

NAZHARIYYAT AL-FIQIH AL-SIYASI DALAM MEMILIH PEMIMPIN PEMERINTAHAN DAN NEGARA MENURUT AL-MAWARDI

Abdul Hamid

*Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung*

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan mekanisme memilih pemimpin pemerintahan dan Negara menurut teori maslahat Abu Hassan al-Mawardi. Menurut al-Mawardi, ajaran Islam syarat dengan muatan muatan norma-norma hukum yang erat kaitannya dengan masalah politik dan ketatanegaraan. Berpijak kepada penafsiran Q.S. Ali Imran ayat 59, al-Mawardi merekonstruksi makna *Ulil Amri* sebagai representasi politik rakyat dalam sistem kekuasaan negara. Menurutnya, *Ulim Amri* adalah sekelompok orang terpilih dari berbagai kalangan yakni tentara, ulama, ilmuwan, dan sebagainya yang memiliki kunci penting dalam proses pengambilan keputusan politik. Hal menarik dari pemikiran al-Mawardi adalah ia banyak menonjolkan sisi konsensus politik (*ijma fi fiqh al-siyasi*) dalam proses pengambilan keputusan politik, yang salah satunya digunakan dalam memilih pemimpin pemerintahan dan negara.

Kata Kunci:

Nazhariyyat Al-Fiqih Al-Siyasi, Ulil Amri, Demokrasi

A. Pendahuluan

Salah satu karakteristik agama Islam pada masa-masa awal kemunculannya ialah kejayaan di bidang politik. Perkembangan sejarah Islam sejak masa Rasulullah SAW sampai masa-masa jauh sesudahnya mencatat sukses yang spektakuler. Imperium-imperium Islam telah berhasil membangun landasan peradaban baru di dunia dan memainkan pengaruhnya di bidang kekuasaan politik.¹ Repre-

¹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London: Mac Millan. 1974), hlm. 139.

sentasi Islam dalam kehidupan diposisikan lebih dari sekedar ajaran yang memuat nilai-nilai ideologi, tetapi juga menanamkan prinsip-prinsip dasar dalam bidang politik dan ketatanegaraan.²

Misalnya, Munawir Sjadzali menjelaskan terdapat tiga pandangan seputar pola hubungan agama dan negara dalam Islam. *Pertama*, Islam merupakan agama yang sempurna dan serba lengkap mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk masalah ketatanegaraan; *Kedua*, Islam difahami dalam pengertian Barat yakni antara agama dan negara tidak ada hubungannya, masing-masing terpisah satu sama lain; *Ketiga*, dalam Islam tidak diatur secara tegas mengenai masalah ketatanegaraan dan tidak pula memisahkan antara keduanya, akan tetapi dalam Islam terdapat seperangkat tata nilai atau prinsip-prinsip dasar mengenai masalah-masalah ketatanegaraan.³

Dari pandangan di atas, maka salah satu obyek menarik dalam kajian hukum Islam di bidang politik adalah menjelaskan teori maslahat al-Mawardi berkenaan dengan mekanisme memilih pemimpin pemerintahan dan negara. Fokus dari tulisan ini adalah menelaah lebih mendalam bagaimana seorang al-Mawardi sebagai ulama besar di dua zaman (peralihan dari masa Dinasti Umayyah ke Dinasti Abbasiyah) – yang pemikirannya berhasil merepresentasikan ide-ide cemerlang bagi khazanah pemikiran politik Islam – yakni *maslahat fi ushul al-siyasi*.

B. Pemikiran Politik Islam dan Gagasan Demokrasi

Untuk mempersempit masalah, dalam tulisan konotasi kepemimpinan politik Islam dimaknai dalam dua term, yakni “pemerintahan” dan “negara”. Pemerintahan merupakan suatu bentuk sistem kekuasaan penyelenggara negara, sedangkan negara adalah sistem terbesar yang di dalamnya mencakup organ-organ pemerintahan. Atas dasar itu, di sini dibedakan pengertian antara lembaga negara dan lembaga pemerintahan dengan kepemimpinan politik dalam Islam. Sebagai ilustrasi, lembaga negara merupakan komponen terbesar dalam sistem negara sebagaimana dikenal pula dalam pemikiran Barat yakni adanya “*trias politica*” dari Montesquie yang membagi menjadi lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif.

² Ahmad Syafi’i Ma’arif, *Islam dan Masalah Ketatanegaraan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. i.

³ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1991), hlm. 1.

Sedangkan lembaga pemerintahan dapat diilustrasikan bentuk pemerintahan yakni presidential dan parlementer. Presidential berarti kepala negara dan kepala pemerintahan dipegang oleh satu orang yakni Presiden, sedang parlementer dibuat terpisah yakni kepala negara dapat dipegang Presiden/Sultan/Raja, sedangkan kepala pemerintahan dipegang oleh Perdana Menteri.

Hukum Islam yang bersumber kepada al-Qur'an, Sunnah Nabi dan Ijtihad 'Ulama (berupa *ijma'* dan *qiyas*) berdasar dua sumber sebelumnya menjelaskan prinsip-prinsip dasar politik dan ketatanegaraan Islam. Konsep pemerintahan dan negara yang digagas oleh kebanyakan ulama seperti Al-Mawardi, Ibnu Khaldun, dan Ibnu Taimiyah menyandarkan sumber kekuasaan adalah Allah SWT, sedangkan manusia berperan sebagai khalifah di muka bumi, sehingga kekuasaan manusia berada dalam tanggung jawab untuk memenuhi kehendak-Nya. Dalam konteks ini, muncul sebuah respon tentang teologi politik Islam versus demokrasi. Diasumsikan teologi politik Islam menempatkan Allah sebagai kekuasaan mutlak (*absolut*), tetapi dalam praktek seringkali pemahaman ini "bias" karena secara *de facto* hampir semua negara Muslim menempatkan Khalifah, Sultan, dan Amir sebagai penguasa politik dan sekaligus pemegang otoritas hukum.

Menurut mereka, QS 4:59 menjadi dasar bagi adanya sikap tunduk, taat, dan patuh kepada penguasa (*ulil amri*) berdasar kepada ketaatan penguasa terhadap hukum Allah. Ia menyatakan bahwa ulil amri terdiri atas ulama yang berfungsi mengemban tugas menafsirkan hukum syari'at dan merumuskan keten-tuan keadilan, dan umara yang bertugas menegakkan berlakunya hukum Allah dan mempertahankan negara Islam. Oleh karena itu, kedaulatan negara dan kedaulatan rakyat tunduk pada supremasi syari'at (kedaulatan hukum Allah). Dalam Islam, kekuasaan mayoritas dapat dibatasi, sehingga kedaulatan rakyat bermakna hak rakyat untuk mengawasi pemerintahan untuk senantiasa berada dalam batas-batas yang digariskan syari'at.

Mengutip pandangan Ibnu Taimiyah dan Yusuf Qardhawi telah menunjukkan lebih tegas bahwa *daulah Islamiyah* bukanlah negara teokrasi (*daulah diniyah*). Daulah Islamiyah adalah *daulah madaniyah* (negara sipil) yang berkuasa atas nama Islam, berdasar proses *bai'at* dan *syura'* memilih pemimpin yang kuat (*qawij*), dapat

dipercaya (amin), dapat diandalkan (*hafidz*) dan berpengetahuan (*'alim*). Ia membedakan teokrasi dan nomokrasi, dengan menunjukkan negara Islam sebagai negara yang nomokrasi berdasar syari'at (*daulah syar'iyah dusturiyah*).⁴

Relevansinya dengan konsep demokrasi yang dibangun di dunia Barat bahwa kekuasaan hendaknya dibangun berdasarkan suara terbanyak (*one man one vote*). Kendati pun, ini sekilas mirip dengan membangun kesepakatan politik seperti halnya "*consensus*", tetapi pada tataran maksud dan tujuan hukum syara' ini tidak bisa disejajarkan dengan "*ijma*". Namun seringkali kita terjebak pada pemahaman bulat bahwa konsensus dalam politik setara dengan *ijma fi al-syar'i* padahal keduanya memiliki substansi yang berbeda.

Selain itu, prinsip dasar yang dimiliki seringkali juga merupakan kepada ketundukan hukum positif dari pada hukum-hukum moral syari'at. Pada prakteknya dalam sejarah Islam awal, prinsip dasar politik antara *ijma fi al-siyasi* dengan *ijma fi al-dau'iyah* tentunya menjadi dua hal yang sedikit berbeda tetapi tidak terpisah. Hal tersebut, misalnya, menginspirasi dan mengimplementasikan prinsip-prinsip negara hukum modern yang Islami yang menggaransi prinsip keadilan, kesetaraan di hadapan hukum dan pengadilan, asas praduga tak bersalah (*presumption of innocence*), dan prinsip hukum pada tindakan yang nampak ditunjukkan pada wilayah politik dan ketatanegaraan.⁵

Masyarakat Madinah yang menjadi rujukan konsep negara Islam memiliki gagasan politik yang disebut sebagai *syura'* (musyawarah) yaitu ruang terbuka dimana siapapun berhak menyampaikan pendapatnya pada wilayah dimana syari'at tidak membatasi secara ketat (misalnya wilayah *mu'amalah*). *Syura'* melebihi demokrasi dalam hal ketersediaan syari'at yang membatasi kekuasaan mayoritas yang memungkinkan tumbuhnya otoritarianisme yang berkedok demokrasi.

Dalam konteks inilah, konsep *syura'* sangat relevan dengan demokrasi terutama pada aspek substansi, semangat penentangan tirani, dan prinsip mayoritas. Melalui konsep *syura'*, negara dalam

⁴ Ibnu Taimiyah, *Siyasah al-Syar'iyah fi al-Ishlah al-Ra'iy wa al-Ra'iyat* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyyat. 1966) hlm. 13138-139.

⁵ Imran Rosyadi, "*Transformasi Masyarakat Madani*" dalam <http://www.kammi.or.id/> lihat.php?d=materi&do=view&id=144.

Islam harus membuka ruang interaksi bagi masyarakat sebagai bagian dari mekanisme kontrol dan partisipasi politik sebagai bagian dari ibadah dan *amar ma'ruf nahi munkar*. Pada aspek politik ini, sosiolog agama, Robert N. Bellah, menyatakan bahwa Islam terasa unik dibandingkan agama lain bukan semata karena ia tidak memisahkan antara politik dan agama, tetapi karena salah satunya adalah sifatnya “sangat modern” dalam pandangan dan praktek politik kenegaraannya khususnya pada masa Khulafa Al-Rasyidin .

Negara dalam hubungannya dengan masyarakat memiliki tanggung jawab yang besar meliputi tanggung jawab melindungi kaum *mustadh'afin*, buruh yang tidak terupahi dengan baik, kaum wanita dari penindasan, anak-anak sampai dia mandiri, orang-orang tua. Negara juga bertanggung jawab mendistribusikan kemakmuran melalui instrumen-instrumen seperti zakat, shadaqah, dan baitul maal, juga melalui sistem ekonomi tanpa riba dan perlindungan hak-hak konsumen. Dengan itu negara membentuk solidaritas sosial dan menegakkan keadilan dalam masyarakatnya, di mana masyarakat mendukung kuatnya negara untuk melaksanakan tugas etisnya: penegakan hukum Allah di muka bumi.

Pola interaksi negara-masyarakat dalam Islam menunjukkan kesatuan yang tak terpisahkan antara negara dan masyarakat dan menunjukkan kedua entitas itu dapat dipertukarkan. Apabila merujuk pada kategorisasi *Culla*, ia mendekati perspektif kedua yang lebih mudah menjelaskan hubungan integratif negara - *civil society* yang modern. Masyarakat Madani dengan ciri penjelasan di atas terbukti merupakan masyarakat *par excellence* yang ‘terlalu maju’ bagi zamannya. Sekurang-kurangnya, menurut al-Jawi, melindungi diri dari penukaran istilah *civil society* menjadi *masyarakat madani* cenderung dianggap *anakronistik*. Namun, secara sederhana, seperti itulah gambaran tentang ‘masyarakat Islami’ yang dikehendaki oleh Al-Mawardi, Ibnu Khaldun, Ibnu Taimiyah, Ali Abdul Raziq, dsb.

C. Menentukan Kriteria Pemimpin Melalui Teori Maslahat Al-Mawardi

Kriteria pemimpin yang dimaksud dalam tulisan ini adalah syarat-syarat yang melekat bagi calon pemimpin. Calon pemimpin yang dimaksud adalah calon pemimpin lembaga pemerintahan dan lembaga negara. Menurut al-Mawardi salah satu syarat yang melekat

pada seorang kandidat adalah harus sehat fisik. Terlepas dari itu semua, bagaimana sebenarnya fikih memandang kesehatan fisik seorang pemimpin? Jawaban normatif adalah pandangan al-Mawardi dalam *al-Abkam al-Sulthaniyyah wa al-Walayah al-Diniyyah*.⁶ Tetapi, Bagaimana respon para ulama pasca al-Mawardi memandang persyaratan tersebut?

Pandangan al-Mawardi dalam *al-Abkam al-Sulthaniyyah wa al-Walayah al-Diniyyah* menjadi rujukan penting dalam hal hukum tata negara dan kepemimpinan dalam Islam. Hal tersebut dimaklumi, karena tidak ada buku yang selengkap dan sedetail buku tersebut tatkala membahas sistem ketatanegaraan dalam Islam. Al-Mawardi menulis, bahwa syarat-syarat seorang pemimpin adalah adil, mempunyai kompetensi ijtihad, sempurna dan sehat panca indra, tidak cacat secara fisik, mempunyai visi kemaslahatan sosial, tegas dan berani, serta mempunyai garis keturunan dari suku Quraisy.⁷

Sedangkan para ulama pasca al-Mawardi memandang persyaratan tersebut sebagian besar menerima pandangan tersebut secara *taken for granted*. Buktinya, para profesor saya di Universitas al-Azhar dalam mata kuliah *al-Nudzum al-Islamiyah* (sistem pemerintahan Islam) mengadopsi pendapat al-Mawardi secara utuh sebagai *blue print* persyaratan kepemimpinan dalam Islam. Dari saking pentingnya, mata kuliah tersebut diajarkan setiap tahun hampir di seluruh jurusan, termasuk jurusan akidah-filsafat.

Tapi belakangan mulai gencar kritikan terhadap persyaratan terakhir, yaitu perihal mempunyai garis keturunan dari suku Quraisy. Khalil Abdul Karim dalam *Quraisy min al-Qabilah ila al-Dawlah al-Markaziyyah* menemukan satu titik problematis dari kecenderungan umum konstruk nalar kearaban yaitu hegemoni Quraisy yang begitu kentara sejak pra-Islam hingga dalam bentang sejarah keislaman yang cukup lama, mungkin sampai detik ini. Bahkan Nashr Hamid Abu Zayd menemukan pemikiran Imam Syafi'i adalah karakteristik Quraisy yang amat politis. Pemikiran keagamaan mempunyai kesesuaian dengan kepentingan kekuasaan pada zamannya: kepentingan suku Quraisy.⁸

⁶ Al-Mawardi, *al-Abkam al-Sulthoniyah* (Beirut: Dar al-Fikr. t.th).

⁷ *Ibid.*

⁸ Zuhairi Misrawi, "Kriteria Pemimpin dalam Perspektif Fikih", kutipan artikel dalam [http:// islamlib.com/id/index.php?page=article&id=565](http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=565)

Apabila salah satu persyaratan seorang pemimpin tersebut sudah mulai disoroti secara tajam, maka syarat-syarat yang lain pun semestinya bisa ditinjau secara kritis pula. Apalagi ditengarai kitab yang ditulis al-Mawardi sangat politis, sehingga amat dimungkinkan terdapat kepentingan politik di dalamnya. Untuk menegaskan pendapat tersebut, bisa dilihat dari salah satu pendapat al-Mawardi, bahwa kepala negara diangkat atau dipilih oleh *ahl al-halli wa al-'aqd* dan penyerahan mandat dari kepala negara sebelumnya. Ini juga bisa dicermati sebagai permainan politik kaum Quraisy untuk mempertahankan komunitasnya sebagai kelompok penguasa, sehingga peralihan kekuasaan diregulasi sedemikian rupa untuk kepentingan mereka.⁹

Lalu pertanyaannya, apakah persyaratan kesehatan panca-indra dan tidak cacat mempunyai muatan politis? Jawabannya: bisa “ya” dan bisa pula “tidak”. Faktanya sejumlah dunia Islam setidaknya masih memberikan apresiasi terhadap orang-orang yang tidak sempurna secara fisik (buta) untuk menduduki posisi strategis. Di Mesir, Thaha Husein, sastrawan dan pemikir muslim, pernah menjadi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan. Begitu pula, Abdullah bin Baz, mufti kerajaan Arab Saudi juga tidak sempurna panca indra. Bahkan sejumlah dekan di Universitas al-Azhar adalah orang-orang yang tidak bisa melihat (buta).

Jika demikian, sesungguhnya terdapat apresiasi yang sangat tinggi terhadap orang-orang yang panca indranya tidak sempurna. Bahkan mereka yang menduduki tempat-tempat strategis di pelbagai jabatan memungkinkan untuk memberikan dedikasi yang setinggi-tingginya. Namun persoalannya, bagaimana dengan posisi kepala negara? Ada kecenderungan umum para ulama fikih adalah “mengiyakan” pandangan al-Mawardi, yang menyatakan bahwa kesehatan fisik menjadi syarat seorang kepala negara. Hal tersebut melihat pada nalar “kemaslahatan” umum (*maslahat al-'ammah*). Seorang kepala negara adalah tokoh panutan yang seluruh ucapan dan tindakannya akan dijadikan teladan oleh masyarakat.

Oleh Karena itu, kesempurnaan fisik menjadi penting agar kebijakan dan keputusan yang diambil mencerminkan kepentingan umum. Di sini kaidah fikih yang bisa digunakan adalah menghindari

⁹ *Ibid.*

kemungkinan-kemungkinan buruk yang akan muncul dari ketidaksempurnaan panca indra seorang pemimpin (*dar al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih*). Kepala negara mewakili kepentingan masyarakat banyak, karenanya untuk kemaslahatan masyarakat yang lebih besar, maka kesempurnaan fisik seorang pemimpin menjadi penting.¹⁰

Apabila dikritisi lebih dalam, ada tiga hal penting dari persyaratan seorang kepala negara, sebagaimana disampaikan al-Mawardi, yaitu *Pertama*, menyangkut kompetensi dan visi seorang pemimpin. Seorang kepala negara, sebagaimana digariskan fikih adalah seorang yang adil dan betul-betul mempunyai keahlian dalam kepemimpinan. *Kedua*, Seorang pemimpin diandaikan seorang kreator dan mampu mengambil keputusan yang berdimensi pencerahan dan pembebasan. Karena itu, kemahiran seorang kepala negara harus di atas rata-rata, karena ia nantinya akan menjadi panutan masyarakat. *Ketiga*, hal yang tak kalah pentingnya, bahwa seorang pemimpin harus mempunyai visi kerakyatan serta tegas dan berani dalam membela hak-hak rakyat sehingga ia memberi kemaslahatan bagi rakyat. Ini relevan dengan kaidah *al-Imamu manuutun thariqu bi al-maslahat*.

Kompetensi dan visi kerakyatan bisa dimasukkan dalam katagori persyaratan maksimal (*al-hadd al-a'la*) seorang kepala negara. Seorang kepala negara sejatinya harus membuat kontrak sosial (*'aqdun ijtima'iyyun*) yang jelas dengan rakyat, sehingga tatkala menjadi pemimpin betul-betul mewakili dan membawa aspirasi rakyat untuk kemaslahatan bersama. Seorang pemimpin tak boleh melihat rakyat seperti “sapi perahan” dan “binatang gembala”, melainkan sebagai pihak yang harus dilindungi dan diprioritaskan di atas kepentingan pribadi dan kelompoknya. Untuk itu, persyaratan kompetensi dan keberpihakan pada kepentingan rakyat jauh lebih penting daripada kesehatan fisik.

Sedangkan kesehatan fisik menjadi persyaratan minimal (*al-hadd al-adna*), terutama dalam rangka menghindari kemungkinan-kemungkinan buruk dari ketidaksempurnaan fisik (panca indra). Di sini, tentu saja pemimpin yang sempurna secara fisik akan mempunyai nilai lebih bila dibandingkan pemimpin yang tidak sempurna secara fisik. Pendek kata, persyaratan yang direkomendasikan fikih

¹⁰ *Ibid.*

adalah seorang pemimpin yang sempurna secara *leadership*, adil dan mempunyai visi kerakyatan, memberi kemaslahatan bagi rakyat, serta akan lebih *afdhal* apabila sempurna secara fisik. Untuk itulah, dalam rangka mengembalikan kembali cita-cita Islam yang belum dilaksanakan karena teredusir dan terdistorsi akibat penafsiran yang tidak utuh. Meminjam penuturan Kuntowijoyo, diperlukan program pembaharuan pemi-kiran politik Islam dalam rangka reaktualisasi dan transformasi hukum Islam di bidang politik untuk masa sekarang dan yang akan datang.

Belajar dari pengalaman al-Mawardi. *Pertama*, perlunya dikembangkan penafsiran kolektif lebih dari penafsiran individual dalam memahami ketentuan-ketentuan al-Qur'an, dari tekstual menjadi kontekstual tetapi rasional dan realistis. *Kedua*, mengubah cara berfikir secara subjektif ke cara berfikir objektif, membuang segala asumsi yang didasarkan pada kacamata sepihak menjadi konsensus. *Ketiga*, mengubah Islam yang normatif menjadi sosiologis. Sebab, kecenderungan yang berkembang selama ini hanyalah penafsiran teks yang normatif dan tidak memperhatikan aspek sosiologis. *Keempat*, mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Kisah-kisah yang tertuang dalam al-Qur'an seperti hijrah Muhammad dari Makkah ke Madinah bukanlah sekadar pindah begitu saja, tetapi terkait dengan hubungan sebab akibat dan terkait pula dengan hukum-hukum di bidang ibadah, muamalah, siyasah dan jinayah.

D. Teori Maslahat Al-Mawardi: Post-Teori *Ijma' fi al-Siyasi*

Konsep *ijma'* yang diperkenalkan oleh al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-sulthoniyah* sesungguhnya merupakan khazanah tradisi pemikiran Islam yang dukup revolusioner. Di sini pula, al-Mawardi menempatkan *ijma'* menjadi akumulasi hasil ijtihad sebelumnya dan sekaligus merupakan langkah positif untuk mematangkan fungsi agama sebagai sumber moral dan etik untuk menggugah kesadaran kolektif yang lebih bersifat *anthroposentris*. Pendekatan potivistik dan pembongkaran nalar kritis terhadap teks (*nash*) dan realitas (*konteks*) atas teori *ijma'* di bidang politik Islam melahirkan teori hukum baru yang disebut *al-maslahat*. Ketika al-Mawardi menempatkan maslahat dalam bidang politik sebagai respon terhadap *ijma'* maka yang muncul adalah *qiyas*. Uniknya dari tiga kategori *qiyas* (*Jali, Khafi* dan

Syumulī), teori *maslahat fi al-Siyasi* dari al-Mawardi ini termasuk dalam kategori *qiyas Syumulī*. Sebagai indikator, al-Mawardi menyeimbangkan "benang merah" antara kemauan dan tujuan hukum di dalam teks (*nash*) dengan semua persoalan kemanusiaan dalam realitas (*konteks*). Dengan kata lain, teori *maslahat fi al-Siyasi* dari al-Mawardi merupakan *post-teori ijma' fi al-Siyasi*.

Dalam hal *ijma'*, ada sebuah pernyataan bahwa "barangsiapa berpendapat sesuai dengan pandangan kebanyakan komunitas muslim, sesungguhnya ia telah menunaikan konsensus (*ijma'*). Sebaliknya, barang siapa bertolak belakang dengan pandangan kebanyakan komunitas muslim, sesungguhnya ia telah melanggar konsensus. Kelalaian hanya terjadi dalam keterpecahan dalam mencapai konsensus. Sedangkan konsensus tidak akan melahirkan kelalaian terhadap makna al-Qur'an, Sunnah dan *Qiyas* (Analogi)". Itulah pandangan Imam al-Syafi'i dalam *mognum opus*-nya, *al-Risalah* perihal pentingnya *ijma'* (konsensus) dalam mengambil sebuah kesimpulan hukum. Adapun yang menjadi kata kunci dalam *ijma'* adalah keterlibatan sebagian besar para ahli dan cerdik cendekia untuk menetapkan sebuah kedudukan hukum yang nantinya akan dijadikan acuan bersama.¹¹

Dalam konsep *ijma'*, sebuah hukum tidak ditentukan oleh otoritas politik, melainkan dimiliki oleh wakil-wakil masyarakat, yaitu mereka yang memiliki keahlian dan kepakaran dalam masalah keagamaan. Konsep *ijma'* dalam tradisi Islam sebenarnya bisa dikatakan sebagai konsep revolusioner. Betapa tidak, sebab sumber-sumber hukum yang sebelumnya hanya mengacu kepada Alquran dan sunnah, lalu dalam perjalanan sejarahnya, membuktikan bahwa terdapat otoritas selain Alquran dan Sunnah, yaitu *ijma'*. *Ijma'* telah memberikan ruang bagi penemuan makna autentik yang bersumber dari konsensus. Salah satu unsur terpenting dalam *ijma'* adalah penalaran. Dan hasil penalaran baru adalah *Maslahat fi al-Siyasi*.

Menurut heman penulis, pandangan seperti ini tidaklah asal-asalan, tetapi mempunyai landasan normatif yang sangat kuat, yaitu hadis nabi yang diriwayatkan Mu'adz bin Jabal. Tatkala ia diutus Nabi Muhammad saw. ke Yaman, ia bertanya kepada Rasulullah

¹¹ Lihat penjelasan Zuhairi Misrawi, "Konsep *Ijma'* Sebagai Partisipasi Otonom" dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=567>

perihal metode pengambilan sebuah hukum. Rasulullah memberikan tiga resep sekaligus, yaitu Alquran, sunnah dan ijtihad. Tersedianya ijtihad sebagai mekanisme pengambilan keputusan hukum merupakan langkah sangat progresif. Ijtihad menjadi "pintu masuk" untuk menjawab pelbagai persoalan keumatan yang semakin pelik dan problematik, terutama masalah-masalah aktual yang belum tersentuh oleh teks-teks keagamaan. Tentu saja, ijtihad yang dimaksud harus mempertimbangkan kapabilitas dan akseptabilitas. Maksudnya adalah tidak sembarang ijtihad.

Ibnu Hazm dalam *al-Muhalla*, mengimani perlunya nalar untuk menghidupkan ruh kepekaan agama dalam menyoroiti masalah-masalah aktual. Bahkan, ia menyebut seorang yang berijtihad, bila produk ijtihadnya salah sekalipun, jauh lebih baik ketimbang sikap ikut-ikutan (*taqlid*), kendatipun produk ikut-ikutan tersebut benar. Ia, yakin betul, perlunya nalar untuk mendesain wajah agama agar menjadi aktual dan kontekstual. Kehadiran nalar, setidaknya menghadirkan kesadaran baru akan eksistensi manusia sebagai makhluk yang berakal.¹²

Di sinilah *Maslahat fi al-Siyasi* sebagai akumulasi hasil *Ijma' fi al-Siyasi* sebenarnya menjadi langkah positif untuk mematangkan fungsi agama sebagai sumber moral dan etik untuk menggugah kesadaran kolektif yang lebih bersifat *antroposentris*. Banyak sekali persoalan kemanusiaan yang semestinya dijawab dengan semangat *maslahat*. Dalam kaitannya dengan transisi demokrasi yang sedang kita songsong bersama, *maslahat fi al-Siyasi* bisa dimaknai lebih mendasar guna mematangkan perilaku demokratis, yaitu mewujudkan sikap politik yang betul-betul partisipatif. Partisipasi yang dimaksud tidak hanya bersifat klise, melainkan sebuah partisipasi yang subtansialistik, yang senantiasa mencerminkan kemaslahatan bersama. Di sinilah *Ijma' fi al-Siyasi* bisa dijadikan salah satu mekanisme untuk mendewasakan partisipasi politik yang bertujuan kepada *maslahat fi al-Siyasi*.

Ada beberapa hal yang sangat mendasar dalam *Ijma' fi al-Siyasi* sebagai paradigma partisipasi yang melahirkan *Maslahat fi al-Siyasi*. Mahmud Syaltut, mantan Grant Syaikh al-Azhar dalam *al-*

¹² Ibnu Hazm, *al-Muhalla* (Kairo: Dar al-Maktab, t.th).

Islam, Aqidah wa Syariah menulis empat hal yang sangat mendasar dalam *ijma'*.¹³

Pertama, konsep keterwakilan dalam *ijma'* didasari pada kompetensi dan kapabilitas. Dalam konsep *ijma'*, keahlian dan kepakaran merupakan hal yang mendasar. Syaltut menyebutkan, bahwa orang yang akan terlibat dalam *ijma'* harus mempunyai kemampuan dalam analisis dan sintesa (*al-ilmam bisawail al-bahst wa al-nadhar*). Jikalau dalam masalah keagamaan harus mengetahui ilmu linguistik, ruh, dan kaidah-kaidah syariat, maka dalam masalah politik, seorang yang akan menjadi wakil rakyat harus mempunyai kemampuan dalam menganalisis masalah-masalah sosial kemasyarakatan, lalu mendiagnosis dan mencari solusinya. Di sini keterwakilan bukan cek kosong, melainkan sebuah kapabilitas yang maksimal.

Kedua, konsep keterwakilan dalam *ijma'* harus mempertimbangkan keterwakilan wilayah (*tu'raf buldanubum al-muntasyirah fi al-aqalim*). Dalam ranah demokrasi, perimbangan wilayah menjadi penting, sehingga tidak ada monopoli pusat atas daerah. Salah satu hal yang penting dalam demokrasi adalah desen-tralisasi. *Ijma'* pun memperhatikan aspek desentralisasi, sehingga sebuah produksi hukum tidak merupakan monopoli pusat. Dalam *ijma'*, aspek wilayah menjadi penting untuk menjangkau wilayah yang lebih luas serta menjaga perimbangan.

Ketiga, konsep keterwakilan dalam *ijma'* meniscayakan sebuah penguasaan atas setiap masalah secara komprehensif (*an yu'rafa ra'yu kulli wahidin minhum*). Sekelompok yang akan mengambil *ijma'* sejatinya turun ke lapangan secara langsung dan mengetahui persoalan sedetail-detailnya. Partisipasi dalam demokrasi pun mewajibkan agar wakil-wakil rakyat dapat memotret persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat secara komprehensif, sehingga dapat menghasilkan solusi yang dapat menjangkau kemaslahatan umum. Dalam konteks ini, sejatinya hubungan antara wakil rakyat dan rakyat bersifat langsung, sehingga kesimpulan dan keputusan yang akan diambil betul-betul menyentuh jantung persoalan yang dihadapi rakyat pada umumnya.

¹³ Mahmud Syaltut, *Islam, Aqidah wa Syari'ah* (Cairo: Dar al-Maktabah, 1990).

Keempat, konsep keterwakilan dalam *ijma'* mengandaikan adanya konsensus yang nantinya akan dijadikan acuan bersama (*ittifaqubum jami'an fiha 'ala ra'yi wahidin*). Konsensus merupakan puncak dari partisipasi, yang memastikan adanya sebuah kesimpulan untuk dijadikan acuan dalam melakukan sebuah perubahan. Sedapat mungkin, konsensus menjadi langkah awal membangun sebuah tatanan baru yang adil dan beradab. Di sinilah sesungguhnya keberadaan *ijma'* dalam tradisi fikih memberikan inspirasi bagi terwujudnya partisipasi yang ideal, yaitu partisipasi yang kualitatif, representatif dan komprehensif, sehingga dengan demikian partisipasi masyarakat dapat mendorong terciptanya perubahan yang bersifat radikal untuk tujuan kemaslahatan umum (*Maslahat fi al-Siyasi*).

Oleh karena itu, konsep *Ijma' fi al-Siyasi* semestinya dapat mendorong terbentuknya partisipasi yang bersifat otonom. *Ijma'* sebagai salah satu meka-nisme kultural yang berbasis keagamaan sejatinya dapat menumbuhkan partisipasi politik yang otonom yang pada akhirnya dapat menjadi kekuatan kontrol dan penyeimbang. *Ijma'* pada zaman Imam Syafi'i memang digunakan untuk masalah-masalah ritual keagamaan. Namun, di era demokrasi, *ijma'* harus memberi makna *plus* untuk meningkatkan partisipasi masyarakat ke arah yang lebih baik. Pilihan inilah yang penulis sebut dengan *Maslahat fi al-Siyasi*.

E. Penutup

Partisipasi merupakan jantung dari demokrasi. Semakin baik kualitas partisipasi, maka demokrasi akan semakin baik pula. Menurut Samuel P. Huntington dan Nelson terdapat dua model partisipasi, yaitu partisipasi yang bersifat otonom (*autonomous participation*) dan partisipasi yang dikerahkan (*mobilized participation*). Partisipasi yang bersifat otonom jauh lebih baik, karena ia lahir dari sebuah pengorbanan dan kesukarelaan masyarakat untuk terlibat langsung dalam memperjuangkan hak-hak mereka. Sedangkan partisipasi yang dikerahkan hanya membawa kepentingan segelintir elite politik.

Dalam Pemilu 2004 lalu, yang sebagian besar para pemilih adalah kalangan muslim, sejatinya mereka dapat menjadikan pemilu sebagai kontrak sosial yang paling maksimal. Perlu mencari mekanis-

me-mekanisme kultural yang tersedia dalam tradisi klasik guna mendorong kesadaran atas pentingnya partisipasi yang bersifat otonom dan langsung. Apalagi pemilu 2004 adalah pemilu pertama yang dilaksanakan secara langsung, pemilih tidak lagi memilih gambar, tetapi memilih langsung wakil-wakil mereka, baik di parlemen maupun di pemerintahan. Karena itu, kita mesti berpartisipasi secara otonom untuk mewujudkan demokrasi yang sejati.

Belajar dari teori yang dikembangkan oleh al-Mawardi tentang *Maslahat fi al-Siyasi* yang paling utama adalah membangun konsensus politik (*ijma' fi al-Siyasi*) sebagai sarana untuk memperoleh kemaslahatan umum. Karenanya, segala bentuk pengambilan keputusan, khususnya yang berkaitan dengan mekanisme dan prosedur memilih kepala pemerintahan dan negara hendaknya dilakukan dengan cara *ijma'* dan ditujukan untuk kemaslahatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Mawardi. t.th. *al-Abkam al-Sulthoniyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Hitti, Philip K. 1974. *History of The Arabs*. London: Mac Millan.
- Hazm, Ibnu. t.th. *al-Muballa*. Kairo: Dar al-Maktab.
- Imran Rosyadi. "Transformasi Masyarakat Madani?", dalam <http://www.kammi.or.id/lihat.php?d=materi&do=view&id=144>.
- Taimiyah, Ibnu. 1966. *Siyasah al-Syar'iyah fi al-Isblah al-Ra'iy wa al-Ra'iyat*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyat.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. 1993. *Islam dan Masalah Ketatanegaraan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sjadzali, Munawir. 1991. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta: UI Press.
- Syaltut, Mahmud. 1990. *Islam, Aqidah wa Syari'ah*. Cairo: Dar al-Maktabah.