-Quran lebih sering berbentuk jamak (plural) dari kata singularnya dari *walī* menjadi *auliyā'*.¹⁰⁰ Kata *walī* beserta bentuk jamaknya dalam Al-Quran terdapat di 82 tempat.¹⁰¹

Salah satu kata yang sering digunakan dalam Al-Quran untuk merujuk pada pemimpin adalah "*auliyā'*" atau "*walī*". Menurut Al-Mawardi, kata ini memiliki dua makna utama. *Pertama*, "*auliyā'*" dapat merujuk pada Allah sebagai Pemimpin tertinggi dan penjaga yang melindungi orang-orang yang taat kepada-Nya. *Kedua*, "*auliyā'*" dapat merujuk pada pemimpin manusia, baik itu pemimpin politik atau spiritual, yang bertanggung jawab untuk melindungi dan memimpin orang-orang yang berada di bawah wewenang mereka.

⁹⁸Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahros li Alfadzi Al-Quran al-Karim bi Hasyiyah al-Mushaf al-Syarif...*, hal. 300.

⁹⁹Ahmah Mukhtār 'Amar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Ma'āshirah*, Kairo: 'Ālim al-Kutub, 2008, hal. 319.

¹⁰⁰Machi Jehso dan Zaenal Muttaqin, *Makna Auliya' dalam Al-Quran Menurut Muhammad Sa'id Dalam Tafsir Nurul Ihsan*. Diss. IAIN SURAKARTA, 2020, hal. 107.

¹⁰¹Maksum dan Tafiati Tafiati, "Medan Makna Morfosemantik Kata Auliya dalam Al-Quran: Kajian Semantik Dengan Pendekatan Analisis Komponensial," dalam *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2019, hal. 11.

Berikut salah satu contoh ayat Al-Quran yang terkait dengan kata *walî*, yaitu dalam QS. Al-Baqarah: 257, berikut di bawah ini.

اللَّهُ وَآلِ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
أَوْلِيَآئِهِمُ الطُّغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .

Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

Al-Mawardi membedakan antara dua jenis auliya, yaitu *auliya* Allah dan *auliyâ* manusia. *Auliya* Allah adalah orang-orang yang telah mencapai tingkat keberkahan yang tinggi dan memiliki kekuatan spiritual yang besar karena kedekatan mereka dengan Allah Swt.. Sementara itu, *auliyâ* manusia adalah orang-orang yang dianggap sebagai pelayan Allah karena kebaikan dan kebajikan yang mereka lakukan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰²

Al-Mawardi juga menekankan bahwa *auliyâ* harus memenuhi beberapa kualifikasi tertentu, seperti keimanan, ketaqwaan, integritas, dan kesabaran dalam menghadapi cobaan hidup. *Auliya* juga harus mengikuti ajaran Islam dan mencontohi perilaku Nabi Muhammad Saw dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰³

Meskipun *auliyâ* dihormati dan dianggap sebagai orang-orang yang mendapat perlindungan dari Allah Swt., namun Al-Mawardi menekankan bahwa mereka bukanlah objek penyembahan. Sebaliknya, *auliyâ* harus dihormati dan dijadikan teladan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰⁴

Menurut Al-Mawardi, *auliya* atau *walî* adalah orang yang mendapat perlindungan dari Allah Swt. dan diberikan keberkahan oleh-Nya. *Auliya* juga dianggap sebagai orang-orang yang memiliki

¹⁰²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 105.

¹⁰³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 105.

¹⁰⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 105.

hubungan yang dekat dengan Allah Swt. dan dianggap sebagai pelayan Allah yang setia.¹⁰⁵

Al-Mawardi menjelaskan bahwa pemimpin manusia yang dianggap sebagai "*auliyâ*" harus memenuhi beberapa kriteria. *Pertama*, mereka harus memiliki kualitas kepemimpinan yang baik, seperti keadilan, bijaksana, dan kemampuan untuk memimpin dengan baik. *Kedua*, mereka harus memperhatikan kepentingan umum dan tidak egois dalam tindakan dan keputusan mereka. *Ketiga*, mereka harus memiliki kemampuan untuk melindungi masyarakat dari bahaya internal maupun eksternal.¹⁰⁶

Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang bertindak dengan cara yang tidak sesuai dengan kriteria di atas tidak layak disebut sebagai "*auliya*" atau "*wali*". Sebaliknya, mereka harus ditegur dan dikoreksi, dan jika mereka tetap tidak memenuhi kriteria yang ditetapkan, maka harus dijatuhkan sanksi yang sesuai.¹⁰⁷

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang bahwa "*auliya*" atau "*wali*" adalah kata yang penting dalam konteks kepemimpinan dalam Islam. Kata tersebut mengandung makna penting tentang tanggung jawab dan kriteria yang harus dipenuhi oleh pemimpin yang baik. Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang tidak memenuhi kriteria tersebut tidak layak menjadi "*auliyâ*" atau "*wali*" dan tidak boleh diberi kekuasaan yang terlalu besar untuk memimpin masyarakat.

Kesimpulan pembahasan dari kata *auliyâ/wali* yaitu bahwa Al-Mawardi memaknai kata tersebut menjadi dua pengertian utama yaitu, *Pertama*, "*auliyâ*" dapat merujuk pada Allah sebagai Pemimpin tertinggi dan penjaga yang melindungi orang-orang yang taat kepada-Nya. *Kedua*, "*auliyâ*" dapat merujuk pada pemimpin manusia, baik itu pemimpin politik atau spiritual, yang bertanggung jawab untuk melindungi dan memimpin orang-orang yang berada di bawah wewenang mereka.

3. Kriteria Pemimpin Negara

a. Kriteria Pemimpin Negara dalam Surah Al-Baqarah/2: 247

Umumnya pengangkatan seorang pemimpin didasarkan atas beberapa syarat yang harus terpenuhi, dan tentunya harus memiliki

¹⁰⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultāniyyah*, hal. 135.

¹⁰⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultāniyyah...*, juz 1, hal. 498.

¹⁰⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultāniyyah...*, juz 1, hal. 498.

suatu keunggulan daripada orang lain yang akan dipimpinya. Secara garis besar, dapat dikatakan bahwa seorang pemimpin dipilih karena memiliki keunggulan dalam bidang pengetahuan, keterampilan, kepribadian, dan hal-hal lainnya yang dapat menjadi unsur pendorong dirinya untuk menjadi seorang pemimpin. Berikut di bawah ini pandangan Al-Mawardi terhadap kriteria pemimpin yang berdasarkan pada Surah Al-Baqarah/2: 247. Ayat yang dimaksud yaitu sebagai berikut:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا يَا أَيْ
يَكُونُ لَهُ أَلْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَهُمْ
يُؤْتُونَ سَعَةً مِّنْ أَلْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْنَا لَمْ يَزِدْهُ
بَسْطَةً فِي أَلْعِلْمِ وَأَلْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكًا مِّنْ
يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ وَسْعٌ عَلِيمٌ.

Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu". Mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi (mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa". Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha Mengetahui. (Al-Baqarah/2: 247)

Penafsiran Al-Mawardi terhadap kata *fil ilmi* dan *jismi* dalam surat al-Baqarah ayat 247 di atas, yaitu bahwa *fil ilmi* berarti berilmu. Pemimpin harus memiliki ilmu yang luas dan mendalam tentang agama Islam, hukum, dan tata kelola pemerintahan. Ilmu yang dimaksud adalah ilmu yang bermanfaat bagi umat, bukan ilmu yang hanya untuk kepentingan pribadi. Ilmu yang dimaksud juga adalah ilmu yang dapat diamankan dan digunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh umat; dan ilmu yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya. Ilmu ini mencakup ilmu tentang akidah, fiqh, tasawuf, dan adab.

Sedangkan kata *jismi* berarti fisik. Maksudnya adalah bahwa pemimpin harus memiliki fisik yang sehat dan kuat agar dapat menjalankan tugasnya dengan baik. Ia harus mampu memimpin peperangan, menanggung beban berat, dan menghadapi tantangan dan rintangan. Al-Mawardi juga mengatakan bahwa fisik yang sehat dan kuat

tidak hanya diperoleh dari latihan fisik, tetapi juga dari pola makan yang sehat dan istirahat yang cukup.

Kedua syarat ini saling berkaitan. Pemimpin yang berilmu akan mampu membuat keputusan yang tepat dan bijaksana. Sedangkan pemimpin yang memiliki fisik yang kuat akan mampu menjalankan tugasnya dengan baik dan tidak mudah menyerah. Pemimpin yang ideal adalah pemimpin yang memiliki ilmu dan fisik yang memadai. Ilmu yang dimilikinya dapat digunakan untuk membuat keputusan yang tepat dan bijaksana, sedangkan fisiknya yang kuat dapat mendukungnya dalam menjalankan tugasnya. Dengan demikian, ia dapat membawa kemaslahatan bagi rakyatnya.¹⁰⁸

Disamping kedua syarat tersebut, Al-Mawardi juga menyebutkan syarat-syarat lain yang harus dimiliki di antaranya adalah:

- 1) Kefaqihan (ilmu). Pemimpin harus memiliki ilmu yang luas dan mendalam tentang agama Islam, hukum, dan tata kelola pemerintahan.
- 2) Keadilan. Pemimpin harus adil dan bijaksana dalam memutuskan perkara dan bertindak.
- 3) Kecakapan. Pemimpin harus memiliki kecakapan dan kemampuan untuk memimpin, baik dari segi fisik maupun mental.
- 4) Kejujuran. Pemimpin harus jujur dan amanah dalam menjalankan tugasnya.
- 5) Keberanian. Pemimpin harus berani dan tangguh dalam menghadapi tantangan dan rintangan.
- 6) Memiliki sifat-sifat terpuji lainnya, seperti dermawan, pejuang, menjaga diri dari syahwat, merendahkan diri, menjaga diri dari kemaksiatan, bersikap sabar dan tawakal.¹⁰⁹

Dalam kitab *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, Al-Mawardi menyebutkan kriteria pemimpin yang terkait dengan ayat 247 surat Al-Baqarah tersebut di atas, yaitu bahwa syarat-syarat imamah (kepemimpinan) adalah kefaqihan, keadilan, kecakapan, kejujuran, dan keberanian. Jika ada orang yang memiliki semua syarat ini, maka dialah yang berhak menjadi imam. Namun, jika tidak ada orang yang memenuhi semua syarat ini, maka yang menjadi imam adalah orang yang memiliki syarat paling banyak. Kefaqihan adalah ilmu tentang agama Islam, hukum, dan tata kelola pemerintahan. Keadilan adalah sifat yang selalu menegakkan kebenaran dan tidak memihak. Kecakapan adalah kemampuan untuk

¹⁰⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 105.

¹⁰⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 105.

memimpin, baik dari segi fisik maupun mental. Kejujuran adalah sifat yang selalu berkata dan bertindak dengan benar. Keberanian adalah sifat yang tidak takut menghadapi bahaya dan tantangan.¹¹⁰

Jadi pemimpin yang ideal menurut Al-Mawardi adalah orang yang memiliki semua syarat dan sifat di atas. Namun, jika tidak ada orang yang memenuhi semua syarat tersebut, maka yang menjadi pemimpin adalah orang yang memiliki syarat paling banyak.

Pemikiran Al-Mawardi tentang kepemimpinan ini masih relevan dan dapat diterapkan di masa kini. Syarat-syarat yang ia sebutkan merupakan hal-hal yang penting untuk dimiliki oleh seorang pemimpin. Pemikiran Al-Mawardi tentang kepemimpinan ini banyak diadopsi oleh para ulama dan pemikir muslim lainnya. Ia dianggap sebagai salah satu teori kepemimpinan paling komprehensif dalam Islam.

b. Sifat-sifat Terpuji Pemimpin Negara

Menurut Abu Bajar, kriteria pemimpin yang dinilai efektif dan efisien yakni memiliki sifat adil, peka terhadap sekitar, mampu mengendalikan ego, tidak individualistis, bertanggung jawab, berani memulai hal baru, cerdas dan tangkas, mental kuat, terbuka, rendah hati, bijaksana, dan lain sebagainya. Tatkala seorang pemimpin memiliki karakteristik seperti yang telah dijelaskan, maka hal tersebut akan dapat berdampak positif pada kebijakan dan program kerja yang akan dijalaninya.

Dalam Islam, seorang pemimpin harus berpegang teguh dengan ajaran Islam. Dengan begitu, sama artinya bahwa pelaksanaan kepemimpinannya, seorang pemimpin akan dituntut untuk menjalankan tugasnya sebagai pemimpin sesuai Al-Quran dan Hadits. Pemimpin dalam Islam harus memiliki karakteristik sebagaimana karakteristik yang telah dicontohkan Nabi Muhammad Saw., beberapa sifat wajib Rasulullah Saw. adalah *shiddîq*, *amânah*, *tablîgh*, dan *fathânah* serta *‘Âdil*.

1) Jujur (*Shiddîq*)

Kata *shiddiq* berasal dari bahasa arab yaitu *shadaqa* yang artinya benar, nyata, berkata benar. Rasulullah tidak pernah berbohong, selalu mengatakan kebenaran meskipun ancaman yang didapatkan. Beliau memperlakukan orang lain dengan adil dan jujur. Antara kata dan perbuatan selalu sama. Dalam perjalanan dakwahnya, rasulullah banyak mengalami tantangan ancaman, tuduhan, bahkan teror dari

¹¹⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 290.

masyarakat. Tantangan yang dialami mengarah pada keragu raguan sampai penolakan dari masyarakat.

Kejujuran adalah lawan dari dusta dan ia memiliki arti kecocokan sesuatu sebagaimana dengan fakta.¹¹¹ Nabi Muhammad saw. sebagai utusan terpercaya Allah jelas tidak dapat lagi diragukan kejujurannya, kerana apa yang beliau sampaikan adalah petunjuk (wahyu) Allah yang bertitik pada kebenaran yaitu ridlo Allah. Sebagaimana difirmankan dalam QS. An-Najm:3-4.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ (النجم: ٣-٤)

Dan tidak pula berucap (tentang Al-Quran dan penjelasannya) berdasarkan hawa nafsu(-nya). Ia (Al-Quran itu) tidak lain, kecuali wahyu yang disampaikan (kepadanya) (An-Najm/53:3-4)

Sedangkan al-Mawardi dalam tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn ketika menjelaskan ayat al-Qur'an surah al-Ahzâb/33: 8;

لَيَسْئَلَنَّ الْأَصْدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۗ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا

Adapun makna ayat tersebut, bahwa Allah akan meminta pertanggungjawaban kepada orang-orang yang menyampaikan risalah-Nya dari golongan para rasul mengenai kejujuran mereka dalam bertabligh kepada umatnya. Arti meminta pertanggungjawaban mereka mengenai hal itu bertujuan untuk menyampaikan teguran atau kecaman kepada orang-orang yang menolak tabligh mereka, karena sesungguhnya Allah mengetahui bahwa para rasul itu merupakan orang-orang yang sangat jujur (*shîddîqîn*). Sedangkan makna lainnya menurut al-Mawardi adalah Allah Swt. meminta pertanggungjawaban setiap kata yang keluar dari mulut melalui hatinya orang-orang yang ikhlas.¹¹²

Rasulullah Saw juga bersabda:

عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ،
وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا،

¹¹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, Beirut: Dar al-Minhaj, 2013, hal. 27.

¹¹²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 378.

وَأَيُّكُمْ وَالْكَذِبِ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ، وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا

“Hendaklah kalian selalu berlaku jujur, karena kejujuran membawa kepada kebaikan, dan kebaikan mengantarkan seseorang ke surga. Dan apabila seorang selalu berlaku jujur dan tetap memilih jujur, maka akan dicatat di sisi Allâh sebagai orang yang jujur. Dan jauhilah oleh kalian berbuat dusta, karena dusta membawa seseorang kepada kejahatan, dan kejahatan mengantarkan seseorang ke neraka. Dan jika seseorang senantiasa berdusta dan memilih kedustaan maka akan dicatat di sisi Allâh sebagai pendusta.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Kejujuran ini pula yang semestinya tertanam dalam diri setiap pemimpin. Pemimpin yang jujur tidak akan membohongi rakyat dan jauh dari pencitraan. Ia akan jujur kepada dirinya sendiri maupun kepada rakyat. Sebab pemimpin yang jujur memahami, bahwa kejujuran akan membawa kebaikan dalam segala hal.

Pada masanya, Rasulullah banyak menerima tantangan ketika berdakwah membawa kebenaran. Tantangan tersebut berupa keraguan bahkan penolakan dari orang-orang di sekitar Rasulullah sendiri. Serangan dalam bentuk fisik juga pernah dialami Rasulullah maupun pengikutnya dalam menyampaikan wahyu Allah. Segala jenis terror dan ancaman juga tak luput beliau alami, hingga pada akhirnya Rasulullah harus hijrah dari Mekkah ke Madinah. Begitu berat tantangan yang dialami Rasul, namun beliau begitu tangguh dan berani melawan kemungkaran yang terjadi.¹¹³ Dari pengertian dan kisah tersebut, dapat disimpulkan bahwa ciri-ciri sifat *shidîq* adalah jujur, konsisten, tangguh, pemberani dan teguh pendirian. Dengan meneladani Rasulullah yang memiliki sifat *shiddîq*, diharapkan seorang pemimpin memiliki karakter tangguh dalam berperilaku baik. Sifat Tangguh untuk seorang pemimpin adalah orang yang mudah terpengaruh oleh lingkungan yang ada disekitarnya. Wujud lain dari sifat *shiddîq* yaitu teguh pendirian, tentu saja yang dimaksud di sini adalah pendirian yang positif.¹¹⁴

Sifat *shiddîq* bagi seorang pemimpin yaitu seseorang yang memiliki jiwa kepemimpinan yang mengedepankan integritas moral

¹¹³Tuti Munfaridah, "Kepemimpinan dalam Islam," dalam *Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, hal. 102.

¹¹⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 227.

(akhlak), satunya kata dan perbuatan, kejujuran, sikap dan perilaku etis. Sifat jujur merupakan nilai-nilai transendental yang mencintai dan mengacu kepada kebenaran yang datangnya dari Allah Swt.. (*shiddiq*) dalam berpikir, bersikap, dan bertindak. Perilaku pemimpin yang *shiddiq* (*shadiqun*) selalu mendasarkan pada kebenaran dari keyakinannya, jujur dan tulus, adil, serta menghormati kebenaran yang diyakini pihak lain yang mungkin berbeda dengan keyakinannya, bukan merasa diri atau pihaknya paling benar.¹¹⁵

Sifat Nabi Muhammad Saw. yang jujur termasuk dalam kategori komponen *idealized influenced* (pengaruh ideal kepemimpinan). Pengaruh sifat jujur tersebut menjadikan nabi Muhammad memiliki karismatik sehingga menumbuhkan rasa hormat dan percaya diri bagi orang yang dipimpinya. Tanpa disadari kepemimpinan mampu meresap keberbagai nuansa kehidupan melalui celah-celah yang tanpa disadari oleh manusia karena karismatik yang membuat orang terkagum kagum. *Shiddiq* merupakan sifat jujur. Jujur merupakan satu dari sekian banyak sifat yang dimiliki Rasulullah Shallallahu alaihi wa sallam yang dapat kita contoh, terutama sebagai pemimpin. Perilaku pemimpin mengacu pada perbuatan yang jujur dan adil dalam melaksanakan dan menuntaskan apa yang telah disampaikan dengan kata-kata melalui perbuatan dan keteladanan yang mengacu pada sifat yang ada pada diri Rasulullah Muhammad Saw.¹¹⁶

Makna dari kata (صديقة) ialah orang yang selalu berbuat jujur. Kejujuran merupakan syarat utama bagi seorang pemimpin. Masyarakat akan menaruh respek kepada pemimpin apabila dia diketahui dan juga terbukti memiliki kualitas kejujuran yang tinggi. Pemimpin yang memiliki prinsip kejujuran akan menjadi tumpuan harapan para pengikutnya. Mereka sangat sadar bahwa kualitas kepemimpinannya ditentukan seberapa jauh dirinya memperoleh kepercayaan dari pengikutnya.

Seorang pemimpin yang *shidiq* atau bahasa lainnya *honest* akan mudah diterima di hati masyarakat, sebaliknya pemimpin yang tidak jujur atau khianat akan dibenci oleh rakyatnya. Kejujuran seorang pemimpin dinilai dari perkataan dan sikapnya. Sikap pemimpin yang jujur adalah manifestasi dari perkaatannya, dan perkataannya merupakan cerminan dari hatinya.¹¹⁷

¹¹⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 228.

¹¹⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 229.

¹¹⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 230.

Khalifah Abû Bakar radhiyallâhu ‘anhu mendapatkan julukan ini (*ash-shiddiq*). Ini semua menunjukkan hawa kejujuran merupakan salah satu perilaku kehidupan terpenting para rasul dan pengikut mereka. Dan kedudukan tertinggi sifat jujur adalah “*ash-shiddiqiyah*” yakni tunduk terhadap rasul secara utuh (lahir batin) dan diiringi keikhlasan secara sempurna kepada Pengutus Allah. Al-Mawardi memandang bahwa pemimpin yang *shiddiq* atau yang jujur adalah salah satu tipe pemimpin yang paling penting dalam Islam. Pemimpin yang *shiddiq* adalah pemimpin yang benar-benar jujur, adil, dan tulus dalam tindakannya, serta senantiasa memegang teguh nilai-nilai kebenaran dan keadilan.¹¹⁸

Menurut Al-Mawardi, pemimpin yang *shiddiq* memiliki sifat kejujuran dan amanah yang tinggi, serta selalu memegang teguh prinsip-prinsip kebenaran dan keadilan dalam setiap tindakan dan keputusannya. Pemimpin yang *shiddiq* juga senantiasa memperhatikan kepentingan rakyat dan berusaha memenuhi hak-hak mereka, serta berusaha menghindari korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan.¹¹⁹

Pemimpin yang *shiddiq* juga harus senantiasa memperhatikan kepentingan umum, bukan hanya kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Selain itu, pemimpin yang *shiddiq* juga harus mampu memperjuangkan kebenaran dan keadilan dalam lingkup yang lebih luas, seperti dalam hubungan antarnegara dan antarbangsa.

2) Komunikatif (*Tabligh*)

Tabligh berasal dari kata *balagha* yang berarti sampai, maksudnya menyampaikan informasi seperti adanya. Nabi Muhammad adalah seorang penyampai risalah Tuhan. Dimulai saat wahyu pertama turun pada tanggal 17 Ramadhan. Rasulullah menyampaikan pesan kepada umatnya dengan diawali perintah dari Allah dan beliau tidak berbicara kecuali sesuai wahyu dari Allah.

Nabi Muhammad mendapatkan gelar khusus dari Allah yaitu *mundhir* (pemberi peringatan). Predikat *mudhir* yang disandang menuntut beliau untuk menguasai informasi agar dapat memimpin umatnya serta bertugas untuk menyampaikan (*tabligh*) risalah kepada manusia. *Tabligh* dalam kepemimpinan juga bermakna open management, serta ber-amar ma’ruf nahi mungkar (mengajak melakukan kebaikan dan menjauhi larangan). Perilaku pemimpin

¹¹⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 168.

¹¹⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 168.

tabligh adalah berani menyatakan kebenaran dan bersedia mengakui kekeliruan.¹²⁰

Kemampuan berkomunikasi merupakan potensi dan kualitas prinsip yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Karena dalam kinerjanya mengemban amanat memasalahkan umat, seorang pemimpin akan berhadapan dengan kecenderungan masyarakat yang berbeda-beda. Oleh karena itu komunikasi yang sehat merupakan kunci terjalinnya hubungan yang baik antara pemimpin dan rakyat.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الأنفال: ٢٤)

Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan Rasul (Nabi Muhammad) apabila dia menyerumu pada sesuatu yang memberi kehidupan kepadamu. Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dengan hatinya dan sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan. (Al-Anfal/8:24)

Salah satu ciri kekuatan komunikasi seorang pemimpin adalah keberaniannya menyatakan kebenaran meskipun konsekuensinya berat. Dalam istilah Arab dikenal ungkapan, "قل الحق ولو كان مرا", katakanlah atau sampaikanlah kebenaran meskipun pahit rasanya.¹²¹

Tabligh yang berarti menyampaikan kebenaran dan berani mengungkap kebathilan. Kepemimpinan Rasulullah ditopang oleh sikap transparansi, keterbukaan, dan selalu menyuarakan kebenaran apa pun risikonya. Sehingga, tak dapat dihindari, sikap terang-terangan beliau dalam menyampaikan kebenaran ini mengundang kemarahan para pemuka kafir Quraisy.¹²²

Suatu hari, delegasi Quraisy pun datang menemui Abu Thalib untuk memberikan tawaran menggiurkan kepada Rasulullah asal beliau berhenti berdakwah. Namun, Rasulullah menanggapi mereka dengan memberikan pernyataan tegas seraya memberikan sebuah ilustrasi indah yang memupuskan mimpi delegasi Quraisy,

¹²⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 312.

¹²¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 168.

¹²²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 312.

يَا عَمَّ، وَاللَّهِ لَوْ وَضَعُوا الشَّمْسَ فِي يَمِينِي، وَالْقَمَرَ فِي يَسَارِي عَلَى أَنْ أَتْرَكَ
هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى يُظْهِرَهُ اللَّهُ أَوْ أَهْلِكَ فِيهِ مَا تَرَكْتُهُ

“Wahai pamanku, demi Allah, seandainya mereka letakkan mentari di tangan kananku, dan rembulan di tangan kiriku agar aku meninggalkan da’wah ini, hingga Allah memenangkannya atau aku binasa bersamanya, aku tetap tidak akan mau meninggalkannya.” (HR. Baihaqi)

Seorang pemimpin harus memiliki sifat *tabligh* ini. Selain berani menyuarkan kebenaran dan berani dinilai secara kritis oleh rakyat, pemimpin yang *tabligh* tidak akan bisa dibeli dengan kekuatan apa pun. Ia tegas dalam pendirian dan tegar dalam prinsip membela kebenaran. Pemimpin Tablig selalu terbuka dan tidak menutup diri dari rakyatnya. Terbuka tidak hanya saat butuh saja kepada rakyat dalam rangka pencitraan, tetapi senantiasa ada dan mau berkomunikasi dengan rakyat. Pemimpin dituntut untuk membuka diri kepada rakyatnya, sehingga mendapat simpati dan juga rasa cinta dari rakyatnya.

Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang *tabligh* atau pemimpin yang menyeru kepada kebaikan dan kebenaran merupakan salah satu tipe pemimpin yang sangat penting dalam Islam. Pemimpin *tabligh* adalah pemimpin yang senantiasa memberikan nasihat, mengajak pada kebaikan, dan memperkuat nilai-nilai keislaman dalam masyarakat.¹²³

Menurut Al-Mawardi, pemimpin *tabligh* memiliki peran yang sangat strategis dalam menjaga keutuhan dan kestabilan masyarakat. Pemimpin *tabligh* harus senantiasa memperkuat nilai-nilai keislaman dalam masyarakat dan memberikan pengajaran yang benar mengenai iman dan jihad.¹²⁴

Selain itu, pemimpin *tabligh* juga harus mampu memberikan nasihat dan mengoreksi pemimpin politik yang tidak amanah atau yang mengambil keputusan yang merugikan masyarakat. Pemimpin *tabligh* harus berani mengkritik kebijakan pemerintah yang tidak adil atau merugikan rakyat, serta memberikan solusi yang lebih baik untuk

¹²³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 307.

¹²⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 307.

kepentingan masyarakat secara keseluruhan.¹²⁵ Namun, Al-Mawardi juga menekankan bahwa pemimpin *tabligh* harus senantiasa berada di bawah kendali dan pengawasan pemimpin politik yang sah. Pemimpin *tabligh* tidak boleh bertindak sembarangan dan harus menghormati otoritas dan keputusan yang diambil oleh pemimpin politik yang sah.¹²⁶

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang bahwa pemimpin *tabligh* memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga stabilitas dan keutuhan masyarakat, serta membantu memperkuat nilai-nilai keislaman dalam kehidupan sehari-hari. Namun, peran pemimpin *tabligh* harus senantiasa diarahkan pada tujuan yang positif dan tidak boleh mengganggu stabilitas politik dan sosial di masyarakat.

3. Terpercaya (*Amanah*)

Amanah dapat diartikan dapat dipercaya dan bertanggung jawab. Diantara bukti Nabi Muhammad bersifat amanah adalah menyebarkan risalah yang dipercayakan kepada beliau oleh Allah Swt.. Disepakatinya Nabi sebagai peletak Hajar Aswad di sisi Ka'bah oleh para pemuka Kabilah Arab diantaranya karena sifat amanah tersebut.¹²⁷

Karakter yang seharusnya dimiliki oleh seorang manajer sebagaimana karakter yang dimiliki Rasul yaitu sifat dapat dipercaya atau bertanggung jawab. Beliau jauh sebelum menjadi Rasul pun sudah diberi gelar al-Amin (yang dapat dipercaya). Sifat amanah inilah yang dapat mengangkat posisi Nabi di atas pemimpin umat atau Nabi-Nabi terdahulu. Pemimpin yang amanah yakni pemimpin yang benar-benar bertanggungjawab pada amanah, tugas dan kepercayaan yang diberikan Allah Swt..

Karakter amanah yang dimiliki oleh pemimpin jika diterapkan dalam pendidikan akan memberikan keberhasilan pada madrasah atau lembaga pendidikan yang dipimpin. Apabila pemimpin dapat menyampaikan suatu hal yang dapat disampaikan dan tidak menyembunyikan suatu hal otomatis akan berpengaruh pada keberhasilan atau kesuksesan dalam madrasah atau lembaga pendidikan lainnya. Sebaliknya, jika terdapat hal yang harus disampaikan tetapi tetap disembunyikan maka lambat laun akan

¹²⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 227.

¹²⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 308.

¹²⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 227.

berpengaruh terhadap kebobrokan madrasah atau lembaga pendidikan yang dipimpinnya.¹²⁸

Amanah bagi seorang pemimpin termasuk pemimpin pendidikan bisa diimplementasikan dalam dua bentuk perilaku, yakni ucapan dan perbuatan dalam berorganisasi dan di luar organisasi. Amanah dalam ucapan berarti ucapan pemimpin itu benar, bisa dipercaya, tidak bohong, mengandung kebenaran, tidak mengandung kebohongan. Amanah dalam perbuatan berarti perilaku pemimpin itu benar sesuai dengan aturan main dan konstitusi yang ada.

Pemimpin amanah adalah orang yang ucapannya benar dan bisa dipercaya, tidak mengandung kebohongan. Seorang pemimpin yang amanah ketika berbicara pasti akan mengatakan sesuai fakta bukan asumsi yang tidak ada dasarnya. Karena berdasarkan fakta, ucapan pemimpin yang amanah akan menentramkan anggotanya, tidak akan meresahkan publik dan menimbulkan fitnah.¹²⁹

Pemimpin yang amanah memegang teguh kebenaran dan idealisme yang diyakininya. Pemimpin yang amanah akan menepati janji yang diucapkannya. Jabatan bagi seorang pemimpin yang amanah bukanlah sebuah warisan yang turun temurun yang terus dipertahankan tanpa memperdulikan aturan dan konstitusi yang ada. Pemimpin yang amanah memandang sebuah jabatan adalah amanah dari Allah yang akan dipertanggungjawabkan kepada Allah.¹³⁰

Allah mengisyaratkan dengan tegas untuk mengangkat “pelayan rakyat” yang kuat & dapat dipercaya dalam surat Al-Qoshos ayat 26.

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ .

Salah seorang dari kedua (perempuan) itu berkata, “Wahai ayahku, pekerjakanlah dia. Sesungguhnya sebaik-baik orang yang engkau pekerjakan adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.” (Al-Qasas/28:26)

Amanah merupakan kualitas yang harus dimiliki seorang pemimpin. Dengan memiliki sifat amanah, pemimpin akan senantiasa menjaga kepercayaan masyarakat yang telah dibebankan sebagai amanah mulia di atas pundaknya. Kepercayaan masyarakat berupa penyerahan segala macam urusan kepada pemimpin agar dikelola

¹²⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 335.

¹²⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 337.

¹³⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 338.

dengan baik dan untuk kemaslahatan bersama. Amanah yang artinya mampu menjalankan sekaligus menjaga kepercayaan yang diembankan di pundak secara profesional. Sikap amanah ini sudah mengakar kuat pada diri Rasulullah semenjak beliau masih berusia sangat belia. Bahkan pada detik-detik terakhir hijrah dari Makkah menuju Madinah, Rasulullah masih berpesan kepada Ali ibnu Abi Thalib untuk mewakili beliau memulangkan kembali semua barang dan harta titipan warga Makkah.¹³¹

Sifat amanah ini juga seharusnya dimiliki oleh setiap pemimpin di negeri ini. Negeri ini membutuhkan pemimpin yang memiliki kredibilitas dan integritas yang tinggi. Pemimpin yang amanah akan menyadari bahwa ia mengemban amanah untuk melayani kepentingan rakyat, bukan menjadi pelayan kepentingan pribadi, kepentingan kelompok, kepentingan partai, kepentingan pemilik modal, atau bahkan kepentingan asing. Ketidakjujuran, ingkar janji, dan kegagalan mengemban amanah adalah ciri orang munafik.¹³² Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda:

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذِبًا، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ

“Tanda-tanda orang munafik ada tiga: jika berbicara ia berdusta, jika berjanji ia ingkar, dan jika diberi amanah ia berkhianat.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Bahkan dalam sebuah riwayat lain, hadits di atas diakhiri dengan pernyataan Rasulullah,

وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى وَرَعِمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ

“Walaupun ia berpuasa dan shalat serta mengklaim dirinya muslim.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Konsekuensi amanah adalah mengembalikan setiap hak kepada pemiliknya, baik sedikit ataupun banyak, tidak mengambil lebih banyak daripada yang ia miliki, dan tidak mengurangi hak orang lain, baik itu berupa hasil penjualan, bonus (reward), jasa atau upah buruh. Amanah atau kepercayaan sangat penting dalam pandangan Al-Mawardi sebagai seorang ahli teori politik Islam. Menurutnya, amanah adalah kewajiban bagi seorang pemimpin negara untuk memenuhi janji-janjinya dan menjalankan tugasnya dengan sungguh-

¹³¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 419.

¹³²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 423.

sungguh, serta tidak menyalahgunakan kekuasaannya untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu.¹³³

Al-Mawardi menganggap bahwa amanah adalah sifat penting yang harus dimiliki oleh setiap pemimpin, baik dalam pemerintahan maupun dalam kehidupan sehari-hari. Seorang pemimpin yang memiliki amanah harus dapat dipercaya dan dihormati oleh rakyatnya karena ia tidak akan mengecewakan kepercayaan yang diberikan kepadanya.

Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang amanah harus memiliki beberapa sifat, di antaranya:

- a. Jujur: Seorang pemimpin yang amanah harus jujur dalam segala hal, baik dalam berbicara maupun dalam tindakan. Ia tidak boleh berbohong atau menipu rakyatnya.
- b. Bertanggung jawab: Seorang pemimpin yang amanah harus bertanggung jawab atas tindakannya dan memikul konsekuensi dari keputusan yang diambilnya.
- c. Tidak korup: Seorang pemimpin yang amanah tidak boleh menyalahgunakan kekuasaannya untuk kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Ia harus menjalankan tugasnya dengan sungguh-sungguh demi kepentingan rakyatnya.
- d. Memenuhi janji: Seorang pemimpin yang amanah harus memenuhi janji-janjinya kepada rakyatnya, seperti janji untuk membangun infrastruktur atau memperbaiki pelayanan publik.¹³⁴

Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang tidak amanah akan merugikan rakyatnya dan membahayakan kestabilan negara. Oleh karena itu, amanah adalah sifat penting yang harus dimiliki oleh setiap pemimpin agar dapat menjalankan tugasnya dengan baik dan menciptakan kesejahteraan bagi rakyatnya.

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya konsistensi dan integritas dalam menjalankan amanah. Seorang pemimpin yang amanah harus selalu konsisten dalam tindakan dan keputusannya, tidak mudah terpengaruh oleh tekanan atau kepentingan pribadi atau kelompok tertentu.¹³⁵

Selain itu, Al-Mawardi juga menegaskan bahwa pemimpin yang amanah harus memiliki kesadaran moral yang tinggi. Ia harus mampu membedakan mana yang benar dan mana yang salah, serta

¹³³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 353.

¹³⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

¹³⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

memprioritaskan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi atau kelompoknya.

Dalam pandangan Al-Mawardi, amanah bukan hanya sekadar kewajiban atau tanggung jawab, tetapi juga merupakan sebuah amanah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT. di akhirat kelak. Oleh karena itu, seorang pemimpin yang amanah harus senantiasa menjalankan tugasnya dengan sungguh-sungguh dan tidak boleh meremehkan tanggung jawab yang diberikan kepadanya.¹³⁶

Dalam kitab *al-Ahkâm al-Sultâniyah*, Al-Mawardi juga menekankan bahwa pemimpin yang amanah harus menjaga keadilan dalam mengelola negara. Ia harus memberikan perlindungan dan keamanan bagi rakyatnya, serta menjalankan kebijakan yang berpihak pada kepentingan rakyat secara adil dan proporsional.¹³⁷

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang amanah sebagai prinsip penting dalam pemerintahan Islam yang harus dipegang teguh oleh setiap pemimpin negara. Amanah adalah kunci untuk menciptakan kepercayaan dan rasa aman dalam masyarakat, serta menjaga stabilitas dan kesejahteraan negara.

4. Cerdas (*Fathânah*)

Sebuah negara membutuhkan pemimpin yang cerdas untuk dapat memimpinnnya dengan baik. Seorang pemimpin negara yang cerdas harus memiliki kemampuan untuk memahami dinamika sosial-politik dan ekonomi dalam negeri serta hubungan internasional, mampu membuat keputusan yang tepat, serta mampu mengelola sumber daya negara dengan baik. Kecerdasan seorang pemimpin negara dapat diukur dari seberapa jauh dia mampu memimpin negaranya menuju arah yang lebih baik. Pemimpin negara yang cerdas harus mampu memahami dan merespon kebutuhan rakyatnya dengan baik serta mempunyai visi dan misi yang jelas dalam membangun negaranya. Seorang pemimpin negara yang cerdas juga harus mampu mengambil keputusan-keputusan yang sulit dengan tepat. Hal ini terkadang memerlukan keberanian dan tekad yang kuat, serta kemampuan untuk melihat dari berbagai sudut pandang. Selain itu, seorang pemimpin yang cerdas harus memiliki kemampuan untuk mengelola risiko dan menangani krisis dengan baik.

¹³⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

¹³⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 150.

Seorang pemimpin sebagai visioner haruslah orang yang berilmu, berwawasan luas, cerdas, kreatif, dan memiliki pandangan jauh ke depan. Karena untuk mewujudkan kemaslahatan dan kemakmuran masyarakat dibutuhkan pemikiran besar dan inovatif serta tindakan nyata. Kecerdasan (inteleligen) dalam hal ini mencakup segala aspek kecerdasan, baik kecerdasan emosional (EQ), spiritual (SQ) maupun intelektual (IQ).¹³⁸

Cerdas sendiri dapat diartikan sebagai “kemampuan individu untuk memahami, berinovasi, memberikan bimbingan yang terarah untuk perilaku, dan kemampuan mawas diri.¹³⁹ Ia merupakan kemampuan individu untuk memahami masalah, mencari solusinya, mengukur solusi atau mengkritiknya, atau memodifikasinya”.

Kecerdasan seorang pemimpin akan sangat mempengaruhi eksistensi kepemimpinannya baik di mata manusia maupun dimata sang pencipta. Hal ini sebagaimana janji Allah yang tertuang dalam surat Al-Mujadalah ayat 11.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ
اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ
أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (المجادلة: ١١)

Wahai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu “Berilah kelapangan di dalam majelis-majelis,” lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Apabila dikatakan, “Berdirilah,” (kamu) berdirilah. Allah niscaya akan mengangkat orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (Al-Mujâdilah/58:11)

Nabi Muhammad yang mendapat karunia dari Allah dengan memiliki kecakapan dan kecerdasan yang luar biasa menjadikan bekal untuk kesuksesan kepemimpinan nabi Muhammad. Dalam kepemimpinan nabi Muhammad beliau adalah tokoh yang patut menjadi panutan karena menjadi pemimpin yang cerdas yang akan

¹³⁸Danar Wijokongko dan Muhammad Faza Al-Hafizd, "Kategori kepemimpinan dalam Islam," dalam *Jurnal Edukasi Nonformal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 171.

¹³⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 353.

mampu memberi petunjuk, nasihat, bimbingan, pendapat, dan pandangan bagi manusia yang lain.¹⁴⁰

Perilaku pemimpin yang *fathânah* tercermin pada etos kerja dan kinerja pemimpin yang memiliki skill yang teruji dan terampil. Seorang pemimpin yang cerdas harus pandai mengontrol emosi agar tetap stabil. Pemimpin tersebut harus sanggup menyelesaikan permasalahan dengan cepat, tepat, dan bijaksana. Implementasinya yaitu pemimpin yang cerdas harus mengetahui akar permasalahan yang dihadapi dan tindakan yang seharusnya dilakukan untuk mengatasi permasalahan dengan tanpa menimbulkan permasalahan yang lain.¹⁴¹

Karakter *fathanah* yang diimplementasikan dalam kepemimpinan negara harus bisa berjalan sesuai dengan tujuan yang ditentukan, karena dengan pemimpin yang cerdas dapat memahami organisasi yang dipimpin dengan memberikan arahan, bimbingan, nasihat dan petunjuk.¹⁴²

Kecerdasan dan kemampuan menguasai persoalan sekaligus mengatasi masalah mutlak harus dimiliki oleh seorang pemimpin. Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* dalam memberikan arahan, menentukan kebijakan, dan mengambil keputusan selalu mendasarkan pandangan beliau pada ilmu. Seorang pemimpin harus cerdas dan berilmu. Dari pemimpin yang cerdas dan berilmu akan lahir kebijakan-kebijakan yang tepat sasaran dan sesuai dengan kebutuhan rakyat. Bukan kebijakan yang merugikan dan menyengsarakan rakyat banyak.

Pemimpin yang *fathanah* adalah pemimpin yang memahami, mengerti dan menghayati secara mendalam segala hal yang menjadi tugas dan kewajiban. Sifat *fathanah* dapat dipandang sebagai strategi hidup setiap Muslim. Seorang Muslim harus mengoptimalkan segala potensi yang telah diberikan oleh Allah Swt.. Potensi yang paling berharga dan termahal hanya diberikan oleh Allah kepada manusia yaitu akal (intelektualitas). Allah dalam Al-Quran berulang-ulang menyindir orang-orang yang menolak seruan untuk kembali (tobat) kepada-Nya dengan kalimat “Apakah kamu tidak berpikir? Apakah kamu tidak menggunakan akalmu? Allah menciptakan siang dan malam, menjadikan gunung-gunung, tanaman-tanaman yang berbeda

¹⁴⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 325.

¹⁴¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 327.

¹⁴²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn...*, hal. 330.

sebagai tanda kebesaran-Nya bagi kaum yang berpikir”. Allah Swt. bahkan memberikan peringatan keras kepada orang-orang yang tidak menggunakan akalanya, seperti dalam QS. Yunus/10: 100:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا
يَعْقِلُونَ (يونس: ١٠٠)

Tidak seorang pun akan beriman, kecuali dengan izin Allah dan Dia menimpakan azab kepada orang-orang yang tidak mau mengerti. (Yunus/10:100)

Kecerdasan yang dimaksudkan di sini adalah ketika mempergunakan akal yang telah diberikan Allah kepada hamba-Nya untuk memikirkan dan mempertimbangkan antara hak (kebenaran) dan kebatilan (kemungkaran), termasuk juga kecerdasan spiritual. Ary Ginanjar mendefinisikan kecerdasan spiritual sebagai: “kemampuan untuk memberi makna ibadah terhadap setiap perilaku kegiatan, melalui langkah-langkah dan pemikiran yang bersifat fitrah, menuju manusia seutuhnya (*hanîf*), dan memiliki pola pemikiran tauhid (integralistik), serta prinsip hanya karena Allah”. Al-Mawardi menganggap cerdas atau *fathânah* sebagai salah satu sifat yang penting bagi seorang pemimpin negara. Menurutnya, cerdas atau *fathânah* adalah kemampuan untuk memahami masalah dengan cepat, menentukan keputusan yang tepat, dan melaksanakan tindakan yang efektif.¹⁴³

Menurut Al-Mawardi, seorang pemimpin yang cerdas harus memiliki kemampuan untuk memahami masalah secara mendalam dan mempertimbangkan berbagai sudut pandang sebelum mengambil keputusan. Ia juga harus mampu mengambil keputusan dengan cepat tanpa mengorbankan kualitas keputusan tersebut. Selain itu, seorang pemimpin yang cerdas harus mampu melaksanakan tindakan yang tepat dan efektif untuk mengatasi masalah.¹⁴⁴

Dalam pandangan Al-Mawardi, cerdas atau *fathânah* tidaklah cukup jika tidak disertai dengan kebijaksanaan atau hikmah. Ia menyebutkan bahwa kebijaksanaan atau hikmah adalah kemampuan untuk memilih keputusan yang tepat dan menjalankan tindakan yang bijaksana. Kebijaksanaan atau hikmah ini sangat penting bagi seorang

¹⁴³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 492

¹⁴⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 492

pemimpin negara dalam mengambil keputusan yang berdampak pada kepentingan masyarakat.¹⁴⁵

5. ‘Âdil

Nabi Muhammad SAW dalam sabdanya, menyebut imam atau pemimpin yang adil sebagai satu dari tujuh kelompok yang mendapat naungan Allah di hari kiamat. Sebenarnya agama tidak hanya menuntut pemimpin untuk bersikap adil, tetapi juga umat manusia secara umum sebagaimana tercantum dalam al-Qur’an:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya, “Sungguh Allah memerintahkan (kamu) untuk berbuat adil dan berbuat baik...,” (QS.An-Nahl(16): 9)

Adapun sebutan imam atau pemimpin yang adil dapat ditemukan dalam riwayat Bukhari dan Muslim berikut ini. Imam atau pemimpin yang adil disebut pertama sebagai kelompok yang mendapat naungan Allah di hari kiamat.

أَخْبَرَنَا سُؤَيْدُ بْنُ نَصْرٍ قَالَ أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ عَبْدِ
الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ إِمَامٌ
عَادِلٌ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلَاءٍ فَفَاضَتْ
عَيْنَاهُ وَرَجُلٌ كَانَ قَلْبُهُ مُعَلِّقًا فِي الْمَسْجِدِ وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَجُلٌ
دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَىٰ نَفْسِهَا فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ
وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّىٰ لَا تَعْلَمَ شِمَالَهُ مَا صَنَعَتْ يَمِينُهُ

Artinya: Artinya, “Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi Muhammad SAW, ia bersabda, ‘Ada tujuh kelompok orang yang dinaungi oleh Allah pada hari tiada naungan selain naungan-Nya, yaitu pemimpin yang adil, pemuda yang mengisi hari-harinya dengan ibadah, seseorang yang hatinya terpaut dengan masjid, dua orang yang saling mencintai karena Allah di mana keduanya bertemu dan berpisah karena Allah, seorang yang dibujuk berzina oleh lawan jenis yang berpangkat dan

¹⁴⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 493.

rupawan lalu menjawab, ‘Aku takut kepada Allah,’ seseorang yang bersedekah diam-diam sehingga tangan kirinya tidak mengetahui apa yang dilakukan tangan kanannya, dan seseorang yang berzikir di kesunyian dengan menitikkan air mata,” (HR Bukhari dan Muslim).

Penyebutan pertama imam atau pemimpin yang adil ini bukan tanpa makna. Penyebutan pertama imam atau pemimpin yang adil menunjukkan betapa pentingnya keadilan imam atau pemimpin.

Peyebutan pertama imam atau pemimpin yang adil menandai nilai kehadirannya di tengah masyarakat karena berurusan dengan kepentingan publik dan hajat hidup orang banyak, terutama sebagai pihak yang paling pertama memenuhi kelompok dhuafa dan kelompok masyarakat yang terpinggirkan haknya.

وبدا بالشخص العادل لأن حياته له وللناس فإن الحاكم العادل هو الكاسر
 لشوكة الظلمة والجرمين وهو سند الضعفاء والمساكين وبه ينتظم أمر الناس
 فيأمنون على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم

Artinya, “Allah mengawali tujuh kelompok dengan menyebut ‘orang yang adil’ terlebih dahulu karena kehidupannya itu menyangkut dirinya dan nasib orang banyak. Pemerintah yang adil ini adalah ia yang mematahkan ‘duri’ orang-orang zalim dan pelaku kriminal. Ia adalah sandaran kaum dhuafa dan orang-orang miskin. Dengan kehadiran pemerintah yang adil, urusan publik terselesaikan sehingga mereka merasa aman dan terjamin jiwa, harta, dan nama baiknya,”¹⁴⁶

Secara keseluruhan, Al-Mawardi menekankan pentingnya cerdas atau *fathânah* dan kebijaksanaan atau hikmah bagi seorang pemimpin negara dalam menjalankan tugasnya. Ia percaya bahwa sifat-sifat ini dapat membantu pemimpin negara untuk memahami masalah dengan cepat, mengambil keputusan yang tepat, dan melaksanakan tindakan yang efektif sehingga dapat menciptakan kesejahteraan bagi rakyatnya.

Selain empat kriteria di atas, dalam kitab *Al-Ahkâm Al-Sulthâniyah*, Al-Mawardi menyebutkan beberapa kriteria atau sifat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin negara yang baik, antara lain:

¹⁴⁶Lihat: Hasan Sulaiman Nuri dan Sayyid Alwi bin Abbas Al-Maliki, *Ibanatul Ahkam Syarah Bulughul Maram*, Beirut, Darul Fikr: 1996 M/1416 H, cetakan pertama, juz II, hal. 256.

- a. Keadilan¹⁴⁷: Seorang pemimpin negara harus adil dan tidak memihak kepada satu golongan atau kelompok tertentu, melainkan memberikan perlakuan yang sama kepada seluruh rakyat.
- b. Ketegasan: Seorang pemimpin negara harus tegas dalam menjalankan kebijakan dan mempertahankan keamanan serta ketertiban dalam negara.
- c. Kebijaksanaan: Seorang pemimpin negara harus bijaksana dalam mengambil keputusan dan merencanakan kebijakan yang baik untuk negara dan rakyatnya.
- d. Kepemimpinan: Seorang pemimpin negara harus memiliki kemampuan untuk memimpin dan mengarahkan rakyatnya menuju tujuan yang baik dan sesuai dengan kepentingan negara.
- e. Pengetahuan: Seorang pemimpin negara harus memiliki pengetahuan yang luas tentang agama, hukum, ekonomi, dan sosial-politik agar dapat membuat keputusan yang tepat dan mengambil kebijakan yang baik.
- f. Keteladanan: Seorang pemimpin negara harus menjadi teladan bagi rakyatnya, baik dalam perilaku dan sikap maupun dalam menjalankan kewajibannya sebagai pemimpin.
- g. Konsultatif: Seorang pemimpin negara harus memperhatikan masukan dari para ahli dan berdiskusi dengan para pembantunya sebelum membuat keputusan.
- h. Peduli terhadap rakyatnya: Seorang pemimpin negara harus peduli terhadap kesejahteraan rakyatnya dan memperhatikan kebutuhan mereka.
- i. Jujur: Seorang pemimpin negara harus jujur dan tidak berbohong kepada rakyatnya.
- j. Berani: Seorang pemimpin negara harus berani dalam mengambil keputusan yang sulit dan dalam mempertahankan kedaulatan negara.¹⁴⁸

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pemilihan pemimpin yang tepat dan adil. Menurutnya, pemilihan pemimpin harus melalui proses yang adil dan transparan, dengan melibatkan masyarakat dan para ahli. Pemilihan yang demikian akan menghasilkan pemimpin yang memiliki legitimasi yang kuat di mata rakyatnya.

¹⁴⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah*,..., hal. 146.

¹⁴⁸Zulfikar Yoga Widyatama, "Konsep Kepemimpinan Menurut Al-Mawardi," dalam *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, hal. 87.

Al-Mawardi juga menekankan bahwa pemimpin negara harus memperhatikan kepentingan umum dan bukan kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Hal ini bertujuan untuk mewujudkan keseimbangan dan keadilan dalam kehidupan masyarakat.

Dalam kitab *Al-Ahkâm al-Sultâniyah*, Al-Mawardi juga menegaskan bahwa pemimpin negara harus bertanggung jawab atas tindakan dan keputusannya, baik di depan manusia maupun di hadapan Allah SWT.. Oleh karena itu, seorang pemimpin negara harus selalu bertindak dengan itikad baik dan tidak menyalahgunakan kekuasaannya.¹⁴⁹

Secara keseluruhan, Al-Mawardi mengajarkan bahwa pemimpin negara harus memiliki sifat-sifat yang baik dan memenuhi kriteria-kriteria tertentu agar dapat memimpin negara dengan baik dan mewujudkan kesejahteraan rakyat. Hal ini juga dapat diterapkan dalam konteks kehidupan modern sebagai pedoman bagi pemimpin negara dalam menjalankan tugasnya.

B. Landasan Prinsip, Pengelolaan, dan Tujuan Bernegara.

1. Landasan Prinsip Bernegara

Adapun landasan prinsip dalam bernegara, diantaranya adalah persatuan dalam keberagaman, keadilan, musyawarah, dan pelaksanaan hukum.

a. Persatuan dalam keberagaman

Persatuan termasuk dari maqaasid al-syari'ah (tujuan syariat) yang paling penting dalam Islam. Semua umat manusia yang hidup di bumi adalah satu, tidak ada perbedaan di antaranya selain ketakwaan kepada Allah. Menjaga persatuan sangat penting karena bisa melestarikan kehidupan di bumi ini. Perbedaan derajat manusia hanyalah di sisi Tuhan saja, sedangkan manusia sama sekali tidak mempunyai wewenang untuk menarik garis kesenjangan dengan cara-cara yang tidak manusiawi. Allah memandang manusia bertingkat rendah dan tinggi, hina dan mulia sesuai dengan tinggi rendahnya tingkat persentasi dimensi ketakwaan kepada-Nya.

Dalam Al-Quran, tidak ada ayat khusus yang membahas tentang persatuan. Namun, ada beberapa ayat-ayat yang berkaitan dengan persatuan seperti QS. al-Nisa' ayat 1.

¹⁴⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 290.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
 وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء: ١)

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu. (An-Nisa'/4:1)

Ayat ini menggunakan kata panggilan النَّاسُ yang artinya manusia. Ayat ini ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Surah ayat ini mengajak agar manusia senantiasa menjalin hubungan kasih sayang antar seluruh manusia. Walaupun turun di Madinah yang umumnya panggilan ditujukan kepada orang-orang yang beriman, tetapi demi persatuan dan kesatuan menggunakan panggilan untuk semua manusia. Ayat ini menyadarkan seluruh manusia, baik yang beriman dan tidak beriman bahwa diciptakan dari diri yang satu, yakni Adam. Tidak ada perbedaan dari segi kemanusiaan antara seorang manusia dengan yang lain.¹⁵⁰

Seperti dikemukakan di atas, ayat ini sebagai pendahuluan untuk mengantar lahirnya persatuan dan kesatuan dalam masyarakat, serta membantu dan saling menyayangi karena semua manusia berasal dari satu keturunan. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, kecil dan besar, beragama dan tidak beragama. Semua dituntut untuk menciptakan kedamaian dan rasa aman dalam masyarakat, serta saling menghormati hak-hak asasi manusia.¹⁵¹

Perintah untuk bertakwa kepada “Tuhanmu” tidak menggunakan kata “Allah”, adalah untuk mendorong semua manusia berbuat baik, karena Tuhan yang memerintahkan ini adalah “Rabb”, yakni yang memelihara dan membimbing, serta agar setiap manusia menghindari sanksi yang dapat dijatuhkan oleh Tuhan yang mereka percayai sebagai Pemelihara dan yang selalu menginginkan kedamaian dan kesejahteraan bagi seluruh makhluk. Di sisi lain, pemilihan kata

¹⁵⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sulṭāniyyah...*, hal. 280.

¹⁵¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sulṭāniyyah...*, hal. 285.

tersebut membuktikan adanya hubungan antara manusia dengan Tuhan, yang tidak boleh diputus. Hubungan antara manusia dengan-Nya itu, sekaligus menuntut agar setiap orang senantiasa memelihara hubungan antara manusia dengan sesamanya.¹⁵²

Ayat lain yang terkait dengan persatuan adalah QS. al-Hujurat (49): 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات:

(۱۳)

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti. (Al-Hujurat/49:13)

Ayat ini menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari asal yang sama. Lalu menjadikan manusia dalam kelompok *syu'ub* (bangsa) dan *qaba'il* (suku). Manusia setara dalam kemuliaan sebagai keturunan Adam dan Hawa yang tercipta dari tanah. Akan menjadi lebih mulia dilihat pada tingkat ketaatan kepada Allah dan Rasul. Allah menciptakan manusia untuk saling mengenal (*ta'aruf*). *Ta'aruf* di sini jika dipahami lebih dalam memiliki konteks saling membantu, saling menjaga, toleransi, gotong royong dan tentunya juga sesuai dengan budaya lokal. Dengan meneladani ayat ini, umat Islam diharapkan mampu mengaplikasikan dalam nilai-nilai kehidupan sehari-hari dan juga dalam bersosial masyarakat.

Al-Quran mengusulkan “kata sepakat” antara umat Islam dan umat kristiani, yakni dalam hal mengesakan Tuhan. Namun bila hal tersebut tidak disepakati, maka yang dituntut Al-Quran hanyalah pengakuan identitas muslim. Semua warga Indonesia menerima Pancasila sebagai pedoman, penuntun, dan pegangan hidup bagi sikap dan tingkah laku kehidupan bermasyarakat dan bernegara.¹⁵³ Rakyat hidup dengan berbagai peraturan. Hal ini dapat diatasi dengan peraturan yang dapat menciptakan kerjasama dalam masyarakat.

¹⁵² Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 147.

¹⁵³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sulṭāniyyah...*, hal. 265.

Pancasila adalah sebuah landasan yang harus dipedomani dalam kehidupan sehari-hari dan menjadi sebuah rujukan untuk seluruh masyarakat Indonesia dalam berbangsa dan bernegara. Di dalamnya mengandung nilai-nilai luhur tentang dasar-dasar kehidupan bermasyarakat.¹⁵⁴

Ada yang berpendapat bahwa sejak dulu hingga kini manusia adalah umat yang satu. Allah menciptakan manusia sebagai makhluk sosial yang saling berkaitan dan saling membutuhkan. Manusia baru dapat hidup jika saling membantu sebagai satu umat, yakni kelompok yang memiliki persamaan dan keterikatan. Karena kodrat yang demikian, tentu saja manusia harus berbeda dalam profesi dan kecenderungan.

Dengan adanya perbedaan kepentingan dan kecenderungan, maka setiap kebutuhan diharapkan dapat diselesaikan. Tetapi manusia tidak mengetahui sepenuhnya, bagaimana cara memperoleh kemaslahatan, mengatur hubungan antar sesama atau bagaimana menyelesaikan perselisihan. Di sisi lain, manusia memiliki sifat egoisme yang bisa muncul sehingga dapat menimbulkan perselisihan. Oleh karena itu, Allah mengutus para nabi untuk mengajarkan dan menyampaikan petunjuk. Menugaskan para nabi untuk menyampaikan kabar gembira kepada orang-orang yang mengikuti petunjuk itu dan memberi peringatan kepada orang-orang yang enggan mengikutinya. Penolakan dan perselisihan bukan karena kitab yang diturunkan, tetapi karena mereka berselisih setelah datang kepadanya keterangan-keterangan yang nyata. Penolakan dan perselisihan itu disebabkan oleh iri dan dengki antara manusia.¹⁵⁵

Kedengkian lahir dari keinginan mengambil sesuatu selain yang berhak diambil. Mengambil sesuatu yang tidak wajar dimiliki sehingga muncul perselisihan. Apabila hal ini terjadi, maka persaingan yang tidak sehat pasti muncul dan akhirnya akan menghasilkan kedengkian antara sesama. Perbedaan derajat manusia hanyalah di sisi Tuhan saja, sedang manusia sama sekali tidak berwenang untuk menarik garis kesenjangan dengan cara-cara yang tidak manusiawi. Allah memandang manusia bertingkat rendah dan tinggi, hina dan mulia sesuai dengan tinggi rendahnya persentasi dimensi ketakwaan kepada-Nya.¹⁵⁶

¹⁵⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah...*, hal. 255.

¹⁵⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 241.

¹⁵⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 179.

Manusia adalah makhluk individu sekaligus makhluk sosial, sehingga tidak bisa lepas dari lainnya. Jika dilihat dari asal manusia yang satu maupun setelah berkembang menjadi suku-suku dan bangsa-bangsa yang memenuhi bumi, manusia seharusnya tidak membeda-bedakan sesamanya dengan dalil apa pun, seperti perbedaan keturunan ras, suku, bangsa, agama dan sebagainya. Perbedaan yang ada hendaknya tidak menjadi penghalang untuk hidup rukun berdampingan. Justru perbedaan itu mendorong manusia untuk saling mengenal, berhubungan dan saling berlomba dalam kebaikan.¹⁵⁷

Dalam hubungan bermasyarakat, sikap dan perilaku juga sangat diperhatikan. Dianjurkan untuk membina hubungan baik, menolong, saling tenggang rasa (bebas melakukan sesuatu dengan memperhatikan, menghormati hak dan kebebasan orang lain), saling memberi atau meminta (tidak mengambil begitu saja sesuatu milik orang lain tanpa meminta izin). Juga menghindari pertengkaran, perselisihan, permusuhan, dan curiga. Jika muncul perselisihan segera melakukan musyawarah untuk memecahkan masalah yang terjadi dan mencari keputusan yang adil dan bijaksana.

Islam mengajarkan kebaikan yang dibutuhkan umat manusia. Persatuan umat Islam merupakan salah satu prinsip terbesar dalam agama. Fitnah dan perpecahan umat hari ini membuat rasa persaudaraan dan persatuan menjadi sesuatu yang sangat langka dan mahal. Hanya karena mengejar kepentingan pribadi atau golongan, membuat persatuan dan persaudaraan disisihkan atau bahkan tidak diperdulikan sama sekali. Umat Islam semakin jatuh dan terpuruk karena perselisihan dan perpecahan di antara mereka sendiri. Padahal Islam selalu memerintahkan umat untuk tetap bersatu dan terus melakukan tolong-menolong kebaikan. Islam mengajarkan bahwa perasaan dalam diri sendiri harus dijadikan sebagai suatu standar untuk mengukur perasaan orang lain. Bila dalam diri seseorang telah meresap secara mendalam suatu perasaan yang dapat merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain, maka akan melahirkan suatu keseimbangan, keselarasan dan stabilitas dalam masyarakat.¹⁵⁸

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa semua umat manusia adalah satu. Sudah sepatutnya saling menghargai sesama manusia, tanpa peduli perbedaan kecil disetiap umat manusia lainnya,

¹⁵⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Talab al-Hisbah*, Kairo: Dâr al-Risalah, 2002, hal. 122.

¹⁵⁸ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii..*, hal. 47.

seperti perbedaan warna kulit, jenis kelamin, suku, dan lain sebagainya.¹⁵⁹

Pancasila bertumpu pada pola hidup yang mengajarkan keseimbangan, keserasian, dan keselarasan, sehingga apapun perbedaan yang ada dapat dibina menjadi suatu pola kehidupan yang harmonis dan dinamis, penuh dengan keanekaragaman yang tetap berada dalam satu keberagaman yang kokoh dan kuat. Dengan demikian, diharapkan warga negara dapat memahami dan mengaplikasikan Pancasila dalam kehidupan sehari-hari, yang dimulai dengan kegiatan-kegiatan sederhana yang bisa menggambarkan hadirnya nilai-nilai Pancasila dalam masyarakat. Hal tersebut mengindikasikan bahwa nilai-nilai Pancasila telah terimplementasi dan terinternalisasi dalam kehidupan bermasyarakat.

Pancasila sila ketiga yang berbunyi Persatuan Indonesia memiliki arti bahwa Indonesia adalah satu kesatuan yang utuh dan terdiri dari bagian-bagian yang saling menyatu. Persatuan ini tercermin dalam semboyan nasional yaitu Bhinneka Tunggal Ika yang berarti meski terdiri dari beraneka ragam suku bangsa yang berbeda-beda, tetapi tetap menjunjung tinggi NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia).¹⁶⁰

Persatuan Indonesia mengindikasikan bahwa persatuan adalah gabungan yang terdiri dari beberapa bagian-bagian dan kepingan-kepingan. Sebagaimana pada faktanya bahwa NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) adalah negara kepulauan dengan berbagai suku dan kebudayaan. Dengan adanya indikasi inilah, setidaknya melihat bahwa cita-cita para pendiri negara dan pencipta ideologi pancasila melihat persatuan menjadi bagian penting untuk mewujudkan kesejahteraan dan ketentraman hidup dalam masyarakat. Pancasila sesungguhnya cermin inti spirit beragama Islam, serta visi dan misi yang dibawanya sangat sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pancasila dan setiap isi sila-silanya memiliki keterikatan dengan ajaran Al-Quran.¹⁶¹

Al-Quran telah menjelaskan tentang persatuan, bahwa semua umat manusia harus hidup rukun, bersatu dengan yang lainnya. Allah melarang umat manusia untuk saling bermusuhan dan bercerai berai, karena ini akan merusak persatuan dan kesatuan bangsa. Pancasila

¹⁵⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Ṭalab al-Hisbah...*, hal. 122.

¹⁶⁰ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

¹⁶¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Ṭalab al-Hisbah...*, hal. 152.

merupakan salah satu landasan Negara bagi seluruh bangsa Indonesia. Sila ketiga Persatuan Indonesia menjelaskan bahwa bangsa Indonesia adalah satu, walaupun banyak keberagaman-keberagaman yang terdapat di antara masyarakat. Nilai-nilai persatuan yang terkandung dalam Al-Quran sesuai dengan nilai-nilai persatuan yang terkandung di dalam Pancasila sila ketiga. Ajaran yang diajarkan adalah samasama untuk menjaga persatuan dan kesatuan seluruh umat Indonesia. Dua aturan ini saling berhubungan, karena Al-Quran dan Pancasila tidak mengajarkan umat Indonesia untuk bercerai-berai dan saling bermusuhan antar sesamanya.¹⁶²

Al-Mawardi menganggap bahwa persatuan dalam keberagaman adalah penting dalam Islam, karena keberagaman tersebut merupakan ciptaan Allah yang harus dihormati dan diapresiasi. Menurutnya, persatuan dalam keberagaman dapat dicapai dengan menghargai perbedaan yang ada dan memperkuat persaudaraan di antara umat Islam.¹⁶³

Al-Mawardi berpendapat bahwa Islam mengajarkan toleransi terhadap perbedaan yang ada dalam masyarakat. Islam juga memperbolehkan adanya keragaman dalam agama, bahasa, dan budaya, selama keragaman tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.¹⁶⁴ Dalam pandangannya, persatuan dalam keberagaman dapat dicapai dengan menjunjung tinggi nilai-nilai persaudaraan dan kerjasama antara umat Islam yang berbeda. Hal ini dapat dilakukan dengan memperkuat ikatan kekeluargaan dan memperluas wawasan dalam mengenal agama dan budaya yang berbeda.¹⁶⁵

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya menghindari sumber perpecahan dan memperkuat persatuan melalui kebijakan yang adil dan proporsional untuk semua golongan. Pemimpin harus memperhatikan kepentingan seluruh rakyat tanpa membedakan agama, suku, atau kelompok tertentu.¹⁶⁶

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang bahwa persatuan dalam keberagaman adalah penting dalam Islam, dan dapat dicapai dengan

¹⁶² Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 165.

¹⁶³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

¹⁶⁴ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 134.

¹⁶⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

¹⁶⁶ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

menghargai perbedaan, memperkuat persaudaraan, dan menghindari sumber perpecahan.

b. Keadilan

Adil mengandung arti bahwa suatu keputusan dan tindakan didasari atas norma-norma yang objektif, tidak subjektif apalagi sewenang-wenang. Keadilan adalah salah satu nilai penting dalam Islam yang dipandang sebagai prinsip dasar dalam berinteraksi dengan sesama manusia. Al-Quran dan hadis memberikan penekanan yang kuat terhadap pentingnya keadilan dalam segala aspek kehidupan. Menurut Al-Mawardi, keadilan adalah salah satu prinsip fundamental dalam pemerintahan Islam dan kehidupan sosial.¹⁶⁷

Al-Mawardi menyatakan bahwa keadilan dalam Islam meliputi dua aspek, yaitu keadilan individu dan keadilan sosial.¹⁶⁸ Keadilan individu merujuk pada bagaimana seseorang berinteraksi dengan orang lain secara adil, sementara keadilan sosial merujuk pada bagaimana masyarakat secara keseluruhan dapat menciptakan tatanan sosial yang adil.¹⁶⁹

Dalam pandangan Al-Mawardi, keadilan adalah prinsip fundamental dalam Islam yang harus diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷⁰ Ia menyarankan agar setiap muslim senantiasa berjuang untuk menciptakan keadilan individu dan sosial dalam kehidupan masyarakat serta menjaga agar prinsip-prinsip tersebut terjaga di dalam pemerintahan Islam.¹⁷¹

Dalam kitab *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab Al-Imam Al-Syafii*, Al-Mawardi mengemukakan bahwa keadilan adalah salah satu tujuan utama dari pemerintahan Islam. Ia mendefinisikan keadilan sebagai pemberian hak kepada setiap orang sesuai dengan haknya.¹⁷² Sedangkan dalam kitab *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah* Al-Mawardi berpendapat bahwa keadilan merupakan kewajiban bagi penguasa

¹⁶⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 77.

¹⁶⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fi Talab al-Ĥisbah...*, hal. 122.

¹⁶⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 77.

¹⁷⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

¹⁷¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 78.

¹⁷²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 178.

Islam. Ia harus menerapkan keadilan dalam semua aspek pemerintahan, termasuk dalam hal:

- a. Hukum. Penguasa harus menerapkan hukum Islam secara adil dan proporsional.
- b. Pajak. Penguasa harus mengumpulkan pajak secara adil dan tidak memberatkan rakyat.
- c. Pekerjaan Umum. Penguasa harus membangun dan memelihara infrastruktur umum secara adil, sehingga dapat dinikmati oleh semua orang.

Al-Mawardi juga berpendapat bahwa keadilan adalah hak rakyat. Rakyat berhak untuk menuntut keadilan dari penguasa jika penguasa tidak menerapkannya.¹⁷³

Secara keseluruhan, konsep keadilan dalam Al-Quran menurut Al-Mawardi menekankan pentingnya sifat adil dan merata dalam segala aspek kehidupan, baik itu dalam hubungan individu maupun sosial. Islam mengajarkan bahwa keadilan adalah prasyarat untuk menciptakan kedamaian dan keberhasilan dalam kehidupan sosial.¹⁷⁴ Al-Mawardi juga menekankan bahwa keadilan harus diterapkan secara konsekuen dan konsisten. Artinya, keadilan harus diterapkan tanpa pandang bulu dan tidak dipengaruhi oleh faktor apapun, termasuk agama, suku, atau status sosial. Setiap orang harus diperlakukan secara adil, baik ketika ia memenuhi kewajibannya maupun hak-haknya.

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan bahwa keadilan harus diimplementasikan dalam semua lapisan masyarakat, termasuk dalam pemerintahan dan pengambilan keputusan publik. Ia berpendapat bahwa pemerintahan yang adil adalah salah satu syarat penting untuk menciptakan keadilan sosial. Dalam pandangan Al-Mawardi, keadilan bukan hanya sekedar nilai moral, tetapi juga merupakan sebuah prinsip dasar dalam pemerintahan dan kehidupan sosial. Dalam sistem pemerintahan Islam, keadilan menjadi dasar dalam pembentukan hukum dan kebijakan publik. Keadilan juga menjadi landasan bagi perdamaian dan stabilitas dalam masyarakat.¹⁷⁵

Dalam rangka menerapkan konsep keadilan dalam kehidupan sehari-hari, Al-Mawardi menyebutkan beberapa prinsip yang harus dipegang teguh oleh setiap muslim, antara lain:

¹⁷³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 104.

¹⁷⁴ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 78.

¹⁷⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 79.

- a. Ketaatan kepada hukum Allah dan Rasul-Nya.
- b. Memperlakukan orang lain dengan adil, baik di dalam maupun di luar masyarakat.
- c. Menjaga kehormatan, hak-hak, dan kewajiban diri sendiri serta orang lain.
- d. Menciptakan sistem ekonomi yang adil dan merata.
- e. Meningkatkan kesejahteraan umum dan menghindari segala bentuk ketidakadilan.¹⁷⁶

Masalah keadilan tidak hanya wilayah kajian hukum saja, tetapi juga masalah ini bisa dikaji dari berbagai disiplin ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Keadilan merupakan tujuan, sedangkan hukum hanya sebagai alat untuk mencapai tujuan tersebut. Ternyata konsep nilai keadilan sering dipengaruhi unsur subjektivitas manusia, sehingga keadilan terkadang hanya bisa dirasakan oleh pihak-pihak tertentu. Apa yang dirasa adil oleh seseorang belum tentu dirasakan oleh orang lain atau golongan tertentu.

Adapun keadilan ditinjau dari berbagai sudut pandang dapat di klasifikasikan sebagai berikut:

1. Keadilan dalam Konteks Beda Agama

Islam secara khusus mengakui adanya pluralitas dan kemajemukan, baik dalam bidang agama, ras, dan kultur sebagai kehendak Allah. Islam hanya tidak mengakui paham pluralisme yang memandang semua agama sama. Dalam pandangan Islam, yang membedakan seseorang muslim dan non muslim adalah akidahnya yang termanifestasikan dengan memeluk agama Islam. Perbedaan akidah merupakan perbedaan yang fundamental dalam Islam, sehingga menjadikan Islam tidak menoleransi secara teologis bahwa agama-agama lain sama dengan agama Islam.¹⁷⁷

Dalam konteks Al-Quran, istilah non muslim mengacu kepada orang kafir, hal ini dikarenakan mereka tidak mengakui keimanannya kepada Allah dan rasul-Nya. Kata kafir sendiri secara etimologis memiliki arti menutup diri, melepas diri, menghapus atau menyembunyikan kebaikan yang telah diterimanya, dan dari segi akidah, kafir berarti orang-orang yang kehilangan imannya. Sementara secara terminologis, pengertian kafir adalah orang yang ingkar terhadap kebenaran Islam. Secara keseluruhan, dari 525 kali kata kafir dalam berbagai derivasinya, arti yang paling dominan adalah pendustaan atau pengingkaran terhadap Allah dan rasul-

¹⁷⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 79.

¹⁷⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Ṭalab al-Hisbah...*, hal. 122.

rasul-Nya, khususnya kepada Nabi Muhammad beserta ajaran yang dibawanya.

Istilah kafir dan non muslim dalam arti luas adalah sama, yakni orang yang tidak menganut agama Islam. Tentu saja maksudnya tidak hanya mengarah pada satu agama saja, tetapi akan mencakup sejumlah agama dengan segala bentuk kepercayaan dan variasi ritualnya.¹⁷⁹ Allah menyebut kelompok non muslim secara umum di dalam Al-Quran surah al-Hajj ayat 17:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ
 أَشْرَكُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
 شَهِيدٌ (الحج: ١٧)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, Nasrani, Majusi, dan orang-orang yang menyekutukan Allah akan Allah berikan keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sesungguhnya Allah menjadi saksi atas segala sesuatu. (Al-Hajj/22:17)

Para ulama mengklasifikasikan non muslim menjadi dua kelompok, *Ahl al-Harb* dan *Ahl al-'ahd*. Pembagian ini secara khusus mengacu pada firman Allah dalam surah al-Mumtahanah (8-9). *Ahl al-Harb* dalam ayat tersebut adalah golongan orang-orang kafir atau non muslim yang memerangi atau terlibat peperangan dengan kaum muslim. Sikap kaum muslim terhadap mereka adalah keras disebabkan sikap mereka yang memusuhi dan memerangi Islam.¹⁷⁸

Meskipun Al-Quran telah memberikan posisi dan batasan yang jelas terkait dengan masalah hubungan antara muslim dan non muslim dalam bersikap secara adil, agaknya akan menjadi berbeda jika dilihat dalam konteks keindonesiaan. Indonesia adalah Negara majemuk yang di dalamnya terdapat keragaman dalam hal agama dan suku, seluruh perbedaan tersebut disatukan oleh asas Pancasila sebagai ideologi pemersatu. Meski realitanya Islam menjadi agama mayoritas, namun sistem aturan dan landasan hidup di Indonesia bukanlah Islam, melainkan Pancasila yang berbasis pada sistem demokrasi dan hukum.¹⁷⁹

¹⁷⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 133.

¹⁷⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Ṭalab al-Hisbah...*, hal. 172.

Terkait dengan masalah hubungan antara muslim dan non muslim, Pancasila kelima yang berbunyi “*keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*” mengacu pada seluruh rakyat Indonesia tanpa memilah-milah perbedaan suku dan agama. Jadi konsep keadilan pancasila tersebut tidak ada kaitannya dengan hubungan antara muslim dan non-muslim. Hanya saja, nilai-nilai keseluruhan yang tertuang dalam pancasila seperti persatuan dan kesatuan, kemanusiaan, dan prinsip-prinsip berdialog, menjadi kata kunci dan rumusan yang paling primordial dalam menjalin hubungan yang baik antara muslim dan non muslim.¹⁸⁰

2. Keadilan dalam Konteks Kaya dan Miskin

Islam dengan tegas menolak pemikiran kelompok yang melihat fenomena kemiskinan dengan cara istimewa dan melihat kebahagiaan hidup dengan cara yang lebih umum. Dalam Al-Quran, tidak ada satupun ayat yang melegitimasi adanya fenomena kemiskinan, demikian pula dalam hadis yang sahih. Hadis-hadis yang memuji kehidupan zuhud di dunia, bukan lantas memuji kemiskinan. Zuhud bukan berarti menutup diri untuk memiliki sesuatu dalam kehidupan. Zuhud sejati adalah orang yang memiliki harta dunia, namun dia memposisikan kekayaannya tersebut di tangan bukan meletakkannya di dalam hati.¹⁸¹

Kemiskinan pada hakikatnya disebabkan oleh dua hal, yaitu kemiskinan secara alamiah dan kemiskinan secara struktural. Kemiskinan ilmiah disebabkan kurangnya ketersediaan sumber daya alam, kondisi tanah yang gersang, kurangnya lahan pengairan dan pertanian, atau kurangnya sarana dan prasarana lainnya diluar kemampuan sumber daya manusia. Sedangkan kemiskinan struktural yaitu kemiskinan yang disebabkan oleh kelembagaan atau struktur yang tidak mampu mengelola dan menyediakan akses yang merata kepada setiap masyarakat. Sehingga wajar apabila masyarakat menjadi fakir dan miskin sebab permasalahan uraian di atas.

Kaum fakir dan miskin adalah dua kelompok lemah yang banyak disebutkan Al-Quran. Ketika Al-Quran berbicara tentang kedua kelompok tersebut, umumnya dalam konteks mengentaskan kemiskinan yang mereka hadapi. Bahwa upaya pengentasan kemiskinan dan pemberdayaan kaum fakir dan miskin menurut Al-Quran terkait dengan pemanfaatan dan distribusi harta. Ayat-ayat Al-

¹⁸⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Rutbah fî Talab al-Hisbah...*, hal. 122.

¹⁸¹ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

Quran yang berbicara tentang harta ada yang berupa perintah dan ada yang berupa larangan.¹⁸²

Dalam keadilan konteks kaya dan miskin, Al-Quran menyebutkan di dalam dua surah dengan substansi yang sama yaitu surah al-*Zāriyāt* ayat 19:

وَفِي ۤأَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (الدُّرَيْتِ: ١٩)

Pada harta benda mereka ada hak bagi orang miskin yang meminta dan yang tidak meminta. (Az-Zariyat/51:19)

Ayat diatas menerangkan tentang berperilaku adil kepada orang yang miskin dengan memberikan sebagian hartanya kepada mereka yang berstatus miskin. Karena di dalam harta-harta orang yang kaya terdapat hak berupa sebagian harta milik orang-orang miskin. Dengan demikian, sudah sepatutnya mereka (orang miskin) menerima harta yang sudah menjadi haknya sebagaimana yang telah dijamin oleh agama Islam; baik Al-Quran maupun Hadīs.¹⁸³

Dari ketentuan ayat di atas, Al-Quran menempuh beberapa solusi untuk mengatasi kesenjangan antara kaya dan miskin, yaitu dengan adanya perintah untuk bekerja, memberi makanan pokok, perintah berinfak, pemberian dari sebagian harta warisan, pembagian ganimah (harta rampasan perang), larangan monopoli dan menimbun harta sebagaimana yang telah dijelaskan di dalam Al-Quran dan perintah mengeluarkan zakat.¹⁸⁴ Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Taubah ayat 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِيِّنَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (التوبة: ٦٠)

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang

¹⁸²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 133.

¹⁸³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 153.

¹⁸⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 130.

memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. (At-Taubah/9:60)

Beberapa solusi ini dapat dibagi ke dalam dua kelompok, langkah-langkah yang bersifat struktural dan langkah-langkah yang bersifat kultural. Langkah struktural lebih ditekankan kepada lembaga khusus yang menanganinya agar berjalan dengan baik, sedangkan langkah kultural lebih ditekankan pada individu. Pada langkah struktural maupun kultural keterlibatan pemerintah sangatlah dibutuhkan, bahkan hal itu merupakan suatu keniscayaan.

Dengan berbagai usaha solusi di atas, maka akan hilang kemiskinan dan kesenjangan antara yang kaya dan miskin, bangsa Indonesia makin sejahtera dalam membangun kekuatan Negara dan menjadi bangsa yang lebih andal, sebab Negara dapat membangun kekuatan keuangan melalui pajak dan penerimaan lain. Dengan kemampuan itu, negara memiliki kekuatan untuk mengatasi berbagai masalah ketidakadilan sosial khususnya dalam permasalahan kemiskinan.¹⁸⁵

Hal yang paling penting sebagai kesetaraan hubungan instrinsik antara kaya dan miskin dalam Al-Quran dan Pancasila adalah sama-sama membangun kesadaran akan pendistribusian harta satu sama lain, jika dalam Al-Quran konteks hubungan tersebut terjadi melalui pendistribusian harta kekayaan dari orang-orang kaya melalui zakat, sedekah, dan pemberdayaan lainnya, maka konteks pancasila yang diperkuat dengan undang-undang, mendistribusikan ekonomi melalui pemerintah kepada rakyat dengan adanya tunjangan subsidi, dan pembagian uang secara tunai serta memberikan lapangan pekerjaan yang layak, dengan membatasi kapitalisme berkembang secara sewenang-wenang.

3. Keadilan dalam Konteks Hukum

Hukum adalah himpunan petunjuk hidup yang mengatur tata tertib dalam suatu masyarakat, dan seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan. Menurut Mulia, hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum tidak tumbuh di ruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Dengan demikian, adanya aturan hukum dari pemerintah merupakan sebuah

¹⁸⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

kebutuhan bersama dalam konteks sosial sebagai landasan hukum dalam menyelesaikan kekacauan yang terjadi.¹⁸⁶

Dalam konteks sosial, Al-Quran memaknai adil sebagai bentuk persamaan, yaitu persamaan dalam hak, dengan tanpa memandang siapa, dari mana orang yang akan diberikan keputusan oleh penegak keadilan, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Nisā` ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا
بَصِيرًا (النساء: ٥٨)

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (An-Nisa/4:58)

Sementara itu, ketegasan di dalam prinsip menegakkan keadilan dijelaskan oleh Allah dalam surah al-Hadīd ayat 25:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ □ (الحديد: ٢٥)

Sungguh, Kami benar-benar telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata dan Kami menurunkan bersama mereka kitab dan neraca (keadilan) agar manusia dapat berlaku adil. Kami menurunkan besi yang mempunyai kekuatan hebat dan berbagai manfaat bagi manusia agar Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)-Nya dan rasul-rasul-Nya walaupun (Allah) tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi Mahaperkasa. (Al-Hadid/57:25)

Secara khusus, ayat di atas mengandung kata *al-mīzān*, yang berarti adalah timbangan atau keadilan. Pesan inti ayat di atas adalah bahwa segala bentuk hukum dan keadilan haruslah ditegakkan dengan cara apapun, jika perlu dengan paksa dan kekerasan, agar yang

¹⁸⁶ Abū Hasan ‘Alī bin Muhammad bin Habīb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 200.

bersalah dan yang batil harus menerima akibatnya berupa sanksi, sedangkan yang benar dapat menerima haknya.¹⁸⁷

Penegakan keadilan secara adil dan merata tanpa pandang bulu adalah menjadi kewajiban utama dalam bidang peradilan, walaupun berkaitan dengan diri sendiri, keluarga, atau orang yang memiliki jabatan dan kekuasaan, semuanya sama.¹⁸⁸ sebagaimana dikemukakan secara gamblang dalam surah al-Nisā' ayat 135:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ
 أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا
 فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا
 تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء: ١٣٥)

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak keadilan dan saksi karena Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan dirimu sendiri, ibu bapakmu, atau kerabatmu. Jika dia (yang diberatkan dalam kesaksian) kaya atau miskin, Allah lebih layak tahu (kemaslahatan) keduanya. Maka, janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang (dari kebenaran). Jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau berpaling (enggan menjadi saksi), sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap segala apa yang kamu kerjakan. (An-Nisa'/4:135)

Ayat di atas sangat jelas bahwa di dalam menetapkan dan memutuskan hukum terhadap sebuah perkara, tidak boleh memandang siapapun. Artinya hukum berlaku kepada semua orang tanpa terkecuali dan tanpa memandang kepada siapa, karena hukum hanya menegrti terhadap apa yang benar dan yang salah. Oleh karena itu, penegak keadilan terutama hakim dalam memutuskan sebuah hukum, harus berlandaskan prinsip keadilan sebagaimana yang tercantum seperti ayat di atas.

4. Keadilan dalam Konteks Pendidikan

Pendidikan berupaya memelihara dan memancarkan nilai-nilai asas sesebuah masyarakat. Pendidikan juga dapat membantu pertumbuhan seseorang dan mengekalkan jati diri seorang individu.

¹⁸⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 183.

¹⁸⁸ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 69.

Dengan demikian, pendidikan merupakan elemen terpenting dalam proses pertumbuhan seseorang yang dapat melahirkan generasi berguna dan berakhlak mulia. Dalam usaha untuk merealisasikan acuan tersebut, pendidikan sangat penting untuk diaplikasikan dalam memantapkan semua nilai murni bagi setiap diri individu.¹⁸⁹

Di samping itu, pendidikan merupakan tangga dari pembangunan sebuah masyarakat dan negara. Tanpa pendidikan, masyarakat umumnya akan hidup dalam kemunduran, di samping juga akan menyebabkan keruntuhan moral yang berleluasa. Selaras dengan kepentingannya, maka kiranya perlu dijadikan satu agenda penting yang patut dilaksanakan untuk mengembangkan pendidikan yang berkelanjutan.¹⁹⁰

Dalam konteks pendidikan Islam, pendidikan hendaklah berlandaskan kepada Al-Quran yang didasari keadilan sebagaimana telah tertuang dalam ajaran agama Islam. Kegagalan untuk meletakkan Al-Quran dalam pendidikan Islam, akan menyebabkan kegagalan dalam membentuk sosok seorang muslim yang memiliki komitmen terhadap tuntutan ajaran agama Islam.

Al-Quran telah mengajarkan umat manusia untuk selalu membaca (belajar). Konteks membaca baik secara tekstual maupun kontekstual telah menjadi simbol pertama dan utama dalam ajaran Al-Quran. Sebagaimana firman Allah yang pertama dalam surah *al-'Alaq*:

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۚ إِقْرَأْ وَرَبُّكَ
الْأَكْرَمُ ۚ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۚ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۚ (العلق:

(١-٥)

(1) Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan!
(2) Dia menciptakan manusia dari segumpal darah. (3) Bacalah!
Tuhanmulah Yang Mahamulia, (4) yang mengajar (manusia) dengan
pena. (5) Dia mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.
(Al-'Alaq/96:1-5)

Dari firman di atas, betapa Allah sangat apresiatif terhadap ilmu pengetahuan. Dia memberi isyarat pentingnya manusia untuk belajar membaca dan menulis dan menganalisa dari segala yang ada dengan

¹⁸⁹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii..*, hal. 111.

¹⁹⁰ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii..*, hal. 278.

diberi potensi akal sebagai pisau pengasahnya. Dengan membaca dan menulis, manusia akan eksis menjadi khalifah di bumi sebagaimana yang dijanjikan-Nya.¹⁹¹

Pendidikan dengan melalui media membaca, menulis dan menganalisa yang terbesit dalam benak manusia, menjadi keniscayaan bagi manusia yang memiliki potensi. Sehingga lebih sempurna dibandingkan makhluk Tuhan lainnya. Tentunya, apabila potensi tersebut digunakan secara dinamis dan benar, akan mengantarkan manusia pada posisi hasanah di dunia dan hasanah di akhirat.¹⁹²

Sebagaimana yang telah diajarkan oleh Al-Quran di atas, bahwa setiap manusia harus mencari ilmu dan belajar. Sehingga, pendidikan berlaku kepada seluruh manusia tanpa membedakan status sosial. Sebagaimana Allah berfirman dalam surah ‘Abasa ayat 1-11:

عَبَسَ وَتَوَلَّى . أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى . وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهَ يَرْكَبُ ۖ . أَوْ يَدْرُكُ
فَتَنْفَعَهُ الدُّرَى . أَمَّا مَنْ اسْتَعَى ۖ . فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ۖ . وَمَا عَلَيْكَ
أَلَّا يَرْكَبُ ۖ . وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ۖ . وَهُوَ يَخْشَى ۖ . فَأَنْتَ عَنْهُ
تَلْهَى ۖ . كَلَّا ۖ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۖ (عبس: ١١ - ١)

(1) Dia (Nabi Muhammad) berwajah masam dan berpaling. (2) karena seorang tunanetra (Abdullah bin Ummi Maktum) telah datang kepadanya. (3) Tahukah engkau (Nabi Muhammad) boleh jadi dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa). (4) atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran sehingga pengajaran itu bermanfaat baginya? (5) Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (para pembesar Quraisy) (6) engkau (Nabi Muhammad) memberi perhatian kepadanya. (7) Padahal, tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). (8) Adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), (9) sedangkan dia takut (kepada Allah), (10) malah engkau (Nabi Muhammad) abaikan. (11) Sekali-kali jangan (begitu)! Sesungguhnya (ajaran Allah) itu merupakan peringatan. ('Abasa/80:1-11)

Banyak dari ulama tafsir menyebutkan bahwa Rasulullah Saw. suatu hari sedang berbicara dengan salah seorang pembesar Quraisy dan Rasulullah Saw. sangat menginginkan dia masuk Islam. Ketika

¹⁹¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

¹⁹²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

Rasulullah Saw. sedang berbicara dengan suara yang perlahan kepada orang Quraisy itu, tiba-tiba datanglah Ibnu Ummi Maktum, salah seorang yang telah masuk Islam sejak lama. Kemudian Ibnu Ummi Maktum bertanya kepada Rasulullah Saw tentang sesuatu dengan pertanyaan yang mendesak. Namun, Rasulullah Saw saat itu sangat menginginkannya, agar beliau dapat berbicara dengan tamunya yang datang dari Quraisy tersebut, karena beliau sangat menginginkannya mendapat hidayah. Untuk itulah maka beliau bermuka masam terhadap Ibnu Ummi Maktum dan memalingkan wajah beliau darinya serta hanya melayani tamunya yang dari Quraisy itu.

Dari ayat di atas sangat jelas bahwa keadilan dalam pendidikan itu berlaku untuk semua manusia tanpa memandang status sosial; kaya atau miskin, normal maupun disabilitas, memiliki kedudukan ataupun tidak. Oleh sebab itu, sudah sepatutnya keadilan dalam pendidikan diterapkan kepada seluruh masyarakat Indonesia baik di ranah domestik maupun publik. Sehingga tidak ada lagi masyarakat Indonesia yang merasa dirinya tertinggal dalam pendidikan dan buta aksara.¹⁹³

Sesuai dengan bunyi Pancasila kelima, keadilan sosial harus ditegakkan sebagai hak kepada seluruh masyarakat. Hal itu bisa tercapai dengan adanya intervensi pemerintah dalam menanggulangi kesenjangan pendidikan yang terjadi di Indonesia. Peran pemerintah menjadi sangat penting dalam menanggulangi problem pendidikan, karena pemerintah memiliki otoritas penuh dalam menjalankan seluruh peraturan yang ada di Negara Indonesia. Sehingga bila keadilan pendidikan sudah merata, maka tidak akan ada lagi wacana bahwa keadilan sosial hanya sebagai pelengkap Pancasila kelima. Akan lebih bijaksana apabila pemerintah memperhatikan daerah-daerah pedalaman yang sekarang masih tertinggal dalam pendidikan.

5. Keadilan dalam Konteks Ekonomi

Kemajuan dan perkembangan di bidang ekonomi sangatlah menjadi tolak ukur dalam melihat kondisi di masyarakat, hal ini secara khusus terkait dengan kondisi kesejahteraan masyarakat. Jika kebutuhan ekonomi telah terlaksana dengan baik, maka keadilan sosial akan terwujud, dan tidak bisa diabaikan bahwa ekonomi merupakan kebutuhan primer bagi setiap masyarakat.

¹⁹³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 138.

Di dalam Al-Quran, kata adil (*al-mīzān*, *al-‘adl* dan *al-qist*) menduduki posisi ketiga sebagai kata yang paling banyak disebut setelah Allah dan ‘ilm. Ini menunjukkan betapa pentingnya konsep keadilan untuk diterapkan dalam setiap aspek kehidupan manusia salah satunya dalam bidang ekonomi.¹⁹⁴

Allah telah menjelaskan tentang keadilan dalam memberikan rezeki dan kekayaan. Sebagaimana yang termaktub dalam surah al-Syurā ayat 27:

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَثُوا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ ۙ بَصِيرٌ (الشورى: ٢٧)

Seandainya Allah melapangkan rezeki kepada hamba-hamba-Nya, niscaya mereka akan berbuat melampaui batas di bumi. Akan tetapi, Dia menurunkan apa yang Dia kehendaki dengan ukuran (tertentu). Sesungguhnya Dia Mahateliti lagi Maha Melihat (keadaan) hamba-hamba-Nya. (Asy-Syura/42:27)

Seandainya Allah memberi hamba tersebut rezeki lebih dari yang mereka butuh, tentu mereka akan melampaui batas, berlaku kurang ajar satu dan lainnya, serta akan bertingkah sombong.” Selanjutnya Ibnu Katsir menjelaskan, “Akan tetapi Allah memberi rezeki pada mereka sesuai dengan pilihan-Nya dan Allah selalu melihat manakah yang maslahat untuk mereka. Allah tentu yang lebih mengetahui manakah yang terbaik untuk mereka. Allah-lah yang memberikan kekayaan bagi mereka yang Dia nilai pantas menerimanya. Dan Allah semata yang memberikan kefakiran bagi mereka yang Dia nilai pantas menerimanya.¹⁹⁵

Dalam kesempatan yang lain, Allah juga menuntut adanya distribusi pendapatan yang merata kepada seluruh manusia. Hal ini dijelaskan dalam firman-Nya yang terdapat pada surah al-Hasyr ayat 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِللرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ۗ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۗ وَمَا

¹⁹⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

¹⁹⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 7, hal. 133.

اتَّكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
 الْعِقَابِ ۗ (الحشر: ٧)

Apa saja (harta yang diperoleh tanpa peperangan) yang dianugerahkan Allah kepada Rasul-Nya dari penduduk beberapa negeri adalah untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak yatim, orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. (Demikian) agar harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah. Apa yang dilarangnya bagimu tinggalkanlah. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. (Al-Hasyr/59:7)

Agar distribusi harta ini dapat tercapai secara optimal, peran pemerintah menjadi sangat penting untuk membuat kebijakan dan regulasi, namun, peran pemerintah saja tidaklah cukup. Setiap lapisan masyarakat perlu menyadari pentingnya distribusi kekayaan ini serta terlibat aktif agar tercipta distribusi harta yang lebih merata. Sehingga pada akhirnya, keadilan dalam ekonomi dapat tercapai secara sempurna.¹⁹⁶

Di antara salah satu tujuan diturunkannya Al-Quran adalah untuk membangun suatu sistem masyarakat yang bermoral dan egaliter. Hal ini terlihat jelas dalam celaan Al-Quran terhadap ketidakadilan sosial, Al-Quran terus-menerus mengecam ketimpangan ekonomi itu, karena inilah yang paling sulit untuk disembuhkan, dan ia merupakan inti dari ketimpangan sosial.

Konsep keadilan sosial dalam hal ekonomi ini merupakan elan dasar dari Al-Quran. Hal ini terlihat jelas dalam beberapa ayat Al-Quran yang diturunkan dalam periode Mekah sebagai celaan kepada masyarakat Jahiliyah yang berlaku tidak adil dalam hal ekonomi melalui berbagai bentuk dan manifestasinya.¹⁹⁷

Allah mengecam orang-orang yang tidak menegakkan keadilan dalam ekonomi. Sesuai dengan firman-Nya di dalam surah al-Taubah ayat 34-35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ
 بِالْبَاطِلِ وَيُصَدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا

¹⁹⁶ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 218.

¹⁹⁷ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۗ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۗ هَذَا مَا كُنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتَبُونَ (التوبة: ٣٥-٣٤)

“Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya banyak dari para rabi dan rahib benar-benar memakan harta manusia dengan batil serta memalingkan (manusia) dari jalan Allah. Orang-orang yang menyimpan emas dan perak, tetapi tidak menginfakkannya di jalan Allah, berikanlah kabar ‘gembira’ kepada mereka (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih. Pada hari ketika (emas dan perak) itu dipanaskan dalam neraka Jahanam lalu disetrikakan (pada) dahi, lambung, dan punggung mereka (seraya dikatakan), “Inilah apa (harta) yang dahulu kamu simpan untuk dirimu sendiri (tidak diinfakkan). Maka, rasakanlah (akibat dari) apa yang selama ini kamu simpan.” (At-Taubah/9:34-35)

Ayat ini dikatakan sebagai ejekan buat mereka, penghinaan, dan kecaman terhadap orang-orang yang menimbun harta dan berbuat tidak adil dalam ekonomi.¹⁹⁸ Dalam ayat lain, Allah juga mengecam orang-orang yang tidak menegakkan keadilan dalam ekonomi. Sebagaimana firman Allah surah alNisā` ayat 160-161:

فَإِظْلَمِ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (النساء: ١٦١ - ١٦٠)

(160) Karena kezaliman orang-orang Yahudi, Kami mengharamkan atas mereka (makanan-makanan) yang baik yang (dahulu) pernah dihalalkan bagi mereka; juga karena mereka sering menghalangi (orang lain) dari jalan Allah, (161) melakukan riba, padahal sungguh mereka telah dilarang darinya; dan memakan harta orang dengan cara tidak sah (batil). Kami sediakan untuk orang-orang kafir di antara mereka azab yang sangat pedih. (An-Nisa'/4:160-161)

Dari uraian beberapa penjelasan ayat Al-Quran di atas, sudah bisa dipahami bahwa Al-Quran menuntut keadilan dan mengancam orang-orang yang tidak berperilaku adil dalam ekonomi. Oleh karena itu,

¹⁹⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 153.

keadilan dalam ekonomi sudah sepantasnya di tegakkan berupa pemerataan harta terhadap orang-orang yang membutuhkan maupun tidak, agar supaya selaras dengan bunyi Pancasila kelima berupa keadilan sosial terhadap masyarakat yang mencakup segala aspek kehidupan sosial; ekonomi, hukum, pendidikan, dan politik.¹⁹⁹

Keadilan ekonomi dalam bentuk kewajiban zakat adalah manifestasi dari keadilan sosial paling konkret yang memiliki objek dan tujuan yang luas, yaitu mengurangi berbagai masalah sosial, seperti kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan dalam masyarakat sebagai akibat dari sikap dan perilaku yang tidak berkeadilan sosial. Konsep keadilan sosial sebagaimana penjelasan Al-Quran di atas, telah mengajarkan pemerataan ekonomi kepada yang kaya dan yang miskin, agar jangan pernah terjadi jurang pemisah terlalu dalam dan terhindar dari berbagai bentuk ketidakadilan sosial terutama di bidang ekonomi.

Menurut Al-Mawardi, keadilan harus menjadi landasan utama dalam tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Dalam pandangannya, keadilan harus ditegakkan pada semua tingkatan, baik dalam hubungan pribadi maupun hubungan antara individu dan negara. Keadilan juga harus ditegakkan dalam berbagai aspek kehidupan, seperti dalam ekonomi, hukum, politik, dan sosial.

Al-Mawardi menganggap bahwa keadilan adalah bagian dari esensi keberadaan manusia. Oleh karena itu, setiap individu memiliki hak yang sama untuk mendapatkan perlakuan yang adil dan merata. Pemimpin negara dan penguasa harus memastikan bahwa keadilan ditegakkan dengan adil dan proporsional untuk semua rakyat tanpa pandang bulu.

Menurut Al-Mawardi, pemimpin yang adil harus mengutamakan kepentingan rakyat dan menempatkan keadilan sebagai prinsip utama dalam tata kelola negara. Pemimpin harus menegakkan hukum dengan adil dan tidak memihak pada golongan tertentu.²⁰⁰

Dalam Islam, keadilan juga harus ditegakkan dalam hubungan antara manusia dan Tuhan. Al-Mawardi menganggap bahwa manusia harus memenuhi kewajibannya sebagai hamba Allah dan menghormati hak-hak yang dimiliki oleh Tuhan.

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang bahwa keadilan adalah prinsip fundamental dalam Islam dan harus ditegakkan dalam semua aspek kehidupan. Keadilan harus menjadi landasan utama dalam tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

¹⁹⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 233.

²⁰⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 145.

c. Musyawarah

Istilah musyawarah berasal dari bahasa Arab, yaitu مشاورة. Kata ini merupakan bentuk mashdar dari kata *syawara* (شاور) yang artinya saling berembug. Adapun akar katanya berasal dari kata شور terdiri dari tiga huruf, yaitu *syin*, *waw* dan *ra* dengan makna dasar menampakkan dan menawarkan sesuatu serta mengambil sesuatu.²⁰¹ Dalam kamus *Lisan al-'Arab*, kata tersebut diartikan dengan mengambil madu dari sarangnya, terambil dari kalimat (شربت العسل) saya mengeluarkan madu dari wadahnya. Makna ini mempersamakan pendapat yang terbaik dengan madu karena pendapat yang baik dan paling tepat sangat bermanfaat bagi manusia, begitu pula dengan madu, dapat menjadi obat yang sangat bermanfaat bagi kesehatan dan keselamatan bagi seseorang. Karena itu, musyawarah adalah upaya meraih madu itu di mana pun ia ditemukan, atau dengan kata lain, pendapat siapapun yang dinilai benar harus diambil tanpa mempertimbangkan siapa yang menyampaikannya.

Selanjutnya, al-Raghib mengartikan musyawarah dalam kamusnya dengan meminta satu sama lain untuk mengeluarkan pendapat secara berulang-ulang. Jadi, istilah musyawarah pada dasarnya hanya digunakan untuk hal-hal yang baik, sejalan dengan maknanya.

Sedangkan menurut istilah fiqh musyawarah berarti meminta pendapat orang lain atau umat mengenai suatu urusan. Kata musyawarah juga umum diartikan dengan perundingan atau tukar pikiran. Jadi, Perundingan itu juga disebut musyawarah, karena masing-masing orang yang berunding dimintai atau diharapkan mengeluarkan atau mengemukakan pendapatnya tentang suatu masalah yang dibicarakan dalam perundingan itu.²⁰²

Di dalam Al-Quran, kata musyawarah (*syura*) dengan segala derivasinya disebutkan 4 kali, yaitu kata *asyarat* (أشارت) pada QS. Maryam: 29, kata *tasyawur* (تَشَاوُر) pada QS. Al-Baqarah: 233, kata *syaawirhum* (شَاوِرْهُمْ) dalam QS. Ali Imran: 159 dan kata *syura* (شُرِي) pada QS. Al-Syura: 38. Sedangkan kata yang menunjukkan tentang musyawarah hanya dikemukakan sebanyak tiga kali dalam tiga tempat yang berbeda dan dengan bentuk kata yang berbeda pula, yaitu kata *tasyawur* (تَشَاوُر) pada QS. Al-Baqarah: 233, kata *syawirhum* (شَاوِرْهُمْ)

²⁰¹Mukhotob Hamzah, Sri Jumini, dan Ana Maulida. "Musyawarah dalam Perspektif Asas Black (Kajian QS. Asy Syura Ayat 38)," dalam *SPEKTRA: Jurnal Kajian Pendidikan Sains*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 146.

²⁰²Bustami Saladin, "Prinsip Musyawarah Dalam Al Qur'an," dalam *el-Umdah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 117.

dalam QS. Ali Imran: dan kata *syura* (شُورِي), pada QS. Al-Syura: 38.²⁰³ Ketiga ayat yang menjelaskan tentang musyawarah tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ... (البقرة: ٢٣٣)

Apabila keduanya ingin menyapah (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya... (Al-Baqarah/2:233)

Ayat ini menjelaskan tentang musyawarah sebagai salah satu cara mengambil sebuah keputusan dalam rumah tangga, seperti keinginan seorang ibu atau bapak yang ingin menyapah anak mereka atau memisahkan anak dengan ibunya (tidak menyusuinya) sebelum dua tahun, maka kedua orang tuanya harus memusyawarahkan terlebih dahulu. Apakah mereka setuju untuk menyapah anak mereka atau tidak. Jika salah satu dari keduanya tidak menyetujuinya, maka menyapah anak mereka tidak boleh dilakukan. Dan jika tetap dilakukan meskipun tidak disetujui oleh keduanya, maka orang tua itu akan berdosa karena ini menyangkut kemaslahatan anak tersebut. Jadi pada ayat di atas, Al-Quran memberi petunjuk agar setiap persoalan rumah tangga termasuk persoalan rumah tangga lainnya dimusyawarahkan antara suami isteri.

فِيمَا رَحِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ إِنَّتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران: ١٥٩)

Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal. (Ali 'Imran/3:159)

Teks ayat di atas berisi perintah kepada Nabi Saw. agar bermusyawarah dengan para sahabatnya, sebagaimana tercermin dalam

²⁰³Firdaus, "Musyawarah Dalam Perspektif Al-Quran," dalam *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Quran dan Tafsir*, Vol. 4. No. 2 Tahun 2019, hal. 72.

kalimat *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ*. Bentuk perintah tersebut berbentuk tunggal sebagaimana dapat dipahami dari redaksi kalimat *وَشَاوِرْهُمْ*, artinya perintah tersebut hanya ditujukan kepada Nabi Saw.²⁰⁴ Namun para ahli tafsir menjelaskan bahwa meskipun perintah itu tunggal dan hanya ditujukan kepada Nabi, tapi perintah untuk melakukan musyawarah ditujukan kepada semua orang. Pandangan mereka ini sangat logis karena Nabi Saw. merupakan pemimpin ummat yang berkewajiban menyampaikan kandungan ayat kepada seluruh ummat manusia, termasuk musyawarah. Jika Nabi Saw. saja melakukan musyawarah dalam memutuskan suatu perkara, maka umatnya pun harus mengikutinya, terlebih lagi jika dipahami bahwa Nabi Saw. yang ma'sum saja masih melakukan musyawarah dalam memutuskan suatu perkara, apalagi umatnya yang jauh dari ke-*ma'shum*-an.²⁰⁵

Asbab al-nuzul ayat ini berkaitan erat dengan peristiwa perang Uhud, yang mana pada waktu itu kaum muslimin mengalami kekalahan telak akibat hilangnya disiplin sebagian tentara Islam dan disersi yang dilakukan terlebih dahulu oleh dua pasukan. Ayat ini serta beberapa ayat setelahnya merupakan penjelasan tentang sikap dan sifat Nabi sebagai pemimpin yang mesti diambil ketika menghadapi fakta yang tidak sesuai dengan instruksinya sekaligus sebagai sugesti dari Allah agar selalu optimis dalam perjuangan. Jadi, ini merupakan ayat loyalitas tentang kepemimpinan dan musyawarah, walaupun berada di tengah keadaan yang semestinya menumbuhkan kemarahan itu merupakan bagian dari kualitas kepemimpinan itu sendiri.

Dalam konteks ini, kata *syawir* merupakan kata kunci yang akan dianalisis. Kata *syaawir* merupakan bentuk imperatif dari kata kerja *syaawara-yusyaawiru* yang mempunyai bentuk masdar dari kata *musyaawarat*. Makna pokok kata tersebut adalah menampakkan dan menawarkan sesuatu serta mengambilnya. Pada mulanya, kata musyawarah bermakna mengeluarkan madu dari sarang lebah. Makna ini kemudian berkembang, sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat diambil atau dikeluarkan dari yang lain (termasuk pendapat). Dalam hal ini, al-Raghib mengartikannya dengan meminta pendapat satu sama lain dan mengeluarkannya secara berulang-ulang.

Selanjutnya, kata *فِي الْأَمْرِ* dalam redaksi ayat di atas berarti dalam urusan atau persoalan mereka. Urusan yang dimaksudkan dalam ayat ini

²⁰⁴ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 139.

²⁰⁵ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 218.

adalah urusan dunia atau sosial kemasyarakatan. Bahkan ada ulama yang lebih memperluas makna al-amr bukan hanya urusan dunia, melainkan urusan agama juga, karena banyak persoalan agama yang muncul sekarang dan tidak terjadi pada masa Nabi Saw. atau masa lalu. Dalam hal ini, M Quraish Shihab mempertegas bahwa musyawarah dapat dilakukan untuk segala masalah yang belum terdapat petunjuk agama secara jelas dan pasti, sekaligus yang berkaitan dengan kehidupan duniawi.²⁰⁶

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۖ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ۖ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۖ (الشورى: ٣٨)

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka. Mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka; (Asy-Syura/42:38)

Ayat tersebut merupakan pujian kepada kelompok Muslimin Madinah (Anshar) yang bersedia membela Nabi Saw. dan menyepakatinya melalui musyawarah yang mereka lakukan di rumah Abu Ayyub al-Anshari.²⁰⁷

Kalimat *وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ* menjelaskan bahwa mereka merundingkan urusan mereka tanpa terburu-buru, dan tidak mementingkan pendapat masing-masing dalam setiap masalah yang mendatangi mereka, yakni masalah yang menyangkut masyarakat luas seperti, pengangkatan khalifah, pengaturan negara, pengangkatan pemimpin wilayah, dan hukum-hukum peradilan. Demikian pula dengan urusan pribadi mereka, juga dirundingkan.²⁰⁸

Sebenarnya, dalam konteks ayat ini, musyawarah sudah menjadi tradisi masyarakat dalam memutuskan segala perkara mereka, dan memang sudah selayaknya bila problematika di masyarakat diselesaikan dengan cara musyawarah. Dengan turunnya ayat ini Allah berpesan kepada Nabi bahwa tradisi musyawarah yang luhur tersebut tetap harus dipertahankan dan dilanjutkan, meski terbukti hasil keputusannya (terkadang) keliru. Itulah memang, harga yang harus dibayar dari sebuah musyawarah tersebut. Berdasarkan ayat tersebut di atas, ini bisa

²⁰⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 135.

²⁰⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 100.

²⁰⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 101.

merupakan cerminan dari contoh musyawarah dalam ruang lingkup bermasyarakat.

Ayat tersebut terdapat di dalam Surah Asy-Syura, yang artinya musyawarah. Hal tersebut membuktikan betapa pentingnya musyawarah dalam mengatasi setiap problema hidup yang dihadapi, khususnya persoalan yang menyangkut sosial kemasyarakatan. Dalam beberapa ayat musyawarah yang dikutip sebelumnya, tidak dijelaskan tentang sifat-sifat yang harus dimiliki bagi mereka yang akan melakukan musyawarah. Namun, Nabi Saw menjelaskannya melalui hadisnya, sebagaimana diriwayatkan oleh Ali bin Abi Thalib.

Menurut Al-Mawardi, musyawarah merupakan salah satu prinsip dasar dalam sistem pemerintahan Islam. Ia mengatakan bahwa musyawarah adalah cara terbaik untuk mencapai kesepakatan yang adil dan merata dalam mengambil keputusan. Dalam hal ini, Al-Mawardi memberikan pandangan bahwa musyawarah harus dilakukan dengan penuh kejujuran, tidak ada intimidasi atau tekanan, dan harus dilakukan dengan kepala terbuka serta saling menghormati pendapat satu sama lain.²⁰⁹

Al-Mawardi juga berpendapat bahwa musyawarah adalah salah satu prinsip penting dalam pemerintahan Islam. Ia mendefinisikan musyawarah sebagai pertimbangan bersama antara dua orang atau lebih untuk mencapai keputusan yang terbaik. Al-Mawardi berpendapat bahwa musyawarah merupakan kewajiban bagi penguasa Islam. Ia harus berkonsultasi dengan para penasihatnya sebelum membuat keputusan penting.²¹⁰ Dalam pandangan Al-Mawardi, musyawarah dalam Islam memiliki beberapa prinsip yang harus diikuti, di antaranya adalah:

1. Musyawarah yang telah disepakati oleh seluruh elemen masyarakat maka harus diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagai aturan hukum.
2. Menghargai pendapat dan kebebasan berekspresi setiap anggota musyawarah harus dihormati dan diberi kesempatan untuk mengemukakan pendapatnya secara bebas tanpa ada paksaan atau intimidasi.
3. Keputusan yang diambil harus berdasarkan kesepakatan bersama setelah dilakukan diskusi dan pembahasan sehingga mendapatkan solusi dari permasalahan-permasalahan yang ada.

²⁰⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 5, hal. 206.

²¹⁰ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 179.

4. Keputusan harus sesuai dengan nilai-nilai ajaran Islam dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.²¹¹
5. Meningkatkan kualitas keputusan. Musyawarah dapat membantu penguasa untuk mendapatkan berbagai perspektif yang berbeda, sehingga dapat membuat keputusan yang lebih baik.
6. Memperkuat persatuan. Musyawarah dapat membantu menciptakan rasa kebersamaan dan persatuan di antara rakyat.
7. Meningkatkan legitimasi. Keputusan yang dibuat melalui musyawarah akan lebih diterima oleh rakyat.²¹²

Dalam pandangan Al-Mawardi, musyawarah merupakan salah satu prinsip penting dalam sistem pemerintahan Islam. Musyawarah harus dilakukan dengan penuh kejujuran, tidak ada intimidasi atau tekanan, dan harus dilakukan dengan kepala terbuka serta saling menghormati pendapat satu sama lain. Dengan demikian, musyawarah dapat menjadi sarana untuk mencapai kesepakatan yang adil dan merata dalam mengambil keputusan, yang akhirnya akan membawa manfaat dan memberikan solusi setiap persoalan bagi umat Islam secara keseluruhan.²¹³

Shûrâ al-tsalâts atau disebut juga sebagai yang maksudnya yaitu musyawarah tiga merupakan salah satu konsep penting dalam pemikiran politik Al-Mawardi. Konsep ini mencerminkan sistem pemilihan pemimpin tertinggi dalam negara Islam, yaitu khalifah, dengan melibatkan tiga entitas penting dalam masyarakat Islam.²¹⁴ Berikut adalah penjelasan detail tentang *shûrâ al-tsalâts* dalam pandangan Al-Mawardi:

6. Pemilihan Khalifah: *shûrâ al-tsalâts* adalah proses pemilihan khalifah yang melibatkan tiga entitas:
 - a. Ulama: Ulama adalah para cendekiawan agama yang dihormati dalam masyarakat Islam. Mereka memiliki pengetahuan agama yang mendalam dan dianggap sebagai penjaga agama. Dalam konteks *shûrâ al-tsalâts*, ulama memiliki peran penting dalam memberikan nasihat tentang kualifikasi khalifah calon dan apakah calon tersebut memenuhi persyaratan syariah.

²¹¹ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 5, hal. 206.

²¹² Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 179.

²¹³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz, 5, hal. 206.

²¹⁴ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 180.

- b. Pemimpin Masyarakat: Para pemimpin masyarakat, yang dapat mencakup tokoh-tokoh suku, pemimpin suku, atau figur masyarakat yang dihormati, juga terlibat dalam proses pemilihan. Mereka mewakili pandangan dan kepentingan masyarakat yang lebih luas.
 - c. Pemimpin Militer: Pemimpin militer atau komandan pasukan juga ikut serta dalam proses ini. Ini penting karena ketika negara Islam dihadapkan pada tantangan eksternal atau perang, pemimpin militer memiliki wawasan strategis yang penting.
7. Musyawarah dan Persetujuan: Ketiga entitas ini harus berkumpul dalam musyawarah untuk memilih khalifah baru. Musyawarah ini dimaksudkan untuk mencapai kesepakatan tentang siapa yang akan menjadi khalifah berdasarkan kualifikasi, integritas, dan kapasitas kepemimpinan. Pemilihan khalifah melalui proses ini harus didasarkan pada prinsip syariah.
 8. Legitimitas Pemimpin: Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin yang dipilih melalui Shura al-Salat memiliki legitimasi yang kuat dalam mata masyarakat dan dianggap sebagai wakil Allah di bumi. Ini berarti pemimpin tersebut memiliki otoritas politik dan agama yang sah untuk memerintah negara Islam.
 9. Penyelenggaraan Keadilan: Al-Mawardi menekankan pentingnya pemimpin yang dipilih melalui Shura al-Salat untuk menjalankan pemerintahan dengan adil, berdasarkan prinsip-prinsip syariah, dan untuk melindungi hak-hak rakyat. Pemimpin harus menghindari penyalahgunaan kekuasaan dan memastikan keadilan dalam pemerintahan.²¹⁵

Pendekatan *shûrâ al-tsalâts* oleh Al-Mawardi mencoba menyatukan prinsip musyawarah dalam pemilihan pemimpin dengan prinsip kepemimpinan Islam yang berdasarkan syariah. Dengan melibatkan ulama, pemimpin masyarakat, dan pemimpin militer dalam proses pemilihan, ia berharap untuk mencapai pemimpin yang kompeten, adil, dan mampu menjalankan tugasnya dalam memimpin negara Islam. Konsep ini mencerminkan upaya untuk menggabungkan prinsip-prinsip agama dan politik dalam struktur pemerintahan Islam.

Terkait dengan *shûrâ al-tsalâts* tersebut di atas, Al-Mawardi dalam kitab *Al-Ahkâm Al-Shulthâniyah* menjelaskan tentang sistem pemilihan pemimpin tertinggi dalam negara Islam, yaitu khalifah, dengan

²¹⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 180.

melibatkan tiga entitas penting dalam masyarakat Islam, yaitu sebagai berikut:²¹⁶

1. Kepemimpinan khalifah: Al-Mawardi berpendapat bahwa negara Islam ideal harus dipimpin oleh seorang khalifah (pemimpin) yang dianggap sebagai wakil Allah di bumi. Khalifah ini dianggap sebagai pemimpin tertinggi dalam negara Islam dan memiliki otoritas mutlak dalam hal politik dan agama. Pemilihan khalifah seharusnya dilakukan melalui musyawarah dan persetujuan para ulama dan pemimpin masyarakat.
2. Kewajiban pemimpin untuk mematuhi syariah: Al-Mawardi meyakini bahwa khalifah harus tunduk sepenuhnya pada hukum Islam atau syariah. Pemimpin harus menjadi pelindung agama dan menjalankan aturan-aturan Islam dalam mengatur negara. Ini termasuk menjaga keadilan, menghukum pelanggaran syariah, dan memastikan keamanan dan ketertiban umum.
3. Kewajiban rakyat: bagi Al-Mawardi, rakyat dalam negara Islam juga memiliki kewajiban untuk taat pada pemimpin mereka, asalkan pemimpin tersebut mematuhi syariah. Ini adalah kontrak sosial yang dipegang oleh rakyat dan pemimpin untuk menjaga stabilitas negara.
4. Ulama dan otoritas agama: Al-Mawardi mengakui peran penting ulama dalam mendukung dan memberi nasihat kepada khalifah. Ulama dianggap sebagai penjaga agama dan moralitas dalam masyarakat. Mereka memiliki otoritas untuk menilai tindakan pemimpin dan, jika perlu, mengingatkan atau mengkritik pemimpin yang tidak mematuhi syariah.
5. Hakim dan keadilan: Al-Mawardi sangat menekankan pentingnya keadilan dalam pemerintahan Islam. Hakim-hakim harus memastikan bahwa hukum Islam ditegakkan dengan adil. Mereka juga harus memastikan perlindungan hak-hak individu dan mencegah penyalahgunaan kekuasaan.
6. Pemeliharaan kedaulatan negara: menurut Al-Mawardi, menjaga kedaulatan negara adalah kewajiban utama pemimpin Islam. Ini termasuk melindungi negara dari ancaman eksternal dan memastikan stabilitas internal.
7. Perang Jihad: Al-Mawardi juga membahas perang Jihad sebagai instrumen politik dalam menjaga dan memperluas wilayah negara

²¹⁶ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 106.

Islam. Dia menganggap Jihad sebagai bagian dari tanggung jawab khalifah untuk mempertahankan dan melindungi negara Islam.²¹⁷

Di dalam Al-Quran terdapat kisah musyawarah yang relevan dengan pembahasan ini, yaitu kisah Penguasa Saba' dengan para menteri-menterinya. Hal ini bisa mendeskripsikan tentang musyawarah dalam kehidupan bernegara. Sikap apa yang diambil dalam setiap keputusan berbagai permasalahan. Di dalam Al-Quran, kisah penguasa Saba' ini terbagi menjadi dua fragmen. Pertama, deskripsi tentang negeri dan kaum Saba' itu sendiri, yakni terdapat dalam QS. Saba' [34]: 15-19. Kedua, QS. Al-Naml [27]: 22-44, yang menggambarkan serta menceritakan tentang peristiwa yang dialami penguasa Saba' dan Nabi Sulaiman a.s.²¹⁸

Saba' mempunyai sebaik-baik karunia, di mana Allah memberi mereka segala sesuatu, sebagaimana diwahyukan dalam QS. Saba' [34]: 15-19 tersebut. Peradaban mereka maju dan dapat menguasai air lembah antara dua gunung. Disebutkan pula bahwa di negeri mereka tidak ada lalat, nyamuk, ataupun kutu. Cuaca dan kondisi alam pun baik. Tentu saja ini berkat pertolongan Allah, agar mereka tetap beribadah kepada-Nya dan selalu mengesakan-Nya. Kisah ini termasuk kisah sepanjang masa. Kisah yang menggambarkan kepemimpinan seorang perempuan yang sangat berjaya pada masanya. Menggambarkan kepewajiban dan kebijaksanaan seorang pemimpin. Dalam Al-Quran, Ratu ini dilukiskan sebagai perempuan yang lemah lembut, tetapi cerdas dan pandai berpolitik. Dia juga seorang Ratu yang sangat piawai dalam mengatasi keadaan.²¹⁹

Dalam surah al-Naml, secara runtut dikisahkan keadaan Ratu Bilqis. Dialog-dialognya pun tertata, sehingga unsur-unsur kisah seperti plot, alur, setting, dan sebagainya terbaca jelas. Musyawarah Ratu Saba' ini bermula dari kisahnya dengan Nabi Sulaiman a.s, yakni dakwah Nabi Sulaiman a.s kepada Bilqis. Pada awalnya, burung hud-hud melapor kepada Nabi Sulaiman, bahwa dia melihat sebuah negeri yang penduduknya menyembah matahari, dan dipimpin oleh seorang Ratu.²²⁰

²¹⁷ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 107.

²¹⁸ Anggi Wahyu Ari, "Syura dan demokrasi: Antara Teori dan Prakteknya dalam Dunia Islam," dalam *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2016, hal. 231.

²¹⁹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 135.

²²⁰ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 139.

Setelah mendengar laporan tersebut, Sulaiman segera mengambil tindakan, yakni dengan mengutus Hud-hud untuk mengirimkan surat dakwah kepada Bilqis, yang berisi seruan untuk kembali ke jalan yang benar. Deskripsi tentang tanggapan atau surat Bilqis terhadap surat Sulaiman ini diceritakan pada Q.S al-Naml [27]: 29-34.

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّ إِلَهِي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ, إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ
 اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۗ, أَلَّا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ □, قَالَتْ يَا أَيُّهَا
 الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ۚ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ, قَالُوا نَحْنُ
 أَوْلَا قُوَّةً وَأُولُوا نَأْسٍ شَدِيدٍ ۗ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ, قَالَتْ إِنَّ
 الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا ۗ آدِلَّةٌ ۗ وَكَذَلِكَ
 يَفْعَلُونَ, (النمل: ٢٩-٣٤)

Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar, sesungguhnya telah disampaikan kepadaku sebuah surat yang penting." (30) Sesungguhnya (surat) itu berasal dari Sulaiman yang isinya (berbunyi,) "Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. (31) Janganlah engkau berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri!" (32) Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini). Aku tidak pernah memutuskan suatu urusan sebelum kamu hadir (dalam majelisku)." (33) Mereka menjawab, "Kita memiliki kekuatan dan ketangkasan yang luar biasa (untuk berperang), tetapi keputusan berada di tanganmu. Maka, pertimbangkanlah apa yang akan engkau perintahkan." (34) Dia (Balqis) berkata, "Sesungguhnya raja-raja apabila menaklukkan suatu negeri, mereka tentu membinasakannya dan menjadikan penduduknya yang mulia jadi hina. Demikianlah yang mereka akan perbuat. (An-Naml/27:29-34)

Beberapa ayat ini menunjukkan beberapa hal, pertama, Hud-hud menyampaikan surat itu dengan cepat, kedua, Hud-hud diberi kelebihan untuk mengetahui dan memahami pembicaraan mereka dengan benar. Ketiga, Bilqis menerjemahkan langsung isi surat tersebut, keempat, di antara etika delegasi para raja ialah menghindar sedikit dari penerima surat setelah menyampaikannya, agar mereka yang menerima dapat memusyawarakannya terlebih dahulu.

Setelah Bilqis membacakan surat Sulaiman kepada mereka, dia meminta saran dan nasihat mengenai persoalan itu dan mengenai apa yang dihadapinya. Selanjutnya mereka menginformasikan kepada Bilqis mengenai jumlah personil, perlengkapan, dan kekuatan, kemudian mereka tetap menyerahkan keputusan kepada sang ratu. Kemudian Ratu memutuskan untuk menempuh jalan damai.²²¹

Dalam Q.S al-Naml [27]: 32 tadi terdapat perkataan Ratu Saba' yang mengajak para menterinya untuk bermusyawarah:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي ۗ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ (النمل: ٣٢)

Dia (Balqis) berkata, "Wahai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini). Aku tidak pernah memutuskan suatu urusan sebelum kamu hadir (dalam majelisku)." (An-Naml/27:32)

Ayat ini sesuai dengan prinsip atau konteks musyawarah pada Q.S 'Ali Imran [3]: 39 yang sudah disebutkan sebelumnya. Dalam ayat ini dijelaskan secara gamblang corak atau model kepemimpinan Bilqis, Ratu Saba'. Hal ini tercermin dalam perkataannya: ,Tidak pernah selama ini aku memutuskan perkara sampai kalian menyaksikan (hadir dan mengajukan pendapat), serta memiliki kualitas yang sama.

Jalan damai ditempuh oleh Ratu Saba, karena itulah beliau mengutus para utusannya untuk membawa berbagai hadiah dan perhiasan ke istana Raja Sulaiman, berharap sang Nabi dapat menerimanya, akan tetapi semua hadiah itu ditolak dengan lembut. Fragmen kisah yang terakhir dari Ratu Saba' dimulai dari pengiriman berbagai hadiah kepada Raja Sulaiman, sang raja malah menolak pemberian tersebut, dan kemudian mengancam sang Ratu dan kaumnya, hingga pada akhirnya sang Ratu mengakui kenabian Sulaiman.

Dalam hal ini jelas bahwa dalam memutuskan perkara, Ratu mencoba meminta pendapat kepada para pembesar kerajaan.²²² Biasanya, dalam sebuah pemerintahan, di sana ada tim penasehat Raja ataupun Ratu, yang bertugas sebagai dewan yang juga ikut andil dalam memutuskan suatu hal. Karena itulah, dalam konteks ini para

²²¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 140.

²²²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

menteri bertindak sebagai lawan bicara. Dalam kerajaan Saudi Arabia, tim penasehat ini disebut , Dewan Syura', sedangkan dalam kerajaan-kerajaan zaman dahulu biasanya dewan ini dipilih dari kaum kerabat raja, seperti contohnya kerajaan Majapahit, yang menyebutnya dengan Dewan Pertimbangan Agung.

Posisinya dalam peristiwa ini adalah sebagai ratu, orang yang memerintah dan orang nomor satu dalam kerajaan Saba'. Pemerintahan di kerajaan Saba' termasuk berbentuk demokrasi, jika boleh dibilang seperti itu. Ratu belum pernah sama sekali mengambil keputusan seorang diri, sebaliknya dia mengikutsertakan pembesar-pembesar kerajaan dan bermusyawarah dengan mereka, termasuk dalam menanggapi surat kiriman dari Nabi Sulaiman.

Konon, beliau berkata: *“Duhai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku ini. Aku belum pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada di dalam majelisku”*. Mungkin langkah yang diambil Ratu Saba' ini sangat jauh berbeda dengan sistem pemerintahan Saba' pada zaman dahulu, di mana pemerintahan bersifat absolut dan otoriter, pemimpin memerintah seenaknya, sementara rakyat harus setuju dan melaksanakan kemauannya. Hal ini menunjukkan bahwa beliau merupakan seorang pemimpin yang mempunyai kredibilitas. Hal ini pula lah seharusnya dilakukan oleh para pemimpin ataupun petinggi negara.²²³

Pemerintahan dengan model dalam kisah Ratu Saba' sangat relevan dengan sistem pemerintahan Indonesia yang menganut sistem pemerintahan demokrasi Pancasila, yang mana musyawarah (permusyawaratan) merupakan salah satu pilarnya. Ratu belum pernah sama sekali mengambil keputusan seorang diri, sebaliknya dia mengikutsertakan pembesar-pembesar kerajaan dan bermusyawarah dengan mereka.

d. Pelaksanaan Hukum

Al- Qur'an sebagai sumber hukum, menetapkan keputusan-keputusan yang berkaitan dengan persoalan hukum itu secara bertahap dan cenderung memberi kemudahan (dispensasi) dalam pelaksanaannya. Hal ini memberikan sebuah pemahaman bahwa pada dasarnya pentahapan tersebut menunjukkan bahwa pelaksanaan aturan kitab suci perlu juga memperimbangan kondisi subjek yang akan

²²³ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii..*, hal. 117.

melaksanakannya. Hal ini menjadi pertimbangan utama dalam rangka untuk mewujudkan pelaksanaan aturan yang adil tersebut.²²⁴

Seperti yang juga sudah dijelaskan diawal, bahwa Al- Qur'an memerintahkan agar keadilan tetap ditegakkan, meskipun menyangkut diri sendiri, orang tua maupun keluarga. Seperti yang ada dalam surat Al- nisa' ayat 135, dan melarang orang beriman melakukan ketidakadilan kepada kelompok lain hanya karena benci kepada mereka (Q.S. al- Ma'idah (5): 8). Oleh karena itu apabila terdapat suatu keinginan untuk mengubah pelaksanaan aturan tertentu dalam kitab suci dalam batas- batas tertentu, bisa dibenarkan oleh Al- Qur'an, asal tetap berdasarkan pada prinsip keadilan.²²⁵

Oleh karena itu menyikapi penegakan supremasi hukum yang berkeadilan dan sarat muatan amanah, maka apabila formulasi dan aplikasi suatu peraturan perundang- undangan dalam berbagai bidang seperti ekonomi, politik, hukum mampu mewujudkan kepentingan umum rakyat banyak dalam arti yang sebenarnya, dan dapat pula merekayasa tercapainya cita- cita kehidupan rakyat banyak, berarti peraturan- peraturan tersebut layak dan bahkan harus dipertahankan, akan tetapi jika sebaliknya, justeru formulasi dan aplikasi berbagai peraturan perundang- undangan dalam berbagai lapangan kehidupan rakyat banyak itu tidak mampu lagi menampung.²²⁶

Aspirasi kerakyatan, yang mungkin dikarenakan adanya faktor situasi dan kondisi, maka perlu diganti dengan peraturan- peraturan baru yang betul- betul aspiratif. Dengan kata lain hukum Islam tidak dalam norma melainkan substansinya.

Dalam kehidupan kita bernegara saat ini partisipasi masyarakat dalam proses politik dan perumusan- perumusan kebijakan publik memerlukan sistem dan aturan- aturan hukum. Tanpa ditopang oleh sebuah aturan hukum dan penegakannya secara konsekuen, partisipasi publik dapat berubah menjadi tindakan publik yang anarkis. Dengan kata lain, pelaksanaan kenegaraan dan pemerintahan juga harus ditandai oleh sebuah sistem dan aturan hukum yang kuat serta memiliki kepastian. Tanpa kepastian dan aturan hukum, proses politik tidak akan berjalan dan tertata dengan baik, seperti lalu lintas tanpa rambu- rambu jalan. Untuk mewujudkan cita- cita *good governance*, harus diimbangi dengan komitmen untuk menegakkan *rule of law*

²²⁴A. Malthuf Siroj, "Konsep Kemudahan dalam Hukum Perspektif Al-Quran dan Hadis," dalam *At-Turās: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2019, hal. 110.

²²⁵A. Malthuf Siroj, "Konsep Kemudahan dalam Hukum Perspektif Al-Quran dan Hadis"..., hal. 110.

²²⁶ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 216.

dengan cara menegakkan supremasi hukum,²²⁷ kepastian hukum, penegakan hukum yang konsisten dan tidak diskriminatif, yakni penegakan hukum berlaku untuk semua orang tanpa pandang bulu, independensi peradilan dan dimulai dari kasus- kasus yang menjadi sorotan publik.

Al- Quran sebagai pedoman dasar agama Islam memosisikan ajaran hukum sebagai bagian yang sangat penting. Al- Quran melihat hukum sebagai upaya dinamis untuk mengatur dinamisasi kehidupan manusia. Sehingga Al- Quran sendiri banyak memuat ajaran- ajaran hukum yang pada umumnya dalam bentuk global dan sangat *interpretable*. Hal ini bertujuan untuk memberikan peluang bagi manusia untuk mengembangkan dan mengaktualisasikan dan mungkin lebih jauh mengkontekstualisasikannya dalam bingkai dinamika kehidupan pada ruang dan waktu tertentu.²²⁸

Demikian juga halnya dengan pembatasan ayat hukum pada jumlah yang sedikit kiranya dimaksudkan agar manusia dapat mengisi kekosongan dengan ijtihad- ijtihad yang sungguh- sungguh. Karena semakin ringkas dan global sebuah aturan dasar, maka akan semakin luas wilayah kerjanya karena semakin terbuka peluang untuk menafsirkan dan mengembangkannya.

Tujuan penegakan supremasi hukum dalam konsep Al- Qur'an pada dasarnya adalah memberikan keadilan dan persamaan hak kepada setiap manusia dalam rangka menjaga dan meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan yang secara asasi telah dianugerahkan Allah Swt. kepada setiap manusia. Dengan tegaknya supremasi hukum diharapkan proses pemuliaan Bani Adam berjalan sesuai dengan tuntutan ajaran Al- Qur'an. Karena hak- hak masyarakat, baik individu maupun kelompok akan terlindungi, bersamaan dengan itu disisi lain kewajiban yang dimiliki akan dinaungi dan dibimbing hukum.²²⁹

Untuk melakukan penegakan supremasi hukum Al- Qur'an mengemukakan beberapa prinsip penting yang diantaranya dapat digali langsung dari teks Al- Qur'an, dan selebihnya dapat dipahami dari isyarat- isyarat yang ditunjukkan oleh ayat- ayat lain. Prinsip- prinsip tersebut adalah; keadilan, kebersamaan, persamaan,

²²⁷Muhammad Syarif Hasyim, *Wawasan Al-Quran tentang al-Makr (Telaah Tematik atas Ayat-ayat al-Makr dalam Al-Quran)*. Diss. Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2014, hal. 50.

²²⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

²²⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

pemberdayaan dan pemuliaan serta konsisten dalam kejujuran dan kebenaran.

Prinsip keadilan adalah tujuan utama penegakan supremasi hukum. Dalam Al- Qur'an terdapat banyak sekali ayat Al- Qur'an tentang keadilan. Ia meliputi perintah menegakkan keadilan melalui berbagai macam cara. Al- Qur'an menggunakan kata *al- 'adl* dan *al- qisth* untuk penyebutannya, dengan berbagai varian makna yang sangat luas. Perintah menegakkan keadilan tersebut secara jelas dalam beberapa ayat yang menggunakan dua model kata diatas, misalnya: QS. Al- Maidah: 8 (5:8), (6:152), (49:9), dan terdapat juga beberapa ayat yang menggunakan kata lain yang mengandung perintah penegakan keadilan; (4:15), (5:42), (11:85), (5:8), (55:9), (6:152). Perintah ini juga diikuti dengan perintah untuk tetap berpegang teguh pada kode etik penegakan keadilan. Kode etik dimaksud adalah seimbang, jujur, konsisten dan tidak diskriminatif.²³⁰

Dengan berpegang teguh kepada kode etik tersebut, Allah memerintahkan untuk bersikap adil dalam penegakan hukum, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Nisa ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

(النساء: ٥٨)

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (An-Nisa/4:58)

Dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menjelaskan kalimat “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا”, yaitu makna *pertama* “yang dimaksud adalah para pemimpin umat Islam”, *kedua* “sesungguhnya sultan memerintahkan untuk memberikan nasehat atau berdakwah kepada kaum perempuan”, makna *ketiga* “Sesungguhnya utsman bin Abi Talhah diperintahkan Nabi untuk mengembalikan kepadanya kunci Ka'bah”, makna *keempat* “Sesungguhnya dia diberikan kepercayaan sepenuhnya”.²³¹

²³⁰Zamakhsyari Abdul Majid, "Prinsip-Prinsip Penegakan Hukum Dalam Perspektif Al-Quran," dalam *Al Marhalah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 21.

²³¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz, 1, hal. 498.

Perintah ini berkait erat dengan klausa sebelumnya, yaitu perintah menunaikan amanah kepada yang berhak menerimanya. Penunaian amanah merupakan bagian dari usaha menegakkan keadilan, dan memerlukan sifat yang adil dan jujur dari pemegang amanah. Keterkaitan antara keadilan dan amanah sangat kuat. Keadilan berkepentingan dengan tegaknya hak-hak setiap orang. Amanah pun berkaitan dengan pemenuhan hak orang lain dari yang memegang amanah baik pemegang kuasa maupun tidak.²³²

Lalu langkah dalam proses penegakan supremasi hukum adalah penyingkiran kepentingan lain yang tidak sesuai dengan kepentingan penegakan hukum yang bisa jadi akan merusak dan menghilangkan rasa keadilan. Al-Qur'an misalnya dalam kisah Daud mengingatkan dalam surat Shad (38: ayat 26). Dalam proses selanjutnya penegakan supremasi hukum membutuhkan sebuah prinsip kebersamaan. Al-Qur'an juga misalnya menginginkan semua lapisan masyarakat untuk berdiri dalam satu barisan yang sama menjemput keadilan dan mencegah kezaliman, misalnya dalam surat Ali Imran ayat 103:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ
 أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۗ وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ
 مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (Al

عمران: ١٠٣)

Berpegang teguhlah kamu semuanya pada tali (agama) Allah, janganlah bercerai berai, dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu sehingga dengan karunia-Nya kamu menjadi bersaudara. (Ingatlah pula ketika itu) kamu berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari sana. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu mendapat petunjuk. (Ali 'Imran/3:103)

Menurut Al-Mawardi, hukum dalam Islam harus dilaksanakan secara adil dan berdasarkan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan dalam Al-Quran dan hadis. Pertama-tama, Al-Mawardi memandang bahwa hukum Islam harus dilaksanakan secara merata dan tidak ada

²³² Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 245.

diskriminasi.²³³ Setiap orang, terlepas dari latar belakang sosial, agama, atau etnis harus diperlakukan sama dalam penerapan hukum. Tidak boleh ada pihak yang dikecualikan dari hukuman atau diberi perlakuan istimewa hanya karena status sosial atau kedudukan.²³⁴

Kedua, Al-Mawardi menekankan pentingnya adil dalam pelaksanaan hukum. Al-Mawardi berpendapat bahwa setiap orang berhak mendapatkan perlindungan hukum yang adil dan proporsional. Hukuman yang dijatuhkan harus sesuai dengan tingkat kesalahan yang dilakukan oleh pelaku, sehingga tidak terjadi kezaliman atau kekerasan dari pihak penegak hukum.²³⁵

Ketiga, Al-Mawardi juga menegaskan bahwa dalam pelaksanaan hukum, hak asasi manusia harus tetap dihormati. Misalnya, dalam kasus hukuman mati, pelaku harus diberikan hak untuk mengajukan banding dan berbicara dengan pengacara atau wakil hukum yang memperjuangkan kepentingannya. Selain itu, hukuman tidak boleh berlebihan atau kejam, dan tidak boleh menimbulkan penderitaan fisik atau psikologis yang berkepanjangan.

Keempat, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya penerapan hukum secara konsekuen dan konsisten. Artinya, hukum harus diterapkan tanpa pandang bulu, dan pelanggaran hukum harus dihukum sesuai dengan ketentuan yang berlaku. Hal ini akan menciptakan keadilan dan memperkuat kepercayaan masyarakat terhadap sistem hukum.²³⁶

Adapun kalimat “*Wa’tashimû bi hablillâhi jamî’an*” dalam tafsir *al-Nukat wa al-‘Uyûn*, al-Mawardi menjelaskan bahwa ada beberapa makna, yaitu: penerapan hukum berpedoman kepada al-Qur’an, ajaran-ajaran Islam yang universal, dan bersama-sama dalam menjalankannya dengan penuh tanggung jawab semata-mata karena iman kepada Allah Swt.²³⁷

Dalam pandangan Al-Mawardi, pelaksanaan hukum dalam Islam harus dilakukan secara adil, merata, dan berdasarkan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan dalam Al-Quran dan hadis. Hukum harus diterapkan tanpa pandang bulu dan harus menghormati hak asasi manusia. Pelanggaran

²³³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-‘Uyûn...*, juz 2, hal. 98.

²³⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

²³⁵Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

²³⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi. *Al-Ahkâm al-Sulṭâniyyah...*, hal. 97.

²³⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-‘Uyûn...*, juz, 1, hal. 413-414.

hukum harus dihukum sesuai dengan ketentuan yang berlaku dan tidak boleh ada perlakuan istimewa atau kezaliman. Dengan penerapan hukum yang baik, masyarakat akan merasa aman dan nyaman, serta percaya terhadap sistem hukum yang berlaku.

2. Pengelolaan Negara

Negara dapat terlaksana sesuai dengan visi dan misi negara maka tidak terlepas dari pengelolaan yang profesional, tidak diskriminasi atau memiliki persamaan hak warga negara, dan bertanggung jawab.

a. Profesional

Profesionalisme dalam pengelolaan negara adalah sebuah konsep yang sangat penting dalam Islam dan telah dijelaskan dalam Al-Quran. Al-Quran mengajarkan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki keterampilan dan pengetahuan yang memadai dalam memimpin dan mengatur negara dengan baik. Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya integritas, moralitas, kejujuran, amanah, dan kesetiaan terhadap nilai-nilai Islam sebagai bagian dari profesionalisme.²³⁸ Surat An-Nisa ayat 58 menyatakan:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا)
(النساء: ٥٨)

"*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah senantiasa memberikan pengajaran yang baik kepada kamu; karena Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*" (QS. An-Nisa/4: 58)

Dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menjelaskan kalimat "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا", yaitu makna *pertama* "yang dimaksud adalah para pemimpin umat Islam", *kedua* "sesungguhnya sultan memerintahkan untuk memberikan nasehat atau berdakwah kepada kaum perempuan", makna *ketiga* "Sesungguhnya utsman bin Abi Talhah diperintahkan Nabi untuk mengembalikan kepadanya kunci Ka'bah", makna *keempat* "Sesungguhnya dia diberikan kepercayaan sepenuhnya".²³⁹

²³⁸Rashda Diana, "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam"..., hal. 157.

²³⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz, 1, hal. 498.

Ayat ini menunjukkan bahwa seseorang yang terlibat dalam pengelolaan negara harus memiliki amanah dan berpegang teguh pada prinsip-prinsip keadilan. Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memperlakukan semua orang secara adil, tanpa memihak pada pihak tertentu. Pemimpin atau pengelola negara juga harus memperhatikan kebutuhan dan kesejahteraan rakyat.²⁴⁰

Al-Quran juga menekankan pentingnya memimpin dengan kebijaksanaan dan mengambil keputusan yang tepat. Surat Al-Baqarah ayat 269 menyatakan:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (البقرة : ٢٦٩)

"Dia memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak." (QS. Al-Baqarah/2: 269)

Dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menjelaskan kata kunci ayat ini "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ", memiliki beberapa makna yaitu: Memahami maksud pesan dari firman-firman Allah Swt., memiliki sifat kenabian, menguasai ilmu-ilmu agama, logis dan rasional, menjaga eksistensi agama serta kedaulatan negara.²⁴¹ Al-Quran mengajarkan bahwa Allah Swt. memberikan hikmah kepada orang yang dikehendaki-Nya. Oleh karena itu, seorang pemimpin atau pengelola negara harus mencari kebijaksanaan dari Allah dalam mengambil keputusan dalam memimpin negara.²⁴²

Dengan demikian, seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki tingkat ketaatan yang tinggi kepada Tuhannya dan memperhatikan nilai-nilai moral dalam pengambilan keputusan dan dalam mengelola negara. Selain itu, ada sejumlah hadis mengajarkan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki keterampilan dan pengetahuan yang memadai dalam memimpin dan mengatur negara dengan baik. Selain itu, hadis juga menekankan pentingnya integritas, moralitas, kejujuran, amanah, dan kesetiaan terhadap nilai-nilai Islam sebagai bagian dari profesionalisme.

Hadis yang terkenal adalah:

²⁴⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

²⁴¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 344-345.

²⁴²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 413.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ
لِلنَّاسِ

"Dari Abu Hurairah bahwasanya Rasulullah Saw bersabda: *Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia.*" (HR. Ahmad dan Tirmidzi).

Hadis ini menunjukkan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memikirkan kesejahteraan dan kepentingan rakyatnya. Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memperhatikan kebutuhan dan kesejahteraan rakyat. Selain itu, hadis juga menekankan pentingnya memimpin dengan kebijaksanaan dan mengambil keputusan yang tepat. Sebagaimana dalam hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كُلُّ الَّذِي
يَتَسَلَطُ عَلَى أُمَّتِهِ فَيُضَيِّبُهُمْ بِالظُّلْمِ، فَلَا يَجِدُونَ مِنْهُ شَيْئًا، وَلَا يَرْضَوْنَ لَهُ
مَنْصِبًا، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ"

" Dari Abu Hurairah bahwasanya Rasulullah Saw bersabda: *Setiap pemimpin yang memerintah atas rakyatnya, dan dia tidak adil dalam pemerintahannya, maka dia tidak akan mencium bau surga.*"

Hadis ini menunjukkan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memimpin dengan keadilan dan tidak memihak pada pihak tertentu. Pemimpin atau pengelola negara juga harus memperhatikan kebutuhan dan kesejahteraan rakyat. Selain itu, hadis juga menekankan pentingnya integritas dan moralitas dalam pengelolaan negara. Sebagaimana dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari berbunyi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا . أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَالَ " أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَإِلَّا مَأْمُ الَّذِي عَلَى
النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ
عَنْ رَعِيَّتِهِ .

"*Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya. Imam adalah pemimpin yang pasti akan diminta pertanggung jawaban atas rakyatnya. Seorang*

suami adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggung jawaban atas istri dan keluarganya". (HR. Bukhârî)²⁴³

Hadis ini menunjukkan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki integritas yang tinggi dan memperhatikan nilai-nilai moral dalam pengambilan keputusan dan dalam mengelola negara.²⁴⁴

Menurut Al-Mawardi, seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki kualitas-kualitas yang diperlukan untuk memimpin dan mengelola negara dengan baik. Kualitas-kualitas tersebut antara lain adalah:

- a. Keahlian: Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki keahlian dalam bidang yang menjadi tanggung jawabnya, seperti hukum, keuangan, dan administrasi.
- b. Kejujuran: Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki integritas yang tinggi dan tidak terlibat dalam korupsi atau tindakan-tindakan yang merugikan negara dan rakyatnya.
- c. Kepemimpinan: Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki kemampuan untuk memimpin dan mengelola dengan baik, memperhatikan kepentingan rakyat dan menjalankan tugasnya dengan penuh tanggung jawab.
- d. Keadilan: Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memperhatikan keadilan dalam setiap keputusan dan tindakan yang diambilnya, tidak memihak pada pihak tertentu dan memperlakukan semua orang dengan adil.
- e. Ketegasan: Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki ketegasan dalam menegakkan hukum dan mempertahankan kedaulatan negara, serta mengatasi setiap bentuk ancaman terhadap negara dan rakyatnya.²⁴⁵

Dalam pandangan Al-Mawardi, pemimpin atau pengelola negara yang profesional harus mampu mengelola negara dengan baik, memperhatikan kepentingan rakyat, dan menjalankan tugasnya dengan penuh tanggung jawab. Pemimpin atau pengelola negara harus memiliki kualitas-kualitas yang dibutuhkan untuk menjalankan tugasnya dengan baik, seperti keahlian, kejujuran, kepemimpinan, keadilan, dan ketegasan. Semua ini adalah bagian dari menjadi seorang

²⁴³Muhammad bin Ismâ'il bin Ibrâhim bin Mughîrah al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Mesir: Wizârah al-Awqâf al-Mishriyah, tth., juz. 3, hal. 497.

²⁴⁴Novita Pancaningrum, "Kontekstualisasi Konsep Pemimpin dalam Teks Hadis," dalam *Riwayah*, Vol. 4 No. 2, hal. 204.

²⁴⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz. 2, hal. 19.

professional yang bijaksana dalam pengelolaan negara menurut Al-Mawardi.²⁴⁶

Kepemimpinan dan pengelolaan negara adalah suatu amanah yang sangat besar. Oleh karena itu, seorang pemimpin atau pengelola negara harus memahami tanggung jawabnya dengan baik dan menjalankan tugasnya dengan penuh kesadaran dan profesionalisme. Dengan cara ini, negara yang dipimpinnya akan menjadi negara yang baik dan adil, yang mampu memberikan kesejahteraan dan keamanan bagi seluruh masyarakatnya.²⁴⁷

Jika seorang pemimpin atau pengelola negara memiliki kualitas profesional yang baik, maka negara yang dipimpinnya akan mampu berkembang dan mencapai keberhasilan dalam berbagai bidang, seperti ekonomi, sosial, dan politik. Selain itu, dengan memiliki pemimpin atau pengelola negara yang profesional, masyarakat juga akan merasa lebih aman dan nyaman, karena mereka akan merasa bahwa negara mereka dikelola dengan baik dan adil.

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pemimpin atau pengelola negara untuk memahami dan mengamalkan prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan tugasnya. Pemimpin atau pengelola negara harus memperhatikan dan mempertimbangkan ajaran Islam dalam setiap keputusan dan tindakan yang diambilnya, serta memperhatikan kepentingan umum dan kemaslahatan rakyat.²⁴⁸

Menurut Al-Mawardi, seorang pemimpin atau pengelola negara yang profesional harus dapat menjalankan tugasnya dengan adil dan bijaksana, tanpa memihak pada kelompok atau individu tertentu.²⁴⁹ Pemimpin atau pengelola negara harus mampu memperhatikan kepentingan dan kemaslahatan rakyatnya, serta berusaha mengatasi setiap masalah dan tantangan yang dihadapi negara. Al-Mawardi juga menekankan pentingnya keterbukaan dan transparansi dalam pengelolaan negara. Pemimpin atau pengelola negara harus terbuka dan transparan dalam menjalankan tugasnya, sehingga dapat dipertanggungjawabkan atas setiap keputusan dan tindakan yang

²⁴⁶ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 2, hal. 19.

²⁴⁷ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

²⁴⁸ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 344.

²⁴⁹ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 239.

diambilnya. Hal ini akan membangun kepercayaan rakyat pada pemerintah dan memperkuat kestabilan negara.²⁵⁰

Dalam pandangan Al-Mawardi, menjadi seorang profesional dalam pengelolaan negara bukan hanya tentang memiliki keahlian dan kemampuan teknis yang baik, tetapi juga tentang memahami dan mengamalkan prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan tugasnya. Seorang pemimpin atau pengelola negara yang profesional harus mampu memperhatikan kepentingan dan kemaslahatan rakyat, serta menjalankan tugasnya dengan integritas, keadilan, dan ketegasan.²⁵¹

Selain Al-Qurtubî, ulama tafsir lainnya seperti Al-Tabarî, Ibn Katsîr, dan Al-Râzi juga menyebutkan pentingnya profesionalisme dalam mengelola negara. Mereka menegaskan bahwa seorang pemimpin atau pengelola negara harus memahami peran dan tanggung jawabnya dengan baik, dan harus memiliki kemampuan yang memadai untuk memimpin dan mengatur urusan negara.

Selain itu, ulama tafsir juga menekankan pentingnya kepemimpinan yang adil dan bijaksana. Seorang pemimpin atau pengelola negara harus mengambil keputusan yang tidak hanya menguntungkan dirinya sendiri, tetapi juga menguntungkan seluruh masyarakat. Mereka juga harus mampu membangun hubungan yang baik dengan masyarakat dan berkomunikasi dengan baik dengan para pemimpin lain di tingkat lokal maupun internasional.

Selain itu, moralitas dan integritas juga menjadi hal yang penting dalam mengelola negara. Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki moralitas yang baik dan menjalankan tugasnya dengan integritas yang tinggi, tanpa memihak pada satu pihak atau memperkaya diri sendiri.

Dalam Islam, negara dipandang sebagai lembaga yang harus memberikan keadilan dan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat. Oleh karena itu, kepemimpinan dan pengelolaan negara harus dijalankan dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab, dengan memperhatikan kepentingan seluruh masyarakat. Dengan cara ini, negara yang dipimpin oleh pemimpin atau pengelola yang profesional akan menjadi negara yang adil, sejahtera, dan aman bagi seluruh masyarakatnya.²⁵²

Profesionalisme dalam mengelola negara juga meliputi aspek pengambilan keputusan yang strategis dan cerdas. Seorang pemimpin

²⁵⁰ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

²⁵¹ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 1, hal. 499-500.

²⁵² Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

atau pengelola negara harus mampu mengidentifikasi masalah yang muncul dan menemukan solusi yang tepat dan efektif. Mereka juga harus mampu mengantisipasi potensi masalah yang mungkin timbul di masa depan dan membuat keputusan yang bijaksana dalam menghadapinya. Selain itu, seorang pemimpin atau pengelola negara juga harus mampu beradaptasi dengan perubahan dan mengikuti perkembangan zaman. Seiring dengan perkembangan teknologi dan informasi yang semakin pesat, sebuah negara juga harus mampu mengikuti perkembangan tersebut untuk meningkatkan efisiensi dan efektivitas dalam menjalankan tugas-tugasnya.²⁵³

Dalam Islam, seorang pemimpin atau pengelola negara juga harus mengacu pada ajaran dan nilai-nilai Islam dalam menjalankan tugasnya. Mereka harus memahami bahwa kepemimpinan dan pengelolaan negara adalah suatu amanah dari Allah Swt. dan harus dilaksanakan dengan cara yang baik dan benar. Oleh karena itu, profesionalisme dalam mengelola negara juga harus mencakup aspek religiusitas dan spiritualitas, yang meliputi akhlak dan moralitas yang baik.²⁵⁴

Dengan demikian bahwa profesionalisme dalam mengelola negara sangat penting untuk menciptakan tatanan sosial yang baik dan adil. Seorang pemimpin atau pengelola negara harus memiliki keahlian dan keterampilan yang memadai, serta memahami tanggung jawabnya dengan baik. Mereka juga harus mengedepankan integritas, moralitas, dan kepemimpinan yang adil dan bijaksana, serta mengikuti perkembangan zaman dengan cara yang baik dan benar. Dengan cara ini, negara yang dipimpin oleh pemimpin atau pengelola yang profesional akan menjadi negara yang adil, sejahtera, dan aman bagi seluruh masyarakatnya.

b. Persamaan Hak

Persamaan hak dalam negara merupakan salah satu prinsip yang penting dalam sebuah negara yang berdaulat. Dalam pandangan Islam, prinsip persamaan hak juga sangat ditekankan. Al-Quran sebagai sumber hukum utama dalam Islam, banyak menyampaikan ajaran tentang persamaan hak.²⁵⁵ Allah SWT. berfirman dalam Surat Al-Hujurat ayat 13,

²⁵³ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 240.

²⁵⁴ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 315.

²⁵⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 130.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ
 إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات: ١٣)

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." (Al-Hujurat/49: 13)

Dalam ayat tersebut, Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, menjelaskan terhadap larangan diskriminasi terhadap strata sosial atau keturunan, karena Allah Swt. menciptakan manusia baik jenis laki-laki maupun perempuan dari satu keturunan Adam AS. dan Hawa AS. sehingga memiliki persamaan hak di hadapan Allah Swt.²⁵⁶ Ayat tersebut juga menyatakan bahwa manusia dijadikan dalam bentuk yang sama, baik itu laki-laki maupun perempuan, dan Allah membedakan manusia hanya berdasarkan takwa atau keimanan seseorang. Oleh karena itu, setiap manusia memiliki hak yang sama dan harus dihormati tanpa pandang bulu. Selain itu, dalam Surat An-Nisa ayat 135, Allah SWT. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ
 أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۗ إِنَّ يَكُنْ عَيْنًا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا
 الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۗ وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا
 (النساء: ١٣٥)

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah meskipun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata atau keterangan) atau enggan memberinya kesaksian, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. An-Nisa/4: 135)

²⁵⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 335.

Dalam ayat tersebut, Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-Uyûn*, menjelaskan bahwa keadilan harus ditegakkan tanpa pandang bulu dan manusia yang selalu komitmen dalam kebenaran.²⁵⁷ Keadilan harus ditegakkan terhadap siapapun, baik itu kaya atau miskin, dekat atau jauh, dan tidak boleh memihak kepada siapapun hanya karena faktor tertentu.

Dari dua ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam sangat menekankan pentingnya persamaan hak di dalam masyarakat. Setiap orang memiliki hak yang sama dan harus dihormati. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat menghargai martabat manusia tanpa pandang bulu dan memberikan perlindungan yang sama bagi seluruh manusia.

Dalam prakteknya, implementasi persamaan hak dalam negara dapat dilakukan melalui pengaturan hukum yang adil dan tidak diskriminatif, serta menjamin hak-hak dasar seperti hak atas pendidikan, kesehatan, dan pekerjaan yang layak bagi seluruh rakyatnya. Selain itu, prinsip persamaan hak juga harus diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik itu dalam bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Dengan menerapkan prinsip persamaan hak dalam negara, diharapkan akan tercipta masyarakat yang adil dan merata, di mana setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang dan mencapai potensi terbaiknya.²⁵⁸

Selain itu, Islam juga menekankan pentingnya menghindari diskriminasi dan menghargai keragaman. Dalam Surat Al-Hujurat ayat 10, Allah SWT. berfirman:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
(الحجرات: ١٠)

"*Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.*" (Al-Hujurat/49: 10)

Dalam ayat tersebut, Allah Swt. menyatakan bahwa orang-orang yang beriman adalah bersaudara dan harus saling berdamai serta menghormati satu sama lain. Hal ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat yang ideal, tidak ada ruang bagi diskriminasi dan

²⁵⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 535.

²⁵⁸ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah*..., hal. 198.

perpecahan karena perbedaan yang ada di antara mereka. Dalam implementasi prinsip persamaan hak dalam negara menurut ajaran al-Quran, juga perlu diimbangi dengan kesadaran dan pengamalan individu secara personal dalam menjalankan ajaran Islam. Setiap individu perlu menerapkan prinsip persamaan hak dalam setiap tindakan dan sikapnya, baik itu dalam hubungan dengan sesama manusia maupun dengan lingkungan sekitar.²⁵⁹

Dengan demikian, prinsip persamaan hak dalam negara menurut al-Quran adalah prinsip yang sangat penting untuk diterapkan dalam masyarakat yang ideal. Prinsip ini akan menciptakan masyarakat yang adil dan merata, di mana setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang dan mencapai potensi terbaiknya. Oleh karena itu, setiap individu perlu mengamalkan ajaran al-Quran dalam kehidupannya dan menerapkan prinsip persamaan hak dalam setiap tindakan dan sikapnya.²⁶⁰ Selain itu, dalam Islam juga terdapat ajaran tentang perlakuan yang adil dan setara terhadap wanita. Dalam Surat An-Nisa ayat 1, Allah SWT. berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء: ١)

"Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu." (QS. An-Nisa/4: 1)

Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, menjelaskan bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama diciptakan Allah Swt. dari satu keturunan yaitu Adam AS. merupakan anugerah yang sangat tinggi sehingga kalian manusia saling membutuhkan.²⁶¹ Oleh karena itu, dalam Islam tidak

²⁵⁹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 535.

²⁶⁰ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 535.

²⁶¹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 535.

ada diskriminasi berdasarkan jenis kelamin dan setiap individu, baik itu laki-laki atau perempuan, memiliki hak yang sama untuk hidup dan berkembang.

Selain itu, dalam Islam juga terdapat ajaran tentang keadilan sosial dan pembagian yang merata. Dalam Surat Al-Isra ayat 26-27, Allah SWT. berfirman:

وَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ
كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (الاسراء: ٢٧ -

(٢٦

"Dan berikanlah kepada keluarga yang dekat haknya dan kepada orang miskin dan musafir dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya orang yang boros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu sangat ingkar kepada Tuhannya." (QS. Al-Isra'/17: 26-27)

Dalam ayat tersebut, Allah Swt. memerintahkan untuk memberikan hak yang setara kepada semua orang, baik itu keluarga dekat, orang miskin, maupun musafir. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, tidak ada diskriminasi berdasarkan status sosial dan setiap individu memiliki hak yang sama untuk memperoleh keadilan dan kesejahteraan dalam hidupnya.²⁶²

Dalam kesimpulannya, persamaan hak dalam negara menurut Al-Quran sangatlah penting untuk diterapkan dalam masyarakat yang ideal. Prinsip ini akan menciptakan masyarakat yang adil dan merata, di mana setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang dan mencapai potensi terbaiknya. Oleh karena itu, setiap individu perlu mengamalkan ajaran Al-Quran dalam kehidupannya dan menerapkan prinsip persamaan hak dalam setiap tindakan dan sikapnya untuk mencapai masyarakat yang ideal tersebut.

Menurut Al-Mawardi, persamaan hak dalam negara menurut Islam harus didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan non-diskriminasi. Setiap individu, tanpa terkecuali, memiliki hak yang sama untuk diperlakukan secara adil dan setara dalam segala hal, baik itu hak untuk hidup, hak untuk memiliki harta, hak untuk berpendapat, hak untuk beribadah, dan lain sebagainya. Bahwa persamaan hak dalam Islam juga meliputi hak-hak yang berhubungan dengan urusan publik dan pemerintahan. Sebagai contoh, setiap warga

²⁶²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 5, hal. 535.

negara berhak untuk memilih pemimpin atau wakil rakyat, berpartisipasi dalam pembuatan kebijakan, memberikan saran dan kritik terhadap pemerintah, serta mendapatkan perlindungan dari pemerintah.

Namun, Al-Mawardi juga mengakui bahwa persamaan hak tidak berarti bahwa semua orang harus diperlakukan secara sama persis. Menurutnya, setiap individu memiliki perbedaan dalam kemampuan, kebutuhan, dan kondisi, sehingga perlakuan yang sama persis terhadap setiap individu tidak selalu adil. Sebagai contoh, dalam hal pembagian harta warisan, persamaan hak tidak berarti bahwa setiap orang harus mendapatkan bagian yang sama, tetapi harus didasarkan pada prinsip keadilan dan kebutuhan.²⁶³

Dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi juga membahas mengenai hak-hak perempuan dalam Islam. Menurutnya, perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam segala hal, termasuk hak untuk memiliki harta, berpendapat, beribadah, dan sebagainya. Namun, karena adanya perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, maka dalam beberapa hal perlakuan yang berbeda mungkin perlu dilakukan untuk memastikan kesetaraan hak antara keduanya.²⁶⁴

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang persamaan hak dalam negara sebagai prinsip yang sangat penting dalam Islam. Menurutnya, prinsip ini harus menjadi dasar dalam pembentukan sistem pemerintahan dan masyarakat yang adil dan merata. Dalam pandangannya, persamaan hak juga harus diimbangi dengan prinsip keadilan dan kesetaraan yang adil dalam perlakuan terhadap setiap individu, sehingga masyarakat dapat hidup dalam damai dan sejahtera.²⁶⁵

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya menjaga persatuan dan kesatuan dalam negara. Menurutnya, persatuan dan kesatuan harus dibangun berdasarkan pada persamaan hak dan keadilan, sehingga setiap individu merasa diakui dan dihargai dalam negara tersebut. Hal ini dapat dicapai dengan menghilangkan segala

²⁶³ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 512.

²⁶⁴ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 446.

²⁶⁵ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

bentuk diskriminasi dan perlakuan tidak adil terhadap kelompok minoritas atau tertentu.²⁶⁶

Al-Mawardi juga menegaskan bahwa hak-hak individu tidak boleh merusak kepentingan umum dan stabilitas negara. Oleh karena itu, pemerintah berhak untuk mengambil tindakan atau kebijakan yang dapat memastikan tercapainya tujuan tersebut. Namun, tindakan atau kebijakan tersebut harus tetap didasarkan pada prinsip keadilan dan kesetaraan, serta harus memperhatikan hak-hak individu yang terkait.

Dalam kitab *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi juga menguraikan tentang hak-hak Islam yang harus diakui dan dilindungi dalam negara, seperti hak untuk beribadah, hak untuk mengambil bagian dalam urusan politik, hak untuk mendapatkan pendidikan, hak untuk mendapatkan perlindungan hukum, dan sebagainya. Dalam pandangannya, perlindungan hak-hak ini harus diberikan kepada seluruh warga negara tanpa terkecuali, dan tidak boleh ada diskriminasi berdasarkan agama, ras, jenis kelamin, atau latar belakang sosial.²⁶⁷

Dalam kesimpulannya, Al-Mawardi memandang bahwa persamaan hak dalam negara merupakan prinsip yang sangat penting dalam Islam. Persamaan hak harus diterapkan dalam segala aspek kehidupan bermasyarakat, termasuk dalam sistem pemerintahan, kebijakan publik, dan hubungan antar individu. Prinsip persamaan hak harus diimbangi dengan prinsip keadilan dan kesetaraan yang adil, serta harus diterapkan tanpa diskriminasi terhadap kelompok tertentu. Oleh karena itu, negara harus memastikan perlindungan hak-hak individu dan membangun persatuan dan kesatuan yang didasarkan pada prinsip keadilan dan persamaan hak.

c. Bertanggung Jawab

Mengelola negara secara bertanggung jawab merupakan salah satu tugas penting bagi pemimpin yang bertanggung jawab atas keamanan dan kesejahteraan rakyatnya. Dalam Islam, Al-Quran memberikan banyak pedoman dan prinsip yang dapat dijadikan landasan dalam mengelola negara secara bertanggung jawab. Dalam surah al-Mudatsir ayat 38, Allah Swt. berfirman:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

“*Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya*”
(QS. Al-Mudassir; 74: 38).

²⁶⁶Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 335.

²⁶⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 335.

Menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan “Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya,” atas perbuatan-perbuatan buruk dan jelek. Ia bertanggung jawab atasnya. Perbuatan buruknya mengharuskannya dibelenggu di lehernya dan mengharuskannya mendapatkan azab, “kecuali golongan kanan (anak kecil, orang-orang yang taat dalam menjalankan ajaran Islam,” karena sesungguhnya mereka tidak tergadai tapi mereka terlepas dan bergembira, berada di dalam surga.²⁶⁸

Salah satu prinsip penting dalam Al-Quran adalah berbuat baik dan bersikap adil. Sebagai pemimpin, haruslah memastikan bahwa keadilan ditegakkan dalam semua aspek kehidupan, termasuk dalam pemerintahan dan hukum. Al-Quran berpesan agar pemimpin tidak berpihak pada golongan tertentu, melainkan harus memastikan bahwa hak-hak semua rakyat dihormati dan dilindungi.

Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya akhlak yang baik dalam kepemimpinan. Pemimpin haruslah memiliki akhlak yang mulia dan bertaqwa kepada Allah Swt. Seorang pemimpin yang bertanggung jawab tidak hanya memikirkan kepentingan dirinya sendiri, tetapi juga kepentingan rakyatnya. Di dalam Al-Quran juga terdapat banyak contoh dari pemimpin yang bertanggung jawab. Salah satunya adalah Nabi Sulaiman AS yang terkenal dengan kebijaksanaan dan keadilannya. Nabi Sulaiman AS mampu mengelola kerajaannya dengan baik dan memastikan keamanan dan kesejahteraan rakyatnya. Dia juga dikenal sebagai pemimpin yang sangat menghargai keanekaragaman budaya dan agama.

Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya kerja sama dan konsultasi dalam mengelola negara. Pemimpin tidak boleh mengambil keputusan secara sepihak, tetapi harus melibatkan rakyatnya dalam proses pengambilan keputusan. Al-Quran juga menekankan pentingnya mendengarkan saran dan masukan dari orang-orang yang lebih berpengalaman dan ahli dalam bidang tertentu.

Secara keseluruhan, Al-Quran memberikan banyak pedoman dan prinsip yang dapat dijadikan landasan dalam mengelola negara secara bertanggung jawab. Seorang pemimpin yang bertanggung jawab haruslah memastikan bahwa keadilan, akhlak yang baik, kerja sama, dan konsultasi ditegakkan dalam semua aspek kepemimpinannya. Dengan demikian, negara dapat dikelola dengan baik dan rakyatnya dapat hidup dalam keamanan, kesejahteraan, dan keadilan.

²⁶⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 6, hal. 148.

Dalam "*al-Ahkam al-Sultaniyyah*" atau "*The Laws of Islamic Governance*", Al-Mawardi memberikan pandangan dan pedoman tentang bagaimana seharusnya seorang pemimpin mengelola negara secara bertanggung jawab menurut ajaran Islam.²⁶⁹

Pertama-tama, menurut Al-Mawardi, seorang pemimpin haruslah memiliki kualitas kepemimpinan yang baik. Seorang pemimpin harus memiliki kecerdasan, keberanian, kebijaksanaan, integritas, dan kemampuan untuk memimpin. Selain itu, pemimpin haruslah memiliki kekuasaan yang sah dan diperoleh dari rakyat.

Selanjutnya, Al-Mawardi menekankan pentingnya keadilan dalam pengambilan keputusan. Pemimpin harus memastikan bahwa keputusan yang diambil selalu berpihak pada kepentingan umum, bukan kepentingan pribadi atau golongan tertentu. Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya memperhatikan kebutuhan dan kepentingan rakyat dalam pengambilan keputusan.

Dalam mengelola negara, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya memperhatikan sistem hukum yang adil dan efektif. Hukum harus diterapkan secara konsisten dan tidak ada yang dikecualikan dari hukum, termasuk pemimpin itu sendiri. Al-Mawardi juga menekankan pentingnya memastikan bahwa hak asasi manusia dihormati dan dilindungi.

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya keamanan dalam mengelola negara. Pemimpin harus memastikan bahwa negara aman dan terhindar dari ancaman eksternal dan internal. Untuk itu, pemimpin harus membangun kekuatan militer yang kuat dan efektif serta memastikan kesiapan dalam menghadapi ancaman apapun.²⁷⁰

Terakhir, Al-Mawardi menekankan pentingnya memperhatikan kesejahteraan rakyat dalam mengelola negara. Pemimpin harus memastikan bahwa rakyat memiliki akses terhadap pendidikan, kesehatan, dan pekerjaan yang layak. Selain itu, pemimpin juga harus memastikan bahwa ekonomi negara stabil dan berkembang secara adil.²⁷¹

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memberikan banyak pedoman dan prinsip yang dapat dijadikan landasan dalam mengelola negara secara bertanggung jawab menurut ajaran Islam. Seorang pemimpin yang bertanggung jawab haruslah memiliki kualitas kepemimpinan

²⁶⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sultâniyyah*..., hal. 65.

²⁷⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 498.

²⁷¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 5, hal 88.

yang baik, memperhatikan keadilan, sistem hukum yang adil dan efektif, keamanan, dan kesejahteraan rakyat. Dengan demikian, negara dapat dikelola dengan baik dan rakyatnya dapat hidup dalam keamanan, kesejahteraan, dan keadilan.

3. Tujuan Bernegara

Negara dalam melaksanakan pembangunan sumber daya manusia memiliki tujuan yang akan dicapai bagi warganya, diantaranya:

a. Hidup Rukun dan Sikap Toleransi

Hidup rukun dan toleran dalam negara adalah prinsip-prinsip yang penting dalam Islam dan dapat ditemukan dalam Al-Quran. Dalam Al-Quran, Allah Swt. menekankan pentingnya hidup rukun dan toleran dalam masyarakat. Al-Quran mengajarkan bahwa manusia diciptakan dari satu pasang laki-laki dan perempuan, dan bahwa kita semua berasal dari satu nenek moyang, yaitu Adam dan Hawa. Oleh karena itu, semua manusia seharusnya hidup bersatu dan damai, tanpa diskriminasi.

Begitu juga dengan Al-Mawardi, menekankan pentingnya kerukunan antar umat beragama agar terciptanya kehidupan yang damai tanpa adanya diskriminasi.²⁷² Sebagaimana Allah Swt. berfirman:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ (البقرة : ٢٥٦)

"Tidak ada paksaan dalam agama. Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat...." (Al-Baqarah/2: 256)

Al-Mawardi menafsirkan kata kunci dari ayat ini adalah *lâ ikrâh fî ad-dîn*, dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* yaitu memiliki beberapa pendapat, *pertama*; ditujukan kepada Ahl al-Kitab, mereka tidak dipaksa untuk menganut agama jika membayar pajak/*jiizyah*, *kedua*; sesungguhnya ayat ini turun dikalangan kaum Anshar, kaum perempuan di antara mereka dianggap miskin dan tidak mau mempunyai anak maka kami paksa pada dirinya, jika dia memiliki anak maka di pindahkan pada agama Yahudi dengan harapan

²⁷²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz.1, hal. 328.

panjang umur, hal tersebut sebelum datangnya ajaran Islam, *ketiga*; hukum ayat ini di batalkan dengan adanya peperangan.²⁷³

Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya hidup rukun dan saling membantu antara sesama manusia. Surah Al-Hujurat ayat 10 Allah Swt. berfirman:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
(الحجرات: ١٠)

"*Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, maka damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.*" (QS. Al-Hujurat/49: 10)

Hidup rukun dan toleran dalam negara juga berarti tidak merugikan hak-hak orang lain. Al-Quran mengajarkan bahwa setiap orang memiliki hak yang sama dan bahwa tidak ada diskriminasi terhadap seseorang karena ras, agama, atau latar belakang lainnya, serta tidak saling mencaci antara satu kelompok dengan kelompok lainnya, sebagaimana penjelasan Al-Mawardi dalam tafsirnya *al-Nukat wa al-'Uyûn* tentang firman Allah Swt. dalam surah Al-Hujurat ayat 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ ءَعَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۗ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ بِسْمِ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"*Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan*

²⁷³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz.1, hal. 327.

barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim". (QS. Al-Hujurat: 11)

Kata kunci pada ayat ini yaitu *wa lâ talmizû anfusakum*, menurut Al-Mawardi memiliki dua makna yaitu tidak boleh mencela umat beragama dan juga tidak boleh mencela satu kelompok dengan kelompok lainnya.²⁷⁴

Hidup rukun dan toleran dalam negara sangat penting dalam Islam dan di ajarkan di dalam Al-Quran. Yaitu dengan menghargai hak orang lain, hidup damai bersama, dan menunjukkan kebaikan dan penghormatan kepada orang lain tanpa memandang agama atau latar belakang mereka. Semua manusia diciptakan oleh Allah Swt. dan umat Islam harus menghargai nilai-nilai kesatuan dan toleransi dalam masyarakat. Dengan hidup rukun dan toleran, maka dapat membangun masyarakat yang damai dan harmonis, serta memperkuat persatuan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

Al-Mawardi berpendapat bahwa terdapat dua hal yang penting dalam menjaga hidup rukun dan toleran dalam negara: *Pertama*, adalah menjaga prinsip-prinsip keadilan dan kebersamaan dalam masyarakat. Keadilan merupakan prinsip yang sangat penting dalam Islam dan harus dijunjung tinggi oleh semua warga negara. Keadilan ini dapat diwujudkan dengan memperhatikan hak-hak asasi manusia dan memastikan kesetaraan dan keadilan bagi semua warga negara tanpa terkecuali.²⁷⁵ *Kedua*, Al-Mawardi menekankan pentingnya kerukunan antarumat beragama dan suku dalam masyarakat. Menurutnya, setiap individu memiliki hak untuk memilih agamanya sendiri dan mempraktekkan keyakinannya tanpa adanya diskriminasi atau perlakuan yang tidak adil. Oleh karena itu, penting bagi negara untuk memastikan bahwa semua warga negara merasa dihargai dan diakui hak-haknya, terlepas dari agama atau suku mereka.

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya nilai-nilai takwa kepada Allah Swt dalam menjaga hidup rukun dan toleran dalam negara. Toleransi adalah sikap yang dapat memperkuat persatuan dan kesatuan dalam masyarakat. Dalam Islam, toleransi berarti menghormati perbedaan dan menjaga hubungan yang harmonis dengan orang lain, meskipun memiliki keyakinan atau pandangan yang berbeda. Karena kemuliaan seseorang dinilai dari perilaku akhlak seperti kesabaran, kasih sayang, dan tolong-menolong dan dapat memperkuat hubungan

²⁷⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 5, hal. 332.

²⁷⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 5, hal. 331.

antarwarga negara dan menciptakan masyarakat yang harmonis dan sejahtera.²⁷⁶

Negara memiliki peran penting dalam menjaga hidup rukun dan toleran dalam masyarakat. Negara harus menjamin kesetaraan dan keadilan bagi semua warga negara tanpa terkecuali, serta mengedepankan prinsip-prinsip toleransi beragama dan toleransi dalam setiap aspek kehidupan masyarakat.

Secara keseluruhan, Al-Mawardi mengajarkan pentingnya hidup rukun dan toleran dalam negara dalam memperkuat persatuan dan stabilitas dalam masyarakat. Hidup rukun dan toleran dapat diwujudkan dengan menjaga prinsip-prinsip keadilan, menghargai perbedaan, dan mengedepankan nilai-nilai akhlak dalam kehidupan sehari-hari.

b. Terjaminnya Keamanan

Al-Quran sebagai kitab suci umat Islam, memberikan pandangan yang kuat tentang pentingnya keamanan negara. Hal ini dijelaskan dalam ayat-ayatnya yang menegaskan bahwa negara yang aman adalah prasyarat penting bagi keberlangsungan hidup masyarakat yang sejahtera dan damai.

Berikut ini adalah beberapa ayat Al-Quran yang membahas mengenai jaminan keamanan negara:

1. QS. An-Nisa: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (النساء : ٥٨)

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkannya dengan adil. Sesungguhnya Allah memberikan pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (QS. An-Nisa: 58)

Dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menjelaskan kalimat "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا", yaitu makna pertama "yang dimaksud adalah para pemimpin umat Islam", kedua "sesungguhnya sultan memerintahkan untuk memberikan nasehat atau berdakwah kepada kaum perempuan", makna ketiga "Sesungguhnya utsman bin

²⁷⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 336.

Abi Talhah diperintahkan Nabi untuk mengembalikan kepadanya kunci Ka'bah", makna *keempat* "Sesungguhnya dia diberikan kepercayaan sepenuhnya".²⁷⁷

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah memerintahkan umat Islam untuk menjaga keamanan dan menegakkan hukum secara adil di antara manusia. Ini menunjukkan bahwa keamanan dan keadilan harus ditegakkan secara bersama-sama dan menjadi tanggung jawab bersama umat Islam.²⁷⁸

2. QS. Al-Maidah: 32

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ
نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۖ وَمَنْ أَحْيَاهَا
فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۖ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا
مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (المائدة: ٣٢)

"Dan barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya." (QS. Al-Maidah: 32)

Menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* penjelasan dari ayat:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ
جَمِيعًا ۖ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

Pertama, Barang siapa yang membunuh Nabi atau pemimpin yang adil maka dia telah membunuh seluruh manusia, dan barang siapa yang memegang teguh dan menjaga Nabi dan pemimpin yang adil maka dia telah menjaga kehidupan manusia. *Kedua*, Barang siapa yang membunuh satu manusia maka dia seperti telah membunuh seluruh manusia, dan barang siapa menjaga dari

²⁷⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz, 1, hal. 498.

²⁷⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

kehancuran atau kebinasaan manusia maka dia seperti telah menjaga seluruh umat manusia.

Ketiga, Sesungguhnya orang yang telah membunuh karena bukan karena dia membunuh atau membuat kerusakan maka dia harus dihukum *Qishâs*, sedangkan barangsiapa yang memberikan maaf kepadanya maka dia telah menjaga kehidupan manusia. *Keempat*, Bagi seluruh manusia yang telah melakukan pembunuhan terhadap jiwa manusia maka dia telah menghancurkan kehidupan seluruh manusia dan akan dimasukkan ke dalam api neraka, namun bagi manusia yang menyelamatkan jiwa manusia dari bencana, seperti banjir bandang, kebakaran, atau menjaga dari kerusakan maka dia telah menjaga kehidupan umat manusia. *Kelima*, Sesungguhnya Allah Swt. memberikan balasan yang besar bagi manusia yang selalu menjaga keamanan dan kehidupan warga negara dan seorang pemimpin yang saling memaafkan dengan rakyatnya.²⁷⁹

Ayat ini menunjukkan betapa pentingnya menjaga keselamatan dan kehidupan manusia. Mengambil nyawa seseorang tanpa alasan yang jelas dilarang oleh Allah dan dianggap sebagai tindakan yang sangat tercela. Sebaliknya, melindungi dan memelihara kehidupan seseorang dengan cara memberikan maaf dianggap sebagai tindakan mulia dan dihargai oleh Allah Swt.

3. QS. Al-Anfal: 72

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ
 أَوْوَا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا
 لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ۗ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ
 فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
 بَصِيرٌ (الأنفال: ٧٢)

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwanya, dan orang-orang yang memberi tempat tinggal dan menolong (para muhajirin) itu, mereka itulah sebenarnya orang-orang yang saling membantu satu sama lain." (QS. Al-Anfal: 72)

Kata kunci dari ayat “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَنَصَرُوا”, menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* yaitu mereka penduduk Madinah

²⁷⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 2, hal. 32.

memberikan perlindungan tempat tinggal kepada penduduk Mekkah dan mereka saling menolong sekalipun mereka tidak memiliki hubungan darah.²⁸⁰ Ayat ini menunjukkan bahwa negara yang aman dan sejahtera dapat dicapai melalui kerja sama dan saling membantu antara sesama umat Islam. Mereka yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa, dan mereka yang memberi tempat tinggal dan menolong para muhajirin, semuanya saling membantu satu sama lain untuk mencapai tujuan yang sama, yaitu keamanan dan kesejahteraan negara.

4. QS. Al-Baqarah: 208

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (البقرة: ٢٠٨)

"Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan (secara sempurna), dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan, karena sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu." (QS. Al-Baqarah: 208)

Penjelasan Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*, tentang ayat "ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً" yaitu masuk ke dalam agama Islam serta menjalankan ajaran agama dengan penuh ketaatan.²⁸¹ Ayat ini menunjukkan bahwa untuk mencapai keamanan negara, umat Islam harus mengikuti ajaran Islam secara keseluruhan dan jangan terpengaruh oleh godaan dan tipu daya syaitan. Dalam hal ini, ajaran Islam menuntut umatnya untuk hidup dalam kebersamaan dan keikhlasan serta menghindari tindakan yang dapat merusak ketentraman negara.

Dari ayat-ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa jaminan keamanan negara menurut Al-Quran meliputi beberapa hal seperti menjaga keamanan dan menegakkan hukum secara adil, menjaga keselamatan dan kehidupan manusia, mengajak dan mendorong orang lain untuk melakukan kebaikan dan menghindari tindakan buruk, saling membantu satu sama lain, mengikuti ajaran Islam secara keseluruhan, dan menghindari tindakan yang dapat merusak ketentraman negara. Semua hal tersebut harus diterapkan secara bersama-sama oleh seluruh masyarakat dan pemimpin negara dalam upaya mencapai keamanan dan kesejahteraan negara.

²⁸⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 2, hal. 334.

²⁸¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 267.

Menurut Al-Mawardi, jaminan keamanan negara didasarkan pada tiga faktor utama, yaitu kepemimpinan yang adil, hukum yang jelas, dan keamanan dalam negeri dan luar negeri:

a. Kepemimpinan yang Adil

Menurut Al-Mawardi, kepemimpinan yang adil merupakan faktor utama dalam menciptakan keamanan negara. Kepemimpinan yang adil harus dipimpin oleh seorang pemimpin yang berkompeten, memiliki sifat-sifat kepemimpinan yang baik, dan mampu menjaga keamanan dan kesejahteraan rakyatnya. Seorang pemimpin yang adil harus menerapkan prinsip-prinsip keadilan dalam memerintah, menghormati hak asasi manusia, dan melindungi kepentingan rakyatnya.

b. Hukum yang Jelas

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya hukum yang jelas dalam menciptakan keamanan negara. Hukum harus diterapkan secara adil dan tidak diskriminatif. Hukum harus memberikan perlindungan dan keadilan bagi seluruh rakyat, tanpa terkecuali. Hukum juga harus diterapkan secara konsisten dan tidak boleh adanya pihak yang dikecualikan.

c. Keamanan dalam Negeri dan Luar Negeri

Al-Mawardi juga menganggap pentingnya keamanan dalam negeri dan luar negeri dalam menciptakan keamanan negara. Keamanan dalam negeri harus dipertahankan dengan memastikan bahwa tidak ada ancaman dari dalam negeri, seperti konflik antar etnis, kekerasan, atau aksi terorisme. Sementara itu, keamanan luar negeri harus dipertahankan dengan menjaga hubungan yang baik dengan negara lain dan menghindari konflik yang dapat merusak stabilitas dan keamanan negara.²⁸²

Dari pandangan Al-Mawardi, dapat disimpulkan bahwa jaminan keamanan negara menurut pandangan Islam didasarkan pada tiga faktor utama, yaitu kepemimpinan yang adil, hukum yang jelas, dan keamanan dalam negeri dan luar negeri. Oleh karena itu, untuk menciptakan keamanan negara yang sejati, seorang pemimpin harus memenuhi kriteria kepemimpinan yang adil, hukum harus diterapkan secara adil dan konsisten, dan keamanan dalam negeri dan luar negeri harus dipertahankan dengan baik.

²⁸²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 498.

c. Kesejahteraan Ekonomi Masyarakat

Kesejahteraan ekonomi merupakan salah satu aspek penting dalam kehidupan masyarakat, yang dapat memengaruhi kesejahteraan hidup mereka secara keseluruhan. Dalam pandangan agama Islam, Al-Quran memberikan pedoman dan prinsip-prinsip yang dapat membantu masyarakat mencapai kesejahteraan ekonomi yang berkelanjutan.

Salah satu prinsip dasar ekonomi menurut Al-Quran adalah prinsip keadilan. Keadilan dalam ekonomi meliputi adanya distribusi kekayaan yang merata di antara masyarakat. Al-Quran mengajarkan agar kekayaan tidak hanya terkonsentrasi pada segelintir orang atau kelompok, tetapi harus didistribusikan secara adil kepada seluruh masyarakat. Hal ini tercermin dalam surat Al-Hasyr ayat 7, yang berbunyi:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ۚ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ
وَالْفُقَرَاءِ ۗ وَمَا أَتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا
اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۗ (الحشر: ٧)

"Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya." (QS. Al-Hasyr: 7)

Dalam ayat tersebut, Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan bahwa harta yang didapatkan maka harus mengikuti perintah Rasulullah Saw. sesuai dengan ajaran-ajarannya dan sesuatu yang dilarang maka harus dijauhi. Ayat ini juga menekankan pentingnya menerima rezeki yang diberikan Allah dengan syukur, serta meninggalkan segala sesuatu yang dilarang oleh-Nya. Prinsip ini mengajarkan masyarakat untuk tidak bersifat rakus dan tidak mengambil keuntungan dari kekayaan secara tidak adil.²⁸³ Selain itu, Al-Quran juga mengajarkan pentingnya berinvestasi dan

²⁸³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 5, hal. 504.

melakukan usaha secara benar dan tidak menyimpang dari peraturan agama dan negara, sebagaimana dalam surat Al-Baqarah ayat 188 menyatakan bahwa:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا
مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة: ١٨٨)

"Dan janganlah kamu memakan harta-harta mereka di antara kamu dengan cara yang tidak benar dan janganlah kamu membawa (mengadukan) dirimu kepada hakim untuk memakan sebahagian harta orang lain dengan cara yang tidak benar, sedang kamu mengetahui." (QS. Al-Baqarah/2: 188)

Menurut Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*, ayat ini menjelaskan bahwasanya Islam melarang bagi umatnya dalam mendapatkan harta dengan cara mengambil hak atau merugikan orang lain dan juga melalui perjudian dan hiburan (maksiat).²⁸⁴ Dalam ayat ini, Al-Quran mengajarkan pentingnya berusaha dengan jujur dan tidak merugikan orang lain. Hal ini akan menciptakan lingkungan ekonomi yang stabil dan memungkinkan masyarakat untuk mencapai kesejahteraan secara bersama-sama. Selain itu, Al-Quran juga mengajarkan pentingnya berzakat dan infaq. Surat Al-Baqarah ayat 261 menyatakan bahwa:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْ بَتَّتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ
فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةٌ حَبَّةٌ ۗ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ
(البقرة: ٢٦١)

"Perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui." (QS. Al-Baqarah/2: 261)

Dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menjelaskan ayat ini tentang harta yang dikeluarkan pada jalan jihad dan juga harta yang dikeluarkan untuk setiap pintu kebaikan dan Allah Swt akan melipatgandakan sebesar 700 kebaikan.²⁸⁵ Al-Quran mengajarkan

²⁸⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 248.

²⁸⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 336.

pentingnya memberikan sebagian harta kita kepada orang lain, terutama kepada orang yang membutuhkan. Hal ini akan menciptakan lingkungan sosial yang baik dan membantu masyarakat yang kurang beruntung untuk mencapai kesejahteraan ekonomi.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Al-Quran memberikan pandangan yang holistik terhadap kesejahteraan ekonomi masyarakat. Prinsip-prinsip yang ditekankan oleh Al-Quran, seperti keadilan, usaha yang jujur, dan berinfak, membantu menciptakan lingkungan ekonomi yang stabil dan berkelanjutan. Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya pengelolaan kekayaan dengan bijak, agar dapat mencapai kesejahteraan hidup yang seimbang dan merata bagi seluruh masyarakat.

Dalam praktiknya, masyarakat muslim dianjurkan untuk melaksanakan zakat, yaitu memberikan sebagian harta mereka kepada orang yang membutuhkan. Zakat merupakan salah satu bentuk solidaritas sosial dan membantu masyarakat yang kurang beruntung untuk mencapai kesejahteraan ekonomi. Selain itu, Al-Quran juga memberikan panduan tentang halal dan haram dalam berbisnis, serta pentingnya mematuhi aturan-aturan yang ditetapkan oleh agama dalam mengelola kekayaan.

Dalam konteks globalisasi dan modernisasi saat ini, prinsip-prinsip ekonomi dalam Al-Quran dapat dijadikan sebagai panduan untuk mengembangkan model ekonomi yang berkelanjutan dan menghindari praktik-praktik yang merugikan masyarakat. Dengan memperhatikan prinsip-prinsip yang diajarkan oleh Al-Quran, masyarakat dapat mencapai kesejahteraan ekonomi yang seimbang dan berkelanjutan dalam jangka panjang.

Al-Mawardi membahas berbagai aspek kehidupan masyarakat, termasuk aspek ekonomi. Menurut Al-Mawardi, kesejahteraan ekonomi masyarakat dapat dicapai dengan memperhatikan prinsip-prinsip keadilan, kebijaksanaan, dan pemenuhan kebutuhan dasar.²⁸⁶

Prinsip keadilan dalam konteks ekonomi menurut Al-Mawardi meliputi pengaturan sistem distribusi dan kepemilikan kekayaan yang adil. Dia menekankan bahwa kekayaan tidak boleh terpusat pada segelintir orang saja, melainkan harus didistribusikan secara merata dan adil di antara seluruh masyarakat. Selain itu, kepemilikan kekayaan juga harus diatur secara benar dan sesuai dengan hukum syariah agar tidak menimbulkan ketidakadilan.

²⁸⁶ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 378.

Prinsip kebijaksanaan juga menjadi hal yang penting dalam mencapai kesejahteraan ekonomi masyarakat. Menurut Al-Mawardi, kebijaksanaan dalam pengelolaan ekonomi masyarakat meliputi pengaturan harga, pajak, dan kebijakan moneter yang benar dan sesuai dengan kondisi masyarakat. Hal ini akan membantu masyarakat untuk mencapai keseimbangan dalam kebutuhan dasar seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal.²⁸⁷

Pemenuhan kebutuhan dasar menjadi prinsip yang penting dalam kesejahteraan ekonomi masyarakat menurut Al-Mawardi. Dia menekankan bahwa kesejahteraan ekonomi tidak hanya terkait dengan jumlah kekayaan yang dimiliki oleh masyarakat, tetapi juga bagaimana kebutuhan dasar seperti makanan, sandang, dan papan dapat dipenuhi secara cukup dan merata. Oleh karena itu, pemerintah harus memiliki tanggung jawab untuk memberikan akses pada masyarakat untuk memperoleh kebutuhan dasar tersebut.

Dalam konteks modernisasi dan globalisasi saat ini, prinsip-prinsip ekonomi yang ditekankan oleh Al-Mawardi dalam *al-Nukat wa al-'Uyûn* dapat dijadikan sebagai panduan untuk mengembangkan model ekonomi yang berkelanjutan dan menghindari praktik-praktik yang merugikan masyarakat. Dengan memperhatikan prinsip-prinsip yang diajarkan oleh Al-Mawardi, masyarakat dapat mencapai kesejahteraan ekonomi yang seimbang dan berkelanjutan dalam jangka panjang.

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pengelolaan sumber daya alam dengan bijak. Dia mengatakan bahwa sumber daya alam merupakan anugerah dari Allah Swt., dan oleh karena itu harus dikelola dengan baik agar dapat memberikan manfaat bagi seluruh masyarakat. Al-Mawardi juga menekankan pentingnya menjaga lingkungan dan alam, karena kerusakan lingkungan akan berdampak negatif pada kehidupan masyarakat.²⁸⁸

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pendidikan dalam mencapai kesejahteraan ekonomi masyarakat. Dia berpendapat bahwa pendidikan adalah kunci untuk mengembangkan potensi masyarakat dan meningkatkan kualitas hidup mereka. Oleh karena itu, pemerintah harus memberikan akses pendidikan yang merata dan berkualitas bagi seluruh masyarakat.

Dalam konteks ekonomi Islam, Al-Mawardi juga memberikan panduan tentang pentingnya zakat dan infaq sebagai bentuk solidaritas

²⁸⁷ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 379.

²⁸⁸ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 236.

sosial dan membantu masyarakat yang membutuhkan. Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya etika bisnis dan perdagangan yang jujur dan adil, serta pentingnya mematuhi aturan-aturan yang ditetapkan oleh agama dalam berbisnis.²⁸⁹

Secara keseluruhan, pandangan Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukât wa al-'Uyûn* tentang kesejahteraan ekonomi masyarakat menekankan pentingnya prinsip keadilan, kebijaksanaan, pemenuhan kebutuhan dasar, pengelolaan sumber daya alam yang bijak, pendidikan, etika bisnis dan perdagangan yang jujur dan adil, serta zakat dan infaq sebagai bentuk solidaritas sosial. Dalam konteks modernisasi dan globalisasi saat ini, prinsip-prinsip ekonomi yang ditekankan oleh Al-Mawardi dapat dijadikan sebagai panduan untuk mengembangkan model ekonomi yang berkelanjutan dan menghindari praktik-praktik yang merugikan masyarakat.²⁹⁰

C. Antara Model Simbiotik dan Integralistik dalam Tafsir *Al-Nukât wa Al-'Uyûn*

1. Model Simbiotik Al-Mawardi dalam Bernegara

a. Hubungan antar Agama dan Negara

Al-Quran sebagai kitab suci umat Islam, memberikan panduan dan petunjuk dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam hubungan antara agama dan negara. Dalam Al-Quran, terdapat beberapa ayat yang menunjukkan relasi agama dan negara, baik dalam hal hak dan kewajiban, maupun dalam pengaturan hubungan antara keduanya.

Pertama-tama, Al-Quran menegaskan bahwa agama dan negara harus saling mendukung dan melindungi. Hal ini tercantum dalam beberapa ayat, seperti Surat Al-Hajj ayat 40, Allah SWT. berfirman:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ
اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصَّوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا
اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (الحج :
(٤٠)

"(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami

²⁸⁹ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 369.

²⁹⁰ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukât wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 336.

hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa" (QS. Al-Hajj/22: 40)

Dalam ayat tersebut, Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan bahwa sekiranya Allah Swt. tiada menolak keganasan orang-orang musyrik kepada umat Islam, menjalankan agama dengan berjihad, kehadiran para Nabi bagi orang-orang beriman, kesaksian para saksi atas kebenaran, harkat martabat manusia dengan keutamaannya, mencegah keburukan dengan kebaikan maka niscaya telah banyak dirobohkan (biara-biara) bagi para rahib, (gereja-gereja) bagi orang-orang Nasrani, (rumah-rumah ibadah) bagi orang-orang Yahudi, lafal shalawaat artinya tempat peribadatan menurut bahasa Ibrani (dan mesjid-mesjid) bagi kaum Muslimin (yang disebut di dalamnya) maksudnya di dalam tempat-tempat yang telah disebutkan tadi (nama Allah dengan banyak) sehingga ibadah menjadi terhenti karena robohnya tempat-tempat tersebut.²⁹¹

Selanjutnya, Al-Quran juga mengatur hubungan antara agama dan negara dalam hal kewajiban dan hak. Dalam Surat An-Nisa ayat 59, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩)

"Hai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah, taatlah kepada Rasul (Muhammad), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagi kamu) dan lebih baik akibatnya." (QS. An-Nisa/4: 59).

Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan kata kunci ayat "أَطِيعُوا اللَّهَ", yaitu melaksanakan perintah-perintah Allah Swt.

²⁹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 4, hal. 29.

dan meninggalkan larangan-larangan Allah Swt., sedangkan ayat “ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ” yaitu mengikuti sunnah-sunnah Rasulullah Saw., dan ayat “ وَأُولِي الْأَمْرِ ” yaitu taat kepada para pemimpin/pemerintah tanpa adanya pembangkangan selama pemimpin tidak bermaksiat kepada Allah Swt. dan RasulNya serta tidak menghilangkan hak-hak asasi manusia.²⁹² Ayat ini menunjukkan bahwa dalam hal hak dan kewajiban, negara harus memberikan kesempatan dan menghormati agama yang dianut oleh seluruh umat. Selain itu, negara juga harus memberikan perlindungan dan memastikan bahwa hak-hak yang diberikan oleh agama dipenuhi dengan baik.

Selain itu, Al-Quran juga menegaskan bahwa negara harus memberikan keadilan dan menjunjung tinggi hak asasi manusia, termasuk hak-hak yang terkait dengan agama.²⁹³ Dalam Surat Al-Maidah ayat 8, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَدُوِّ آلَا تَعْدِلُوا ۚ إِعْدِلُوا ۚ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri, atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya dari pada kamu. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, agar kamu tidak berlaku tidak adil. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata atau keterangan-keteranganmu) atau enggan memberi kesaksian, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. Al-Maidah/5: 8)

Menurut Al-Mawardi Dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* ayat “كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ”, memiliki makna hendaklah kalian senantiasa menjalankan perintah-perintah Allah secara benar, sedangkan ayat “شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ” bermakna hendaklah melaksanakan persaksian di antara manusia dengan adil dan menjunjung tinggi hak-hak warga negara.²⁹⁴

²⁹²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 499-500.

²⁹³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah*..., hal. 209.

²⁹⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 2, hal. 19.

Ayat ini menunjukkan bahwa negara harus memberikan keadilan bagi seluruh umat, termasuk dalam hal agama. Negara harus memastikan bahwa hak-hak asasi manusia dipenuhi dan dilindungi dengan baik, termasuk hak untuk memilih, beragama, dan menyatakan keyakinan. Hal ini sejalan dengan prinsip negara demokrasi yang menjunjung tinggi hak asasi manusia dan keadilan.²⁹⁵

Al-Quran memberikan panduan dan petunjuk dalam hubungan antara agama dan negara, yang harus saling mendukung dan melindungi. Negara harus memberikan kesempatan dan menghormati agama yang dianut oleh seluruh umat, memberikan perlindungan dan memastikan bahwa hak-hak yang diberikan oleh agama dipenuhi dengan baik, serta memberikan keadilan dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia, termasuk hak-hak yang terkait dengan agama. Hal ini sejalan dengan prinsip negara demokrasi yang menjunjung tinggi hak asasi manusia dan keadilan.²⁹⁶

Salah satu hadis yang menunjukkan pentingnya hubungan antara agama dan negara adalah hadis riwayat Abu Hurairah yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Setiap orang dari kalian adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas yang dipimpinya,*" dalam hadis ini, Rasulullah SAW menegaskan bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab dalam memimpin dirinya sendiri dan memelihara keamanan dan kesejahteraan masyarakat di sekitarnya.

Selain itu, terdapat pula hadis yang menunjukkan bahwa negara harus memberikan keadilan dan perlindungan bagi seluruh umat, termasuk dalam hal agama. Dalam hadis riwayat An-Nasa'i, Rasulullah SAW bersabda, "*Siapa yang mempunyai wewenang atas urusan manusia, dan dia tidak adil dalam memutuskan perkara, maka dia tidak akan mencium aroma surga.*" Hadis ini menunjukkan bahwa negara harus memberikan keadilan dan menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia, termasuk hak untuk beragama.

Selain itu, dalam hadis juga ditegaskan pentingnya kerjasama antara agama dan negara dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Dalam hadis riwayat Muslim, Rasulullah SAW bersabda, "*Orang yang paling dicintai oleh Allah adalah yang paling bermanfaat bagi manusia,*" dalam hadis ini, Rasulullah SAW menekankan bahwa agama dan negara harus saling bekerja sama untuk membangun masyarakat yang bermanfaat bagi seluruh umat.

²⁹⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 2, hal. 20.

²⁹⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 2, hal. 21.

Salah satu konsep penting yang dibahasnya adalah hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Menurut Al-Mawardi, Islam adalah agama yang memerintahkan para pemimpin untuk menerapkan syariah dan memastikan keadilan dan kesejahteraan bagi seluruh rakyatnya. Oleh karena itu, hubungan antara agama dan negara dalam Islam sangat erat dan saling terkait.

Oleh karenanya negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip agama Islam dan melaksanakan syariah sebagai hukum utama dalam semua aspek kehidupan. Dalam pandangan Al-Mawardi, keadilan adalah prinsip yang paling penting dalam pemerintahan dan harus diwujudkan melalui penerapan hukum syariah yang adil dan merata. Pemerintah juga harus memastikan bahwa hak-hak individu dan kelompok minoritas dilindungi keamanannya.²⁹⁷

Al-Mawardi juga berbicara tentang kewajiban para pemimpin untuk memelihara ketertiban dan stabilitas negara. Menurutnya, para pemimpin harus memelihara keamanan dan ketertiban publik dan melindungi rakyatnya dari ancaman dan bahaya. Namun, mereka harus melakukannya dengan cara yang adil dan sesuai dengan syariah.

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya transparansi dan akuntabilitas dalam pemerintahan. Menurutnya, para pemimpin harus bertanggung jawab atas tindakan mereka dan terbuka terhadap kritik dan masukan dari rakyatnya. Selain itu, mereka harus berusaha untuk memerangi korupsi dan memastikan bahwa sumber daya negara digunakan dengan efektif dan efisien.²⁹⁸

Dalam pandangan Al-Mawardi, agama dan negara harus bekerja sama untuk menciptakan masyarakat yang sejahtera dan adil. Negara harus memastikan bahwa kebutuhan dasar rakyat, seperti pendidikan, kesehatan, dan perumahan, terpenuhi. Pemerintah juga harus mempromosikan kesejahteraan sosial dan ekonomi melalui pembangunan infrastruktur dan program-program yang mendukung pengembangan ekonomi.

Secara keseluruhan, Al-Mawardi memandang hubungan antara agama dan negara dalam Islam sebagai sesuatu yang erat dan saling terkait. Baginya, Islam bukan hanya agama spiritual, tetapi juga mengatur semua aspek kehidupan, termasuk pemerintahan. Oleh karena itu, negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip agama Islam dan

²⁹⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulhâniyah...*, hal. 208

²⁹⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Shulthaniyah...*, hal. 208.

melaksanakan syariah sebagai hukum utama dalam semua aspek kehidupan.²⁹⁹

Hubungan antara agama dan negara dalam Islam harus didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, ketertiban, transparansi, dan akuntabilitas. Para pemimpin harus bertanggung jawab atas tindakan mereka dan terbuka terhadap kritik dan masukan dari rakyatnya.

Namun, Al-Mawardi juga menyadari bahwa hubungan antara agama dan negara tidak selalu mudah. Ada banyak tantangan dan masalah yang harus diatasi, seperti konflik kepentingan dan perbedaan pendapat dalam interpretasi syariah. Oleh karena itu, dia mengembangkan konsep tentang peran para ulama dalam hubungan antara agama dan negara.

Menurut Al-Mawardi, ulama memiliki peran penting dalam membantu para pemimpin untuk memahami syariah dan mengambil keputusan yang sesuai dengan prinsip-prinsip agama Islam. Para ulama juga harus membantu menjaga integritas dan transparansi pemerintahan, serta memperjuangkan hak-hak rakyat. Namun, Al-Mawardi juga menyadari bahwa ulama tidak boleh terlalu terlibat dalam politik atau mempengaruhi keputusan politik para pemimpin. Para pemimpin harus tetap memiliki otoritas mereka sebagai pengambil keputusan terakhir dalam pemerintahan. Ulama hanya dapat memberikan saran dan masukan untuk membantu mereka membuat keputusan yang lebih baik.³⁰⁰

Dalam pandangan Al-Mawardi, hubungan antara agama dan negara dalam Islam tidak hanya sekadar mengatur aspek politik dan pemerintahan, tetapi juga mencakup aspek sosial, ekonomi, dan budaya. Agama dan negara harus bekerja sama untuk menciptakan masyarakat yang sejahtera dan adil, serta mempromosikan nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan kemanusiaan.³⁰¹

Dalam kesimpulannya, Al-Mawardi memandang hubungan antara agama dan negara dalam Islam sebagai suatu yang erat dan saling membutuhkan (simbiotik). Negara harus didasarkan pada prinsip-prinsip agama Islam dan melaksanakan syariah sebagai hukum utama dalam semua aspek kehidupan. Para pemimpin harus memastikan keadilan, ketertiban, transparansi, dan akuntabilitas dalam

²⁹⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 271

³⁰⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 308.

³⁰¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 310.

pemerintahan. Ulama memiliki peran penting dalam membantu para pemimpin memahami dan menerapkan syariah dengan tepat. Dan akhirnya, agama dan negara harus bekerja sama untuk menciptakan masyarakat yang sejahtera dan adil.

b. Membentuk Masyarakat yang Adil dan Beradab

1) Pemerataan Sumber Daya Alam

Pemerataan sumber daya alam adalah isu yang penting dalam pembangunan berkelanjutan, yang memiliki dampak signifikan pada kesejahteraan masyarakat. Dalam pandangan Islam, Al-Quran mengajarkan tentang keadilan dan kesetaraan dalam pembagian sumber daya alam, yang mendorong pemerataan dalam penggunaan dan distribusi sumber daya alam.

Al-Quran mengajarkan bahwa sumber daya alam merupakan pemberian dari Allah SWT. untuk dimanfaatkan oleh seluruh umat manusia. Dalam surat Al-Ahqâf ayat 3, Allah SWT. berfirman:

مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ (الأحقاف: ٣)

"Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka." (QS. Al-Ahqâf/46: 3)

Al-Mawardi dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan tentang ayat "*illâ bi al-haq*" yaitu "*bi al-Shidqi*" (dengan cara yang jujur), "*bi al-'Adli*" (dengan cara yang adil atau merata), "*li al-haqqi*" (dengan cara yang benar).³⁰² Maksud ayat ini menunjukkan bahwa sumber daya alam harus dimanfaatkan dengan bijaksana dan seimbang, dan tidak boleh berlebihan dalam penggunaannya maka dengan cara yang benar dalam pengelolaannya mewujudkan pemerataan sumber daya alam. Hal ini menunjukkan pentingnya menjaga keberlangsungan sumber daya alam agar tetap berkelanjutan. Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya mengelola secara benar dalam pembagian sumber daya alam. Dalam surat Al-Hadid ayat 7, Allah SWT. berfirman:

³⁰²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 5, hal. 271

اٰمِنُوۡا بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ وَاَنْفِقُوۡا مِمَّا جَعَلَكُمۡ مُّسْتَخْلَفِيۡنَ فِيۡهِ ۗ فَاَلَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا مِنْكُمۡ
 وَاَنْفَقُوۡا لَهُمۡ اَجْرٌ كَبِيۡرٌ ۝ (الحديد: ٧)

"Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya. Maka orang-orang yang beriman di antara kamu dan menafkahkan (sebagian) dari hartanya memperoleh pahala yang besar".

Kata kunci pada ayat ini “مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِيۡنَ فِيۡهِ” dalam *Tafsir al-Nukat wa al-‘Uyûn* menurut Al-Mawardi adalah “menjadikan kamu untuk mengelola atau memakmurkan sumber daya alam (rizki) dan memberikan hak-hak warga negara secara merata”. Maksud ayat ini menunjukkan bahwa setiap individu di masyarakat memiliki tanggung jawab untuk berkontribusi dalam pembangunan dan distribusi sumber daya alam. Keadilan harus ditegakkan dalam pembagian sumber daya alam agar setiap individu dapat merasakan manfaatnya secara adil.³⁰³

Dalam konteks ekonomi, pemerataan sumber daya alam dapat diwujudkan dengan menerapkan prinsip-prinsip ekonomi Islam yang menekankan keadilan, keseimbangan, dan keberlanjutan. Prinsip-prinsip ini termasuk adanya distribusi kekayaan yang merata, pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan, dan dukungan terhadap sektor-sektor ekonomi yang memberikan manfaat kepada seluruh masyarakat.

Salah satu hadis yang relevan dengan pemerataan sumber daya alam adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah. Dalam hadis tersebut, Nabi Muhammad SAW bersabda:

عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا خَيْرًا مِنْ أَعْمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ دَاوُدَ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَيَلْبَسُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ. (رواه البخاري)

"Tidak ada orang yang memakan makanan yang lebih baik dari yang diperolehnya dari hasil jerih payahnya sendiri. Sesungguhnya Nabi Daud adalah seorang nabi yang membuat baju besinya dari rami yang ia tanam sendiri dan ia makan makanan dari hasil kerjanya sendiri."

Hadis ini menunjukkan pentingnya kerja keras dan usaha dalam memperoleh sumber daya alam. Dalam Islam, pemerataan sumber

³⁰³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-‘Uyûn...*, juz 5, hal. 471

daya alam juga berarti bahwa setiap orang harus berusaha keras dan bekerja untuk memperoleh sumber daya alam yang dibutuhkan. Selain itu, hadis ini juga mengajarkan tentang keberkahan dan keberlimpahan sumber daya alam yang diperoleh dari hasil kerja keras. Dalam Islam, sumber daya alam merupakan karunia Allah yang harus dimanfaatkan dengan bijaksana dan seimbang, sehingga dapat memberikan manfaat yang maksimal bagi seluruh masyarakat.

Menurut Al-Mawardi, tugas utama pemerintah adalah menjaga keadilan dan keseimbangan di masyarakat. Salah satu cara untuk menjaga keseimbangan tersebut adalah dengan melakukan pemerataan sumber daya alam. Dalam pandangan Al-Mawardi, pemerataan sumber daya alam tidak hanya terbatas pada aspek distribusi, tetapi juga pada aspek pengelolaan. Pemerataan distribusi sumber daya alam harus dilakukan dengan memperhatikan prinsip keadilan. Pemerintah harus memastikan bahwa semua masyarakat memiliki akses yang sama terhadap sumber daya alam. Misalnya, pemerintah harus memastikan bahwa akses terhadap air, tanah, dan hutan tidak hanya dimiliki oleh kelompok tertentu saja, tetapi juga oleh seluruh masyarakat.³⁰⁴

Selain itu, pemerintah juga harus memperhatikan aspek pengelolaan sumber daya alam. Pemerintah harus memastikan bahwa sumber daya alam dikelola secara berkelanjutan, sehingga dapat dimanfaatkan oleh generasi yang akan datang. Pemerintah harus membuat kebijakan yang dapat menjaga keseimbangan antara pemanfaatan sumber daya alam dengan pelestarian lingkungan.

Masyarakat harus diberikan kesempatan untuk berpartisipasi aktif dalam pengelolaan sumber daya alam, sehingga dapat mengawasi dan melaporkan pelanggaran terhadap sumber daya alam. Selain itu, masyarakat juga harus diberikan pelatihan dan pendidikan untuk meningkatkan kemampuan mereka dalam mengelola sumber daya alam dengan bijaksana. Pemerataan sumber daya alam merupakan prinsip yang sangat penting dalam menjaga keseimbangan dan keadilan di masyarakat. Pemerintah dan masyarakat harus bekerja sama dalam menjalankan tugas dan tanggung jawab mereka dalam mengelola sumber daya alam dengan bijaksana dan seimbang, sehingga dapat memperoleh manfaat yang maksimal dan berkelanjutan bagi seluruh masyarakat.³⁰⁵

³⁰⁴ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 178.

³⁰⁵ Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 378.

Pandangan yang sama diutarakan dalam kitab tafsir *Ma'âriful Quran*, ia adalah tafsir Al-Quran yang ditulis oleh seorang ulama besar Pakistan bernama Mufti Muhammad Shafi. Tafsir ini sangat terkenal dan dianggap sebagai salah satu tafsir terbaik dalam bahasa Urdu.

Dalam tafsir *Ma'âriful Quran*, Mufti Muhammad Shafi membahas banyak hal yang berkaitan dengan pemerataan sumber daya alam. Menurutnya, pemerataan sumber daya alam adalah prinsip yang sangat penting dalam Islam, karena dapat memperkuat nilai-nilai keadilan dan keseimbangan di masyarakat.³⁰⁶

Dalam pandangan Mufti Muhammad Shafi, pemerataan sumber daya alam harus dilakukan dengan cara yang bijaksana dan proporsional. Artinya, pemerintah harus memastikan bahwa setiap individu atau kelompok di masyarakat memiliki akses yang sama terhadap sumber daya alam, tetapi dalam batas yang wajar dan sesuai dengan kebutuhan masing-masing.

Pemerintah juga harus memastikan bahwa sumber daya alam dikelola dengan baik dan berkelanjutan, sehingga dapat dimanfaatkan oleh generasi yang akan datang.³⁰⁷ Pemerintah harus membuat kebijakan yang dapat melindungi sumber daya alam dari eksploitasi yang berlebihan dan merusak lingkungan. Selain itu, Mufti Muhammad Shafi juga menekankan pentingnya peran masyarakat dalam menjalankan pemerataan sumber daya alam. Masyarakat harus diberikan kesempatan untuk berpartisipasi dalam pengelolaan sumber daya alam, sehingga dapat mengawasi dan melaporkan pelanggaran terhadap sumber daya alam.³⁰⁸

Mufti Muhammad Shafi juga menegaskan bahwa pemerataan sumber daya alam harus dilakukan dengan memperhatikan prinsip-prinsip keadilan dan keseimbangan dalam Islam. Artinya, pemerataan sumber daya alam harus menghargai hak-hak individu dan kelompok, serta memperhatikan kepentingan umum. Upaya untuk mewujudkan pemerataan sumber daya alam dapat dilakukan melalui berbagai cara, seperti:

- a. Pengelolaan Sumber Daya Alam yang Berkelanjutan Pengelolaan sumber daya alam yang berkelanjutan merupakan kunci dalam

³⁰⁶Muhammad Shahab Ashraf Khatak, "Mufti Muhammad Shafi and Tafsir Maariful Qur'an; An Introduction & Review," dalam *Gomal University Journal of Research*, Vol. 29 No. 1 Tahun 2013, hal. 129.

³⁰⁷Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 223.

³⁰⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 225.

- mewujudkan pemerataan sumber daya alam. Hal ini meliputi pengelolaan air, tanah, hutan, dan energi yang berkelanjutan sehingga dapat terus dimanfaatkan oleh generasi yang akan datang.
- b. Penegakan Keadilan dalam Distribusi Sumber Daya Alam
Penegakan keadilan dalam distribusi sumber daya alam dapat dilakukan dengan cara mengurangi kesenjangan antara kaya dan miskin. Ini dapat dicapai dengan mengembangkan sektor-sektor ekonomi yang memberikan manfaat kepada seluruh masyarakat dan memberikan akses kepada masyarakat untuk memperoleh sumber daya alam yang mereka butuhkan.
 - c. Pembangunan Infrastruktur yang Merata
Pembangunan infrastruktur yang merata di seluruh wilayah negara dapat meningkatkan akses masyarakat terhadap sumber daya alam dan pelayanan publik. Dengan adanya infrastruktur yang memadai, masyarakat akan lebih mudah untuk memperoleh sumber daya alam yang mereka butuhkan dan dapat mengembangkan potensi ekonomi di daerah mereka.
 - d. Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat
Pemberdayaan ekonomi masyarakat dapat dilakukan dengan memberikan pelatihan dan pendidikan kepada masyarakat untuk meningkatkan kemampuan mereka dalam mengelola sumber daya alam. Hal ini akan memungkinkan masyarakat untuk memperoleh penghasilan yang lebih baik dan dapat memanfaatkan sumber daya alam dengan bijaksana.³⁰⁹

Dalam menjalankan upaya pemerataan sumber daya alam, diperlukan peran aktif dari seluruh elemen masyarakat dan pemerintah.³¹⁰ Pemerintah dapat memainkan peran penting dalam pengelolaan sumber daya alam dengan membuat kebijakan yang berpihak pada masyarakat dan berkelanjutan. Sedangkan, masyarakat dapat berpartisipasi aktif dalam mengawasi dan melaporkan pelanggaran terhadap sumber daya alam.

Dalam pandangan Islam, pemerataan sumber daya alam merupakan tanggung jawab bersama untuk menjaga keseimbangan dan keberlangsungan alam semesta. Oleh karena itu, seluruh pihak diharapkan dapat menjalankan tugas dan tanggung jawab mereka dalam mengelola sumber daya alam dengan bijaksana dan seimbang, sehingga dapat memperoleh manfaat yang maksimal dan berkelanjutan bagi seluruh masyarakat.

³⁰⁹Lilik Rahmawati, "Pengelolaan Sumber Daya Migas dalam Perspektif Islam," dalam *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2014, hal. 104.

³¹⁰ Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii..*, hal. 312.

Al-Mawardi dalam kesimpulannya menitik beratkan bahwa pemerataan dalam pengelolaan sumber daya alam akan terwujud, jika adanya kesadaran terhadap pentingnya membayar zakat dan pengelolaannya secara benar sesuai dengan aturan agama dan negara sehingga terpenuhinya hak-hak manusia.³¹¹

2) Penghormatan terhadap HAM

Penghormatan terhadap Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan salah satu prinsip dasar yang penting bagi keberlangsungan kehidupan manusia di dunia. HAM merupakan hak-hak yang diberikan kepada setiap individu sebagai warga negara tanpa terkecuali, baik dari segi agama, suku, ras, dan jenis kelamin. Pemahaman tentang HAM juga harus mencakup pengertian bahwa setiap individu harus dihormati, dijaga, dan dilindungi hak-haknya oleh negara dan masyarakat.

Dalam perspektif Islam, Al-Quran menegaskan bahwa setiap manusia memiliki hak-hak yang sama, termasuk hak atas kehidupan, hak atas kebebasan, dan hak atas kepemilikan. Kehadiran Al-Quran dalam kehidupan manusia merupakan panduan dalam menjalankan kehidupan yang sesuai dengan tuntunan agama dan norma yang berlaku.³¹² Sebagai contoh, Al-Quran menegaskan dalam surah Al-Maidah ayat 32 Allah Swt. berfirman:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ
(المائدة: ٣٢)

"Dan barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya." (QS. Al-Maidah/5: 32)

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap manusia memiliki hak atas kehidupannya dan tidak boleh diambil secara semena-mena oleh individu atau kelompok manapun, termasuk oleh negara.

³¹¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 5, hal. 471

³¹²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 216.

Pemahaman tentang hak atas kebebasan juga dijelaskan dalam Al-Quran, yaitu dalam surah Al-Isra ayat 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (الاسراء: ٧٠)

"Dan sesungguhnya Kami telah menghormati anak Adam, dan Kami angkat di daratan dan di laut, dan Kami beri rezeki dari benda-benda yang baik-baik, dan Kami lebihkan di antara yang Kami ciptakan dengan kelebihan tertentu". (QS. Al-Isra'/17: 70)

Ayat ini menegaskan bahwa setiap manusia memiliki hak atas kebebasannya dan tidak boleh dikekang secara semena-mena oleh negara atau pihak manapun.³¹³

Kata kunci dalam ayat ini yaitu kata *takrîm* (kemuliaan) dan kata *tafdhîl* (keistimewaan/kelebihan). Dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn*, Al-Mawardi menafsirkan kemuliaan itu adalah anugerah atas seluruh nikmat, akal dan pemisah antara benar dan salah, perintah dan larangan, berbicara yang hak, serta fasilitas yang ada dimuka bumi hanya untuk manusia.³¹⁴ Sedangkan Al-Mawardi dalam menjelaskan kata *tafdhîl* yaitu keistimewaan manusia dalam mendominasi dan menaklukan alam semesta, menjaga dan melestarikan lingkungan, serta adanya pahala dan balasan pada setiap perbuatan.³¹⁵ Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya penghormatan terhadap hak milik dalam surah al-Baqarah ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا
مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ □ (البقرة: ١٨٨)

"Dan janganlah kamu mengambil harta mereka (orang lain) di antara kamu dengan cara yang tidak benar, dan janganlah kamu memberikan harta kamu kepada orang-orang yang memerintah (negara) dengan maksud supaya kamu dapat mengambil sebagian dari harta mereka dengan cara yang tidak benar dan tanpa sebab yang benar." (QS. Al-Baqarah/2: 188)

³¹³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

³¹⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 5, hal. 257.

³¹⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 3, hal. 258.

Ayat ini menunjukkan bahwa hak milik seseorang harus dihormati dan dilindungi, baik dari individu maupun dari negara. Dalam hal ini, Al-Quran memberikan panduan tentang pentingnya menghormati HAM dan melindunginya sebagai dasar keadilan dalam kehidupan manusia. Negara diharapkan dapat memperhatikan hal ini dan melindungi HAM setiap warga negara, termasuk memastikan bahwa hukum dan peraturan yang diberlakukan tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama dan hak asasi manusia. Sebagai negara yang berlandaskan pada nilai-nilai agama Islam, Indonesia juga harus memperhatikan hal ini dan memastikan bahwa kebijakan yang diterapkan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip HAM yang terdapat dalam Al-Quran.

Pemerintah Indonesia telah menerapkan Undang-Undang Dasar 1945 yang menjamin hak asasi manusia bagi setiap warga negara, termasuk hak atas toleransi beragama, hak atas pendidikan, hak atas kesehatan, dan hak atas perlindungan hukum. Selain itu, Indonesia juga telah meratifikasi berbagai instrumen internasional tentang HAM, seperti International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) dan International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), sebagai upaya untuk memperkuat perlindungan HAM bagi warga negaranya.³¹⁶

Namun, meskipun Indonesia telah memiliki undang-undang dan peraturan-peraturan yang menjamin hak asasi manusia, masih terjadi berbagai pelanggaran HAM, seperti kasus penghilangan paksa, penangkapan sewenang-wenang, dan diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Hal ini menunjukkan bahwa masih dibutuhkan upaya yang lebih besar untuk memperkuat perlindungan HAM di Indonesia.³¹⁷

Dalam konteks penghormatan terhadap HAM menurut Al-Quran, setiap individu harus diperlakukan secara adil dan tidak diskriminatif, tanpa memandang agama, suku, ras, dan jenis kelamin. Negara harus berperan aktif dalam memastikan bahwa hak-hak tersebut dihormati dan dilindungi oleh setiap individu dan kelompok di masyarakat.

Dalam rangka memperkuat perlindungan HAM, diperlukan upaya yang komprehensif dari semua pihak, baik dari pemerintah, masyarakat, dan lembaga-lembaga HAM. Pemerintah harus lebih proaktif dalam memperkuat institusi dan mekanisme perlindungan

³¹⁶Mukhooyaroh, "Hak Asasi Manusia dalam Kehidupan Sosial Dalam Perspektif Al-Quran...", hal. 219.

³¹⁷Achmad Suhaili, "Hak Asasi Manusia (HAM) Dalam Penerapan Hukum Islam di Indonesia," dalam *Al-Bayan: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Hadist*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 176.

HAM, sementara masyarakat harus terus meningkatkan kesadaran akan pentingnya menghormati dan melindungi hak asasi manusia.³¹⁸

Dalam konteks penghormatan terhadap HAM menurut Al-Quran, setiap individu juga memiliki tanggung jawab untuk menghormati hak-hak orang lain dan tidak melakukan tindakan yang merugikan orang lain. Dengan demikian, penghormatan terhadap HAM harus menjadi prinsip dasar dalam kehidupan sehari-hari, sebagai upaya untuk membangun masyarakat yang adil dan sejahtera, yang selaras dengan ajaran agama Islam dan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dalam pandangannya, Al-Mawardi mengemukakan bahwa hak-hak individu adalah hak yang diberikan oleh Allah Swt. sebagai bagian dari kehidupan manusia sebagai makhluk mulia. Oleh karena itu, negara memiliki tanggung jawab moral untuk memelihara dan melindungi hak-hak tersebut sebagai bentuk penghormatan terhadap kehendak Allah Swt. Menurut Al-Mawardi, hak-hak individu meliputi hak-hak seperti hak atas kebebasan berfikir dan berinovasi, hak atas keadilan dalam mendapatkan sandang, pangan, papan, hak atas kesetaraan di hadapan hukum, dan hak atas privasi.³¹⁹

Al-Mawardi juga menekankan pentingnya negara untuk memperhatikan hak-hak manusia dan kelompok yang rentan. Menurut Al-Mawardi, ketidakadilan atau diskriminasi terhadap kelompok-kelompok tersebut dapat menyebabkan kekacauan dan ketidakstabilan dalam masyarakat. Oleh karena itu, negara harus memberikan perlindungan khusus bagi kelompok-kelompok tersebut dan memastikan bahwa hak-hak mereka tidak dilanggar.³²⁰

Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya penegakan hukum yang adil dan proporsional. Menurutnya, negara harus memberikan keadilan di hadapan hukum, tanpa terkecuali untuk siapapun. Negara harus memastikan bahwa hak-hak individu tidak dilanggar oleh aparat penegak hukum atau siapa pun yang memiliki kekuasaan dalam masyarakat.³²¹

Dalam kesimpulannya Al-Mawardi berpendapat, penghormatan terhadap HAM dalam negara juga meliputi hak-hak yang terkait dengan kewarganegaraan. Negara harus memberikan hak

³¹⁸Bambang Heri Supriyanto, "Penegakan Hukum Mengenai Hak Asasi Manusia (HAM) Menurut Hukum Positif di Indonesia," dalam *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2016, hal. 151.

³¹⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 3, hal. 257.

³²⁰Hanif Fudin Azhar, *Pemikiran Imam Al-Mawardi tentang Politik dan Hukum Terhadap Kekuasaan Kehakiman di Indonesia*. Diss. IAIN Purwokerto, 2019, hal. 211.

³²¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 412.

kewarganegaraan yang sama kepada semua warga negaranya, tanpa diskriminasi dan perlakuan yang tidak adil. Selain itu, negara juga harus memberikan hak untuk berpartisipasi dalam proses politik dan memiliki akses yang sama terhadap sumber daya dan kesempatan.

3) Kesadaran Sikap dan Perilaku dalam Bernegara Masa Kini

Kesadaran sikap dan perilaku dalam bernegara merupakan hal yang sangat penting untuk menjamin terciptanya keamanan, keadilan, dan kesejahteraan bagi seluruh warga negara. Dalam konteks ini, Al-Quran sebagai sumber ajaran agama Islam memberikan banyak petunjuk dan pedoman bagi umatnya dalam hal sikap dan perilaku yang harus diperlihatkan dalam bernegara.

Salah satu ayat dalam Al-Quran yang menekankan pentingnya kesadaran sikap dan perilaku dalam bernegara terdapat pada surat Al-Hujurat ayat 13 yang berbunyi:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات : ١٣)

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, Maha Mengetahui." (QS. Al-Hujurat: 13)

Ayat tersebut mengajarkan bahwa semua manusia diciptakan dari satu asal yang sama, sehingga tidak ada satu bangsa atau suku yang lebih baik dari yang lainnya. Selain itu, manusia diberikan kemampuan untuk saling mengenal dan berinteraksi satu sama lain dengan baik. Oleh karena itu, sikap dan perilaku yang harus diperlihatkan dalam bernegara adalah sikap saling menghormati, menghargai, dan saling membantu antar sesama warga negara.³²²

Selain itu, Al-Quran juga menekankan pentingnya kesetiaan dan kepatuhan terhadap pemerintah yang sah selama mereka taat kepada Allah Swt. dan RasulNya. Hal ini terlihat pada surat An-Nisa ayat 59 yang berbunyi:

³²²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz 4, hal. 133.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

" Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.." (An-Nisa/4: 59)

Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan kata kunci ayat "أَطِيعُوا اللَّهَ", yaitu melaksanakan perintah-perintah Allah Swt. dan meninggalkan larangan-larangan Allah Swt., sedangkan ayat "وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" yaitu mengikuti sunnah-sunnah Rasulullah Saw., dan ayat "وَأُولِي الْأَمْرِ" yaitu makna *pertama*; para pemimpin/pemerintah, makna *kedua*; para ulama dan ahli fiqih, makna *ketiga*; mereka para Sahabat Rasul, dan makna keempat; Abu Bakar Shiddîq dan Umar bin Khattab.³²³

Ayat tersebut mengajarkan bahwa warga negara harus taat dan patuh terhadap pemerintah yang sah selama mereka taat kepada Allah Swt. dan RasulNya. Namun, jika terjadi perbedaan pendapat, maka harus mencari jalan keluar yang terbaik dengan merujuk pada ajaran Al-Quran dan Sunnah Rasulullah. Dalam hal ini, sikap saling menghargai dan saling menghormati antara pemerintah dan rakyat juga sangat penting untuk dijaga.

Dalam Islam, terdapat pula konsep amar ma'ruf nahi munkar yang mengajarkan agar umat Islam selalu berusaha untuk mendorong kebaikan dan mencegah kemungkaran. Konsep ini juga berlaku dalam bernegara, di mana setiap warga negara harus berperan aktif dalam mendorong kebaikan dan mencegah kemungkaran dalam masyarakat. Hal ini terlihat pada surat Ali Imran ayat 104 yang berbunyi:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (أل عمران : ١٠٤)

³²³Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 499-500

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung."

Ayat tersebut mengajarkan bahwa setiap warga negara harus berperan aktif dalam mendorong kebaikan dan mencegah kemungkaran. Dalam konteks bernegara, hal ini berarti bahwa warga negara harus memiliki kesadaran untuk menjaga keamanan, keadilan, dan kesejahteraan di dalam masyarakat. Warga negara juga harus berani untuk melaporkan tindakan-tindakan yang merugikan masyarakat kepada pihak berwenang, sehingga dapat diambil tindakan yang tepat untuk mencegah tindakan tersebut.

Al-Mawardi membahas tentang pentingnya kesadaran sikap dan perilaku dalam bernegara. Menurutnya, kesadaran sikap dan perilaku yang baik harus dimiliki oleh seluruh warga negara, baik rakyat maupun pemimpin. Kesadaran tersebut harus berdasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, kebenaran, dan keseimbangan yang diatur oleh hukum ajaran agama dan peraturan negara. Al-Mawardi juga menekankan pentingnya pemimpin dalam membentuk kesadaran sikap dan perilaku yang baik pada rakyat. Menurutnya, pemimpin harus memperlihatkan keteladanan dalam berperilaku dan menjalankan tugas sebagai pemimpin dengan penuh tanggung jawab dan keadilan. Pemimpin harus memperlihatkan keteladanan dalam menghormati hak-hak rakyat, memenuhi kebutuhan mereka, serta menghormati hukum dan peraturan negara. Selain itu, Al-Mawardi juga menekankan pentingnya ketaatan masyarakat kepada para ulama dan ahli fikih (*fuqaha*).³²⁴

Pandangan Al-Mawardi di atas sejalan dengan beberapa mufasir, seperti Al-Qurthubi. Menurutnya, perilaku yang harus diperhatikan dalam bernegara adalah taat dan patuh terhadap hukum dan peraturan negara, serta menjaga keamanan dan kesejahteraan masyarakat. Selain itu, warga negara juga harus memiliki sikap saling menghormati, menghargai, dan membantu antar sesama, serta menjaga kerukunan dan perdamaian dalam masyarakat.³²⁵

Sedangkan Ibnu Katsir berpendapat bahwa perilaku dalam bernegara harus didasarkan pada prinsip-prinsip Islam yang sejalan dengan nilai-nilai universal, seperti keadilan, kemanusiaan, dan kesetaraan. Warga negara harus memperlihatkan sikap taat dan patuh

³²⁴Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz 1, hal. 499.

³²⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn*..., juz. 1, hal. 500.

terhadap pemerintah yang sah, serta menjaga keamanan dan kesejahteraan masyarakat.³²⁶

Dalam kesimpulannya, para ulama tafsir mengajarkan bahwa perilaku dalam bernegara harus mencerminkan nilai-nilai moral dan etika yang baik, serta didasarkan pada prinsip-prinsip Islam yang sejalan dengan nilai-nilai universal. Warga negara harus memperlihatkan sikap taat dan patuh terhadap pemerintah yang sah, serta menjaga keamanan, kesejahteraan, dan kerukunan dalam masyarakat. Dengan demikian, diharapkan dapat tercipta negara yang aman, adil, dan sejahtera bagi seluruh warga negaranya.

Sejalan dengan pendapat Al-Mawardi yaitu bahwa kesadaran sikap dan perilaku yang baik dalam bernegara pada adalah kunci utama untuk menciptakan negara yang stabil, aman, dan sejahtera. Kesadaran tersebut harus dimiliki oleh seluruh warga negara, baik rakyat maupun pemimpin, dan dilandasi dengan prinsip-prinsip keadilan, kebenaran, dan keseimbangan. Maka terwujudnya masyarakat yang baik dalam bernegara ketika mereka taat kepada pemimpinnya selama tidak bertentangan dengan aturan agama dan memenuhi hak-hak warga negara.³²⁷

Jadi kesadaran sikap dan perilaku dalam bernegara saat ini menjadi kunci utama secara politis atau dalam perspektif fikih siyasah sebagai alat pemersatu bangsa dalam kesatuan negara yang utuh seperti Negara Kesatuan Indonesia (NKRI) yang rakyatnya majemuk dalam suku, bangsa, dan agama. Dengan demikian, maka model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara masih sangat relevan dalam konteks masa kini, apalagi untuk Negara Kesatuan Republik Indonesia yang rakyatnya majemuk dengan ancaman atau musuhnya adalah perpecahan antara suku, bangsa atau agama.

Sedangkan perilaku yang harus diperlihatkan dalam bernegara saat ini adalah taat dan patuh terhadap hukum dan peraturan negara, serta menjaga keamanan dan kesejahteraan masyarakat. Selain itu, warga negara juga harus memiliki sikap saling menghormati, menghargai, dan membantu antar sesama, serta menjaga kerukunan dan perdamaian dalam masyarakat.

2. Model Integralistik Al-Mawardi dalam Bernegara

³²⁶Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsîr*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, Juz 2, hal. 51.

³²⁷Abū Hasan 'Alī bin Muhammad bin Habīb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz. 1, hal. 500.

Dalam karya-karyanya, Al-Mawardi menjelaskan bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam adalah hubungan yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Agama memberikan landasan moral dan spiritual bagi negara, sedangkan negara bertanggung jawab untuk menerapkan ajaran-ajaran agama tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Al-Mawardi membagi hubungan agama dan negara dalam Islam menjadi dua aspek, yaitu aspek teoritis dan praktis. Aspek teoritis membahas tentang dasar-dasar hubungan agama dan negara, sedangkan aspek praktis membahas tentang penerapan hubungan agama dan negara dalam kehidupan sehari-hari.³²⁸

Dalam aspek teoritis, Al-Mawardi berpendapat bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu:

- a. Prinsip kesatuan. Agama dan negara merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam Islam. Keduanya saling mendukung dan melengkapi satu sama lain.
- b. Prinsip otoritas. Agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara.
- c. Prinsip keadilan. Negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.³²⁹

Al-Mawardi juga berpendapat bahwa negara dalam Islam memiliki kewajiban untuk melindungi umat Islam dari serangan musuh, baik dari dalam maupun luar. Negara juga harus berperan dalam menyebarkan agama Islam ke seluruh dunia.

Dalam aspek praktis, Al-Mawardi berpendapat bahwa negara dalam Islam harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat, seperti:

- a. Hukum Islam. Negara harus menerapkan hukum Islam dalam semua aspek kehidupan bermasyarakat, seperti hukum pidana, hukum perdata, hukum keluarga, dan hukum tata negara.
- b. Moral dan etika. Negara harus membimbing umat Islam untuk berperilaku sesuai dengan moral dan etika Islam.
- b. Agama dan budaya. Negara harus menjaga dan melestarikan agama dan budaya Islam.³³⁰

³²⁸Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-Uyûn...*, juz. 1, hal. 499-500.

³²⁹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthâniyyah...*, hal. 21.

³³⁰Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 179.

Al-Mawardi dalam karyanya, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, menyebutkan beberapa dalil teks Arab yang mendukung pemikirannya tentang hubungan agama dan negara dalam Islam yang berdasarkan pada Al-Quran dan hadits. Dalam karyanya tersebut Al-Mawardi memberikan pengertian tentang agama dan negara sebagai berikut:

Agama adalah ajaran yang diturunkan Allah SWT kepada manusia melalui para nabi dan rasul-Nya. Ajaran ini mengatur kehidupan manusia secara menyeluruh, baik dalam hubungannya dengan Allah, sesama manusia, maupun alam semesta. Negara adalah sebuah organisasi yang mengatur kehidupan bermasyarakat dalam sebuah wilayah tertentu. Negara memiliki kekuasaan untuk membuat hukum, melaksanakan hukum, dan melindungi masyarakat.³³¹

Sedangkan pendapat Al-Mawardi tentang relasi agama dan negara yakni bahwa agama dan negara memiliki hubungan yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Agama memberikan landasan moral dan spiritual bagi negara, sedangkan negara bertanggung jawab untuk menerapkan ajaran-ajaran agama tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Menurut Al-Mawardi, hubungan agama dan negara dalam Islam didasarkan pada tiga prinsip utama, yaitu:

- a. Prinsip kesatuan. Agama dan negara merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam Islam. Keduanya saling mendukung dan melengkapi satu sama lain.
- b. Prinsip otoritas. Agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara.
- c. Prinsip keadilan. Negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, Al-Mawardi berpendapat bahwa negara dalam Islam memiliki kewajiban untuk:

- a. Melindungi umat Islam dari serangan musuh, baik dari dalam maupun luar.
- b. Menerapkan hukum Islam dalam semua aspek kehidupan bermasyarakat, seperti hukum pidana, hukum perdata, hukum keluarga, dan hukum tata negara.
- c. Membimbing umat Islam untuk berperilaku sesuai dengan moral dan etika Islam.

³³¹Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah...*, hal. 109.

d. Menjaga dan melestarikan agama dan budaya Islam.³³²

Pemikiran Al-Mawardi tentang hubungan agama dan negara yang tersebut di atas didasarkan pada analisis yang mendalam terhadap Al-Quran. Konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh Al-Mawardi bersifat integralistik. Hal ini didasarkan pada tiga prinsip utama yang mendasari hubungan agama dan negara menurut al-Mawardi, yaitu, *Pertama*, prinsip kesatuan agama dan negara yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, prinsip agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan negara dan masyarakat. *Ketiga*, prinsip negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.³³³

Prinsip-prinsip tersebut menunjukkan bahwa Al-Mawardi memandang agama dan negara sebagai dua hal yang saling berhubungan secara erat dan tidak dapat dipisahkan. Agama memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan bernegara, bahkan agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia. Oleh karena itu, negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.³³⁴

Prinsip-prinsip dan kewajiban-kewajiban negara tersebut menunjukkan bahwa Al-Mawardi memandang agama dan negara sebagai dua hal yang saling menyatu dan tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh Al-Mawardi dapat dikatakan bersifat integralistik.

Beberapa ayat Al-Quran dan penafsiran Al-Mawardi berikut mengungkap ketiga prinsip utama relasi antara agama dan negara yang menjadikan model negara Al-Mawardi bersifat integralistik. Salah satu contoh ayat Al-Quran yang terkait dengan prinsip kesatuan antara agama dan negara yaitu Surah al-Hajj/22: 40, sebagai berikut di bawah ini.

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ
اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَدَّمَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا

³³²Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 179.

³³³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 105.

³³⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir fi Fiqh Madzhab al-Imam al-Syafii...*, hal. 169.

اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (الحج :
(٤٠)

"(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa" (QS. Al-Hajj/22: 40)

Dalam ayat tersebut, Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan bahwa sekiranya Allah Swt. tiada menolak keganasan orang-orang musyrik kepada umat Islam, menjalankan agama dengan berjihad, kehadiran para Nabi bagi orang-orang beriman, kesaksian para saksi atas kebenaran, harkat martabat manusia dengan keutamaannya, mencegah keburukan dengan kebaikan maka niscaya telah banyak dirobohkan (biara-biara) bagi para rahib (gereja-gereja) bagi orang-orang Nasrani (rumah-rumah ibadah) bagi orang-orang Yahudi, lafal shalawaat artinya tempat peribadatan menurut bahasa Ibrani (dan mesjid-mesjid) bagi kaum Muslimin (yang disebut di dalamnya) maksudnya di dalam tempat-tempat yang telah disebutkan tadi (nama Allah dengan banyak) sehingga ibadah menjadi terhenti karena robohnya tempat-tempat tersebut.³³⁵

Penafsiran Surah Al-Hajj/22: 40 oleh Al-Mawardi tersebut di atas menunjukkan bahwa kesatuan agama dan negara merupakan keniscayaan dalam kehidupan berbangsa dan berketuhanan. Negara yang terintegrasi dengan agama hadir menjadi pelindung setiap pemeluk agama dalam menjalankan segenap aktivitas ibadahnya di tempat ibadah masing-masing. Negara yang terintegrasi dengan agama atau dengan nilai-nilai ajaran Islam, niscaya akan memelihara setiap umat beragama dan setiap tempat ibadah mereka, karena kekuasaan negara dapat melindungi keselamatan setiap umat beragama dan tempat ibadahnya.

Konsep di atas dalam pandangan Al-Mawardi ini terkait dengan *al-sulthah al-tsalatsah* yaitu bahwa kekuasaan terdiri dari tiga bagian utama yang meliputi otoritas agama, otoritas negara atau politik, dan

³³⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 4, hal. 29.

otoritas sosial masyarakat sebagaimana yang disebutkan dalam kitab *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah*.³³⁶

أن السلطة في الدولة الإسلامية تتكون من ثلاثة أقسام رئيسية، وهي: السلطة الدينية، وهي السلطة التي تُعنى بالأمور الدينية والشعائرية، وتشمل القضاء والفتوى. السلطة السياسية، وهي السلطة التي تُعنى بشؤون الدولة والحكم، وتشمل السلطنة والإمارة. السلطة الاجتماعية، وهي السلطة التي تُعنى بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية، وتشمل الثروة والتجارة. ويعتقد الماوردي أن هذه السلطات الثلاثة مترابطة ومتكاملة، وأنها لا يمكن أن تفصل عن بعضها البعض. فالسلطة الدينية هي التي تُضفي الشرعية على السلطة السياسية، والسلطة السياسية هي التي تُؤمن الأمن والحماية للسلطة الدينية والاجتماعية، والسلطة الاجتماعية هي التي تُوفر الموارد اللازمة للسلطة الدينية السياسية والاجتماعية.

السلطان الديني هو الذي يقيم أحكام الشريعة، وينفي البدعة، ويذب عن الدين، ويحفظ على أهله حقوقهم. والسلطان السياسي هو الذي يحفظ على الرعية أموالهم وأنفسهم وأعراضهم، ويمنعهم من الظلم، ويصلح بينهم إذا اختلفوا. والسلطان الاجتماعي هو الذي يقسم أموال الناس على العدل، ويعطي كل ذي حق حقه، ويمنع الظلم والفساد.

³³⁶Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkâm Al-Shulthâniyah...*, hal. 105.

وقد حظيت نظرية الماوردي في السلطة بقبول واسع من الفقهاء والعلماء المسلمين، وأصبحت واحدة من أهم النظريات السياسية في الفكر الإسلامي.³³⁷

Al-Mawardi berpendapat bahwa kekuasaan di Negara Islam terdiri dari tiga bagian utama, yaitu: Otoritas agama adalah otoritas yang berkaitan dengan urusan keagamaan dan ritual, termasuk peradilan dan fatwa. Otoritas politik adalah otoritas yang berkaitan dengan urusan negara dan pemerintahan, termasuk kesultanan dan emirat. Otoritas sosial adalah otoritas yang berkaitan dengan urusan sosial dan ekonomi, termasuk kekayaan dan perdagangan. Al-Mawardi berpendapat bahwa ketiga kewenangan tersebut saling berhubungan dan saling melengkapi, serta tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Otoritas agama adalah yang melegitimasi otoritas politik, otoritas politik adalah yang memberikan keamanan dan perlindungan bagi otoritas agama dan sosial, dan otoritas sosial adalah yang menyediakan sumber daya yang diperlukan bagi otoritas agama dan politik. Otoritas agama adalah pihak yang menegakkan hukum syariah, mengingkari bid'ah, menolak agama, dan melindungi hak-hak umatnya. Otoritas politik adalah pihak yang melindungi kekayaan, kehidupan, dan kehormatan rakyatnya, mencegah mereka dari ketidakadilan, dan mendamaikan mereka.” di antara mereka jika mereka tidak setuju. Otoritas sosial adalah pihak yang membagi uang masyarakat berdasarkan keadilan.” “Dan memberikan haknya kepada setiap orang, serta mencegah ketidakadilan dan korupsi.” Teori kekuasaan Al-Mawardi diterima secara luas oleh para ahli hukum dan cendekiawan Muslim, dan menjadi salah satu teori politik terpenting dalam pemikiran Islam.

Adapun contoh ayat Al-Quran yang terkait dengan prinsip agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara adalah dalam Surah al-Nisa/4: 59, berikut di bawah ini.

³³⁷Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 105.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

" Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.." (An-Nisa/4: 59)

Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* menjelaskan kata kunci ayat "أَطِيعُوا اللَّهَ", yaitu melaksanakan perintah-perintah Allah Swt. dan meninggalkan larangan-larangan Allah Swt., sedangkan ayat "وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ" yaitu mengikuti sunnah-sunnah Rasulullah Saw., dan ayat "وَأُولِي الْأَمْرِ" yaitu makna *pertama*; para pemimpin/pemerintah, makna *kedua*; para ulama dan ahli fiqih, makna *ketiga*; mereka para Sahabat Rasul, dan makna keempat; Abu Bakar Shiddîq dan Umar bin Khattab.³³⁸ Di sini, *Ulil amri* merujuk pada para pemimpin atau penguasa yang memiliki kekuasaan dalam urusan publik atau negara, yang terdiri dari orang-orang terpilih dan memenuhi syarat-syarat tertentu.

Menurut Al-Mawardi, *amîr* adalah seorang pemimpin Muslim yang diangkat oleh *khalîfah* atau sultan untuk memimpin sebuah wilayah atau provinsi dalam negara Islam. Al-Mawardi juga menekankan bahwa *amîr* harus memenuhi beberapa kualifikasi tertentu, seperti keberanian, keadilan, integritas, kecerdasan, dan pengalaman dalam pemerintahan. *Amîr* juga harus memperhatikan kebutuhan rakyatnya, memberikan hak-hak yang sama kepada semua warga negara, dan memelihara stabilitas dan keamanan dalam wilayahnya.³³⁹ Amir memiliki wewenang untuk menunjuk pejabat dan hakim di wilayahnya, mengeluarkan kebijakan publik, menegakkan hukum, dan memerintahkan tentara jika diperlukan. Namun,

³³⁸Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 499-500

³³⁹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn*..., juz 1, hal. 500.

wewenang amir selalu dibatasi oleh hukum-hukum Islam dan peraturan yang ditetapkan oleh *khalifah* atau sultan.³⁴⁰

Ayat tersebut juga mengajarkan bahwa warga negara harus taat dan patuh terhadap pemerintah yang sah selama mereka taat kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya. Namun, jika terjadi perbedaan pendapat, maka harus mencari jalan keluar yang terbaik dengan merujuk pada ajaran Al-Quran dan Sunnah Rasulullah. Dalam hal ini, sikap saling menghargai dan saling menghormati antara pemerintah dan rakyat juga sangat penting untuk dijaga. Dari tafsiran ayat ke-59 Surah al-Nisa ini oleh Al-Mawardi sebagaimana yang tersebut di atas, maka dapat diketahui bahwa Al-Mawardi menekankan model integralistik dalam bernegara.

Ayat berikutnya yang memperkuat model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara yang terkait dengan prinsip keadilan adalah seperti dalam Surah al-Māidah/4: 8, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَدُوِّ آلَا تَعْدِلُوا ۚ إِعْدِلُوا ۚ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ ۚ بِمَا تَعْمَلُونَ (المائدة: ٨)

"Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri, atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya dari pada kamu. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, agar kamu tidak berlaku tidak adil. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata atau keterangan-keteranganmu) atau enggan memberi kesaksian, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS. Al-Maidah/5: 8)

Menurut Al-Mawardi Dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* ayat "كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ", memiliki makna hendaklah kalian senantiasa menjalankan perintah-perintah Allah secara benar, sedangkan ayat "شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ" bermakna hendaklah melaksanakan persaksian di antara manusia dengan adil dan menjunjung tinggi hak-hak warga negara.³⁴¹

³⁴⁰Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 499-500.

³⁴¹Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 105.

Ayat ini menunjukkan bahwa negara harus memberikan keadilan bagi seluruh umat.³⁴² Negara harus memastikan bahwa hak-hak asasi manusia dipenuhi dan dilindungi dengan baik, termasuk hak untuk memilih, beragama, dan menyatakan keyakinan. Hal ini sejalan dengan prinsip negara demokrasi yang menjunjung tinggi hak asasi manusia dan keadilan.

Berdasarkan pembahasan tentang model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pandangan Al-Mawardi terhadap relasi agama dan negara bersifat integralistik yang berdasarkan pada tiga prinsip utama yaitu, *Pertama*, prinsip kesatuan agama dan negara yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, prinsip agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan negara dan masyarakat. *Ketiga*, prinsip negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.

3. Analisis Kritis terhadap Model Simbiotik dan Integralistik Al-Mawardi dalam Bernegara

Analisis terhadap model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara yang dikemukakan disini berbijak pada penafsiran Al-Mawardi yang terdapat dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* terhadap relasi agama dan negara yang bersifat integralistik dengan merujuk pada tiga prinsip utama yaitu, *Pertama*, prinsip kesatuan agama dan negara. *Kedua*, prinsip otoritas tertinggi pada agama. *Ketiga*, prinsip keadilan.

Sedangkan kritis terhadap model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara diasumsikan bahwa meskipun hampir semua penafsiran Al-Mawardi dalam *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn* terhadap relasi agama dan negara, lebih dominan bersifat integralistik, namun meskipun demikian secara implisit memuat sisi simbiotiknya, karena antara agama dan negara dalam hubungannya bisa dikatakan saling membutuhkan dan menguntungkan satu sama lain.

Agama membutuhkan negara untuk melindungi dan melaksanakan ajaran-ajarannya. Negara dapat memberikan perlindungan kepada agama dari serangan musuh, baik dari dalam maupun luar. Negara juga dapat membantu menyebarkan dan mengajarkan ajaran-ajaran agama kepada masyarakat. Sementara itu, negara membutuhkan agama untuk memberikan landasan moral dan

³⁴²Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habîb al-Mawardi, *Tafsir al-Nukat wa al-'Uyûn...*, juz 1, hal. 500.

spiritual bagi masyarakat. Agama dapat memberikan bimbingan kepada masyarakat untuk berperilaku sesuai dengan norma-norma moral dan etika. Agama juga dapat membantu menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera. Berikut adalah beberapa sisi simbiosis antara agama dan negara menurut Al-Mawardi:

- a. Agama memberikan landasan moral dan spiritual bagi negara. Agama mengajarkan nilai-nilai moral dan etika yang dapat menjadi pedoman bagi negara dalam menjalankan tugasnya. Negara yang memiliki landasan moral dan spiritual yang kuat akan lebih adil dan sejahtera.
- b. Negara melindungi dan melaksanakan ajaran-ajaran agama. Negara dapat memberikan perlindungan kepada agama dari serangan musuh, baik dari dalam maupun luar. Negara juga dapat membantu menyebarkan dan mengajarkan ajaran-ajaran agama kepada masyarakat.
- c. Negara membantu menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera. Negara dapat menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera dengan menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat.
- d. Pada akhirnya, konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh Al-Mawardi adalah konsep yang saling menguntungkan dan saling melengkapi. Kedua hal tersebut dapat bekerja sama untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera, sesuai dengan ajaran Islam.³⁴³

Dengan demikian, maka gagasan yang ditawarkan oleh Al-Mawardi bisa saja dikatakan sintesis antara integralistik dan simbiotik. Namun meskipun demikian penulis menyimpulkan bahwa model negara Al-Mawardi adalah bersifat inegralistik. Konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh al-Mawardi dapat dikatakan bersifat integralistik dan simbiotik. Integralistik karena kedua hal tersebut saling berhubungan secara erat dan tidak dapat dipisahkan. Agama memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan bernegara, bahkan agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia. Oleh karena itu, negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional. Simbiotik karena kedua hal tersebut saling membutuhkan dan

³⁴³Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 189.

menguntungkan satu sama lain. Agama membutuhkan negara untuk melindungi dan melaksanakan ajaran-ajarannya, sedangkan negara membutuhkan agama untuk memberikan landasan moral dan spiritual bagi masyarakat.

Secara lebih spesifik, konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh Al-Mawardi dapat dikatakan bersifat integralistik karena:

- a. Agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan manusia, termasuk kehidupan bernegara.
- b. Negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.

Sementara itu, konsep negara dan agama yang ditawarkan oleh al-Mawardi dapat dikatakan bersifat simbiotik karena:

- a. Agama memberikan landasan moral dan spiritual bagi negara.
- b. Negara melindungi dan melaksanakan ajaran-ajaran agama.
- c. Negara membantu menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera.

Analisis kritis berikutnya terhadap model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara terkait dengan asumsi bahwa masih relevannya pemikiran politik atau fikih siyasah yang digagas oleh Al-Mawardi dalam konteks kekinian. Ada beberapa pendapat jeniusnya terkait politik atau fikih siyasah yang masih relevan saat ini untuk negara Indonesia saat ini, yaitu diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Pemikiran Al-Mawardi tentang kepemimpinan yang adil dan bijaksana. Al-Mawardi berpendapat bahwa pemimpin haruslah adil dan bijaksana. Pemimpin yang adil akan menegakkan kebenaran dan tidak memihak. Pemimpin yang bijaksana akan mampu mengambil keputusan yang tepat dan bermanfaat bagi rakyatnya. Pemikiran ini masih relevan untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara yang majemuk, terdiri dari berbagai suku, agama, dan ras. Untuk dapat mencapai kemaslahatan bersama, dibutuhkan pemimpin yang adil dan bijaksana. Pemimpin yang adil akan mampu menjaga keseimbangan dan kerukunan antar umat beragama. Pemimpin yang bijaksana akan mampu mengambil keputusan yang tepat untuk mengatasi berbagai permasalahan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia.
- b. Pemikiran Al-Mawardi tentang pentingnya musyawarah. Al-Mawardi berpendapat bahwa musyawarah adalah salah satu prinsip penting dalam pemerintahan Islam. Musyawarah adalah proses pengambilan keputusan bersama yang melibatkan semua pihak

yang berkepentingan.³⁴⁴ Pemikiran ini juga masih relevan untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara demokrasi, yang menjunjung tinggi prinsip musyawarah. Musyawarah digunakan dalam berbagai pengambilan keputusan, baik dalam pemerintahan maupun dalam masyarakat.

- c. Pemikiran al-Mawardi tentang pentingnya persatuan dan kesatuan. Al-Mawardi berpendapat bahwa persatuan dan kesatuan adalah kunci keberhasilan suatu negara. Persatuan dan kesatuan akan memperkuat kekuatan negara dan mempermudah dalam mencapai tujuan. Pemikiran ini juga masih relevan untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara yang luas dan terdiri dari berbagai suku, agama, dan ras. Untuk dapat mencapai kemajuan, dibutuhkan persatuan dan kesatuan antar seluruh komponen bangsa Indonesia.

Selain pendapat-pendapat tersebut di atas, masih banyak lagi pendapat jenius tentang fiqh siyasah yang ditawarkan Al-Mawardi yang dapat diterapkan di Indonesia saat ini. Dengan menerapkan pendapat-pendapat tersebut, maka Indonesia dapat menjadi negara yang lebih adil, makmur, dan sejahtera. Di antara gagasan politik Al-Mawardi yang terkait dengan hukum, kesejahteraan rakyat, pendidikan, dan persamaan hak. Berikut gagasannya yang dimaksud tersebut adalah:

- a. Pemikiran Al-Mawardi tentang pentingnya hukum dalam pemerintahan. Al-Mawardi berpendapat bahwa hukum adalah dasar dan fondasi bagi pemerintahan yang baik. Hukum berfungsi untuk mengatur kehidupan masyarakat dan melindungi hak-hak warga negara. Pemikiran ini sangat penting untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara hukum, yang menjunjung tinggi supremasi hukum. Hukum harus menjadi landasan dalam setiap kebijakan dan tindakan pemerintahan.
- b. Pemikiran Al-Mawardi tentang pentingnya kesejahteraan rakyat. Al-Mawardi berpendapat bahwa tujuan utama pemerintahan adalah untuk mendatangkan kemaslahatan bagi rakyat. Kemaslahatan rakyat mencakup berbagai aspek, seperti ekonomi, sosial, dan budaya. Pemikiran ini juga sangat penting untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara berkembang, yang masih memiliki banyak permasalahan, seperti kemiskinan, ketimpangan, dan kriminalitas. Untuk dapat mencapai kemajuan,

³⁴⁴Abû Hasan ‘Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 201.

dibutuhkan pemerintahan yang berorientasi pada kesejahteraan rakyat.

- c. Pemikiran Al-Mawardi tentang pentingnya pendidikan. Al-Mawardi berpendapat bahwa pendidikan adalah kunci kemajuan suatu bangsa. Pendidikan akan menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas, yang dapat membawa perubahan dan kemajuan bagi bangsanya. Pemikiran ini juga sangat penting untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara yang besar, dengan penduduk yang mencapai 270 juta orang. Untuk dapat bersaing di dunia global, dibutuhkan sumber daya manusia yang berkualitas.
- d. Pemikiran al-Mawardi tentang pentingnya persamaan hak. Al-Mawardi berpendapat bahwa semua manusia adalah sama di hadapan Allah. Tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, kaya dan miskin, atau suku dan agama. Pemikiran ini juga sangat penting untuk diterapkan di Indonesia saat ini. Indonesia adalah negara yang majemuk, terdiri dari berbagai suku, agama, dan ras. Untuk dapat mencapai persatuan dan kesatuan, dibutuhkan persamaan hak bagi seluruh rakyat Indonesia.

Tentu saja, penerapan pemikiran-pemikiran tersebut membutuhkan adaptasi dan penyesuaian dengan kondisi dan situasi yang ada di Indonesia. Namun, dengan niat dan komitmen yang kuat, maka pemikiran-pemikiran tersebut dapat menjadi inspirasi bagi negara Indonesia yang lebih baik.

Analisis penulis terhadap pernyataan bahwa pendapat al-mawardi bersifat patriarki yaitu bahwa sepertinya ini berbeda dengan pendapat beliau yang lain tentang pentingnya persamaan hak. Memang sepertinya bahwa ada kontradiksi dalam pendapat Al-Mawardi tentang kepemimpinan. Di satu sisi, ia berpendapat bahwa semua manusia adalah sama di hadapan Allah, dan tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Namun, di sisi lain, ia juga berpendapat bahwa kepemimpinan adalah hak kaum laki-laki. Namun, meskipun demikian bahwa kontradiksi ini dapat dijelaskan dengan melihat konteks sosial dan budaya pada masa Al-Mawardi hidup. Pada masa itu, masyarakat Islam masih sangat patriarki. Kaum laki-laki dianggap lebih superior daripada kaum perempuan. Oleh karena itu, Al-Mawardi juga menganut pandangan patriarki dalam pemikirannya tentang kepemimpinan.

Al-Mawardi menyadari bahwa persamaan hak adalah penting untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan dalam masyarakat. Pemikiran Al-Mawardi tentang persamaan hak inilah yang dapat menjadi inspirasi bagi kita untuk mewujudkan persamaan hak bagi

seluruh rakyat Indonesia saat ini, termasuk persamaan hak bagi kaum perempuan. Jadi sebenarnya pemikiran Al-Mawardi tidak berlawanan, namun justru di satu sisi menawarkan juga hak perempuan untuk berpartisipasi dalam kepemimpinan negara. Pemikiran Al-Mawardi tentang kepemimpinan tidak berlawanan, namun justru menawarkan hak perempuan untuk berpartisipasi dalam mengelola negara.

Analisis kritis terhadap pemikiran Al-Mawardi berikutnya adalah tentang *dâr al-harb*, apakah masih relevan dengan masa sekarang?. Jawabannya adalah tentu masih relevan. dengan masa sekarang, tetapi perlu disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang ada. Dalam hal ini Al-Mawardi membagi dunia menjadi dua, yaitu *dâr al-Islam* (negeri Islam) dan *dâr al-harb* (negeri perang). *Dâr al-Islam* adalah negeri yang penduduknya beragama Islam dan tunduk kepada hukum Islam. *Dâr al-harb* adalah negeri yang penduduknya tidak beragama Islam dan tidak tunduk kepada hukum Islam. Menurut Al-Mawardi, peperangan antara *daar al-Islam* dan *dâr al-harb* adalah hal yang dibenarkan. Peperangan dapat dilakukan untuk memperluas wilayah Islam, untuk melindungi umat Islam dari serangan musuh, atau untuk membela diri dari serangan musuh.

Teori Al-Mawardi tentang *dâr al-harb* masih relevan dengan masa sekarang karena masih ada konflik antara negara-negara Islam dan negara-negara non-Islam. Konflik ini dapat terjadi karena berbagai faktor, seperti perbedaan agama, perbedaan ideologi, atau persaingan ekonomi. Namun, teori Al-Mawardi tentang *dâr al-harb* juga perlu disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang ada. Pada masa sekarang, dunia sudah semakin global dan saling ketergantungan. Oleh karena itu, perlu dicari cara-cara untuk menyelesaikan konflik secara damai. Berikut adalah beberapa hal yang dapat dilakukan untuk menyesuaikan teori al-Mawardi tentang *dâr al-harb* dengan kondisi dan situasi yang ada:

- a. Menegaskan prinsip-prinsip perdamaian dan toleransi. Islam adalah agama yang mengajarkan perdamaian dan toleransi. Oleh karena itu, perlu ditekankan bahwa peperangan bukanlah solusi yang tepat untuk menyelesaikan konflik.
- b. Mendorong dialog dan negosiasi. Dialog dan negosiasi adalah cara yang lebih efektif untuk menyelesaikan konflik.
- c. Membangun kerja sama dan saling pengertian. Kerja sama dan saling pengertian dapat membantu mengurangi ketegangan dan membangun perdamaian.

Dengan menyesuaikan teori Al-Mawardi tentang *dâr al-harb* dengan kondisi dan situasi yang ada, maka diharapkan dapat tercipta dunia yang lebih damai dan toleran.

Berikutnya adalah analisis terhadap konsep fikih *siyasah* (*siyasah syar'iyah*) Al-Mawardi. Bagi penulis konsep *siyasah syar'iyah* yang ditawarkan oleh Al-Mawardi masih relevan dengan keadaan sekarang, tetapi perlu disesuaikan dengan realitas dunia modern. *Siyasah syar'iyah* adalah cabang hukum Islam yang membahas hubungan antara agama dan politik. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa penguasa harus memerintah sesuai dengan ajaran Islam.³⁴⁵ Konsep *siyasah syar'iyah* Al-Mawardi didasarkan pada gagasan bahwa penguasa harus adil dan adil, dan bahwa ia harus memerintah demi kepentingan rakyat. Ia juga berpendapat bahwa penguasa harus berkonsultasi dengan penasihatnya dan mempertimbangkan nasihat mereka saat membuat keputusan.

Konsep *siyasah syar'iyah* masih relevan dengan keadaan sekarang karena menekankan pentingnya keadilan, kewajaran, dan konsultasi dalam pemerintahan. Ini semua adalah prinsip yang penting dalam masyarakat demokratis apa pun. Namun, konsep *siyasah syar'iyah* al-Mawardi dikembangkan pada waktu dan tempat yang berbeda, dan perlu disesuaikan dengan realitas dunia modern. Misalnya, Al-Mawardi tidak membahas peran perempuan dalam pemerintahan, dan ia tidak membahas masalah hak asasi manusia. Ini adalah masalah penting yang perlu dipertimbangkan saat menerapkan konsep *siyasah syar'iyah* Al-Mawardi ke dunia modern.

Secara keseluruhan, konsep *siyasah syar'iyah* masih relevan dengan keadaan sekarang, tetapi perlu disesuaikan dengan realitas dunia modern. Dengan demikian, kita dapat menciptakan masyarakat yang lebih adil dan adil yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Berikut adalah beberapa cara untuk menyesuaikan konsep *siyasah syar'iyah* dengan dunia modern:

- a. Memastikan bahwa semua warga negara memiliki hak yang sama, tanpa memandang jenis kelamin, ras, atau agama mereka.
- b. Melindungi hak-hak minoritas dan kelompok marginal.
- c. Mendorong demokrasi dan tata pemerintahan yang baik.
- d. Meneguhkan supremasi hukum.
- e. Memastikan bahwa pemerintah bertanggung jawab kepada rakyat.

³⁴⁵Abû Hasan 'Alî bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Shulthaniyah...*, hal. 160.

Dengan mengikuti prinsip-prinsip ini, kita dapat menciptakan masyarakat yang didasarkan pada ajaran Islam dan adil bagi semua. Pada intinya, konsep *siyasah syar'iyah* Al-Mawardi masih relevan dengan keadaan sekarang karena menekankan pentingnya keadilan, kewajaran, dan konsultasi dalam pemerintahan. Namun, perlu disesuaikan dengan realitas dunia modern untuk mengatasi masalah-masalah yang belum dibahas oleh Al-Mawardi, seperti peran perempuan dalam pemerintahan dan hak asasi manusia.

Kritik terhadap model integralistik Al-Mawardi dalam bernegara dilakukan berdasarkan pada karya-karya Al-Mawardi yang berkaitan dengan kepemimpinan, pemerintahan, pengelolaan administrasi negara, dan lain-lain. Penulis mengakui bahwa semua karya tersebut telah banyak dipelajari dan dikaji oleh para ulama dan pemikir muslim. Karya-karya tersebut telah memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan ilmu politik dan pemerintahan Islam. Namun, ada beberapa hal yang dapat dikritik dari karya-karya Al-Mawardi, antara lain:

- a. Bersifat statis. Karya-karya al-Mawardi lebih banyak membahas tentang teori dan konsep kepemimpinan, pemerintahan, dan pengelolaan administrasi negara. Ia tidak banyak membahas tentang praktik dan dinamika pemerintahan dalam kehidupan nyata. Hal ini menyebabkan karya-karyanya kurang relevan dengan perkembangan zaman.
- b. Bersifat elitis. Al-Mawardi lebih banyak membahas tentang kepemimpinan dan pemerintahan dalam konteks negara Islam. Ia kurang membahas tentang kepemimpinan dan pemerintahan dalam konteks masyarakat yang lebih luas. Hal ini menyebabkan karya-karyanya kurang relevan dengan kondisi masyarakat di berbagai belahan dunia.
- c. Bersifat patriarki. Al-Mawardi menganut paham patriarki dalam pandangannya tentang kepemimpinan. Ia menganggap bahwa kepemimpinan adalah hak kaum laki-laki. Ia tidak mengakui kepemimpinan kaum perempuan. Hal ini menyebabkan karya-karyanya kurang relevan dengan perkembangan pemikiran gender di masa kini.
- d. Al-Mawardi hidup pada abad ke-11 M, di masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah. Pada masa itu, kondisi pemerintahan Islam sudah mulai mengalami kemunduran. Banyak faktor yang menyebabkan kemunduran ini, antara lain:

- 1) Perpecahan politik. Pada masa itu, dunia Islam terpecah menjadi beberapa negara kecil yang saling bersaing. Hal ini menyebabkan pemerintahan menjadi lemah dan tidak efektif.
 - 2) Invasi asing. Pada masa itu, dunia Islam juga sering diserang oleh bangsa-bangsa asing. Hal ini menyebabkan banyak wilayah Islam jatuh ke tangan penjajah.
 - 3) Penyimpangan akidah dan moral. Pada masa itu, banyak umat Islam yang menyimpang dari akidah dan moral Islam. Hal ini menyebabkan kehidupan masyarakat menjadi rusak.
 - 4) Kondisi pemerintahan Islam pada masa itu sangat berbeda dengan kondisi pemerintahan Islam pada masa awal. Pada masa awal, pemerintahan Islam sangat kuat dan efektif. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain:
 - 5) Persatuan politik. Pada masa awal, dunia Islam dipersatukan di bawah kekhilafahan. Hal ini menyebabkan pemerintahan menjadi kuat dan tidak mudah diserang.
 - 6) Persatuan akidah dan moral. Pada masa awal, umat Islam memiliki akidah dan moral yang kuat. Hal ini menyebabkan kehidupan masyarakat menjadi damai dan sejahtera.
 - 7) Perbedaan kondisi pemerintahan Islam pada masa awal dan masa al-Mawardi menyebabkan karya-karya al-Mawardi kurang relevan dengan perkembangan zaman. Karya-karya tersebut tidak dapat menjawab tantangan dan permasalahan yang dihadapi oleh pemerintahan Islam pada masa kini.
- e. Pandangan al-Mawardi tentang kepemimpinan dan pemerintahan sangat dipengaruhi oleh doktrin khilafah. Dalam doktrin khilafah, kepemimpinan adalah hak kaum laki-laki. Kaum perempuan tidak berhak menjadi pemimpin.
- f. Pandangan al-Mawardi ini tidak relevan dengan kondisi masyarakat di berbagai belahan dunia. Di banyak negara, kaum perempuan telah berperan aktif dalam pemerintahan. Kaum perempuan juga telah menjadi pemimpin di berbagai bidang, seperti politik, ekonomi, dan sosial.
- g. Pandangan al-Mawardi ini tidak relevan dengan perkembangan pemikiran gender di masa kini. Di banyak negara, kaum perempuan telah mendapatkan hak-hak yang sama dengan kaum laki-laki, termasuk hak untuk menjadi pemimpin.

Kritikan-kritikan di atas tidak berarti bahwa karya-karya Al-Mawardi tidak memiliki nilai. Karya-karya tersebut tetap memiliki nilai historis dan ilmiah. Karya-karya tersebut dapat menjadi sumber referensi bagi para peneliti dan pemikir untuk mempelajari tentang

kepemimpinan, pemerintahan, dan pengelolaan administrasi negara dalam Islam.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dikemukakan dalam bab penutup ini merupakan jawaban dari rumusan masalah. Berdasarkan dari hasil penelitian dan pembahasan beberapa bab sebelumnya, maka penelitian ini menyimpulkan bahwa pandangan Al-Mawardi terhadap relasi agama dan negara dalam tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* bersifat integralistik yang berdasarkan pada tiga prinsip utama yaitu, *Pertama*, prinsip kesatuan agama dan negara yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, prinsip agama memiliki otoritas tertinggi dalam mengatur kehidupan negara dan masyarakat. *Ketiga*, prinsip negara harus menerapkan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat secara adil dan proporsional.

Disertasi ini menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

1. Bahwa relasi antara agama dan negara merupakan suatu proses yang bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, mempercepat pertumbuhan ekonomi, dan meningkatkan daya saing negara. Pemerintah harus memiliki otoritas yang kuat dan adil, bertanggung jawab dalam menjaga kesejahteraan masyarakat dalam bingkai nilai-nilai ajaran agama, moral dan etika. Keadilan, keterbukaan, dan partisipasi aktif masyarakat dalam bernegara merupakan kunci keberhasilan menjalankan sistem pemerintahan yang adil dan proporsional.
2. Bahwa relasi antara agama dan negara sangat tergantung pada konteks sejarah, budaya, dan politik di masing-masing negara. Di negara

Barat, terdapat tren pemisahan antara agama dan negara, di mana negara dianggap netral dan tidak memihak pada satu agama tertentu. Namun, agama masih memainkan peran penting dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat Barat. Sementara itu, di negara-negara Timur, agama sering kali memiliki peran yang kuat dalam pemerintahan dan kebijakan publik. Negara sering kali terlibat dalam urusan agama, seperti pengawasan terhadap kelompok keagamaan dan pengaturan pelaksanaan ibadah. Namun, terlepas dari perbedaan dalam hubungan antara negara dan agama di negara Barat dan Timur, penting untuk menciptakan kesepahaman dan toleransi antara pemerintah dan masyarakat beragama. Negara harus mampu memperlakukan semua agama dengan adil dan memberikan toleransi beragama pada semua warga negaranya.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, ada beberapa rekomendasi yang bisa ditawarkan, yaitu:

1. Pentingnya memperhatikan nilai-nilai agama, moral dan etika dalam bernegara. Para pemimpin negara dan pemangku kebijakan harus memahami pentingnya membangun sistem pemerintahan yang transparan, akuntabel, serta menjunjung tinggi hak asasi manusia.
2. Perlu dilakukan pendekatan yang cermat dan bijak dalam menyeimbangkan hubungan antara agama dan negara dalam konteks kekinian. Para pemimpin negara dan pemangku kebijakan harus memahami dan menghormati kepentingan umat beragama serta menjaga kemerdekaan dan otonomi lembaga agama dari campur tangan negara.
3. Perlu diadakan penelitian dan diskusi yang lebih luas dan mendalam tentang relasi agama dan negara dalam konteks Islam dan hubungan antara agama dan negara dalam konteks kekinian. Hal ini dapat memberikan kontribusi yang lebih besar dalam memperluas pemahaman tentang isu-isu ini serta dapat menjadi sumber inspirasi bagi para pemimpin negara dan pemangku kebijakan dalam membangun negara yang lebih baik untuk rakyatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdad, M. Zaidi. "Pemikiran Fiqih Moderat di Timur Tengah dan Relasinya dengan Gerakan Fiqih Formalis." *Jurnal Islamica*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2013.
- Abdillah, Masykuri. "Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi." *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyariahan dan Keperdataan*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2013.
- . *Islam & Dinamika Sosial Politik Di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- Abdullah, Amin. *Masyarakat Madani Peran Keulamaan dan Umat Beragama Maso Kini*. Yogyakarta: UGM, 2003.
- Abdullah, Burhanuddin. *Menanti kemakmuran Negeri: Kumpulan Esai Tentang Pembangunan Sosial Ekonomi Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Abdullah, M. Amin. "Menengok Kembali Peran Agama di Ruang Publik." *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2017.
- Abdullah, Rozali. *Pelaksanaan Otonomi Luas dan Isu Federalisme Sebagai Suatu Alternatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Abid, Massarrat. "CPEC: Challenges and Opportunities for Pakistan." *Journal of Pakistan Vision*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015.
- Abubakar, Azmi. "Sekularisme Hukum dalam Frame Timur dan Barat." *Jurnal Kajian Ilmu Hukum dan Syariah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

- Adam, Fadzli. "Polemics of the Islamic Caliphate: A View from Ali Abd. Al-Raziq." *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 6 No. 4 Tahun 2015.
- Adawiyah, Rabiatul. "Rekayasa Pendidikan Agama Islam di Daerah Minoritas Muslim." *Jurnal Keguruan dan Ilmu Tarbiyah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.
- Aditya, Zaka Firma. "Romantisme Sistem Hukum Di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia." *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2019.
- Adolf, Huala. *Aspek-Aspek Negara Dalam Hukum Internasional*. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Adriansah, Andi. *Peran Politik Muhammad bin Salman dalam Modernisasi Menuju Visi 2030 Arab Saudi*. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Affandi, Mukhtar. *Ilmu-ilmu Kenegaraan*. Bandung: Alumni, 2015.
- Afianti, Afi Nur. *Sejarah dan Perkembangan Islam di Amerika Abad 21*. IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2021.
- Agustina, Nurhayati. "Politik Hukum (Legislasi) Hukum Keluarga Di Saudi Arabia." *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2014.
- Ahmad, Fadlan. "Pemilihan Umum Dewan Kota Arab Saudi 2005." *Nady Al-Adab: Jurnal Bahasa Arab*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018.
- Ahmad, H. Zainal Abidin. *Piagam Madinah: Konstitusi Tertulis Pertama di Dunia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Ahmala, Majidatun. dan Ahmad Fauzi. "Piagam Madinah Sebagai Model Restrukturisasi Sistem Pemerintahan Demokrasi di Indonesia." *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2019.
- Ahyar, Muzayyin. "Al-Mawardi dan konsep Khilafah Islamiyah: Relevansi Sistem Politik Islam Klasik dan Politik Modern." *Jurnal A-A'raf*, Vol. 15 No. 1, Tahun 2018.
- Aisyah, A. "Nasionalisme dan Pembentukan Negara Islam Pakistan." *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014.
- Akasumbawa, Muhammad Dedat Dingkoroci. *et.al.* "Faktor-Faktor yang Memengaruhi Pertumbuhan Ekonomi Di Negara Dengan Jumlah Penduduk Terbesar Di Dunia (Studi Pada Negara China, India, Indonesia, Pakistan Dan Amerika Serikat)." *WELFARE*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021.
- Akbar, Idil. "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." *Journal of Government and Civil Society*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.

- Aksa, "Gerakan Islam Transnasional: Sebuah Nomenklatur, Sejarah dan Pengaruhnya di Indonesia." *Yupa: Historical Studies Journal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Al-Azhar, Hanif Fudin. "Refleksi Normatif Mengenai Sahifah al-Madinah Terhadap Konstitusi Negara Indonesia." *Volkgeist: Jurnal Ilmu Hukum Dan Konstitusi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018.
- Al-Baghdadi, Abu Bakar Muhammad al-Katib. *Târîkh Baghdâd*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 2000.
- Al-Chaidar, Zulfikar Salahuddin. dan Herdi Sahrasad, *Federasi atau Disintegrasi Telaah Awal Wacana Unitaris Versus Federalis Dalam Perspektif Islam Nasionalis Dan Sosial Demokrasi*. Jakarta: Madani Press, 2000.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dar al-Hadis, 2005.
- Al-Farabi. *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah*. Mesir: Maktabah Matba'ah Muhammad Ali, t.th.
- Al-Farmawi, Abd. Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'iy Suatu Pengantar* (terjemahan Suryan A. Jamrah). *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Alfian. *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Al-Ghazali. *Counsel for Kings: Nasihat Al-Muluk*, (terjemahan Fred Bagley). London: Oxford University Press, 1964.
- Al-Ghazali. *Kimiya yi Sa'adat: Kimia Ruhani untuk Kebahagiaan Abadi*, (terjemahan Dedi Slamet Riyadi dan Fauzi Bahreisy). Jakarta: Zaman, t.th.
- Al-Haq, Isa Anshori. dan Siti Ngainnur Rohmah. "Korelasi Konsep Kementerian (Wizarah) Menurut Imam Al-Mawardi dan Implementasinya di Kementerian Indonesia." *Mizan: Journal of Islamic Law*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2021.
- Al-Harmany, Yaqut. *Mu'jam Al-Udaba'*. Libanon: Dar al-Ihya Al-tiras Al-araby, t.th.
- Ali Khan. *Study of Islamic History*. India: Idaah Adabiyat Delli, 2018.
- Ali, K. *Sejarah Islam Mulai dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani*. (terjemahan Gufran A, Mas'adi) Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1997.
- Ali, Muhamad. "Agama dan Negara di Indonesia Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Al-Hikmah Journal for Religious Studies*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2019.
- , "Arah Kebijakan Militer Arab Saudi di Bawah Komando Mohammed bin Salman (MBS) Menghadapi Visi Saudi 2030." *Jurnal Middle East and Islamic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2021.

- Ali, Souad. *A religion, not a state: Ali'Abd al-Raziq's Islamic justification of political secularism*. Salt Lake: University of Utah, 2009.
- Ali, Syaikhul Islam. *Kaidah Fikih Politik: Pergulatan Pemikiran Politik Kebangsaan Ulama*. Sidoarjo: Bumi Shalawat Progresif, 2018.
- Ali, Waqas. *et.al*. "Diversity and Habitat Preferences of Amphibians and Reptiles in Pakistan: a Review." *Journal of Asia-Pacific Biodiversity*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018.
- Ali, H. Zainuddin. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2022.
- Al-Khattami, Abdul Hayyie dan Kamaluddin Nurdin. *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2016.
- Almath, Muhammad Faiz. *Qabas min Nûr Muḥammad Ṣalallah 'Alaih wa Salam*. Syiria: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyah, 2013.
- Al-Maududi, Abu A’la. *Fundamentals of Islam*, (terjemahan Ahsin Muhammad). Bandung: Pustaka, 2000.
- . *Political Theory of Islam*. Chicago: Kazi Publications Incorporated, 1969.
- . *Khilafah dan Kerajaan*. Bandung: Mizan, 2006.
- . *al-khilafah wa al-Mulk*, diterjemahkan Muhammad al-Baqir dengan judul *Khilafah dan kerajaan*. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Fundamentals of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd, 2006.
- . *al-Khilafah wa al-Mulk, Khilafah dan Kerajaan* (terjemahan M. Al-Baqir). Bandung: Penerbit Karisma, 2007.
- Al-Mawardi, Abu Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib. *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Kairo: Dar al-Hadis, 2006.
- . *al-Nukat wa al-‘Uyun Tafsir al-Mawardi*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 2020.
- . *al-Ahkam al-Sulthaniyyah, Hukum-hukum Penyelenggaraan Negara dalam Syari’at Islam*, (terjemahan Fadli Bahri). Bekasi: PT. Darul Falah, 1441H.
- . *Adab al-Din wa al-Dunya*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2013.
- . *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (terjemahan Suyuti). Pulungan. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2019.
- . *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terjemahan Kamaluddin Nurdin). Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- . *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*, (terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani dan Kamaluddin Nurdin). Jakarta: Gema Insani, 2000.
- . *Al-Hawi al-Kabir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1994.

- Almond, Gabriel A. *Kelompok Kepentingan dan Partai Politik, dalam Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta: Gajahmada University, 2016.
- Almunawwarah, Audina dan Muhammad Iqbal. *Kajian Historis Terhadap Peranannya Dalam Pembentukan Negara Pakistan*. Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2018.
- Al-Raziq, 'Ali Abd. *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Kairo: al-Hal'a al-Misriyah al-'Ammah al-Kutub, 1993.
- Al-Raziq, 'Ali Abd. *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Kairo: al-Hal'a al-Misriyah al-'Ammah al-Kutub, 1993.
- Al-Rais, Dhiya al-Din. *Islam dan Khilafa: Kritik terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam Ali Abdur Raziq*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Al-Rasyid, Harun. *Federalisme Mungkinkah bagi Indonesia dalam buku Fedelisme Untuk Indonesia*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2020.
- Al-Sirjani, Raghieb. *Sumbangan Peradaban Islam pada Dunia*, terj: Sonif, Malik Supar, dan Masturi Irham. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019.
- Amin, Muhammad. "Pemikiran Politik Al-Mawardi." *Jurnal Politik Profetik* Vol. 4 No. 2 Tahun 2016.
- Ananta, Dicky D. "Politik Oligarki dan Perampasan Tanah di Indonesia: Kasus Perampasan Tanah di Kabupaten Kerawang Tahun 2014." *Jurnal Politik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014.
- An-Naim, Abdullah Ahmed. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan, 2007.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed dan Abdullahi Ahmed An-Na'im. *Islam and the secular state*. Harvad: Harvard University Press, 2008.
- Ansell. Christopher. dan Jane Gingrich. "Chapter 7: Trends in Decentralization." *Bruce E Cain; Russell J Dalton; Susan E Scarrow, Democracy transformed? Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Anshar, Sayid. "Konsep Negara Hukum dalam Perspektif Hukum Islam." *Soumatra Law Review*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019.
- Ansor, Muhammad. "Merayakan Kuasa Agama." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2017.
- Anwar, Sholihul. "Sekulerisme dan Perkembangan Studi Islam (Analisis Model Pendekatan Timur Dan Barat)." *Jurnal Pedagogy*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019.
- Anwar, Syamsul. "Al-Mawardi dan Teorinya tentang Khilafah." *Al-Jami'ah*, Vol. 35 No. 2 Tahun 2021.
- Apeer, David E. *Pengantar Analisa Politik*, (terjemahan Setiawan Abadi). Jakarta, Penerbit LP3ES, 2012.

- Apthorpe, Raymond. dan Diana Conyers. "Decentralization, recentralization and popular participation in developing countries: towards a framework for analysis." *Development and peace*, Vol. 3 No. 2 Tahun 1982.
- Arif, Syaiful. *Islam, Pancasila dan Deradikalisasi*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018.
- Arifin, Anwar. *Pespektif Ilmu Politik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2015.
- Arikarani, Yesi. "Pendidikan Islam di Mesir, India, dan Pakistan." *El-Ghiroh: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2019.
- Ariska, Tety. *Hubungan Agama dan Negara Menurut Muhammad Abid Al-Jabiri*. Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2017.
- Arliman S, Laurensius. "Partisipasi Masyarakat Dalam Pembentukan Perundang-Undangan Untuk Mewujudkan Negara Kesejahteraan Indonesia." *Jurnal Politik Pemerintahan Dharma Praja*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2017.
- Armstrong, Karen. *Fields of Blood: Mengurai Sejarah Hubungan Agama dan Kekerasan*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2017.
- . *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-Agama Manusia*. Jakarta: Mizan Pustaka, 2014.
- Arnold, Thomas Walker. *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press, 1960.
- Arsadi, Zainal. *Nilai-nilai Toleransi Agama dalam Film "Bulan Terbelah Di Langit Amerika Part 1*. IAIN Palangka Raya, 2018.
- Arto, A. Mukti. *Pembaruan Hukum Islam Melalui Putusan Hakim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Ashfaq, Shughla. *et.al.* "Government-opposition Relations during First Term of Benazir Bhutto as Prime Minister." *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017.
- Ashidqi, Fadlurrahman. "Problem Doktrin Sekulerisme." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2014.
- Ash-Shalabi, Ali Muhammad. *Biografi Ali bin Abi Thalib*. Pustaka Al-Kautsar, 2012.
- Asriyah. "Perkembangan Islam di Pakistan." *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017.
- Asshiddiqie, Jimly. "Tuhan dan Agama dalam Konstitusi: Pergesekan antara Ide-Ide 'Godly Constitution Versus Godless Constitution,'" dalam http://www.jimly.com/makalah/namafile/130/Tuhan_Dalam_Konstitusi. Diakses pada 12 September 2022.
- . *Konstitusi dan Konstitusionalisme di Indonesia*. Jakarta, Penerbit Konpress, 2005.
- . *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara Jilid I*. Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006.

- Aswar, Hasbi. "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia." *Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Asy'ari, Hasyim. "Relasi Negara dan Agama di Indonesia." *Jurnal Rechtsvinding*, Vol. 12 No. 2014.
- . "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Atmadja, Idewa Gede. *Ilmu Negara: Sejarah, Konsep Negara, dan Kajian Kenegaraan*. Malang: Setara Press, 2012.
- Atta, Nashruddin. "Pendidikan Islam di Pakistan: Relevansinya dengan Pendidikan Islam di Indonesia." *Fikruna*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021.
- Auliahadi, Arki. "Sejarah Perjuangan Sheikh Mujiburrahman dan Lahirnya Negara Pakistan." *Khazanah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018.
- Awaludin, Latief. *Konsep-konsep Ekonomi Al-Mawardi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2010.
- Ayunda, Monica Krisna. "Konflik India dan Pakistan Mengenai Wilayah Kashmir Beserta Dampaknya (1947-1970)." *Risalah*, Vol. 4 No. 6 Tahun 2017.
- Azhar, Muhammad. *Filsafat Politik Perbandingan antara Islam dan Barat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Azmi, Alia. "Individualisme dan Liberalisme dalam Sekularisme Media Amerika." *Humanus*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2013.
- Azra, Azyumardi. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani*. Jakarta: Prenada Media, 2005, hal. 77.
- . *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme dan Post Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah*. Jakarta: Prenada Media, 2013.
- Aziz, A. "Gerakan Transnasional Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Palestina." *Politea*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.
- Balandier, Georges. *Antropologi Politik*, (terjemahan Y.Budi Santoso). Yogyakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Backer, Larry Catá. "From Constitution to Constitutionalism: A Global Framework for Legitimate Public Power Systems." *Penn State Law Review*, No. 2 Vol. 3, Tahun 2009.
- Badu, Muhammad Nasir. "Demokrasi dan Amerika Serikat." *Jurnal Administrasi dan Kebijakan Kesehatan Indonesia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Bahaf, Muhamad Afif. *Ilmu Perbandingan Agama*. Banten: Penerbit A-Empat, 2015.

- Bahar, Saafroedin. "Konvensi Montevideo 1933 Sebagai Rujukan Struktural Bagi Proses Nation and State-Building Di Indonesia." *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2003.
- Bahri, Syaiful. *Ilmu Negara dalam Konteks Negara Hukum Modern*. Jakarta: Penerbit Total Media, 2010.
- Barber, Michael. "The Good News from Pakistan," *Reform Research Trust*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013.
- Basah, Sjahcran. *Ilmu Negara (Pengantar, Metode, dan Sejarah Perkembangannya)*. Bandung: Penerbit Citra Aditya Bakti, 1997.
- Basri, Muhammad Ridha. "Dilema Negara Sekuler Prancis: Di Antara Tarikan Islamofobia dan Fundamentalisme Agama." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022.
- Bellamy, Richard. dan Dario Castiglione. *The Political Theory of the Constitution*. Oxford: Blackwell, 2016.
- . *Political Constitutionalism: A Republican Defence of the Constitutionality of a Democracy*. Cambridge University Press, 2011.
- Berger, Peter L. *The social reality of religion*. London: Faber, 1969.
- Bhakti, Ikrar Nusa. dan Riza Sihbudi. *Kontroversi Negara Federal: Mencari Bentuk Negara Ideal Indonesia Masa Depan*. Bandung: Mizan, 2002.
- Bhutto, Benazir. *Reconciliation: Islam, Democracy and the West*. London: Simon and Schuster, 2014.
- Bisri, H. Hasan. "Negara Religius: Konsep *Wilâyat Al-Faqîh* Imam Khomeini dalam Sistem Kenegaraan Iran." *TAJDID*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020.
- Bistar, Raha. "Teologi Modern Dan Pan-Islamisme: Menilik Gagasan Pembaharuan Islam Jamaluddin Al-Afghani." *FiTUA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021.
- Bix, Brian. *Jurisprudence: Theory and Context*. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2014.
- Bolqiah, Luthfi Hasanah. dan Riady Raffiudin. "Dominasi Oligarki dan Ketidakhadiran Partai Politik Hijau di Indonesia." *Nakhoda: Jurnal Ilmu Pemerintahan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2020.
- Brian, Smith. *Decentralization*. London: George Allen & Unwin, 2015.
- Brown, Archie. "From Democratization to 'Guided Democracy.'" *Journal of Democracy*, Vol. 12 No. 4 Tahun 2015.
- Budiman, Arief. *Teori Negara, Negara Kekuasaan dan Ideologi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Budiansah, Syamsir. *Pandangan Media Prancis terhadap Perempuan Berhijab (Analisis Teks Grounded Theory)*. Makassar: Universitas Hasanuddin, 2020.
- Budiardjo, Miriam. *Masalah Kenegaraan*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- . *Dasar-dasar ilmu politik*. Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2003.

- . *Pendekatan-Pendekatan dalam Ilmu Politik*. Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2010.
- Budiman, Arief. "Bentuk-Bentuk Negara dan Pemerataan Hasil-Hasil Pembangunan." *Prisma*, No. 7, Tahun XI, Juli, 1982.
- Budiman, Arief. *Harapan dan Kecemasan Menatap Arah Reformasi Indonesia*. Yogyakarta: Bigraf Publising, 2000.
- Buku Seri demokrasi I. *Demokrasi: Sejarah, Praktik dan Dinamika Pemikiran*. Malang: Averroes Press, 2021.
- Burhanuddin, Muhammad. "Conflict Mapping Piagam Madinah (Analisa Latar Belakang Sosiokultural Piagam Madinah)." *Jurnal Al-Ijtima'iyyah*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019.
- Burki, Shahid Javed. *Pakistan: Fifty Years of Nationhood*. London: Routledge, 2018.
- Busrah, Abu Daud. *Ilmu Negara*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.
- Cahyadi, Robi. "Global Governance: Perspektif Liberalisme." *JOD Fisip Unbara*, Vol. 4 No. 8 Tahun 2011.
- Cahyono, Heru. "Konflik Elite Politik di Pedesaan: Relasi antara Badan Perwakilan Desa dan Pemerintahan Desa." *Jurnal Penelitian Politik LIPI*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2005.
- Carter, April. *Otoritas dan Demokrasi*, (terjemahan Sahat Simamora). Jakarta: Rajawali Press, 2003.
- Chaniago, Siti Aminah. "Munculnya Neoliberalisme Sebagai Bentuk Baru Liberalisme." *Jurnal Hukum Islam IAIN Pekalongan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2010.
- Cheema, Shabbir, G., Dennis A., Rondinelli. *Decentralization and Development Policy Implementation in Developing Countries*. Beverly Hills: Sage Publication, 2016.
- Cholisin. *Militer dan Gerakan Prodemokrasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Christmas, Sandy Kurnia. dan Joko Setiyono "Intervensi Militer Terhadap Kudeta Politik Menurut Prinsip Jus Cogens." *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2019.
- Cilano, Cara. "Saving Pakistan from Brown Men: Benazir Bhutto as Pakistan's Last best Hope for Democracy." *Imagining Muslims in South Asia and the Diaspora*, London: Routledge, 2014.
- Cloughley, Brian. *A History of the Pakistan Army: Wars and Insurrections*. New York: Simon and Schuster, 2016.
- Conyers, Diana. "Decentralisation and development: A framework for analysis." *Community Development Journal*, Vol. 21 No. 2 Tahun 1986.
- Crawford J., *Creation of States in International Law*, Oxford University Press, 2016.

- Daheri, Mirzon. "Pendidikan Multikultural di Amerika: Tinjauan Sejarah dan Kebijakan." *Jurnal Pendidikan: Edukasia Multikultura*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021.
- Dahl, A. Robert. *Demokrasi: Menjelajah Teori dan Praktik Demokrasi Secara Singkat (On Democracy)*, (terjemahan A Rahman Zainuddin). Jakarta: Yayasan Obor, 2019.
- . *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol*, (terjemahan Sahat Simamora). Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Dahlan. "Rekonstruksi Hukum Islam Abu Al-A'la Al-Maududi Upaya Konstruktif Penegakan Hukum Islam di Pakistan." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.
- . "Rekonstruksi Hukum Islam Abu Al-A'la Al-Maududi Upaya Konstruktif Penegakan Hukum Islam Di Pakistan." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Dahlan, Moh. "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2014.
- Daly, J. "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England." *The Historical Journal*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2017.
- Daman, Razikin. *Hukum Tata Negara Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Damanik, Agustina. "Konsep Negara Menurut Abu A'la Al-Maududi." *Jurnal Al-Maqasid: Jurnal Ilmu Kesyarifan dan Keperdataan*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2019.
- Darojat, Zakiya. "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Sejarah." *Dialektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2019.
- Devji, Faisal. *Muslim Zion: Pakistan as a Political Idea*. t.tp.: Hurst Publishers, 2013.
- Diamond, Larry. "Universal Democracy?." *Policy Review*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2000.
- Diana, Rasdha. "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2017.
- Didin, Badar Sirojudin. "Signifikansi Pengembangan Mutu Pendidikan Arab Saudi." *Dinamika: Jurnal Kajian Pendidikan Dan Keislaman*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Donath, Christian. "Ali 'Abd al-Raziq and the Politics of Secularism." *Beyond the Arab Spring in North Africa*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- E. Utrecht. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: Ichtiar, 1966.
- Edward Aspinall dan Noor Rohman. "Village Head Election in Java: Money Politics and Brokerage in The Remaking of Indonesia's Rural Elite." *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 48 No. 1 Tahun 2017.

- Efendy, Mochtar. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*. TK.: Universitas Sriwijaya, 2011.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2009.
- Elkhairati. "Piagam Madinah dan Spiritnya dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2019.
- Ernas, Saidin, "Pandangan Snouck Hurgronje tentang Islam dan Implikasinya terhadap Praktik Hukum dan Politik di Indonesia." *Jurnal Dialektika: Pemikiran Islam dan Ilmu Sosial*. Vol. 12, No. 02, 2019
- Esposito, John L. *Voices of Resurgent Islam*. Inggris Raya: Oxford University Press, 1987.
- Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Evie, Santoso. *Tinjauan terhadap Integrasi Iman dan Ilmu dalam Perguruan Tinggi Kristen di Amerika dan Implikasinya terhadap Perguruan Tinggi Kristen di Indonesia*. Malang: Sekolah Tinggi Teologi SAAT Malang, 2020.
- F, Isjawara. *Pengantar Ilmu Politik*. Jakarta: Bina Cipta, 2019.
- Faisal, Karim Jafar Khan Maskatie. *Pengaruh Pan-Islamisme Terhadap Kebijakan Arab Saudi Dalam Menyikapi Konflik Suriah*. Universitas Muhammadiyah Malang, 2020.
- Faizin, Mu'adil. *Piagam Madinah Dan Resolusi Konflik Di Indonesia*. t.tp.: Center for Open Science, 2017.
- Fajar, Abdul Muktie. *Sejarah, Elemen dan Tipe Negara Hukum*. Malang: Setara Press, 2016.
- Faney, Austin R. *Governing: An Intruduction to Political Science. Englewood Clifts*. New York: Prentice-Hall International Inc, 2014.
- Faqih, Muhammad. dan Ellyda Retpitasari. "Konsep Ketatanegaraan Pakistan Perspektif Fiqh Siyasah." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 9 No. 1 Tahun.
- Farzana, Shaikh. *Making Sense of Pakistan*. London: Oxford University Press, 2018.
- Fata, Ahmad Khoirul. dan Muh Khamdan. "Jihad Global." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021.
- Fata, Ahmad Khoirul. dan Siti Mahmudah Noorhayati. "Sekularisme dan Tantangan Pemikiran Islam Kontemporer." *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2016.
- Fautanu, Idzam. "Pakistan sebagai Locus Pertarungan Ideologis antara Islam dan Sekularisme (SebuahTinjauan Sejarah)." *El Tarikh: Journal of History, Culture and Islamic Civilization*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

- Fauzan, Pepen Irpan dan Ahmad Khoirul Fata. "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern (Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia)." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018.
- Febrina, Farida. *Kontradiksi penerapan konsep Laicite dalam praktik multikulturalisme di Prancis*. FISIP UAI-Hubungan Internasional, 2014.
- Firdaus, Muhammad Anang. "Relasi Agama dan Negara: Telaah Historis dan Perkembangannya." *Harmoni*, Vol. 13 No. 3 Tahun 2014.
- Firmanzah. *Marketing Politik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Fitri, Dedi Wahyudi Rahayu. "Islam Dan Dialog Antar Kebudayaan (Studi Dinamika Islam Di Dunia Barat)." *FIKRI: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.
- Fitriana, Mia Kusuma. "Peranan Politik Hukum dalam Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia sebagai Sarana Mewujudkan Tujuan Negara (Laws And Regulations In Indonesia As The Means Of Realizing The Country'S Goal)." *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2018.
- Fitriana, Rossi Delta. "Ibnu Rusyd (Averroisme) dan Pengaruhnya Di Barat," dalam *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2018.
- Fleschenberg, Andrea. "Benazir Bhutto: Her People's Sister? A Contextual Analysis of Female Islamic Governance." *Dynasties and Female Political Leaders in Asia: Gender, Power and Pedigree*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2013.
- Fuad, Muhammad Zein. "Kritik Konsep Politik Machiavelli Dalam Perspektif Etika Politik Islam (Perbandingan dengan Teori Etika politik Al-Mawardi)." *Jurnal Mahkamah*, Vol. 1 No. 2, 2020.
- Fuad, Ahmad Nur. "Sekularisasi Politik Pengalaman Amerika Serikat dan Dunia Islam." *Jurnal Salam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2009.
- Fuad, Fokky. "Islam dan Ideologi Pancasila, Sebuah Dialektika." *Lex Jurnalica*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2012.
- Fukuyama, Francis. *Memperkuat Negara Tata Pemerintahan dan Tata Dunia Abad 21*, (terjemahan A. Zaim Rofiqi). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- Fukuyama, Francis. *Bina al-Daulah "al-Nidzam al-'Alami wa al-Musykilah al-hukmi wa al-Idarati fii Qarni al-hadi wa al-'Isyrin"*, judul asli *State Building "Governance and World Order in the Twenty-First Century*. Saudi: Maktabah al-'Abikan, 2007.
- Furqan. *Peran Muhammadiyah Dalam Membendung Arus Pemikiran Sekulerisme, Pluralisme, dan Liberalisme (Periode Kepemimpinan 2000-2010)*. Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2012.

- G.S. Diponalo. *Ilmu Negara*. Jakarta: Balai Pustaka, 2019.
- Gaffar, Afan. *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Gafni, N. Cohen, Y. dan Hanani, P. "Translating and adapting a test, yet another source of variance; the standard error of translations." Y. Cohen, N. Gafni & P.A. Hanani, *Paper Submitted to the Annual Meeting of the IAEA*, 2007.
- Ghafur, Muhammad Fakhry. "Problematika Kekuatan Politik Islam di Arab Saudi, Kuwait, dan Uni Emirat Arab." *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2018.
- Giddens, Anthony. dan David Held, *Perdebatan Klasik dan Kontemporer mengenai Kelompok, Kekuasaan, dan Konflik*, (terjemahan Vedi R. Hadiz). Jakarta: Penerbit Rajawali Press, 2012.
- Gonggong, Anhar. *Resistensi Terhadap Federalisme* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000.
- Gunawan, Edi. "Relasi Agama dan Negara (Perspektif Pemikiran Islam)." *Al-Hikmah Journal for Religious Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2014.
- Hanafie, Mukhlis, *Tafsir al-Qur'an Tematik, Hukum Keadilan dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: LPMA Kalitbang Kemenag RI, 2010.
- H. Zainuddin. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2022.
- Hadiz, Vedi R. *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES, 2005.
- Haider, Syed Karim dan Sheikh Shaukat Ali. "Impact of Benazir Bhutto Death on Performance of PPP and Electoral Politics of Pakistan 2008-2013." *Pakistan Vision*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2018.
- Haikal, Muhammad Husain. *The Life of Muhammad*. Indiana: American Trust Publications, 1976.
- Halim, Ilim Abdul. "Peran agama dan negara dalam proses pendirian rumah ibadah: Kasus pendirian gereja Santa Clara kota Bekasi." *Jurnal Prodi Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Agama di Tengah Jaring-jaring Dunia Modern." *Religió: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2013.
- Hamidi, A. Luthfi. *Penguasa dan Kekuasaan: Pemikiran Politik Al-Mawardi*. Yogyakarta: UIN SUKA, 2012.
- Hamzah dan Samiang Katu. "Pemikiran Islam tentang Hubungan Negara dengan Agama." *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.
- Hamzani, Achmad Irwan. *Hukum Islam: Dalam Sistem Hukum di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2020.

- Handayani, Lusi. "Menapaki Demokrasi dalam Sistem Protestan di Amerika Serikat." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 139.
- Handoko, Duwi. dan Beni Sukri "Perbandingan Regulasi Tindak Pidana Tanpa Korban di Kawasan Asia (Indonesia, Malaysia, dan Arab Saudi)." *Hawa dan Ahwa*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2018.
- Haq, S. Moinul. "Some Aspects of Diya-al-Din Barani's Political Thought." *Journal of the Pakistan Historical Society*, Vol. 4 No. 1 Tahun 1956.
- Harahap, Iqbal. *Ibrahim As. Bapak Semua Agama*. Tangerang: Lentera Hati Group, 2014.
- Harimurti, Shubhi Mahmashony. "Seni pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbasiyah Tahun 711–950 Masehi." *Jurnal Kajian Seni*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015.
- Haris, Syamsuddin. *Desentralisasi dan Otonomi Daerah*. Jakarta: LIPI, 2012.
- Hartono, Darminto. dan Soekotjo Hardiwinoto. "Legal Perspective on Asean Economic Community." *Diponegoro Law Review*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2018.
- Harvey, Barbara S. "Boneka dan Patriot." *Audrey R. Kahin*, 2020.
- Haryono. *Buku Pegangan Mata Kuliah "Ilmu Negara"*. Surakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. Universitas Sebelas Maret, 2000.
- Haryono, Rinardi. "Dari Negara Federal Menjadi Negara Kesatuan (Proses Perubahan Negara Republik Indonesia Serikat Menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia)." *Citra Leka dan Sabda*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2010.
- Hasbullah, Moeflich. "Islam di Amerika: Sebuah Keajaiban Bernama," *Jurnal Pikiran Rakyat*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2012.
- Hasib, Kholili. "Konsep Siyasa dan Adab Bernegara Menurut Imam Al-Ghazali." *FALASIFA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017.
- Hasse, J. "Dinamika hubungan Islam dan agama lokal di Indonesia: pengalaman Towani Tolotang di Sulawesi Selatan." *Wawasan J. Ilm. Agama dan Sos. Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.
- Hasyim, A. Dardiri. "Good Governance dan Piagam Madinah", dalam *Seminar Nasional "Perlindungan Hukum terhadap Tenaga Kesehatan dan Pasien dalam Perspektif UU No. 36 Tahun 2014."* Universitas Islam Batik Surakarta, 2014.
- Hasyim, Fuad. "Gerakan Filantropi Islam di Amerika." *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2018.
- Hearty, Free. *Keadilan jender: perspektif feminis Muslim dalam sastra Timur Tengah*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.

- Hendratno, "Desentralisasi Dengan Sistem Federal dan Pengaruhnya Terhadap Pelaksanaan Fungsi Negara." *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 33 No. 4 Tahun 2011.
- Henry, B, Mayo. *An Introduction to Democratic Theory*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Herpindo. "Basis, Relasi, Ekuilibrium, Aktualisasi, dan Keberlanjutan Wacana Sosok Nietzsche dalam Agama." *Transformatika: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Hidayat, Asep Ramdan. "Islam dan Negara Pemikiran Ali Abd. Ar-Raziq." *Mimbar: Jurnal Sosial dan Pembangunan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2003.
- Hidayat, Riyan. dan Yon Machmudi. "Perubahan Sosial Politik di Arab Saudi 1932-1975." *Jurnal Middle East and Islamic Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017.
- Hidayat, Syaiful. "Tata Negara Dalam Perspektif Fiqh Siyasa." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013.
- Hikam, Muhammad AS dan Franz Magnis-Suseno. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: Lp3es, 1996.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Macmillan International Higher Education, 2002.
- Hoessein, Bhenyamin. "Kebijakan Desentralisasi," dalam *Jurnal Administrasi Negara*, Vol. 2 No. 2 Tahun, 2002.
- Huda, Choirul. "Ekonomi Islam dan Kapitalisme (Merunut Benih Kapitalisme dalam Ekonomi Islam)." *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2016.
- Huda, Ni'matul. *Negara Hukum, Demokrasi, dan Judicial Review*. Jogjakarta: Penerbit UII Press, 2015.
- Hufron. "Relasi Negara dan Agama." *Lex Journal: Kajian Hukum & Keadilan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Humaidi, M. Nurul. "Kepemimpinan dalam Perspektif Syiah Kajian Atas Konsep Imamah." *Jurnal Humanity*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2009.
- Husin. "Pendidikan Agama Islam di Amerika Serikat (Lembaga Pendidikan Islam)." *Al-Madrasah: Jurnal Pendidikan Madrasah Ibtidaiyah*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018.
- IAIC, UNSIL, dan STEI Ar-Risalah. "Reformasi Konstitusi dan Yudisial dalam Bingkai Konstitusionalisme di Arab Saudi." *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Ibrahim, Faiz. "Konstitusi Madinah Dalam Membangun Civil Society." *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2020.
- Ilham, M. *Pemikiran Najm al-Din al-Tufi tentang Masalah dan Relevansinya dengan Konsep Hubungan Agama dan Negara*. Makassar: Alauddin Press, 2016.

- Imron, M. Ali. *Sejarah terlengkap Agama-agama di Dunia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Indriyany, Ika Arinia. "Analisis Sistem Pemerintahan di Indonesia, Masih Relevankah Konsep Negara Kesatuan?." *Journal of Social Politics and Governance (JSPG)*, Vokl. 1 No. 1 Tahun 2019.
- Iqbal, Muhammad. dan Amin Husein. *Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Prenadamedia, 2015.
- Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siyasa: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Isjwara. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Bina Cipta, 2012.
- Islamy, Putri Raisa dan Lusi Andriyani. "Islamophobia di Jerman dan Prancis." *Jurnal Independen*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 37.
- Ismatullah, Asep A. Sahid, dkk. *Ilmu Negara dalam Multi Perspektif: Kekuasaan, Masyarakat, Hukum, dan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2017.
- Ismatullah, Deddy dan Asep A. Sahid Gatara, *Ilmu Negara dalam Multi Perspektif Kekuasaan, Masyarakat, Hukum Dan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Ismawan, Indra. *Monoy Politics Pengaruh Uang dalam Pemilu*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2005.
- Ishak, Mahmud. "Hubungan Antara Agama Dengan Negara Dalam Pemikiran Islam." *Jurnal Tahkim*, Vol. X No. 2, Desember 2014.
- Ivar, Mac. *Negara Modern*. Jakarta: Aksara Baru, 2014.
- Iyâzî, Muhammad 'Alî. *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- Izaqi, M. Syafrizal. "Pengaruh Kelompok Wahabi Terhadap Politik Luar Negeri Arab Saudi Dalam Arab Spring di Mesir Tahun 2011-2013." *Jurnal Analisis Hubungan Internasional*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2016.
- Jailani, Imam Amrusi. "Piagam madinah: Landasan Filosofis Konstitusi Negara Demokratis." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016.
- Jarir, Abdullah. "Sejarah dan Gerakan Politik Ikhwanul Muslimin." *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2019.
- Jatmiko, Akhmad. "Kebangkitan Agama Dan Prasangka Sekuler Dalam Kajian Hubungan Internasional." *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017.
- Joeniarto. *Demokrasi dan Sistem Pemerintahan Negara*. Jakarta: PT Bina Aksara, 2014.
- Johan, Teuku Saiful Bahri. *Perkembangan Ilmu Negara Dalam Peradaban Globalisasi Dunia*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Jonathan, Wolff. *Pengantar Filsafat Politik*. Bandung: Nusa Media, 2013.
- Juanda. *Hukum Pemerintahan Daerah*. Bandung: Penerbit Alumni, 2014.

- Jufri, Muwaffiq. *Kontribusi Konstitusi Madinah dan Konstitusi Nagarakretagama terhadap Rancangan Amandemen Kelima Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 terkait Hak dan Toleransi beragama*. Malang: Brawijaya University Press, 2016.
- Jumaidi, M. Layen. "Pandangan Politik Al-Mawardi." *Jurnal Mimbar*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012.
- Junadi, Yudi. "Relasi Agama dan Negara: Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia." *Institute for Migrant Rights Press*, Vol. 3 No. 2, 2012.
- Junaidi, Muhammad. *Ilmu Negara: Sebuah Konstruksi Ideal Negara Hukum*. Malang: Setara Press, 2016.
- Kahin, George Mc Turnan. *Nasionalisme dan Revolusi di Indoensia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan kerja sama dengan Sebelas Maret University Press, 1995.
- Kamil, Sukron. *Islam dan Politik Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- . *Pemikiran Politik Islam Tematik*. Jakarta: Kencana pranada media, 2013.
- Kamila, Maulida Zahra. "Hukum Keluarga di Saudi Arabia." *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga dan Peradilan Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021.
- Kamsi, "Paradigma Politik Islam tentang Relasi Agama dan Negara." *IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2012.
- Kansil. *Ilmu Negara (Umum dan Indonesia)*. Jakarta: Pradya Paramita, 2014.
- Karim, Rusli. *Perjalanan Partai-Partai Poliotik: Sebuah Potret Pasang Surut*. Jakarta: Rajawali Presss, 2016.
- Karomah, Atu. "Konstitusi dalam Islam." *Al Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019.
- Kartaprawira, Rusdi. *Sistem Politik Indonesia*. Bandung: Tri Bisana, 2018, hal. 202.
- Kartini, Indriana. "Dinamika Minoritas Muslim di Amerika Serikat." *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016.
- Kaslam. "Kualitas Diplomasi Sebagai Elemen National Power: (Studi Atas Praktik Diplomasi Muhammad Saw di Madinah)." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2022.
- Kaunain, Muflih Fahmi. "Dinamika Islam Politik Afro-Amerika Akhir Abad 20." *Al Ijarah: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2022.
- Keller, Suzzane. *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elit dalam Msyarakat Modern*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.

- Kelly, J.M. *A Short Western Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*, (terjemahan Anders Wedberg). Cambridge: MA: Harvard University Press, 2001.
- Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia. *Pengharmonisasian, Pembedaan, dan Pemantapan, Konsepsi Rancangan Peraturan*. Jakarta: Perundang-Undangan Direktorat Jenderal Peraturan Perundang-Undangan, 2010.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. t.tp.: JHU Press, 1984.
- Khaeruddin dan Syahrul Hidayat "Uni Emirat Arab: Kuasa Ekonomi di Timur Tengah (2002-2018)." *Chronologia*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.
- Khalik, Abu Tholib. "Pemimpin Non-Muslim dalam Perspektif Ibnu Taimiyah." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2014.
- Khalik, Subhan. "Sejarah Perkembangan Islam di Amerika." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015.
- Khalik, Subhan. "Sejarah Perkembangan Islam di Amerika." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015.
- Khamdan, Muh. "Pengembangan Nasionalisme Keagamaan Sebagai Strategi Penanganan Potensi Radikalisme Islam Transnasional." *Jurnal Addin*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016.
- Khan, Muqtedar. *Islam and good governance: A political philosophy of ihsan*. Berlin Jerman: Springer, 2019.
- Khan, Qamaruddin. *Kekuasaan, Pengkhianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Al-Mawardi Tentang Negara* ((terjemahan Imron Rosyidi). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.
- . *Pemikiran Politik Ibnu Taymiyyah* ((terjemahan Anas Wahyuddin). Bandung: Pustaka, 2001.
- Khan, Yasmin. *The Great Partition: The making of India and Pakistan*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- Khashogi, Luqman Rico. "Konsep ummah dalam piagam madinah." *IN RIGHT Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2012.
- Khotimah, Husnul. "Penerapan Pancasila Perspektif Islam." *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Khuhro, Amir Ahmed dan Ali Nawaz Soomro. "The Role of Benazir Bhutto in the Movement for the Restoration of Democracy: An Analysis." *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2013.
- Khumaidi, Mohamad Arief. "Agama dalam Negara antara Teokrasi, Sekuler, dan Tamyiz." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 1 No. 4 Tahun 2021.

- Koho, Intan Rachmina. "Oligarki dalam Demokrasi Indonesia." *Jurnal Lensa*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2021.
- Koirudin. *Partai Politik dan Agenda Transisi Demokrasi, Menakar Kinerja Partai Politik Era Transisi di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Kurniawan, Puji. "Masyarakat dan Negara Menurut Al-Farabi." *Jurnal el-Qanuniy: Jurnal Ilmu-Ilmu Kesyarahan dan Pranata Sosial*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018.
- Kusdiana, Ading dan Beni Ahmad Saebani. "Sejarah dan Kebudayaan Islam Periode Pertengahan." *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2013.
- Kusmayadi, Yadi. "Pengaruh Konferensi Asia Afrika (KAA) Tahun 1955 Terhadap Kemerdekaan Negara-Negara di Benua Afrika." *Jurnal Agastya*, Vol. 08 No. 01 Tahun 2018.
- Kusnardi, Moh dan Bintan R. Saragih. *Ilmu Negara*. Jakarta: Penerbit Gaya Media Pratama, 2018.
- Labolo, Muhamad, dkk. *Partai Politik dan Sistem Pemilihan Umum di Indonesia, Teori, Konsep dan Isu Strategis*. Jakarta: Rajawali Press, 2015.
- Larasati, "Implementasi Desentralisasi dalam Kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia." *Jurnal Komunikasi Hukum*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015.
- Laski, Harold J. *The State in Theory and Practice*. New York: The Viking Press, 2014.
- Latief, Husni Mubarrak A. "Disonansi Qanun Syariat Islam dalam Bingkai Konstitusi Hukum Indonesia: Aceh sebagai Studi Kasus." *Jurnal Komunikasi Hukum*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2012.
- Latif, Yudi. *Wawasan Pancasila: Bintang Peruntun untuk Pembudayaan*. Bandung: Mizan Media Utama, 2018.
- . *Negara paripurna*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Lieven, Anatol. *Pakistan: A Hard Country*. Australia: PublicAffairs, 2012.
- Lijphart, Arend. *Democracy in Plural Societies: A comparative Exploration*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.
- Linda, Sisi Ade. "Al-Mawardi and Al-Ghazali's Thoughts on the Role of The State in Islamic Economic Law." *Jurnal Mediasas: Media Ilmu Syari'ah dan Ahwal Al-Syakhsyiyah*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022.
- Logeman dan Kirdi Dipoyudo. *Tugas Pokok Negara dalam Memajukan Kesejahteraan Sosial*. Jakarta: Analisis CSIS, 1989.
- Lubis, M. Solly. *Asas-asas Hukum Tata Negara*. Bandung: Alumni, 2000.
- . *Ilmu Negara*. Bandung: Penerbit Alumni, 2001.
- Lubis, Sulaikin. *Hukum Acara Perdata Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2018.

- Lumbanraja, Anggita Doramia. "Perkembangan Regulasi dan Pelaksanaan Persidangan Online di Indonesia dan Amerika Serikat Selama Pandemi Covid-19." *Jurnal Crepido*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2020.
- Luth, Thohir, dkk. *Diskursus Bernegara dalam Islam: Dari Perspektif Historis, Teologis hingga Keindonesiaan*. Malang: UB Press, 2018.
- Luthfi, Achmad dan Khairullah Khairullah. "Agama Sebagai Tempat Pelarian Diri (?): Suatu Tinjauan Sosiologi Agama Perspektif Karl Marx." *Jurnal Bina' Al-Ummah*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2019.
- Luthfi, Ahmad Nashih. *Melacak sejarah pemikiran agraria*. STPN Press dan Pustaka Ifada dan Sajogyo Institute, 2011.
- Mahmodin, Mohammad Mahfud. *Demokrasi dan Konstitusi*. Jogjakarta: Penerbit Liberty, 2013.
- . *Demokrasi dan Konstitusi di Indonesia*. Jakarta: Rineka, 2003.
- . *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia*. Jakarta: Gama Media, 1999.
- . *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta: Penerbit LP3ES, 2013.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Pancasila Sebagai dasar Negara: Studi tentang Perdebatan Konstituante*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017.
- Maarif, Syamsul. "Meninjau Ulang Definisi Agama, Agama Dunia, dan Agama Leluhur." *Jurnal Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset Dan Kebijakan Agama di Indonesia*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Macdonald, Duncan Black. *Aspects of Islam*. London: The Macmillan Company, 1999.
- Machasin, dan Siti Maryam. *Peradaban Islam Masa Daulah Abbasiyah: Masa Kemunduran Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: LESFI, 2017.
- Machiavelli, Niccolo. *Sang Penguasa Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*. Jakarta: PT Gramedia, 2000.
- . *Sang Penguasa: Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik* (terjemahan C. Woekirsari). Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Macmahon, Arthur. *Federalism Mature and Emergent*. New York: Doubleday and Company, 2016.
- Macridis, Roy C. *The Study of Comparative Government*. New York: Random House, 2013, hal. 2020.
- Mahmuddin, "Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah." *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2015.
- Mahmuzar. *Sistem Pemerintahan Indonesia Menurut UUD 1945 Sebelum dan Sesudah Amandemen*. Bandung: Penerbit Nusa Media, 2008.
- Malik, Hafeez. "Sir Sayyid Ahmad Khan's Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress." *Modern Asian Studies*, Vol. 2 No. 3 Tahun 1968.

- Mallarangeng, Andi A. dan M. Ryaas Rasyid. *Otonomi dan Federalisme dalam buku Federalisme Untuk Indonesia*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2000.
- Manan, Nuraini A. "Kemajuan dan Kemunduran Peradaban Islam di Eropa (711M-1492M)." *Jurnal Adabiya*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020.
- Mansoer, Mohammad Tolchah. *Pembahasan Beberapa Aspek Tentang Kekuasaan-Kekuasaan Eksekutif Dan Legislatif Negara Indonesia*. Yogyakarta: UGM, 2017.
- Marbun, B. N. *Kamus Politik*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2012.
- Marhaeni, Sri Sedar. "Hubungan Pancasila Dan Agama Islam Dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia." *JPPKn (Jurnal Ilmiah Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan)*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Marleni, Sri. *Perbandingan Daulah Islamiyah Menurut Hasan Al-banna dan Abul A'la Al-Maududi*. UIN SMH Banten, 2021.
- Maro, Paul S. "The Impact of Decentralization in Spatial Equity and Rural Development in Tanzania." *World Developlllell*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Martosoewignjo, Sri Soemantri. *Fungsi Konstitusi Dalam Pembatasan Kekuasaan*. Jakarta: CY Rajawali, 2014.
- Marzuki, H.M. Laica. *Mula Keberadaan Negara Republik Indonesia dalam Jimly Asshiddiqie, Konstitusi dan Ketatanegaraan Indonesia Kontemporer*. Jakarta: The Biography Institute, 2007.
- ". "Konstitusi dan Konstitusionalisme." *Jurnal Konstitusi*, Vol. 7 No. 4 Tahun 2016.
- Mas'ood, Mohtar. *Politik, Birokrasi, dan Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Masroor, Rafaqat. "Systematics, Ecology and Distribution of Caucasian Rock Agama, Paralaudakia Caucasia in District Chitral, Khyber Pakhtunkhwa Province, Pakistan." *Putaj Sciences*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2012.
- Maulidia, Hanifa. "Agama di Ruang Publik: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Furshet, Casanova, dan Sherkat." *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2018.
- Mawhood, Philip. *Local Government in The Third Word*. New York: t.p., 2001.
- Meirison. "Sejarah Kepemimpinan Wanita di Timur Tengah dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisa Terhadap Syajar al Durr)." *Kafaah: Journal of Gender Studies*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019.
- Mellinda, Shandi. *Studi Komparatif Kekuasaan Kehakiman Perspektif Hukum Tata Negara Indonesia dan Hukum Tata Negara Saudi Arabia*. Jember: UIN Khas Kiai Achmad Siddiq, 2022.

- Michael T. Corgan. *The USA in the Arctic: Superpower or Spectator?, Security and Sovereignty in the North Atlantic*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Michels, Robert. *Partai Politik Kecenderungan Oligarkis dalam Birokrasi* (terjemahan Mien Joebhaar). Jakarta: CV Rajawali, 2010.
- Miharja, Deni. "Persentuhan Agama Islam dengan Kebudayaan Asli Indonesia." *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 38 No. 1 Tahun 2014.
- Mikail, Kiki. "Sistem Politik Iran Kontemporer: dari Westernisasi hingga Islamisasi." *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial dan Sains*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019.
- Minardi, Anton. *Konsep Negara dan Gerakan Baru Islam*. Bandung: Prisma Press, 2017.
- Miranda, Syifa Radhityani Esmano dan Airin. "Pengaruh Kebijakan Laïcité terhadap Muslim di Institusi Pendidikan Negeri Prancis pada Masa Pemerintahan Macron." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2013.
- Misbahul, Moch. "Komparasi Pemikiran Al-Maududi dan Motesquieu tentang State Institute Relations." *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016.
- Morrison, Scott. *A Religion, Not a State: Ali Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism By Souad T. Ali*. New York: t.p., 2012.
- Muammar, Khalif. "Agama dan Negara: Melangkaui Dua Pendekatan yang Ekstrim." *Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2020.
- Mubarok, Acep Zoni Saeful. "Reformasi Konstitusi dan Yudisial dalam Bingkai Konstitusionalisme di Arab Saudi." *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Mubarok, Ahmad Agus. "Sejarah Sosial-Politik Arab: Dari Hegemoni Romawi-Persia Hingga Kebangkitan Arab Islam." *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Mudzakkir, Amin. "Sekularisme dan Identitas Muslim Eropa." *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016.
- Mudzakkir, Amin. "Sekularisme dan Identitas Muslim Eropa." *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016.
- Mudzhar, Muhammad Atho. "Hukum Keluarga di Pakistan (Antara Islamisasi dan Tekanan Adat)." *Al-'Adalah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2014.
- Mugiyanto, "Hubungan Oligarki Kekuasaan dengan Politik Hukum Penguasa." *Jurnal Penegakan Hukum Indonesia*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.

- Muhaemin. "Pemikiran Muhammad Natsir tentang Pertautan Agama dengan Negara." *Jurnal Ushuluddin: Media Dialog Pemikiran Islam*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2015.
- Muhammad Sulaeman Jajuli. "Konsep Agama dan Negara dalam Pandangan Mohammad Natsir." *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 5 No. 9 Tahun 2017.
- Muhammad, Adji Suradji. "Perdebatan Mengenai Hubungan Antara Agama dan Negara; Mengatasi Konflik Beragama Dalam Negara Berdasarkan Pemikiran Islam." *Jurnal Ilmu Administrasi Negara (JUAN)*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014.
- Mujibuddin, M. dan Rina Zuliana. "Post-Sekulerisme Islam Populis di Indonesia." *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vo. 3 No. 1 Tahun 2019.
- Mujibuddin, M. dan Rina Zuliana. "Post-Sekulerisme Islam Populis di Indonesia." *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019.
- Mulyosudarmo, Suwoto. *Peralihan Kekuasaan; Kajian Teoritis dan Yuridis terhadap Pidato Nawaksara*. Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009.
- Minardi, Anton, *Pemikiran Politik Islam*. Bandung: Unpas Press, 2012.
- Mursi, Muhammad Sa'id. *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Jakarta: Pustaka Setia, 2012.
- Murtadho, Ali. "Jalinan Agama dan Negara dalam Islam." *Jurnal Ijtima'iyya*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2015.
- Murtiadi, Awan Hari. "Oligarki." *Jurnal Wacana Kinerja: Kajian Praktis-Akademis Kinerja dan Administrasi Pelayanan Publi*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2020.
- Mustaqim, Abdul. "Bela Negara Dalam Perspektif al-Qur'an (Sebuah Tranformasi Makna Jihad)." *Jurnal Analisis*, Vol. XI, No. 1, Juni 2011.
- Muslem. "Penyelenggaraan Pendidikan Agama Islam di Pakistan." *Kalam: Jurnal Agama dan Sosial Humaniora*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019.
- Muslimin. "Piagam Madinah dalam Perspektif Teori Sosial." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Quran dan al-Hadits*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015.
- Mustofa, Imron. "Pendidikan Islam Sebagai Institusi Politik Demokrasi Tertinggi di Indonesia." *Halaqa: Islamic Education Journal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.
- Mustofa, Usman. "Pembaharuan Hukum Islam di Saudi Arabia." *Syakhsia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020.
- Mustofa, Usman. "Pembaharuan Hukum Islam di Saudi Arabia." *Syakhsia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020.

- Musyafaah, Nur Lailatul. "Konsep Wizarah dalam sejarah pemerintahan Islam." *Ijtihad: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012.
- Musyafah, Aisyah Ayu. "Perkembangan Perekonomian Islam di Beberapa Negara di Dunia." *Diponegoro Privite Law Review*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Muttaqin, Ahmad. "Karl Marx dan Friederich Nietzsche Tentang Agama," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2013.
- Muttaqin, E. Zaenal. "Kedudukan Pranata Islam dalam Konstitusi Sejumlah Negara Muslim." *Al Qisthas: Jurnal Hukum dan Politik Ketatanegaraan*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019.
- Muttaqin, Rizal. dan Nurrohman, "Islam dan Pasar: Studi Atas Pemikiran Abū Ḥasan Al-Al-Mawardi Tentang Mekanisme Pasar." *Maro; Jurnal Ekonomi Syariah dan Bisnis*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020.
- Muvid, Muhamad Basyrul. *Al Ghazali: Dalam Pusaran Sosial Politik, Pendidikan, Filsafat, Akhlak Dan Tasawuf*. Sidoarjo: Global Aksara Pers, 2021.
- Nadir, Nadia. "Sistem Pemeritahan dan Kebijakan Luar Negeri Arab Saudi." *Qaumiyyah: Jurnal Hukum Tata Negara*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020.
- Nadroh, Siti dan Syaiful Azmi, *Agama-agama Minor*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Nafisah, Ummahatul Lailatin. *Analisis hukum Islam terhadap Sistem Pencatatan Perkawinan di Negara Pakistan*. UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021.
- Na'imah, Hayatun dan Bahjatul Mardhiah. "Perda Berbasis Syari'ah dan Hubungan Negara-Agama dalam Perspektif Pancasila." *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2016.
- Nalanan, Arnold Mononutu R. *Potret Seorang Patriot*. Jakarta: Gunung Agung, 2012.
- Napitupulu, Dedi Sahputra. "Romantika Sejarah Kejayaan Islam di Spanyol." *Mukadimah: Jurnal Pendidikan, Sejarah, dan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019.
- Napitupulu, Dedi Sahputra dan Syawal Fahmi "Pendidikan Islam Muslim Minoritas (Kasus di Eropa Barat)." *Belajea: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nasution, Mirza dan Eka Nam Sihombing. *Ilmu Negara*. Jakarta: Penerbit EnamMedia, 2020.

- Navabzadeh, Zahra dan Aliakbar Amini. "To Review and Analyze Thoughts and Political Ideas of Muhammad Abduh and Ali Abd al-Raziq." *J. Pol. & L.* 9 Vol. 4 No. 1 Tahun 2016.
- Nazhifah, Zikra. "Perbandingan Pemikiran Mohammad Natsir dan Mohammed Arkoun Tentang Relasi Agama dan Negara." *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2021.
- Nelli, Jumni. "Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq." *An-Nida'*, Vol. 39 No. 1 Tahun 2014.
- Nge, Herri Junius. "Oligarki Partai Politik dalam Rekrutmen Calon Kepala Daerah." *Jurnal Academia Praja*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *Sayyid Ahmad Khan*. New Delhi: Publications Division Ministry of Information & Broadcasting, 2017.
- Nizmi, Yusnarida Eka. "Pandangan Amerika terhadap Perempuan Muslim Pasca Serangan Sebelas September 2001." *Jurnal POLITIK*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2015.
- Nizmi, Yusnarida Eka dan Wentiza Fadhli. *Upaya ICNA (Islamic Circle of North America) dalam Melawan Islamophobia di Amerika Serikat*. Riau University Press, 2014.
- Nordquist, Myron. *United Nations Convention on the law of the sea 1982*. Leiden Belanda: Brill, 2011.
- Noviati, Cora Elly. "Demokrasi dan Sistem Pemerintahan." *Jurnal Konstitusi*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2016.
- Nugraha, Aditya Taufan. dan Irman Irman. "Perlindungan Hukum Zona Ekonomi Eksklusif (ZEE) Terhadap Eksistensi Indonesia Sebagai Negara Maritim." *Jurnal Selat*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014.
- Nugroho, Agung Yudhistira. "Aspek Konstruktivis dalam Sengketa Wilayah Kashmir antara India dan Pakistan." *Global Insight Journal*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017.
- Nugroho, Ischak Suyo. "Pembentukan Negara Islam Pakistan: Tinjauan Historis Peran Ali Jinah." *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2019.
- Nur, Deliar. *Pemikiran Politik di Negara Barat*. Jakarta: Rajawali Press, 2021.
- Nurfaidah, Resti. "Konflik Internal Multikulturalisme dalam Film Good Bye Lenin!." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, No. 01 Vol. 2 Tahun 2015.
- Nurhadi. "Ideologi Konstitusi Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Ideologi Pancasila." *Volksgeist: Jurnal Ilmu Hukum dan Konstitusi*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.
- Nurhamidin, Budi dan Arifin Kusuma Wardani. "Relasi Agama dan Negara dalam Gerakan Keagamaan Baru: Studi Kasus Komunitas Here Krisna

- Yogyakarta." *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Nurhasanah, Resti Nopita. *Pengaruh Pencabutan Status Otonomi Khusus Kashmir terhadap Hubungan Diplomatik India-Pakistan*. FISIP UNPAS, 2022.
- Nurhidayah, Dewi. "Representasi Makna Pesan Sosial dalam Film Bulan Terbelah di Langit Amerika." *Jurnal Kinesik*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017.
- Nurjanah, Enur. "Piagam Madinah Sebagai Struktur Masyarakat Pluralistik." *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2019.
- Nurlaela, Siti. *Pemikiran Ahmad Syafii Maarif tentang Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2019.
- Nurul Syalafiyah dan Budi Harianto. "Relasi Agama dan Negara Perspektif Ali Abd Al-Raziq (1888-1966 M)", dalam *ICESSE: Education, Constitutional Law, Economics and Management, Sociology*, Vol. 1 No. 1 2019.
- O Hat, Willian. *Introduction to the Law of Local Government and Administration*. London: 2013.
- Oktaviyani, Vita Ery. "Islam di Afrika Utara." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 6.
- P. Dunleavy dan B. O'Leary. *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. London: Macmillan, 2005.
- Pachoe, Rd Datoek A. "Sekularisasi dan Sekularisme Agama." *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2016.
- Pamungkas, Mauritio. *Defisit Demokrasi dan Paham Negara Integralistik di Indonesia*. Nusa Tenggara Timur: STFK Ledalero, 2020.
- Pandiangan, A. *Pengantar Ilmu Politik: Suatu Pengantar*. Jakarta: SCU Knowledge Media, 2017.
- Paradisiaca, Lamda Fietry. "Diplomasi Arab Saudi Melalui Organisasi Kerja Sama Islam (OKI)." *Balcony*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2022.
- Parthiana, Wayan. *Hukum Pidana Internasional dan Ekstradisi*. Bandung: Yrama Widya, 2003.
- Passmore, Kevin. *Fascism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Pattimahu, M. Asrul. "Agama dan Masa Depan Kebangsaan Indonesia." *Dialektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2020.
- Paul, Thazha V. *The warrior state: Pakistan in the contemporary world*. London: Oxford University Press, 2014.
- Pramana, Pudja. *Ilmu Negara*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2019.

- Prasojo, Zaenuddin Hudi dan Mustaqim Pabbajah. "Akomodasi Kultural dalam Resolusi Konflik Bernuansa Agama di Indonesia." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Priatna, Gana. "Analisis Berdirinya Negara Islam Pakistan dalam Perkembangan Sejarah Islam di Indonesia." *Jurnal Dewantara*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.
- Pribadi, Yanwar. "The Klebun, The Kiai and The Blater: Note from western Madura, Indonesia." *Journal South East Asia Research*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2008.
- Prima, Prayudha Leo. dan Uning Pratimaratri. "Studi Perbandingan Hukum Terhadap Konsep "Contempt of Court" di Negara Indonesia, Malaysia dan Pakistan." *Abstract of Undergraduate Research, Faculty of Law, Bung Hatta University*, Vol. 12 No. 1 2021.
- Priyanto Susiloadi, "Konsep Dan Isu Desentralisasi Dalam Manajemen Pemerintahan Indonesia." *Spirit Publik*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020.
- Prodjodikoro, Wirjono. *Asas-Asas Ilmu Negara dan Politik*. Bandung: Eresco, 1981
- Prophet, Last. *Qira at fi Fikr Qasim Amin wa Ali Abd al-Raziq*. Cairo: Maktabat al-Turath al-Islami, 1990.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Fikih Siyasa: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014.
- ". "Relasi Islam dan Negara: Studi Pemikiran Politik Islam dalam Perspektif Al-Quran." *Intizar*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2018.
- Purnaweni. "Demokrasi Indonesia: Dari masa ke masa." *Jurnal Administrasi Publik*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2004.
- Purwaningrum, Wahidiah Anggerani. *Strategi Emmanuel Macron Menggunakan Ideologi Sekulerisme dan Islamophobia untuk Memperkuat Posisi Politik di Prancis Tahun 2020*. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah, 2022.
- Puspitasari, Ratna. *Revolusi Prancis, Revolusi Industri, Perkembangan Ideologi Kapitalsme, Sosialisme, Liberalisme, dan Demokrasi; dan Dampaknya bagi Masyarakat Dunia, Perkembangan Masyarakat Jepang Sejak Restorasi Meiji dan Dampaknya di Dalam dan Di Luar Negeri*. Cirebon: IAIN Syeikh Nurjati, 2018.
- Putra, Adi. "Monarki: Penolakan Terhadap Teokrasi." *Jurnal Fenomena*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018.
- Putra, Ridho. "Konsep Negara Ideal Ali Abdul Raziq Dan Relevansinya Dengan Pancasila." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 1 No.1 Tahun 2019.
- Putri, Regika Pramesti Echa Marsanto. "Pengakuan Dalam Pembentukan Negara Ditinjau Dari Segi Hukum Internasional." *Journal of Judicial Review*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2020.

- Qutb, Sayyid. *Al-‘Adalah al-Ijtima’iyyah fi al-Islam*. Kairo: Maktabah Misri, 1954.
- Rachmadie, Cammelianne Typhano dan Suryo Ediyono. "Reformasi Sistem Kebudayaan Di Arab Saudi Masa Pemerintahan Raja Abdullah (2005-2015)." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Rachman, Rio Febriannur. "Representasi Islam di Film Amerika Serikat." *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016.
- Rahimi, Hasan. "The Possibility and Refusal of Religious Rule in the Thought of Imam Khomeini and Ali Abd al-Raziq of Egypt." *Indonesian Journal of Theology*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.
- Rahman, Abd. Hakim. *Visi Politik Al-Mawardi tentang Negara dan Pemerintahan*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rahman, Sainul. "Tensi Sektarianisme Dan Tantangan Demokrasi Di Timur Tengah Pasca Arab Spring." *Dialektika*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2019.
- Rahman, Fathur. *Teori Pemerintahan*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2018.
- Rahmasari, Devika. "Analisis sekularisme laicite Prancis." *Jurnal Independen*, Vol. 12, No. 2 Tahun 2017.
- Rahmawati. "Sistem Pemerintahan Islam Menurut al-Mawardi dan Aplikasinya di Indonesia." *Jurnal Syari'ah dan Hukum IAIN Pare-Pare*, Vol. 16, No.2, Desember 2018.
- Rahmat, Azwar. "Konsep Perbandingan Geopolitik, Sosial Budaya Dan Ekonomi Negara-Negara Maju Dan Negara Berkembang." *Jurnal Pendidikan "Edukasia Multikultura"*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021.
- Rahmatullah, Prayudi, dkk. "Relasi Negara dan Agama Islam: Telaah Historis dan Paradigmatis." *Islamitsch Familienrecht Journal*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022.
- Rais, Amen. "Antara Federasi, Konfederasi, dan Otonomi Luas." *Jurnal Pasar Modal*, Vol. 1 No 1, Tahun 2000.
- . *Pengantar Dalam Demokrasi dan Proses Politik*. Jakarta: LP2ES, 1986.
- Rais, Hanum Salsabiela. *99 Cahaya di Langit Eropa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Rais, M. Dhiauddin. *An-Nazariyāt As-Siyāsāt al-Islāmiyah* (terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani). Jakarta: Gema Insani Press, 2014, hal. 27.
- Rais, Muhammad, dkk. "Global conservation significance of Chotiari Wetlands Complex, Sangahr, Sindh, Pakistan." *J. of Animal and Plant Sc*, Vol. 23 No. 6 Tahun 2013.

- Ranney, Austin. *Governing: An Introduction to Political Science*. Newyork: Prentice Hall International, 2016.
- Rashda, Diana. "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2017.
- Rauf, Maswadi. "Pendekatan-Pendekatan dalam Ilmu Politik: Sebuah Penjajagan." *Jurnal Ilmu dan Budaya*, Tahun XIII, No. 7, April, 2019.
- Ridho, Ali. "Syari'at Islam dan Dilema Daulah Islamiyah (Indonesia Cerminan Negara Madinah)." *MUDABBIR: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021.
- Ridho, Mohamad Faisal. "Kedaulatan Rakyat Sebagai Perwujudan Demokrasi Indonesia." *'ADALAH*, Vol. 1 No. 8 Tahun 2017, hal. 122.
- Ridolfi, Roberto. *The Life of Niccolò Machiavelli*. London: Routledge, 2013.
- Ridwan, HR. *Hukum Administrasi Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013.
- Ridwan. "Penafsiran Pancasila Dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi." *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2017.
- Ridwan, Ahmad. *Hukum Administrasi Negara*. Yogyakarta: UII Press, 2003, hal. 199.
- Rifa'i, H. Muhammad dan Muhammad Fadhli, *Manajemen organisasi*. Medan: Cv. Pusdikra Mitra Jaya, 2013.
- Rita, Vallen Nur, dkk. *Rasisme Dalam Film 99 Cahaya Di Langit Eropa Part 1 (Analisis Semiotika Dalam Film 99 Cahaya Di Langit Eropa Part 1)*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2016.
- Rिताudin, M. Sidi. "Sinergisitas Agama Islam dan Negara dalam Mewujudkan Masyarakat Madani." *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2013.
- Robison, Richard. "Culture, Politics and Economy in the Political History of The New Order." *Cornell Southeast Asia Program*, Vol. 31 No. 23, Tahun 2016.
- Rodee, Clyner Carlton. *Pengantar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000.
- Rohim, Nur. "Kedudukan Konstitusi dalam Praktik Ketatanegaraan Saudi Arabia." *Tahkim*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2013.
- Rohmadi. "Syari'ah dan Politik Hukum Keluarga di Negara Pakistan." *Jurnal Ilmiah Mizani: Wacana Hukum, Ekonomi, dan Keagamaan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2014.
- Romanda, Fharis. "Prinsip Nasionalisme dalam Lirik Lagu Kebangsaan Arab Saudi dan Lagu Kebangsaan Indonesia." *An-Nahdah Al-'Arabiyah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.
- Romdhoni, Ali. "Kajian Islam di Barat." *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012, hal. 67.

- Ross, Ralph. "On the International Encyclopedia of the Social Sciences." *American Political Science Review*, Vol. 70 No. 3 Tahun 1976.
- Rozaki, Abdur. *Islam, Oligarki Politik, dan Perlawanan Sosial*. Yogyakarta: IRCISOD, 2016.
- Rozali, Ermy Azzati dan Zamri Ab Rahman. "Kecemerlangan Futuhat Islamiyyah Era Khulafa'al-Rashidin (The Excellence of Futuhat Islamiyyah in the Era of Khulafa'Al-Rashidin)." *Journal of Al-Tamaddun*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2017.
- Rudolph. Joseph. "Federation." *International Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2009.
- Ruslan, Muhammad. *Pemikiran Pembentukan Negara Pakistan*. Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2012.
- . *Sejarah Pemikiran Pendirian Negara Pakistan*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Ruslin, Ismah Tita. "Memetakan konflik di Timur Tengah (Tinjauan Geografi Politik)." *Jurnal Politik Profetik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013.
- Rustandi, Ridwan Syarif Sahidin "Analisis Historis Manajemen Dakwah Rosulullah Saw dalam Piagam Madinah." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2019.
- Rutherford, Diana. *Decentralization, Governance and Public Services, The Impact of Institutional Arrangements: A Review of the Literature*. t.tp.: University of Maryland, College Park, 2015.
- Ryzka Dwi Kurnia. "Konsep Ideal Imamah (Kepemimpinan) Menurut Al-Mawardi." *Jurnal Politica*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2019, hal. 72.
- S. Djojowadono, *Demokrasi Dalam Pembangunan di Indonesia, Prasarana Seminar Demokrasi*. Yogyakarta: FISIP UGM, 2009.
- S. Pamudji. *Demokrasi Pancasila dan Ketahanan Nasional*. Jakarta: Bina Aksara, 2004.
- Sabon, Max Boli. *Ilmu Negara: Bahan Pendidikan untuk Perguruan Tinggi*. Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2014
- Sadzali, Ahmad. "Hubungan Agama dan Negara di Indonesia: Polemik dan Implikasinya dalam Pembentukan dan Perubahan Konstitusi." *Undang: Jurnal Hukum*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020.
- Saefullah, Fatah. *Masalah dan Prospek Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2017.
- Saeri, M. dan Arif Wicaksana. *Strategi Arab Saudi Terhadap Stabilitas Pemerintahannya Tahun 2011-2013*. Riau: Riau University Press, 2015.
- Safa'at, Muchamad Ali. "Militer dalam Perspektif Hukum Tata Negara." *Ub Lecturer*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2007.
- Safran, Nadav. *Saudi Arabia: the Ceaseless Quest for Security*. New York: Cornell University Press, 2018.

- Sahide, Ahmad. "Konflik Syi'ah-Sunni Pasca-The Arab Spring." *Jurnal Kawistara*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2013, hal. 20.
- . "Suku Kurdi dan Potensi Konflik di Timur Tengah." *Jurnal Hubungan Internasional*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014.
- Sahito, Zahid Hussain, dkk. "Role of Benazir Bhutto in Restoration of Democracy in Pakistan (1977-1988)." *Global Political Review*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020.
- Saipuddin, Aisyah. "Pasang Surut Hubungan Sipil-Militer dalam Perpolitikan Pakistan." *Jurnal Hubungan Internasional Interdependence*, Vol 1 No. 1 Tahun 2019.
- Salim, N. Njonja Aulia. *Melawat ke Amerika*. California: Saksama, 1954.
- Salsabila. "Pengertian dan Macam-Macam Bentuk Negara." *Jurnal Kosmik Hukum*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017.
- Samdani. "Perkembangan dan Pendidikan Islam di Pakistan." *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Kearifan Lokal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021.
- Samekto, Adji. *Negara dalam Dimensi Hukum Internasional*. Bandung: PT Aditya Bakti, 2019.
- Samsuddin, Din. "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam." *Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol. IV Tahun 1993.
- Santalia, Indo, dkk. "Sejarah Islam di Pakistan, Ide Pembaharuan dan Perjuangan Muhammad Ali Jinnah." *Jurnal Ilmiah Hospitality*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2022.
- Santosa, Irfan. "al-Khilāfah Menurut Al-Mawardi." *Jurnal Islamic Studies* Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Santoso, Lukman. "Islam dan Negara Hukum di Pakistan." *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2012.
- . "Rekonsiliasi Islam dan Demokrasi: Narasi Politik Benazir Bhutto." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2016.
- Santoso, M. Agus. "Perkembangan Konstitusi di Indonesia." *Yustisia Jurnal Hukum*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2013.
- Saputra, Andi. *Tinjauan Historis Piagam Madinah dan Piagam Jakarta dalam Membangun Kerukunan Beragama di Indonesia*. Medan: Universitas Negeri Medan, 2020.
- Saputro, Agus. "Agama dan Negara: Politik Identitas Menuju Pilpres 2019." *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018.
- Sari, Indah. "Federal Versus Kesatuan: Sebuah Proses Pencarian Terhadap Bentuk Negara dalam Mewujudkan Otonomi Daerah." *Jurnal Ilmiah Hukum Dirgantara – Fakultas Hukum Universitas Suryadarma*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2015.
- Saridewi, Dinia. "Masuknya Buku-Buku Keislaman Timur Tengah Ke Indonesia." *Jurnal Pustaka Budaya*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2016.

- Sarja. *Negara Hukum: Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Thafa Media, 2016.
- Sasmito, Herry Abduh Martitah. *Buku Ajar Hukum Tata Negara*. Semarang: Pusat Penjaminan Mutu Unnes, 2008.
- Syalabi, A. *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (terjemahan Mukhtar Yahya dan Sanusi Latief). Jakarta: AlHusna, 1988.
- Sayogie, Frans. "Perlindungan Negara Terhadap Hak Toleransi beragama: Perspektif Islam dan Hak Asasi Manusia Universal." *Jurnal Hukum Prioris*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2016.
- Semma, Mansyur. *Negara dan Korupsi*. Jakarta: Yayasan Obor, 2018.
- Setiawan, Asep. *Dinamika Timur Tengah*. Yogyakarta: Penerbit Leutika Prio, 2018.
- Shah, Aqil. *The Army and Democracy: Military Politics in Pakistan*. Harvard: Harvard University Press, 2014.
- Shaleh, Ali Ismail. dan Fifiana Wisnaeni. "Hubungan Agama dan Negara Menurut Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945." *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Sherwani, Harun Khan. *Studies in Muslim Political Thought* (terjemahan M. Arief Lubis). Jakarta: Tintamas, 1999.
- Shobahah, Nurush. "Piagam Madinah Dan Konsep Demokrasi Modern Islam Masa Klasik." *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019.
- Sholehuddin, Moh. "Konsep Kenegaraan dalam Pemikiran Politik Al-Mawardi." *Jurnal Review Politik*, Vol. 4, No 1 Tahun 2014.
- Sholikin, Ahmad. *Pemikiran Politik Negara dan Agama "Ahmad Syafii Maarif*, Universitas Airlangga, 2013.
- Shomad, Bukhori Abdul. "Piagam Madinah dan Resolusi Konflik." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2013.
- Shunhaji, Akhmad. "Agama dalam Pendidikan Agama Islam di Sekolah Dasar." *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam dan Manajemen Pendidikan Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019.
- Siagian, Sondang P. *Administrasi Pembangunan, Konsep, Dimensi dan Strateginya*. Purworejo: Bumi Aksara, 2019.
- Simorangkir, Bonar, dkk. *Inkonsistensi paradigma otonomi daerah di Indonesia: Dilema sentralisasi atau desentralisasi*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000.
- Situmorang, Jonar. *Mengenal Agama Manusia*. Yogyakarta: Penenrbit ANDI Offset, 2017.
- Situmorang, Victor. *Intisari Ilmu Negara*. Jakarta: Bina Aksara, 2017.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarata: UI Press, 1990.
- Shihab, Quraish. *Islam dan Kebhinekaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, tth.

- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: ajaran, sejarah dan pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Sholehuddin, Moh. "Konsep Kenegaraan dalam Pemikiran Politik al-Mawardi." *Jurnal Review politik*, Vol.4, No.1, Juni 2014.
- Stianto, Aris, Syamsuri. "Konsep Welfare State al-Mawardi Dalam Kitab Adab al-Dunya wa al-Din." *Jurnal Ekonomi Islam*, Vol.10, No.2, November 2019.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*. Jakarta: UI Press, 1995.
- Sukardi, Lukman. *Para Martir Revolusi Dunia*. Yogyakarta: Palapa, 2014.
- Suryono, Agus, *Dimensi-Dimensi Prima Teori Pembangunan*. Malang: UB Press, 2010.
- Syamsuddin, M. Din. *Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam. Dalam Abu Zahra, Politik Demi Tuhan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).
- Sjamsudin, Helius, dkk. *Menuju Negara Kesatuan: Negara Pasundan*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2002.
- Slater, S.F. dan Narver. "Does competitive environment moderate the market orientation-performance relationship." *Journal of Marketing*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2019.
- Smith, Donald Eugen. *Nehru and democracy: The political thought of an Asian democrat*. London: Orient Longmans, 1958.
- Sodiqin, Ali. dan Anwar M. Radiamoda. "Dinamika Konstitusi Islam: Dari Periode Kekhilafahan hingga Nation-State." *JIL: Journal of Islamic Law*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021.
- Soehino. *Ilmu Negara*. Yogyakarta: Liberty, 2013.
- Soemantri, Sri. *Bunga Rampai Hukum Tata Negara Indonesia*. Bandung: Alumni, 2012.
- Soetomo *Ilmu Negara*. Surabaya: Usaha Nasional, 2013.
- Soleh, A. Khudori. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2013, hal. 62.
- Somad, Abdul. "Pemikiran dan Pergerakan Pan-Islamisme di Indonesia pada Awal Abad ke-20." *Candrasangkala: Jurnal Pendidikan dan Sejarah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- SP. Varma. *Teori Politik Modern*. Jakarta: Rajawali Pers, 2007.
- Spate, Oskar Hermann Khristian dan Andrew Thomas Amos Learmonth. *India and Pakistan: A General and Regional Geography*. London: Routledge, 2017.
- Starke, J. G. *Pengantar Hukum Internasional* (terjemahan Sumitro L.S. Danuredjo). t.tp: PT Aksara Persada Indonesia, 2008.

- Stepan, Alfred. *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europ.* t.tp.: Jhu Press, 1996.
- Stevenson, John R. dan Bernard H. Oxman. "The Future of the United Nations Convention on the Law of the Sea." *American Journal of International Law*, Vol. 88 No. 3 Tahun 1994.
- Strong, C.F. *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern: Suatu Perbandingan tentang Sejarah dan Bentuk* (terjemahan Deta Sri Widowatie). Bandung: Nusa Media, 2010.
- . *Modern political constitutions: an introduction to the comparative study of their history and existing form.* Sidgwick & Jackson, 2006.
- . *A History of Modern Political Constitutions.* New York: Putnam, 1963.
- Suar, Abi. "Pemikiran Ekonomi Islam Pada Masa Awal Turki Utsmani." *Al-Dzhab: Journal of Economic, Management and Business, & Accounting*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.
- Suhardjana, Johannes. "Supremasi Konstitusi Adalah Tujuan Negara." *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 10 No. 3 Tahun 2010.
- Suhino. *Ilmu Negara.* Jogjakarta: Liberty, 2012.
- Sulaiman, Rusydi. "Ikhwanul Muslimin dan Politik Kenegaraan Mesir." *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2017.
- Sumarto, Hetifah Sj. "Demokrasi Partisipatif dan Prospek Penerapannya di Indonesia." *Jurnal Analisis Sosial*, Vol. 9 No. 3 Tahun 2004.
- Sunny, Ismail. *Pergeseran Kekuasaan Eksekutif.* Jakarta: Aksara Baru, 2018.
- Supriadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam.* Bandung: Pustaka Setia, 2018.
- Suradinata, Ermaya. "Geopolitik dan Geostrategi dalam Mewujudkan Integritas Negara Kesatuan Republik Indonesia." *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2001.
- Surbakti, Ramlan. *Memahami Ilmu Politik.* Jakarta: Grasindo, 2010.
- Susanti, Listiawati. "Mengupas Kejayaan Islam Spanyol dan Kontribusinya Terhadap Eropa." *Jurnal Dakwah Risalah*, Vol. 27 No. 2 Tahun 2016.
- Susanto, Sauri. "Dukungan European Court of Human Right bagi Pelarangan Jilbab di Sekolah, Serta Niqab dan Burqa di Perancis." *Jurnal Tapis: Jurnal Teropong Aspirasi Politik Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 201.
- Susanto, Sri Nur Hari. "Desentralisasi Asimetris dalam Konteks Negara Kesatuan." *Administrative Law and Governance Journal*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2019.
- Suseno, Franz Magnis. *Etika Politik.* Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Suvorova, Anna Aronovna. *Benazir Bhutto. A Multidimensional Portrait.* London: Oxford University Press, 2015.

- Syadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Syafiie, Inu Kencana. *Ilmu Negara: Kajian Ilmiah dan Kajian Keagamaan*. Bandung: Penerbit Pustaka Reka Cipta, 2013.
- Syahadha, Fadila. "Zulfikar Ali dan Benazhir (Bhuto); Perjuangan Kesetaraan Gender Dalam Politik Pakistan." *Hadharah*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2020.
- Syahadha, Fadila. "Zulfikar Ali dan Benazhir (Bhuto); Perjuangan Kesetaraan Gender Dalam Politik Pakistan." *Hadharah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020.
- Syahrani, Abdul Wahab, dkk. "Sistem Pendidikan di Negara Maju Amerika Serikat." *Adiba: Journal of Education*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2022.
- Syam, M. Basir. "Kebijakan dan Prinsip-Prinsip Kenegaraan Nabi Muhammad Saw Di Madinah (622-632 M) (Tinjauan Perspektif Pemikiran Politik Islam)." *PERENNIAL*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2015.
- Syam, Syafruddin. "Pemikiran Politik Islam Imam Al-Mawardi dan Relevansinya di Indonesia." *Jurnal Al Hadi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017.
- Syu'aib, Kholil. "Agama dan Negara Reaktualisasi Pemikiran Politik Islam Munawir Sjadzali", dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.
- Tabrani, Z. A. "Diskursus Simbiotik Agama dan Politik dalam Epistemologis Pemikiran Islam." *Al-Ijtimai: International Journal of Government and Social Science*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2021.
- Talbot, Ian. *Pakistan: A New History*. t.tp.: Hurst Publishers, 2022.
- Tambunan, Elia. *Islamisme: Satu Plot dari Mesir, Pakistan dan Indonesia*. t.tp.: Almuqsih Pustaka, 2019.
- Taimiyah, Ibnu. *Pedoman Islam Bernegara*, (terjemahan KH. Firdaus). Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1989.
- Tari, Deariqra Zildjiani Altristan. "Dinamika Gerakan Anti-Globalisasi Tahun 1994-2021: Studi Kasus: Analisis Boikot Produk Prancis Oleh Muslim Sebagai Bagian dari Global Justice Movement Dengan Perspektif Teori Gerakan Sosial." *Jurnal Sosial*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2021.
- Thabrani, Abdul Mukti. "Tata kelola pemerintahan negara madinah pada masa nabi Muhammad saw." *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2014.
- Tim ICCE UIN Jakarta. *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education) Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE Uin Syarif Hidayatullah, 2000.
- Tim Pengajar Ihnu Negara FH. Ul. *Imu Negara (Teaching Materiaf)*. Depok: FH. VI, 2004.

- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, Cetakan Ketujuh, Jakarta: Balai Pustaka Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.
- Trifathullah, Asrin Dimas. "Peranan Arab Saudi Sebagai Aktor Utama di Timur Tengah." *Universitas Hasanuddin. Makassar*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017.
- Triono. "Corak Pemikiran Politik dalam Islam Zaman Klasik, Pertengahan dan Kontem-porer." *Jurnal TAPIS*, Vol. 7, No. 12, Tahun 2011.
- Tsauri, Tadzkira Nadiya. *Pengaruh pemikiran Muhammad Asad dalam Pembentukan Negara Islam: Studi tentang Terbentuknya Negara Pakistan*. Jakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Syarif Hidayatullah, 2020.
- Ubaidillah, dkk. *Pendidikan Kewarganegaraan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.
- Ubaugh, A. "Local Justice and rural Society in the French Revolution." *Journal of Social History*, Vol. 34 No. 2 Tahun 2013.
- Ulum, Misbahul. "Perjanjian Camp David dan Dampaknya terhadap Hubungan Mesir dengan Negara-Negara Arab pada Masa Pemerintahan Anwar Sadat Tahun 1970-1981." *Jurnal Derplomasi*, Vol. 12, No. 1 Tahun 2019.
- . *Penanganan Paham Gerakan Transnasional di Negara Pakistan*. Lebanon: Brunei Darussalam, 2020.
- Umam, Ahmad Khoirul. "Lemahnya Komitmen Antikorupsi Presiden di Antara Ekspektasi Pembangunan Ekonomi dan Tekanan Oligarki." *Jurnal Antikorupsi Integritas*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2014.
- Umar, Nasaruddin. *Geliat Islam di Amerika Serikat*. Jakarta: Bumi Aksara, 2020.
- Utami, Shinta Fitria. "Isu Geopolitik Timur Tengah dalam Kolaborasi Musik'Ilahu ats Tsaurah'." *Diwan: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2020.
- Utomo, Warsito. "Sistem Federal Dalam Negara Kesatuan (Kasus Pengaturan Desentralisasi-Otonomi)." *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 1998.
- Wafi, Mahmud Hibatul. "Diskursus Reformasi Arab Saudi: Kontestasi Kerajaan Saudi dan Wahabi." *Journal of Islamic World and Politics*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Wahdini, Muhammad. "Paradigma Simbiotik Agama dan Negara (Studi Pemikiran Ahmad Syafi'i Maarif)." *Journal of Islamic Law and Studies*, Vol. 4 N. 1 Tahun 2020.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Kajian Perempuan Desantara, 2001.

- Wahyuni, Anjar Sri. "Historisitas Potret Islam Di Amerika", dalam *Asketik: Jurnal Agama dan Perubahan Sosial*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Walker, Geoffrey de Q. *The Rule of Law: Foundation of a Constitutional Democracy*. Carlton. Melbourne: Melbourne University Press, 2011.
- Wibbels, Erik. "Federalism and the Politics of Macroeconomic Policy and Performance." *American Journal of Political Science*, Vol. 44, No. 4 Tahun 2021.
- Wignjos, Oto Soetandyo. *Perkembangan Pemikiran dan Praktik demokrasi*. Jakarta: Komunitas Indonesia untuk demokrasi, 2008.
- Winataputra. *Pendidikan Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Kongres Nasional Pendidikan Indonesia, 2013.
- Winters, Jeffrey A. *Oligarki*. Jakarta: Gramedia Pustaka Tama, 2011.
- , "Oligarki dan Demokrasi di Indonesia." *Majalah Prisma* Vol. 33, No. 1, 2014.
- Wulandari, Fitri. "Islam dan Demokrasi di Pakistan." *El Tarikh: Journal of History, Culture and Islamic Civilization*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021.
- Yamin, Moh. *Naskah Persiapan UUD 1945*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2016.
- Yasid, Abu. *Logika Hukum: Dari Mazhab Rasionalisme Hukum Islam hingga Positivisme Hukum Barat*. Yogyakarta: Saufa, 2016.
- Yasmine, Shafira Elnanda. "Arab Spring: Islam dalam gerakan sosial dan demokrasi Timur Tengah." *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, Vol. 28 No. 2 Tahun 2015.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Yefremova. " 'Ali 'Abd Al-Raziq as First Secularist Thinker in Islam." *Islam in the Modern World*, Vol. 14 No. 4 Tahun 2019.
- Young, William J. *Pakistan: getting more from water*. t.tp.: World Bank, 2019.
- Yuningsih, Neneng Yani. "Demokrasi dalam Pemilihan Kepala Desa? Studi Kasus Desa Dengan Tipologi Tradisional, Transisional, dan Modern di Provinsi Jawa Barat Tahun 2008-2013." *Jurnal Politik*, Vol. 1 No. 2, Tahun 2016.
- Yusuf, Burhanuddin. "Politik dalam Islam: Makna, Tujuan, dan Falsafah: Kajian Atas Konsep Era Klasik." *Jurnal Aqidah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2018.
- Yusuf, Muhammad dan Laessach M. Pakatuwo. "Nabi Muhammad SAW; Pemimpin Agama dan Kepala Negara." *Al-Ubudiyah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2020.
- Yusuf, Rusydi M. "Pengaruh Puritanisme dalam Perkembangan Pendidikan Masa Kolonialis Amerika Tahun 1600-1776." *Prosiding Seminar Hasil Penelitian Semester Ganjil 2018/2019*. Vol. 7. No. 1. Unsada, 2019.

- Zakiah, Salsabila. "Hukum Keluarga di Arab Saudi." *Syakhsia: Jurnal Hukum Perdata Islam*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2020, hal. 53.
- Zalani, Muhammad Firdaus bin. "Ciri Prinsip Siyadat Al-Shari 'Ah di Dalam Piagam Madinah." *Jurnal Peradaban Islam*, Vol 1 No. 1 Tahun 2020.
- Zawawi, Abdullah. "Politik dalam Pandangan Islam." *Jurnal Ummul Qura* Vol. 5 No. 1 Tahun 2015.
- Zayyadi, Ahmad. "Sejarah Konstitusi Madinah Nabi Muhammad Saw (Analisis Piagam Madinah Dan Relevansinya di Indonesia)." *Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum*, Vol. .4 No. 1 Tahun 2015.
- Zuhri, Muh. "Hubungan Islam dengan Kekuasaan Politik." *Jurnal Mimbar Hukum*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019.
- Zulfiani, Yayang Nuraini dan Suwardi Maninggesa. "The Role of Religion in The Constitutions of Indonesia and Pakistan: Comparison of Islamic Constitutional Law." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017.
- Zulian, Ibnu. "Analisis Pengaruh Islamophobia terhadap Kebijakan Luar Negeri Amerika Serikat di Pemerintahan Donald Trump." *Jurnal PIR: Power in International Relations*, Vol.3 No. 2 Tahun 2020.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Agus Handoko
TTL : Jakarta, 17 Agustus 1979
Alamat Rumah : Jl.Kramat Jaya Komp.Deperla i/9, Rt.007/014, Tugu Utara, Koja, Jakut
Email : gushanjic17@gmail.com
HP : 082124902277

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 17 Pagi Jakarta Utara.Tahun 1991
2. Pondok Pesantren Darul Rahman Jakarta, Tahun 1991-1997
3. Madrasah Aliyah PUI Cilimus, Kuningan, Jawa Barat, Tahun 1997
4. S-1 Fakultas Ushuluddin, Tafsir Hadis, IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta. Tahun 1997-2002
5. S-2 *Tafsîr Wa 'Ulûmul Qur'an*, International Islamic University of Islamabad (IIUI) Pakistan. Tahun 2007-2010.
6. S-3 Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana, Universitas PTIQ Jakarta, 1998-2023

Riwayat Pekerjaan.

1. Dosen Tetap di STAI-PTDII Jakarta 2012 s/d Sekarang.
2. Pegawai Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam DKI Jakarta (PPPIJ) atau Jakarta Islamic Centre. Tahun 2022 s/d Sekarang

Riwayat Organisasi

1. Wakil Ketua Bidang Ukhuwah Islamiyah dan Kerukunan Umat Beragama MUI Jakarta Utara, Tahun 2019 s/d Sekarang.
2. Pengurus Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) DKI Jakarta. Tahun 2019 s/d Sekarang.

Daftar Karya Ilmiah

1. Konsep Jihad dalam al-Qur'an (Studi Tematik dalam Tafsir *al-Kasyshaf*). (Skripsi)
2. *Al-Bâthil fî Dhawî al-Qur'an al-Karîm, Dirâsaţan Maudhûiaţan*. (Tesis)
3. Relasi Agama dan Negara dalam Tafsir *al-Nukat wa al-'Uyûn* Karya al-Mawardi (Disertasi)

MODEL PEMBANGUNAN NEGARA DALAM TAFSIR AL-NUKAT WA AL-'UYÛN KARYA AL-MAWARDI

ORIGINALITY REPORT

28%
SIMILARITY INDEX

20%
INTERNET SOURCES

7%
PUBLICATIONS

11%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	simdos.unud.ac.id Internet Source	3%
2	nuhudhiyyah.blogspot.com Internet Source	3%
3	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	2%
4	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	2%
5	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
6	maszal.blogspot.com Internet Source	1%
7	iatbajigur.wordpress.com Internet Source	1%
8	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
9	Submitted to Universitas Islam Indonesia Student Paper	1%
10	Nadia Nadir. "SISTEM PEMERITAHAN DAN KEBIJAKAN LUAR NEGERI ARAB SAUDI", <i>Qaumiyyah: Jurnal Hukum Tata Negara</i> , 2021 Publication	1%
11	Submitted to UIN Raden Intan Lampung Student Paper	1%
12	Zaky Ismail. "Penegakan Supremasi Hukum Dalam Al-Qur'an", <i>Al-Risalah</i> , 2018 Publication	1%
	Submitted to State Islamic University of	1%