KONSEP *BUGHĀT* DALAM PEMIKIRAN IMĀM AL-MĀWARDĪ
(Studi Perspektif Sosiologi Sejarah)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Dirasah Islamiyah

Oleh:
Fajrul Islam Atstsa'uri
NIM. F12915290

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Fajrul Islam Atstsa'uri

NIM : F12915290

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagaian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 3 Agustus 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
4F65DAFF920650855
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Fajrul Islam Atstsa'uri

Scanned by CamScanner

PERSETUJUAN

Tesis Fajrul Islam Atstsa'uri ini telah disetujui

Pada tanggal 3 Agustus 2019

Oleh

Pembimbing

Dr. H. Ibnu Anshori, SH, MA.
195704091989031002

Scanned by CamScanner

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Fajrul Islam Atstsa'uri dengan judul "Konsep *Bughāt* Dalam Pemikiran Imām al-Māwardī (Studi Perspektif Sosiologi Sejarah)" telah diuji pada tanggal 13 Agustus 2019.

Tim Penguji:

1. Dr. H. Ibnu Anshori, SH, MA. (Ketua Penguji) .....
2. Dr. H. Suis, M. Fil. I (Penguji I) .....
3. Dr. H. Abdul Basith Junaidy, M. Ag (Penguji II) .....

Surabaya, 13 Agustus 2019

Direktur Pascasarjana

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Fajrul Islam Atstsa'uri
NIM : F120915290
Fakultas/Jurusan : Dirasah Islamiyah
E-mail address : atsauri@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
Konsep Bughāt Dalam Pemikiran Imām Al-Māwardī (Studi Perspektif Sosiologi Sejarah)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 13 Agustus 2019

Penulis

(Fajrul Islam Atstsa'uri)

Scanned by CamScanner

ABSTRAK

Suksesi kepemimpinan dengan cara-cara non konsesus (*bughāt*) menjadi salah satu model yang dipraktekkan dalam tradisi politik Islam klasik adalah fakta yang tak terbantahkan. Model suksesi rersebut menemukan titik kulminasinya saat terbunuhnya ‘Uthmān di tangan *bughāt* yang mempunyai efek domino pada era sesudahnya. Basis historis tersebut mendorong lahirnya teori politik Islam yang mengharamkan *bughāt.*

Al-Māwardī adalah salah satu pemikir politik Islam yang menjadikan *bughāt* sebagai lokus kajiannya. Ia memberikan justifikasi bahwa *bughāt* hukumnya haram dilakukan, pelakunya boleh diperangi bila tidak mau bertobat. Dapat diasumsikan pengharaman *bughāt* oleh al-Māwardī khususnya dalam kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah tidaklah bebas nilai, menginggat ketika itu ia menjadi Qāḍī Qudāh dalam relasi kuasa kekhalifahan ‘Abbāsiyah.

Bagaimana pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* muncul, dan mengapa ia dimunculkan penting kiranya untuk ditelisik. Oleh karena itu, pengkajian *bughāt* dari perspektif sosiologis-historis sangat relevan digunakan untuk mengungkap fenomena tentang *bughāt.*

Penelitian ini berhasil menunjukkan bahwa konsep *bughāt* oleh al-Māwardī merupakan sebuah konstruksi sosial yang mengalami proses dialektika melalui tiga momen simultan: eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Pada momen ekternalisasi konsep *bughāt* al-Māwardī merupakan bentuk penyesuaian teks kitab suci dan interpretasi sikap dan tindakan dari para tokoh pendahulu. Pada momen obyektivasi, konsep *bughāt* al-Māwardī bertransformasi menjadi fatwa yang terinstitusionalisasi melalui lembaga agama, dan terhabitualisasikan melaui ruang budaya, sehingga fatwa *bughāt* menjadi kesadaran dan pedoman dalam tindakan (*common sense*).

Penelitian ini juga berhasil menunjukkan pola hubungan antara kuasa dan pengetahuan bekerja dalam konteks pemikiran *bughāt* al-Māwardī. pengetahuan *bughāt* oleh al-Māwardī adalah kuasa. Kekuasaan berbentuk fatwa. Fatwa ini diterima dan diedarkan sebagai kebenaran dalam realitas obyektif

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM i

PERNYATAAN KEASLIAN ii

PERSETUJUAN iii

PENGESAHAN PENGUJI iv

PEDOMAN TRANSLITERASI v

MOTTO vi

ABSTRAK vii

PERSEMBAHAN viii

KATA PENGANTAR ix

DAFTAR ISI xi

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang 1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah 5

C. Rumusan Masalah 7

D. Tujuan Penelitian 7

E. Kerangka Teori 8

F. Penelitian Terdahulu 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

G. Metode Penelitian 20

H. Sistematika Pembahasan 24

BAB II : *FIQH BUGHĀT*, TEORI KONSTRUKSI SOSIAL, DAN TEORI RELASI KUASA DAN PENGETAHUAN

A. Tinjauan Umum Tentang *Bughāt* 26

1. Definisi *Bughāt* 26
2. Unsur-Unsur *Bughāt* 28
3. Tanggungjawab dan Sanksi *Bughāt* 32

B. Teori Konstruksi Sosial 35

1. Dasar-dasar Pengetahuan dalam Kehidupan Sehari-hari 35
2. Masyarakat Sebagai Realitas Obyektif dan Subyektif 38
3. Proses Sosial Momen Eksternalisasi 41
4. Proses Sosial Momen Obyektivasi 43
5. Proses Sosial Momen Internalisasi 46

C. Teori Relsi Kuasa dan Pengetahuan 49

1. Teori Kuasa 49
2. Pengetahuan Sebagai Bentuk Kuasa 53

BAB III : PEMIKIRAN IMĀM AL-MĀWARDĪ TENTANG *BUGHĀT*

A. Biografi al-Mawārdī

1. Identitas al-Mawārdī 57
2. Riwayat Pendidikan 59
3. Karya-Karya Intelektual 60

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Dinasti ‘Abbāsiyyah Abad 4 H/ 10 M

1. Kondisi Sosial Politik 64

2. Kedudukan al-Mawārdī dalam Kekhalifahan ‘Abbāsiyyah 71

C. Pemikiran al-Mawārdī Tentang *Bughāt*

1. Landasan Normatif-Empiris *Bughāt* 75

2. Unsur dan Kategori *Bughāt* 80

3. Perang Terhadap *Bughāt* 83

4. Hak-Hak *Bughāt* 91

5. Tanggung Jawab Pidana dan Perdata *Bughāt* 97

6. *Bughāt* yang Absah 103

BAB IV : ANALISA PEMIKIRAN IMĀM AL-MĀWARDĪ TENTANG *BUGHĀT*

A. *Bughāt* Sebagai Konstruksi Sosial 114

1. Eksternalisasi Konsep *Bughāt* 116

2. Obyektivasi Konsep *Bughāt* 129

3. Internalisasi Konsep *Bughāt* 134

B. *Bughāt* Sebagai Kuasa Pengetahuan 135

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan 142

B. Saran 145

DAFTAR PUSTAKA 147

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam Islam, kekuasaan (politik) menjadi salah satu topik yang selalu menjadi perhatian kaum Muslim.[1] Bahkan, masalah politik telah mengarahkan seluruh sejarah peradaban Islam sejak agama ini lahir hingga sekarang. Fakta sejarah membuktikan, politik merupakan persoalan pertama yang muncul dalam komunitas Muslim, dan pada akhirnya dari konflik politik inilah timbul persoalan teologis.[2] Persoalan yang paling awal dalam komunitas muslim menyangkut kekuasaan adalah krisis politik yang terjadi di seputar masalah suksesi kepemimpinan setelah Nabi saw wafat.[3]

Pertentangan dan polemik terkait suksesi setelah meninggalnya Nabi Muhammad saw di kemudian hari berkembang menjadi krisis politik yang berkepanjangan, bahkan menjurus pada tindakan kekerasan.[4] Kekacauan tersebut menemukan kulminasinya saat terbunuhnya ‘Uthmān bin Affān di tangan

---

[1] Pemikiran politik merupakan persoalan yang paling banyak digeluti oleh kaum intelektual Muslim selama dua abad terakhir, lihat Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: The Responce of the Shī’ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century,* (London: The Macmillan Press, 1982), 1.

[2] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jilid II, (Jakarta: UI Press, 1986, Cet. VI) 31.

[3] Antony Black, *The History Of Islamic Political Thought,* (Edinburgh: Edinburgh Universty Press, 2011), 10.

[4] Khalil Abdul Karim, *Syari’ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan,* Terj. Kamran As’ad, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberontak (*bughāt*).[5] Efek domino pembunuhan tersebut berlanjut pada masa Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib. ‘Āishah, Ṭalḥah, dan Zubair menolak melakukan baiat terhadap ‘Alī sebelum pembunuh ‘Uthmān diadili, hingga berujung perang *Jamal*.[6] Pemberontakan Mu’āwiyah terhadap ‘Alī hingga berbuntut pada konflik fisik dalam perang *Siffīn*,[7] serta pemberontakan kaum khawārij hingga berbuntut terbunuhnya ‘Alī.

Sejak itu, suksesi khalifah dengan cara penggulingan diiringi kekerasan menjadi model yang sesungguhnya dipraktekkan dalam dinasti-dinasti setelahnya, tak terkecuali suksesi kekhalifahan Dinasti ‘Abbāsiyyah, mayoritas khalifah ‘Abbāsiyyah memperoleh kekuasaannya melalui pemberontakan (*bughāt*) atau pertumpahan darah. Di antara sekian banyak khalifah Abbāsiyyah hanya Al-Mahdī, Al-Ḥādī, Al-Āmīn, Al-Wāthiq, dan Al-Mutawakkil saja yang memperoleh kekuasaan melalui pewarisan dalam arti yang sebenarnya.[8]

Penjelasan historis tersebut tidak saja menunjukkan secara jelas trend politik kekerasan dalam sejarah kekhalifahan, tetapi juga melahirkan sejumlah

---

[5] Abū Ja’far ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rasul wa al-Mulūk,* Jilid 4, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 383-392; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tārikh al-Khulafā’,* (Beirut: Dār al-Manhāj, 2013), 270-279; Ibnu Katsir, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah Masa Khufaur Rasyidin,* Terj. Abu Ihsan al-Atsari, (Jakarta: Darul Haq, 2004), 373-398; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History In a World Civilization,* Jilid 1, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 214; Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present,* (London: Macmillan Publishers, 1970), 177.

[6] Konflik antara Alī, ‘Āishah, Ṭalḥah, Zubair dan Mu’āwiyah dipicu oleh kebijakan politik yang dianggap kontoversial, yaitu pemecatan gubernur era ‘Uthmān dan kelambanan merespon tuntutan balas kematian ‘Uthmān dari beberapa kelompok kepentingan, lihat Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Praksis Politik Islam: Prespektif Sosiologi Sejarah,* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2012), 234.

[7] Al-Suyūṭī, *Tārikh,* 294; Ibnu Katsir, *Al-Bidāyah,* 478-494; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies,* (Cambridge: Cambridge University, 2002), 47; Hitti, *History,* 179-180.

[8] Anshori, *Oposisi,* 297-300; Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate,* (Oxford: The Clarendon Press, 1924), 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan pemikir Islam yang melarang tindakan *bughah*.[9] Pengharaman *bughāt* dalam sistem kuasa kekhalifahan semakin memperoleh landasan pijakannya ketika otoritas kekhalifahan 'Abbāsiyyah pada abad ke-9 mengalami tantangan dan tekanan politik dari kalangan militer di tingkat pusat maupun penguasa-penguasa di daerah yang tidak selalu patuh pada pemerintah Baghdad.[10]

Konteks sosial-politik inilah yang mendorong lahirnya teori politik Islam klasik bercorak pragmatik, yang hanya berorientasi pada kepentingan elite penguasa. Pendekatan pragmatik yang dipilih oleh ulama dalam mengembangkan teori politik Islam melahirkan doktrin politik yang menuntut ketaatan mutlak rakyat pada khalifah dan sebaliknya pelarangan terhadap tindakan *bughāt.* Keseluruhan implikasi tersebut kini diabadikan dalam doktrin *fiqh al-siyāsah*.[11] Di antaranya adalah al-Māwardī yang menulis *fiqh al-siyāsah*-nya, al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah fi al-Wilāyah al-Dīnīyah.

Salah satu tema yang menjadi kajian al-Māwardī dalam berkaitan dengan *bughāt*. Al-Māwardī memberikan justifikasi bahwa *bughāt* hukumnya haram, dan para pelakunya boleh diperangi bila tidak mau diajak berdamai.[12] Namun dapat diasumsikan, pengharaman *bughāt* oleh al-Māwardī tidaklah bebas nilai. Banyak

---

[9] Semua ulama empat madzhab mengharamkan tindakan *bughah*, pandangan Mazhab Ḥanafī lihat Muhammad Amīn Ḥasyīyāh Ibn 'Ābidīn, *Roddul Muḥtār 'Alā al-Durri; Muḥtār Sharaḥ Tanwīr al-Abṣār,* Juz 6, Bab *Bughāt,* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 410-420; Mazhab Mālikī lihat Khalīl Ibn Isḥāq al-Jundī al-Mālikī, *Mukhtaṣar al-'Allāmah al-Khalīl,* Bab *al-Bāghyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 282-283; Mazhab Shāfi'ī lihat Taqi al-Dīn Abī Bakr Ibn Muḥammad al-Ḥuṣni al-Ḥusain, *Kifāyah al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyah al-Ikhtiṣār,* Bab *fī Qitāl Ahl al-Baghy,* (Damaskus: Dār al-Bashāir, 2001), 584-586; Mazhab Ḥanbalī lihat Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah,*al-Mughni*, Juz 12, Bab *Qitāl Ahl al-Baghy*, (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 237-263.

[10] Hitti, *History,* 461-483.

[11] Anshori *Oposisi,* 35-40; Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law,* (New York: Cambridge Universty Press, 2001), 9.

[12] Al-Māwardī, *al-Aḥkām,*79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepentingan penguasa-kekuasaan dibalik perumusan *fiqh bughāt.*[13] Bahwa *fiqh bughāt* dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah merupakan salah satu alat hegemoni kuasa Khalifah al-Qādir Billāh untuk memperkuat legitimasi dan mengembalikan otoritas khalifah kepadanya dari tangan Buwaihīyah.[14]

Berangkat dari deskripsi tersebut, diskursus atau fatwa ulama tentang *bughāt* menjadi problematik ketika hanya dipahami sebagai sistem nilai yang dilepaskan begitu saja dari konstruksi sosialnya. Oleh karena itu, penulis berpendapat bahwa pengkajian tentang doktrin *bughāt* dari prespektif sosio-historis sangat relevan untuk dilakukan. Maka dari itu, perbincangan *bughāt* dalam khazanah *fiqh jināyah* maupu *fiqh siyāsah* menjadi penting dilihat bukan lagi terletak pada paradigma normatif-teologis, tetapi perlu pula doktrin *bughāt* dikaji secara sosiologis-historis.

Selain itu, sebagai sebuah *jarīmah* khusus (politik) dalam klasifikasi *fiqh jināyah* maupun *fiqh siyāsah*, maka menjadi penting *fiqh bughah* dilihat dalam kerangka relasi pengetahuan dan kekuasaan. Bahwa sesungguhnya pengetahuan

---

[13] Dalam teori politik hukum dinyatakan bahwa hukum merupakan produk politik yang sangat ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya. Setiap produk hukum dapat dilihat sebagai kristalisasi dari pemikiran politik yang saling berinteraksi di kalangan elite. Banyak produk hukum yang lebih diwarnai oleh kepentingan-kepentingan politik pemegang kekuasaan dominan. Pengaruh politik terhadap hukum dapat berlaku terhadap penegakan hukumnya, karateristik produk-produk serta proses pembuatannya, lihatMuhammad Machfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia,* (Yogyakarta: Gema Media, 1999), 4-11.

[14] Anshori, *Oposisi*, 41; Hitti, *History,* 467-469; Black, *The History,* El Fadl, *Rebellion,* 9; 82; D.S. Richard (ed), *Islamic Civilization 950-1150,* (Oxford: Bruno Cassier, 1973), 68-155; Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 189-202; William Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam,* Terj. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibnu Syam, (Jakarta: PT. Beunebi Cipta, 1987), 124; Erwin. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: a Introductory Outline,* (New York: Cambridge University Press, 1962), 27-28; Anna K. S. Lambton, *State and Goverment in Medieval Islam,* (New York: Routledge Curzon, 1981), 83-88; dalam kata pengantar bukunya, al-Māwardī mengakui bahwa *al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah* ditulis atas perintah dari khalifah, Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah fī al-Wilāyah al-Dīnīyah,* (Kuwait: Dār ibn Qutaybah,1989),1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kekuasaan mempunyai hubungan timbal balik. Penyelenggaraan kekuasaan terus menerus akan menciptakan entitas pengetahuan (*fiqh*), begitu pun sebaliknya penyelenggaraan pengetahuan akan menimbulkan efek kekuasaan.[15] Wacana kebenaran (*fiqh bughāt*) dibentuk dan diproduksi melalui sebuah proses-proses dan mekanisme-mekanisme kuasa. Bahwa wacana hukum tidaklah bisa berdiri secara otonom dalam kerangka kebenaran objektif. Namun lebih dari itu wacana hukum menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari proses dan mekanisme kekuasaan.[16]

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari latar belakang yang telah diuraikan, agar penelitian ini dapat dilakukan lebih fokus, sempurna dan mendalam, maka penulis memandang permasalahan penelitian yang diangkat perlu dibatasi. Untuk memudahkan identifikasi dan pembatasan masalah, aspek-aspek yang menjadi fokus penelitian ini diuraikan dalam item-item berikut:

1. Sebagai pijakan awal dalam mengkaji pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*, penelitian ini terlebih dahulu akan akan menjelaskan secara singkat *al-aḥkām al-bughāt* dalam khazanah *fiqh*, secara sistematis yang akan diteliti pertama, yakni berkaitan dengan definisi *bughāt* yang disepkati oleh para ulama. Kedua mengkaji dasar doktrin hukum *bughāt*, yaitu menggali landasan normatif hukum *bughāt* dari al-Qur'an dan hadis. Ketiga, mengkaji unsur-unsur *fiqh bughāt* yang telah dirumuskan oleh

[15] Michel Foucault, *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*, (Yogyakarta: LkiS, 1997) 30.
[16] Machfud MD, *Pergulatan*, 4-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikir hukum Islam. Dan keempat, menelaah sanksi yang diterapkan kepada kaum *bughāt*.

2. Berikutnya, penelitian ini mengeksplorasi pemikiran al-Māwardī khususnya mengenai hukum pemberontakan (*bughāt*). Secara garis besar unsur yang melekat pada pemikiran itu adalah: Pertama, konteks sosial dan budaya ketika pemikiran *bughāt* dirumuskan. Kedua, substansi produk pemikiran al-Māwardī tentang *al-aḥkām al-bughāt* yang mencakup dimensi historis, dimensi situasi, dan dimensi idealisme. Ketiga dimensi itu merupakan suatu kombinasi dari aspek filosofis, aspek yuridis, aspek historis, dan aspek sosiologis dari sebuah produk pemikiran, yang berhubungan secara timbal balik dengan rujukan yang digunakan.
3. Pada bagian akhir, fokus penelitian dititik beratkan pada unsur eksternal dari pemikiran al-Māwardī, khususnya mendeskripsikan tentang relasi kuasa dengan pengetahuan yang mengitari dan latar dibalik pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*. Pertama, bagaimana proses-proses dan mekanisme-mekanisme kuasa (konfigurasi sosial-politik, institusi, ideologi, wacana dominan dan tradisi intelektual) berasimilasi melahirkan dan membentuk pengetahuan (*fiqh bughāt*). Kedua, melukiskan bahwa sesungguhnya pengetahuan (*fiqh bughāt*) adalah entitas kuasa. Ketiga, bagaimana sebuah pengetahuan (*fiqh bughāt*) memungkinkan dan menjamin beroperasinya kekuasaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, secara garis besar masalah penelitian ini dapat diuraikan menjadi dua persoalan spesifik sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *bughāt* dalam pemikiran al-Māwardī muncul?
2. Mengapa konsep *bughāt* dalam pemikiran al-Māwardī muncul?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah dan rumusan masalah tersebut di atas penelitian ini dilakukan untuk beberapa tujuan, yaitu:

1. Mengungkapkan dan memahami apa dan bagaimana *bughāt* dalam pemikiran al-Māwardī, diantaranya: Konsep dasar *bughah* yang berpangkal dari keyakinan, nilai, dan paradigma al-Māwardī. Substansi pemikiran *bughah* al-Māwardī dalam aspek filosofis, aspek yuridis, aspek historis, dan aspek sosiologis. Serta mendeskripsikan kondisi sosial-historis yang mengkonstruksi kelahiran *al-aḥkām al-bughāt*. Pengungkapan ini penting untuk menunjukkan bahwa *fiqh* sebagai sebuah gagasan *fuqahā* bukan hanya merupakan kreasi mental *fuqahā* yang independen, tetapi ia merupakan bagian dari konteks sosial yang terikat oleh waktu dan kondisi tertentu. Pada akhirnya dalam penenelitian ini akan dapat ditemukan "garis" yang menghubungkan antara "titik" *fiqh* tekstual dengan "titik" *fiqh* kontekstual.
2. Membuktikan bahwa *al-aḥkam al-bughāt* merupakan produk hukum yang sangat dipengaruhi oleh konfigurasi politik kekhalifahan 'Abbāsiyyah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebuah produk hukum yang lebih diwarnai oleh kepentingan-kepentingan politik pemegang kekuasaan saat itu.

E. Kerangka Teoritik

Kerangka teoritis yang penting untuk menjawab dan menganalisa dua persoalan penelitian ini adalah: Pertama, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, khusunya pada teori konstruksi sosialnya, guna membedah situasi sosial-historis dan peranannya terhadap pembentukan pengetahuan. Kedua, teori relasi kuasa-pengetahuan dari Michel Foucault guna menyingkap selubung ideologi dalam *al-aḥkam al-bughāt*. Secara berurutan, kerangka teoritis tersebut beserta konsep-konsep kunci yang terkait dijelaskan sebagai berikut:

1. Teori Konstruksi Sosial

Teori konstruksi sosial sebagaimana yang di gagas oleh Berger dan Luckmann merupakan teori sosiologi kontemporer yang berpijak pada sosiologi pengetahuan. Dalam teori ini menegaskan bahwa kenyataan (realitas) terbentuk secara sosial, dan sosiologi pengetahuan harus menganalisa bagaimana hal itu terjadi.[17] Realitas sosial merupakan konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Individu menjadi penentu dalam dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan kehendaknya. Berger melihat masyarakat

[17] Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan; Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, Terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990), 1; Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010), 301.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai produk manusia, dan manusia sebagai produk masyarakat.[18] Dengan kata lain individu berperan sebagai media produksi sekaligus reproduksi yang kreatif dalam mengkonstruksi dunia sosialnya.

Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial memiliki dua dimensi, yaitu realitas obyektif dan realitas subyektif.[19] Realitas obyektif terbentuk dari pengalaman di dunia obyektif yang berada di luar diri individu dan realitas itu dianggap sebagai suatu kenyataan (fakta sosial). Sedangkan realitas subyektif adalah realitas yang terbentuk sebagai proses penyerapan kembali realitas obyektif ke dalam individu melalui proses internalisasi berupa pengetahuan individu. Keduanya memiliki hubungan yang dialektis.

Melalui sentuhan Hegel, yaitu tesis, antitesis, dan sintesis, Berger menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subyektif dan obyektif melalui konsep dialektika. Menurut Berger, terdapat tiga elemen dalam masyarakat yang bergerak secara dialektis, yaitu eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi ialah penyesuaian diri (adaptasi) individu dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia malalui proses pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya.[20] Dalam momen eksternalisasi, realitas sosial ditarik keluar individu. Dengan demikian, eksternalisasi dapat dianggap merupakan proses pengeluaran gagasan dari dunia ide ke dunia nyata.

---

[18] Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1991), 3; Poloma, *Sosiologi*, 302.
[19] Berger, *Tafsir*, 28-29.
[20] Berger, *Langit*, 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Obyektivasi ialah interaksi antara dua realitas yang terpisahkan satu sama lain, manusia di satu sisi dan realitas sosial di sisi lain. Kedua entitas ini terhubung dalam jaringan interaksi intersubyektif yang terlembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Obyektivasi ini terjadi karena adanya proses eksternalisasi yang kemudian mengejawantah sebagai suatu realitas obyektif yang *sui generis*. Dalam proses pelembagaan dan legitimasi tersebut, agen bertugas menarik dunia subyektifitasnya menjadi dunia obyektif melalui interaksi sosial. Pelembagaan dan legitimasi akan terjadi manakala terjadi kesepahaman intersubjektif.[21] Pelembagaan merupakan aktivitas manusia yang diobyektivasikan dan begitu pula dengan setiap lembaganya.[22] Pada akhirnya produk eksternalisasi ini berada di luar manusia dan menjadi realitas yang obyektif. Dengan demikian bahwa masyarakat merupakan aktivitas manusia yang diobyektivasikan.[23]

Internalisasi merupakan proses penyerapan kembali dunia obyektif ke dalam kesadaran individu yang kemudian akan di tafsiri dan di realisasikan secara subyektif oleh individu. Realitas obyektif ini diinternalisasi ke dalam diri individu melalui proses sosialisasi. Selain itu, seperti yang disampaikan Berger, selama proses sosialisasi berlangsung terjadi juga proses identifikasi. Terbentuknya identitas merupakan suatu fenomena yang timbul dari dialektika antara individu dengan masyarakat. Bentuk-bentuk proses sosial yang terjadi

[21] Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), 44.
[22] Berger, *Tafsir*, 87.
[23] Berger, *Langit*,11-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempengaruhi bentuk identitas seorang individu, apakah identitas itu dipertahankan, dimodifikasi, atau bahkan dibentuk ulang.[24]

2. Relasi Kuasa dan Pengetahuan

Tesis Foucault menyatakan bahwa kuasa[25] dan pengetahuan saling berkaitan satu sama lain. Pengetahuan hanya mungkin berkembang di dalam wilayah kekuasaan. Mereka beroperasi dalam sejarah sebagai suatu model yang saling menunjang dan saling menghubungkan secara internal antara pengetahuan dan kuasa. Mereka juga tidak dapat diterangkan dan tidak dapat direduksi hanya dalam satu sisi yang lainnya saja.[26] Bagi Foucault semua tempat berlangsungnya kekuasaan juga menjadi tempat pembentukan pengetahuan. Menurutnya, kekuasaan selalu teraktualisasi lewat pengetahuan. Demikian sebaliknya, semua pengetahuan memungkinkan dan menjamin beroperasinya kekuasaan. Penyelenggaraan pengetahuan selalu memproduksi

---

[24] Berger, *Tafsir*, 188-191.

[25] Biasanya kuasa disamakan dengan milik. Kuasa dianggap sebagai sesuatu yang dapat diperoleh, disimpan, dibagi, ditambah, atau dikurangi. Tetapi dalam pandangan Foucault, kuasa tidak dimiliki tetapi dipraktekkan dalam suatu ruang lingkup dimana ada banyak posisi yang strategis berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Kuasa bagi Foucault lebih kepada sekumpulan tindakan terhadap tindakan lain yang bertujuan mengontrol tindakan dan subyektifitas manusia. Kuasa kurang lebih sebagai strategi, jaringan, mekanisme, teknik-teknik yang membuat sebuah keputusan diterima dan dijalankan sesuai begitu saja. Kuasa biasanya dikaitkan dengan orang atau lembaga tertentu, khusunya aparat negara, tetapi menurut Foucault, kuasa berlangsung dimana-mana dan dilanggengkan oleh wacana-wacana yang muncul. Di mana saja terdapat susunan, aturan, sitem regulasi, di situ kuasa sedang bekerja. Foucault juga melihat kekuasaan lebih merupakan sesuatu yang produktif diseluruh lembaga sosial, dimana setiap orang ikut ambil bagian sehingga menghasilkan realitas daripada sekedar sebuah instansi negatif yang berfungsi represif. Lihat, Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977,* (New York: Pantheon Books, 1980), 119; Lawrence D. Kritzman, *Michel Foucault, Politic, Philosophy, Culture: Interview and Other Writings 1977-1984,* (New York: Routledge, 1990), 104; Karl Berthens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II: Prancis,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 320.

[26] Hubert L, Dreyfus, and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983) 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan sebagai basis kekuasaan. Singkatnya, pengetahuan selalu mempunyai efek kuasa.[27] Hampir tidak mungkin kekuasaan tidak ditopang dengan suatau wacana kebenaran, sebaliknya hampir tidak mungkin juga pengetahuan menjadi "benar" jika tidak ditopang oleh kekuasaan.

Konsep Foucault ini membawa konsekuensi, untuk mengetahui kekuasaan dibutuhkan penelitian mengenai produksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan. Karena setiap kekuasaan disusun, dimapankan, dan diwujudkan lewat pengetahuan dan wacana tertentu. Wacana tertentu menghasilkan kebenaran dan pengetahuan tertentu, yang menimbulkan efek kuasa. Foucault berpendapat bahwa kebenaran bukanlah sebuah konsep yang abstrak. Kebenaran di sini diproduksi, karena setiap kekuasaan menghasilkan dan memproduksi kebenaran sendiri melalui mana khalayak digiring untuk mengikuti kebenaran yang telah ditetapkan tersebut. Di sini kekuasaan selalu berpretensi menghasilkan rezim kebenaran tertentu yang disebarkan oleh wacana yang diproduksi dan dibentuk oleh kekuasaan.

Setiap masyarakat mengenal strategi kuasa yang menyangkut kebenaran. Beberapa diskursus diterima dan diedarkan sebagai benar, ada instansi-instansi yang menjamin perbedaan antara benar dan tidak benar. Ada macam-macam aturan dan prosedur untuk memperoleh dan menyebarkan kebenaran. Lembaga produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat adalah agama. Lembaga ini tidak bisa dilepaskan dari mekanisme dan teknik kekuasaan normatif dan disipliner. Agama "menormalisasi" individu dan

[27] Michel Foucault, *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*, (Yogyakarta: LkiS, 1997) 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat melalui teknik penyeragaman baik perilaku, bahasa, pakaian, maupun ritus. Dengan teknik itu, dihasilkan individu yang akan memudahkan mendapatkan kepatuhan dari pemeluknya. Teknik penyeragaman juga berfungsi untuk menafikan mereka yang bukan pengikut. Dari sini teknik kekuasaan agama cenderung diskriminatif serta rentan terhadap kekerasan.[28]

Kesimpulanya, kita harus mengakui bahwa kuasa dan pengetahuan mengimplikasikan secara langsung antara satu dengan yang lainnya. Tidak ada hubungan kuasa tanpa ketentuan korelatif dari suatu bidang pengetahuan, juga tidak ada ada pengetahuan yang tidak mempersyaratkan dan membentuk pada waktu yang sama pada suatu hubungan kuasa. Pengetahuan adalah cara bagaiman kekuasaan memaksakan diri kepada subyek tanpa memberi kesan bahwa ia datang dari subyek tertentu. Pendek kata, pengetahuan adalah ideologis.

F. Penelitian Terdahulu

Di kalangan para ahli studi politik Islam, reputasi al-Māwardī dengan karyanya al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, telah sangat dikenal, meskipun al-Māwarđi bukanlah perintis pemikiran politik Islam, tetapi pemikiran politik yang dituangkannya di dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dinilai paling komprehensif dan sistematis. Oleh karena itu, al-Māwardī dianggap sebagai tokoh pemikir yang berperan penting dalam mengembangkan teori politik Islam yang melebihi para

[28] Haryatmoko, *Etika dan Politik Kekuasaan,* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2014), 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemikir pendahulunya.[29] Maxmilian Enger adalah orang pertama yang berjasa memperkenalkan kara al-Māwardī kepada publik Eropa. Pada tahun 1853, Enger menterjemahkan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah ke dalam bahasa Inggris dengan judul yang sama.[30] Intelektual lainya yang berjasa menerjemahkan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah ke dalam bahasa Inggris adalah Asadullah Yate dengan judul al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah: *The Laws of Islamic Governance*.[31] Dengan demikian, tulisan keduanya lebih bersifat sebagai promotor pemikiran al-Māwardī dengan hanya memindahkan teks al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dari bahasa Arab ke bahasa Inggris.

Tulisan yang lebih bersifat kajian di buat oleh Ann K. S. Lambton dalam buku *State and Government In Medieval Islam*, 1981. Dalam bukunya, Lambton melalui prespektif ilmu hukum melakukan analisis terhadap al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah guna menemukan corak pemikiran politik al-Māwardī. Ia berkesimpulan, teori politik al-Māwardī lebih bersifat yuridis daripada bercorak pemikiran spekulatif (filosofis). Teori politik al-Māwardī yang bersifat yuridis tidak hanya didasarkan pada kaidah-kaidah ijtihad hukum tertentu, melainkan lebih banyak didasarkan pada fakta-fakta historis yang disimpulkan sebagai *ijmak*. Oleh karena itu, menurut Lambton, al-Aḥkām al-Ṣulṭanīyāh adalah sebuah dokumen kunci untuk mengetahui prinsip-prinsip kekuasaan dalam praktek Islam yang terdapat pada abad ke-6 M sampai dengan masa hidup al-Māwardī, yang

---

[29] Qomaruddin Khan, *Kekuasaan Penghianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Al-Ma>wardi> Tentang Negara*, (Yogyakarta: Tiara Wacana,2000), 39.
[30] Maxmilian Enger (ed), *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah,* (Bonn: Adolphus Marcus, 1853).
[31] Asadullah Yate, *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah: The Laws of Islamic Gvernance*, (London: Ta-Ha Publisher, 1996).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima secara *ijmak* oleh para ahli hukum Islam.[32] Tetapi Lambton hanya melihat teks pemikiran al-Māwardī yang eksplisit dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭanīyāh. Walaupun berkutat pada aspek hasil pemikiran (*product of thought*) al-Māwardī dengan memindah isi teks al-Aḥkām al-Ṣulṭanīyāh secara ringkas dan menjelaskan beberapa maknanya, namun pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* tidak sama sekali disinggung oleh Lambton.

Rosenthal juga telah membicarakan pemikiran politik al-Māwardī dalam bukunya yang berjudul *Political Thought in Medieval Islam*, (1962). Seperti Lambton, Rosenthal sekedar hanya menjelaskan makna teori-teori politik al-Mawārdī yang terdapat dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭanīyāh seputar kekuasaan dan kepemimpinan dalam prespektif hukum dan etika. Di antaranya yang berkaitan dengan urgensi *imāmah* dalam komunitas muslim sebagai pengganti Nabi saw yang bertugas menjaga keimanan dan keadilan. Kemudian, syarat khalifah yang harus berasal dari suku *Quraysh*, serta mekanisme suksesi khalifah yang dipilih melalui *ahl al-ḥall wa-al-'aqd* maupun pengangkatan melalui penunjukkan.[33] Sama seperti Lambton, kajian *bughāt* nampaknya juga luput dari perhatian Roshental. Namun terdapat perbedaan antara Roshental dengan Lambton. Roshental berhasil menjelaskan aspek sosio-historis-politik dan kritik sumber kususnya hadis yang menjadi latar pemikiran al-Māwardī.

Sebuah kajian ekslusif mengenai al-Aḥkām al-Ṣulṭanīyāh ditulis oleh Qomaruddin Khan dengan judul *Kekuasaan, Penghianatan, dan otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Al-Mawardi Tentang Negara* (2000). Buku Khan tersebut

[32] Lambton, *State*, 83-102.
[33] Rosenthal, *Political*, 27-37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menganalisa teori politik al-Māwardī secara kritis dan reflektif. Ia mencoba membandingkan pemikiran al-Māwardī dengan pemikiran para ahli hukum sebelumnya di satu sisi, dan mendialogkannya dengan kondisi politik kontemporer pada sisi yang lain. Qamaruddin berhasil menunjukkan poin-poin kelebihan pemikiran al-Māwardī dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah atas pemikiran-pemikiran para ahli yang lain. Seperti diungkapkannya, bahwa al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah lebih komprehensif, detail, dan sistematis,[34] sehingga tak dapat dipungkiri al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah menjadi karya standar refrensi tentang politik dan praktek administrasi, khususnya di kalangan Islam Sunni.[35]

Berbeda dengan pemikir sebelumnya, Khan dalam bukunya telah menyinggung teori *bughāt* al-Māwardī. Namun demikian, ia menguraikan pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* hanya dari sudut pemikirannya dan sudut teologis-normatif serta tidak banyak melihatnya dari prespektif sosio-historis, itu pun tidak secara spesifik mengupasnya secara komprehensif menggunakan pisau analisa teori tertentu. Akan tetapi ia mampu memberikan penilaian bahwa sikap al-Māwardī terkait *bughāt* dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah nampak *ambivalen*. Di satu sisi ia menekankan kepatuhan rakyat kepada pengusa, tapi di sisi lainnya berkompromi dengan menyatakan rakyat berhak untuk memberontak jika Imam terperosok hawa nafsu atau meragukan dasar kepercayaan Islam.[36] Lebih dari itu, dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī sangat mengkhususkan hak-hak

[34] Khan, *Kekuasaan*, 39.
[35] Ibid, 90.
[36] Ibid, 75-87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prerogratif khalifah, tetapi tidak memberikan atensi pada hak-hak dan tuntutan-tuntutan rakyat.

Di kalangan intelektual muslim Indonesia, nama al-Māwardī dan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah juga sangat dikenal. Di lingkungan akademik, kajian terhadap al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dapat ditemukan, antara lain di dalam buku Munawir Sadzali yang berjudul *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*.[37] Buku ini merupakan ringkasan sejarah hidup dan teori politik tokoh-tokoh muslim abad klasik dan abad pertengahan. Dalam buku tersebut Munawir mengkaji al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah melalui pendekatan ilmu politik. Sesuatu yang baru dalam tulisan Munawir adalah ulasan perbandingan konsep *bay'at* al-Māwardī dengan teori kontrak sosial dari pemikir Barat seperti: Thomas Hobbes (1588-1679 M), John Locke (1632-1704 M), dan Jean Jaques Rousseu (1712-1778 M).

Kajian lainnya terhadap pemikiran al-Māwardī dapat ditemukan dalam buku "*Islam dan Masalah kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*"[38] karya Syafi'i Ma'arif. Dalam buku tersebut Syafi'i Ma'arif mengulas teori al-Māwardī tentang konsep *imāmah*. Tetapi, mungkin karena bukan merupakan obyek langsung penelitiannya, Syafi'i Ma'arif hanya mengutip komentar-komentar orang lain tentang al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah tanpa menunjukkan analisanya sendiri.

---

[37] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990).
[38] Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karya akademik berikutnya yang menjadikan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah sebagai fokus kajian adalah buku Nur Mufid dan Ahmad Nur Fuad berjudul "*Bedah al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah al-Māwardī: Mencermati Konsep Kelembagaan Politik Era 'Abbāsiyyah*". Pada karya tersebut, pengarang menganalisa pemikiran politik al-Māwardī secara kritis dengan pendekatan kelembagaan (institusional). Buku yang dikembangkan dari tesis penulisnya tersebut menelaah pemikiran al-Māwardī tentang lembaga-lembaga politik, pemerintahan dan peradilan. Pengarang berhasil menemukan bahwa formulasi institusional yang ada dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah tidaklah sepenuhnya berasal dari proses refleksi filosofi al-Māwardī, namun juga merupakan suatu refleksi empiris dari prosedur dan mekanisme yang dipraktekan masa 'Abbasiyah. Banyak institusi politik pada masa 'Abbāsiyyah adalah kelajutan dari tradisi dan sistem politik masyarakat yang ditaklukkan seperti Persia dan Sasaniyah. Lembaga *diwan* dan *wazir* misalnya, diadopsi dari praktik masyarakat non-Arab yang dimodifikasi sesuai dengan kebutuhan pemerintahan Islam.[39]

Karya selanjutnya yakni tesis yang ditulis oleh Abdurrosyid dengan judul *Metodologi dan Ideologi al-Māwardī dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.*[40] Seperti tampak dari judul tesis tersebut, isinya merupakan ulasan tentang penelusuran sejarah kelahiran, metode pembentukan, serta jangkauan-jangkauan idelogis al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Abdurrosyid dalam tesisnya banyak membicarakan teori politik al-Māwardī yang berkaitan dengan *Imāmah.* Ia melakukan penelitian

[39]Nur Mufid dan Ahmad Nur Fuad, *Bedah al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyahal-Māwardī: Mencermati Konsep Kelembagaan Politik Era 'Abbāsiyyah,* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2000), 140-141.
[40] Abdurrosyid, *Metodologi dan Ideologi al-Māwardī dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah,* (Tesis-Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap asal-usul *Imāmah*, fungsi dan tugas pokok Imam, landasan normatif, ketentuan yuridis dan mekanisme pengangkatan Imam, serta birokrasi negara yang terdapat dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Memang dalam tesis tersebut sedikit di singgung berkenaan dengan *bughāt*. Walaupun begitu, Abdurrosyid mampu mengungkap dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī telah "menyediakan" teori legalitas *bughāt* sebagai salah satu prosedur alternatif untuk mengangkat imam. Di samping itu, Dalam tesis tersebut pengabsahan tindakan *bughāt* oleh al-Māwardī coba dianalisa nuansa ideologisnya, sayangnya, analisa yang dilakukan tidak mendalam, penulis hanya mengutip analisa Qamaruddin Khan.

Sepanjang pembacaan terhadap karya-karya tersebut di atas, kebanyakan hanya melihat pemikiran jadi al-Māwardī dengan memindah isi teks al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dan menjelaskan maknanya. Selain itu para penulis di atas lebih condong melihat gagasan al-Māwardī tentang teori imāmah/khalifah beserta variabel-variabel yang mengelilinginya. Penelitian yang berfokus kepada teori al-Māwardī tentang *bughāt* belum banyak dilakukan. Walaupun semua karya tulis di atas telah mengemukakan latar historis al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah tetapi belum mampu menjelaskan bagaimana faktor-faktor sosio-politik berpengaruh terhadap al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Dalam karya mereka, latar belakang sosio-historis ditulis sebatas ilustrasi konteks bagi al-Māwardī dan karyanya, dan demi memenuhi kepatutan sebuah studi mengenai tokoh. Hal ini menimbulkan kesan pemikiran al-Māwardī yang *a-historis* dan bebas nilai. Oleh karena itu penelitian ini menjadi penting dilakukan sebagai alternatif penelitian yang selama ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilakukan kepada al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Sampai di sini telah cukup jelas perbedaan posisi penelitian ini di antara penelitian-penelitian terdahulu mengenai al-Māwardī dan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini mengambil objek ide-ide atau pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*, khususnya yang terdapat dalam buku al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Jadi penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*Library Research*). Sesuai dengan pokok-pokok persoalan yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini, data-data akan dikumpulkan dari sumber kepustakaan yang bersifat primer dan sumber yang bersifat skunder.

1. Sumber Data

Sumber kepustakaan primer sebagai objek penggalian data adalah kitab *al-Aḥkam al-Ṣulṭāniyyah fi al-Wilāyah al-Dīnīyyah,* edisi bahasa arab yang diterbitkan oleh Dār Ibn Qutaybah, Kuwait tahun 1989. Mengingat kajian ini bersifat interdisipliner, maka sumber primer tersebut dilengkapi oleh sumber sekunder dari berbagai disiplin yang secara spesifik berkaitan dengan pokok pembahasan. Diantaranya karya-karya: Al-Ṭabari, ‘Awdah, Khan, Watt, Hugdson, Lapidus, Foucault, Mannheim, Arkoun, el-Fadl, Enayat, serta sumber-sumber sekunder lainnya yang dianggap relevan.

2. Teknik Pengumpulan Data

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dapat dikatakan bahwa pengumpulan data dalam penelitian ini digali dari sumber kepustakaan. Berkenaan dengan hal tersebut pengumpulan data dilakukan melalui beberapa tahap sebagai berikut:

a. Mengumpulkan dan memilih bahan pustaka tertentu untuk dijadikan sumber data primer dan sekunder. Pemilihan sumber data primer atau sumber data sekunder ditentukan oleh peneliti dengan merujuk kepada fokus dan tujuan penelitian.
b. Membaca bahan pustaka yang telah dipilih, baik tentang substansi pemikiran maupun unsur lainnya. Penelaahan isi salah satu bahan pustaka dicek oleh bahan pustaka lainnya, apabila perlu dilakukan secara berulang-ulang.
c. Mencatat isi bahan pustaka yang berhubungan dengan pertanyaan penelitian. Pencatatan dilakukan sebagaimana yang tertulis dalam bahan pustaka menurut kosa kata dan gaya bahasa yang digunakan oleh peneliti. Sementara itu, istilah dalam bahasa Arab, ditulis berdasarkan standar transliterasi.[41]

3. Teknik Analisa Data

Sebagaimana telah dijelaskan di muka bahwa penelitian *fiqh* ini menggunakan prespektif historis dan sosiologis. Maka dalam hubungan ini semua data primer dan sekunder yang berhasil dikumpulkan akan dianalisis

[41]Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh*,(Jakarta: Prenada Media, 2003), 177-179.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kerangka historis dan sosiologis dengan menggunakan metode hermeneutika dan metode historis.

Petama, dengan metode hermeneutika, penelitian ini bertujuan untuk mencari dan menemukan makna yang terkandung dalam pemikiran *bughāt* al-Māwardī dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah melalui pemahaman dan interpretasi. Studi tentang bentuk-bentuk simbol secara mendasar dan mutlak merupakan pemahaman dan interpretasi. Bentuk-bentuk simbol adalah konstruksi makna yang harus diinterpretasikan. Ia dapat berupa tindakan, ucapan, dan teks.[42] Setiap simbol selalu memiliki makna ganda, yaitu makna literal dan makna sesungguhnya yang berada dibalik makna literal. Oleh karena itu tugas peneliti adalah melakukan analisia untuk menangkap esensi makna sesungguhnya. Cara kerja hermeneutika adalah menangkap *deep structure* yang terkandung dibalik *structure*.[43]

Selanjutnya, metode *hermeneutika* yang digunakan dalam penelitian ini berimplikasi melahirkan hubungan antara peneliti dan pencipta teks. Hubungan keduanya menyebabkan adanya dua posisi, yaitu *distansiasi* dan *apropriasi*. Pada posisi *distansiasi* peneliti akan terfokus pada teks dan konteksnya, sehingga kemungkinan peneliti akan terpengaruh oleh gagasan penulis teks cukup besar. Adapun pada kutub *apropriasi*, teks menjadi sangat terbuka oleh penafsir. Teks dan konteksnya telah terproyeksikan dalam subyek peneliti, sehingga penafsiran sangat diperkaya oleh kreativitas peneliti.

[42]John B. Thompson, *Kritik Ideologi Global: Teori Sosial Kritis tentang Relasi Ideologi dan Komunikasi Massa*, Terj. Haqqul Yaqin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 373.
[43] Kaelan, *Metode Penelitian Agama: Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 180-181

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemaknaan dengan melibatkan dua kutub tersebut akan membawa peneliti pada cara berfikir kritis, kreatif dan imajinatif serta tidak terjebak pada subjektifitas yang sempit.[44] Oleh karena itu dalam penelitian ini penulis berusaha melakukan pemaknaan *bughāt* dengan melibatkan dua kutub tersebut. Artinya, peneliti harus memiliki "jarak" terhadap teks tersebut. Kemudian kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah harus dilihat sebagai wacana yang terbuka untuk ditafsirkan sesuai dengan konteksnya.

Kedua, metode historis ini digunakan untuk melengkapi metode hermeneutika. Dalam penelitian yang menjadikan obyek penelitiannya berupa karya pemikiran pada masa lampau, penggunaan metode historis sangat *urgent* dilakukan guna menganalisa data-data yang bersifat historis. Metode historis dalam penelitian ini digunakan dalam rangka mendeskripsikan latar belakang al-Māwardī misalnya, agama, sosial, budaya, filsafat, aliran, pendidikan, keluarga serta pengalaman kehidupannya. Metode historis yang digunakan dalam penelitian ini meliputi:

a. Metode verifikasi historis, atau sering disebut sebagai kritik sumber sejarah. Dalam penelitian dengan objek berupa kepustakaan, verifikasi historis pertama yang dilakukan menyangkut tentang waktu, yaitu kapan al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dibuat. Verifikasi kedua berkaitan dengan siapa atau institusi apa yang mempublikasikannya. Verifikasi ketiga berkaitan dengan tempat, yaitu di mana al-Aḥkām al-

[44] Ibid, 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ṣulṭāniyyah diciptakan, sehingga dapat diketahui keterkaitannya dengan aspek-aspek lainnya.

b. Metode deskriptif historis adalah untuk melukiskan, menjelaskan dan menerangkan fakta sejarah doktrin *bughāt*. Bagaimana doktrin *bughāt* muncul dan berkembang. Paham apa yang mempengaruhi doktrin *bughāt*. Dan kemudian doktrin *bughāt* mempengaruhi pemikiran serta kehidupan masyarakat yang bagaimana.

c. Metode rekonstruksi biografis. Metode ini diterapkan dalam rangka memahami kepribadian al-Māwardī. Latar belakang sosio-kultural, religius, lingkungan, pendidikan, keluarga, dan lain sebagainya

d. Metode periodesasi digunakan untuk mengetahui perkembangan pemikiran *bughāt*. Proses periodesasi ini akan menentukan watak serta ciri khas dari pemikiran tentang *bughāt*.[45]

H. Sistematika Pembahasan

Tesis ini disusun menjadi lima Bagian. Bab I merupakan pendahuluan, yang berisi deskripsi latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka teoritik, studi terdahulu, metode penelitian. Bab II, tinjauan umum *al-aḥkām al-bughāt,* yang secara sistematis menjelaskan tentang pertama, definisi *bughāt*. Kedua, unsur-unsur *bughāt.* Ketiga, landasan normatif *al-aḥkām al-bughāt.* Keempat, sanksi *bughāt*. selanjutnya teori konstruksi social dari Berger dan teori relasi kuasa dan pengetahuan dari Foucault.

[45] Ibid, 175-180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada bab III, akan menguraikan pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*. Sebelum memaparkan pemikiran *bughāt* al-Māwardī, terlebih dahulu pertama, akan dijelaskan mengenai riwayat hidup al-Māwardī. Kedua, mengambarkan kondisi sosial-politik Dinasti ’Abbāsiyyah abad IV H/10 M. Ketiga, menguraikan substansi pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt.*

Pada bab IV, fokus penelitian dititik beratkan pada unsur eksternal dari pemikiran al-Māwardī. Pertama, menganalisa pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* sebagai konstruksi sosial yang terbentuk melalui dialektika eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Kedua, menganalisa pemikiran pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* sebagai kuasa pengetahuan. Yakni relasi pengetahuan (*fiqh bughāt*) dan kuasa (kekhalifahan), bagaimana sebuah pengetahuan memungkinkan dan menjamin beroperasinya kekuasaan, begitupun sebaliknya. Penelitian ini ditutup dengan kesimpulan dan saran yang terdapat pada Bab V.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

FIQH BUGHĀT, TEORI KONSTRUKSI SOSIAL, DAN TEORI RELASI KUASA DAN PENGETAHUAN

A. Tinjauan Umum Tentang *Fiqh Bughāt*

1. Definisi *Bughāt*

Secara etimologi, kata *bughāt* berasal dari bahasa Arab *bāghi*. *Bughāt* adalah bentuk jamak *al-bāghi* yang merupakan *isim fāil*, berasal dari kata *baghā* (*fi'il maḍī*), *yabghī* (*fi'il muḍāri'*), *baghyan-bughyatan-bughā'an* (*maṣdar*). Kata *bāgha* mempunyai banyak makna, antara lain *ṭalaba* yang berarti mencari atau menuntut sesuatu, *ẓalama* yang berarti berbuat zalim, *i'tadā/ tajāwazu al-ḥad* yang bermakna melampaui batas, dan *kadhaba* yang berarti berbohong.[1] Sementara dalam kamus *Lisan al-'Arab* dan menurut Wahbah al-Zuḥaiłī, *bāgha* juga dapat diartikan *jināyah* (perbuatan jahat), *al-'udūl 'ani al-haq* (menyimpang dari kebenaran), atau *al-ta'dī* (melawan/menentang).[2]

Sedangkan secara terminologi para ulama berbeda pendapat mengenai definisi *bughāt* ini. Menurut ulama Ḥanafī *al-baghyu* ialah keluar dari ketaatan kepada imam (khalifah) yang *haq* (sah) dengan tanpa alasan *haq*. Maka *al-bāghyu* adalah orang yang keluar dari ketaatan kepada imam yang benar

[1] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir,* (Yogyakarta: PP. Al-Munawwir Krapyak), 65.
[2] Wahbah Zuḥaiłī, *al-Fiqh al-Islām wa Adilatuh,* Juz 6, (Beirut: Dār al-Fikr: 1985), 142; Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Mukram ibn Manẓur al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisan al-'Arab,* Jilid 14, (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th) 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan cara yang tidak benar. Ulama Mālikī mendefinisikan *bughāt* sebagai tindakan menolak untuk tunduk dan taat kepada pemimpin atau wakilnya yang sah dan adil dalam perkara bukan maksiat dengan menggunakan kekuatan fisik sekalipun karena alasan *ta'wīl* (interpretasi agama atau politik). *Bughāt* adalah kelompok dari kaum muslimin yang menyalahi imam atau wakilnya, dengan menolak hak imam yang wajib mereka tunaikan, atau untuk bermaksud menggulingkannya.[3]

Ulama Shāfi'ī mengartikan *bughāt* adalah kaum muslimin yang menyalahi imam dengan jalan memberontak kepadanya, tidak mentaatinya, atau mencegah hak yang wajib mereka tunaikan kepada imam, dengan syarat mereka mempunyai kekuatan, *ta'wīl*, dan pemimpin yang ditaati dalam kelompok tersebut. Ulama Ḥanābilah mendefinisikan *bughāt* sebagai orang-orang yang keluar dari imam, walaupun ia bukan imam yang adil sekalipun dengan alasan yang dapat diterima, dengan syarat mereka mempunyai kekuatan walaupun diantara mereka tidak ada pemimpin yang dipatuhi.[4] Sedangkan ulama Ẓahirīyah mendefinisikan *al-baghyu* adalah memberontak kepada imam yang benar (*haq*) dengan suatu *ta'wīl* yang salah dalam agama, atau memberontak untuk mencari dunia.[5] Kemudian menurut Shi'āh Zaidiyah, *bughāt* adalah orang yang menampakkan diri bahwa mereka adalah kelompok yang *haq* sedangkan imam adalah kelompok yang batil, mereka memerangi

[3] 'Abd al-Qādir 'Audah, *al-Tashri' al-Jinā'ī al-Islāmī,* Juz II, (Beirut: Dār al-Kitāb al Arabī, t.th.), 673.
[4] Ibid, 673-674.
[5] Ibid, 674.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

imam tersebut, atau menyita hartanya, mereka mempunyai kelompok dan senjata, serta melaksanakan sesuatu yang sebenarnya hak imam.[6]

Para sarjana muslim kontemporer seperti el-Fadl mendefinisikan pemberontakan sebagai sebuah tindakan melawan atau menentang otoritas mereka yang berkuasa.[7] Sadia Tabassum mengatakan mendefinisikan pemberontakan sebagai gerakan yang berusaha menggulingkan kekuasaan dengan jalan kekerasan (senjata).[8] Dari apa yang telah dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *bughāt* atau makar adalah suatu perbuatan atau tindakan yang dilakukan oleh sekelompok orang atau organisasi, dan yang bersangkutan memiliki kekuatan atau kekuasaan dengan maksud dan tujuan untuk menentang atau menggulingkan pemerintah atau pemimpin yang sah, lantaran adanya perbedaan paham (*ta'wīl*) mengenai urusan kenegaraan.

2. Unsur-Unsur *Bughāt*

Dari beberapa definisi mengenai *bughāt* yang telah dikemukakan di atas, setidaknya terdapat tiga syarat yang telah disepakati oleh jumhur ulama, harus ada secara bersamaan pada jarimah *bughāt*, yaitu:

a. Pemberontakan kepada khalifah/ imam (*al-khurūj 'alā al-imām*)

Terpenuhinya *jarīmah bughāt* disyaratkan terdapat adanya upaya pembangkangan terhadap pemerintah. Pengertian membangkang adalah

[6] Ibid.
[7] El-Fadl, *Rebellion*, 4.
[8] Tabassum, Sadia. "Combatan, not Bandits: the Status of Rebels in Islamic Law", *International Review of the Red Cross*, Vol. 93, No. 881, (Maret 2011), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menentang kepala negara dan berupaya untuk menghentikannya, atau menolak untuk melaksanakan kewajiban sebagai warga negara. Kewajiban atau hak tersebut bisa merupakan hak Allah swt yang ditetapkan untuk kepentingan masyarakat atau yang ditetapkan untuk kepentingan individu, atau hak masyarakat yang ditetapkan untuk kepentingan individu dan bisa juga berupa hak individu yang ditetapkan untuk kepentingan perorangan. Contoh penolakan tersebut misalnya, menolak untuk membayar zakat, menolak untuk melaksanakan keputusan hakim seperti *had* zina atau hukuman *qiṣas*. Intinya, tindakan tersebut terkategori *bughāt*, jika sebuah kelompok melakukan penolakan terhadap kewajiban untuk taat kepada seorang imam (kepala negara).[9]

Akan tetapi, sebagian kalangan *fuqahā* berpendapat, penolakan untuk tunduk kepada pemerintah yang menjurus kepada kemaksiatan, bukan merupakan sebuah pemberontakan, melainkan merupakan suatu kewajiban bagi setiap muslim, karena ketaatan tidak diwajibkan kecuali kepada kebaikan dan tidak terhadap kemaksiatan. Apabila seorang imam (kepala negara) memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan syariat, fasik, zalim, dan mengabaikan hak-hak rakyat, maka tidak ada kewajiban bagi siapapun untuk mentaatinya, dan ia harus diberhentikan dari jabatannya.[10]

Dengan demikian, jika seorang kepala negara tidak memerintahkan rakyatnya untuk berbuat maksiat, sekalipun kebijakannya tidak selalu

[9] 'Audah, *al-Tashri',* 675.
[10] Ibid, 677; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago: The Chicago University Press, 1988), 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membawa kebaikan bagi seluruh rakyat, maka tetap wajib di dengar dan di taati. Masuk dalam kategori pemimpin negara yang wajib ditaati adalah wakilnya, para menteri, para hakim, dan semua aparat keamanan.[11] Sikap membangkang seseorang atau kelompok terhadap negara dapat dikategorikan sebagai pemberontak, jika negara tersebut betul-betul sah dan berdaulat. Jika pemberontakan dilakukan oleh sekelompok orang, dan ketika itu hukum suatu negara tidak berjalan serta terjadi kekosongan kekuasaan resmi, maka hal itu tidak dapat dapat disebut sebagai pemberontakan.[12]

b. Bermaksud menggulingkan pemerintah dengan kekuatan (*an-yakūn al-khurūj mughālibah*)

Salah satu syarat dapat dikategorikan sebagai suatu pemberontakan, jika mempunyai kekuatan yang memungkinkan kelompok *bughāt* menggunakan kekuatan yang dimiliki melakukan perlawanan kepada imam. Apabila sikap tersebut tidak disertai dengan penggunaan kekuatan, maka hal itu tidak dianggap sebagai pemberontakan. Seperti keengganan untuk membaiat seorang imam, setelah ia didukung oleh kelompok mayoritas, walaupun ia mengajak orang lain untuk memakzulkan imam tersebut, dan ia tidak tunduk kepadanya, atau menolak untuk melaksanakan kewajiban tetapi sebatas ajakan semata.[13]

[11] M. Nurul Irfan dan Masyarofah, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Amzah, 2016), 63.
[12] Irfan dan Masyarofah, *Fiqh*, 64-67; Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), 112.
[13] Ibid, 687.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jumhur Ulama, Imām Mālik, Imām al-Shāfi'ī, Imām Aḥmad, dan ulama kalangan Ẓāhiriyah berpendapat bahwa selama pembangkangan itu tidak menyusun kekuatan bersenjata dan tidak bersikap demonstratif, mereka bukanlah pemberontak. Oleh karena itu, mereka tetap harus diperlakukan secara adil sebagai warga negara, tidak boleh diserang apalagi dibunuh. Maka hukuman yang ditetapkan atas mereka lebih kepada ta'zir, karena baru tahap menghimpun kekuatan. Akan tetapi, Imām Abū Ḥanīfah dan Shī'ah Zaidiyah berpendapat meskipun mereka belum menggunakan kekuatan, mereka dapat disebut sebagai pemberontak sejak mereka berkumpul bersama untuk menghimpun kekuatan dengan maksud merencanakan penyerangan dan membangkang terhadap imam. Hal ini cukup untuk dijadikan indikator akan adanya *jarīmah al-baghyu*, walaupun tidak bersikap demonstratif menggunakan senjata.[14] Perbedaan pandangan para ulama dalam masalah ini terletak pada tolak ukur dan kapan sikap pembangkangan sebuah kelompok dapat dianggap sebagai pemberontakan.

c. Adanya niat melawan hukum (*al-qaṣd al-jinā'i*)

Untuk terwujudnya tindak pidana pemberontakan, disyaratkan adanya niat yang melawan hukum dari mereka yang membangkang. Unsur ini terpenuhi apabila seseorang bermaksud menggunakan kekuatan untuk menjatuhkan imam atau tidak mentaatinya. Apabila tidak ada maksud

[14] Ibid, 689.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk keluar dari imam, atau tidak ada maksud untuk menggunakan kekuatan, maka perbuatan pembangkangan itu belum dikategorikan sebagai pemberontakan.[15]

Untuk bisa dianggap keluar dari imam, disyaratkan bahwa pelaku bermaksud untuk menggulingkan imam, atau tidak mentaatinya, atau menolak untuk melaksanakan kewajiban yang di bebankan *shara'*. Apabila niat atau tujuan pembangkannya itu untuk menolak kemaksiatan, pelaku tidak dianggap sebagai pemberontak. Apabila seseorang pembangkang melakukan jarimah-jarimah sebelum penggunaan kekuatan (*mughālabah*) atau setelah selesainya pemberontakan maka di sini tidak diperlukan adanya niat untuk memberontak, karena dalam hal ini ia tidak dihukum sebagai pemberontak, melainkan sebagai jarimah biasa.[16]

3. Tanggungjawab dan Sanksi *Bughāt*

Pemisahan pertanggungjawaban pidana dan perdata bagi pelaku tindak pidana *al-baghyu* berkaitan dengan waktu terjadinya jarimah ini, yaitu pertanggungjawaban sebelum dan sesudah pemberontakan dan pertanggungjawaban pada saat terjadinya pemberontakan.[17]

---

[15] 'Audah, *al-Tashri'*, 697.
[16] Ibid.
[17] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Pertanggungjawaban sebelum dan sesudah terjadinya pemberontakan

Orang yang melakukan pemberontakan dibebani pertanggungjawaban atas semua tindak pidana yang dilakukan sebelum pemberontakan baik perdata maupun pidana, sebagai pelaku jarimah biasa. Demikian pula halnya jarimah yang terjadi setelah selesainya pemberontakan. Apabila mereka melakukan pembunuhan, mereka *diqiṣāṣ* jika syarat-syaratnya terpenuhi. Apabila mereka melakukan pencurian, tangan mereka dipotong jika syarat-syaratnya terpenuhi. Apabila ia merampas harta milik orang lain, maka mereka diwajibkan mengganti kerugian. Jadi dalam hal ini mereka tidak di sanksi sebagai *bughāt*, meskipun tujuan akhirnya pemberontakan.[18]

b. Pertanggungjawaban saat terjadinya pemberontakan

Tindak pidana yang terjadi pada saat terjadinya pemberontakan dan pertempuran ada dua macam, yaitu tindak pidana yang berkaitan langsung dengan pemberontakan dan tindak pidana yang tidak berkaitan langsung dengan pemberontakan. Pertama, tindak pidana yang berkaitan langsung dengan pemberontakan, seperti membunuh pejabat negara, merampas kekayaan negara, merusak fasilitas umum (jembatan, jalan, gedung), menguasai instalasi umum (radio, stasiun televisi, dan gudang senjata), semuanya itu tidak dikenakan hukuman pidana biasa, melainkan hukuman untuk *jarīmah al-baghyu*, yaitu hukuman mati apabila tidak ada amnesti.

[18] Ibid, 698.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Caranya dengan melakukan penumpasan yang bertujuan untuk menghentikan pemberontakannya.[19]

Apabila mereka telah menyerah dan meletakkan senjatanya, peperangan harus dihentikan dan mereka dijamin keselamatan jiwa dan hartanya. Tindakan selanjutnya pemerintah boleh memberikan amnesti kepada mereka atau menghukum mereka dengan hukuman *ta'zir* atas tindakan pemberontakan mereka, bukan karena tindak pidana yang mereka lakukan pada saat terjadinya pemberontakan. Dengan demikian, hukuman yang dijatuhkan kepada pemberontak setelah mereka dilumpuhkan dan ditangkap adalah hukuman *ta'zir*.

Kedua, tindak pidana yang terjadi pada saat berkecamuknya peperangan tetapi tidak berkaitan dengan pemberontakan, seperti meminum *khamr*, berjudi, zina, dianggap sebagai *jarīmah* biasa dan pelakunya dihukum dengan hukuman *ḥudūd* sesuai dengan *jarīmah* yang dilakukannya.[20]

Adapun pertanggungjawaban perdata bagi para *bughāt* tidak ada bila mereka merusak dan menghancurkan aset-aset negara yang sengaja mereka lakukan dalam rangka pemberontakan. Sedangkan perusakan harta yang tidak berkaitan dengan pemberontakan, misalnya harta kekayaan individu maka mereka tetap dibebani pertanggungjawaban secara perdata. Sehingga barang yang diambil harus dikembalikan dan barang yang dihancurkan harus diganti.[21]

---

[19] Ibid.
[20] Ibid, 699.
[21] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Teori Konstruksi Sosial

1. Dasar-dasar Pengetahuan dalam Kehidupan Sehari-hari

Teori konstruksi sosial sebagaimana yang di gagas oleh Berger dan Luckmann merupakan teori sosiologi kontemporer yang berpijak pada sosiologi pengetahuan. Dalam teori ini terkandung pemahaman bahwa kenyataan terbentuk secara sosial, serta kenyataan dan pengetahuan merupakan dua istilah kunci untuk memahaminya. Kenyataan adalah suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena-fenomena yang diakui memiiki keberadaanya sendiri sehingga tidak tergantung kepada kehendak manusia. Sedangkan pengetahuan adalah kepastian bahwa fenomena-fenomena itu nyata dan memiliki karakteristik yang spesifik.[22]

Sosiologi pengetahuan yang dikembangkan Berger dan Luckman mendasarkan pengetahuannya dalam kehidupan sehari-hari masyarakat sebagai kenyataan. Berger dan Luckmann menyatakan kehidupan sehari-hari menampilkan diri sebagai kenyataan (realitas obyektif) yang ditafsirkan oleh manusia atau memiliki makna-makna subyektif sebagai satu dunia yang koheren. Maka itu apa yang menurut manusia nyata ditemukan dalam dunia kehidupan sehari-hari merupakan suatu kenyataan seperti yang dialaminya.[23]

Dunia kehidupan sehari-hari merupakan suatu yang berasal dari pikiran dan tindakan manusia, dan dipelihara sebagai yang nyata dalam pikiran dan tindakan. Atas dasar itulah kemudian Berger dan Luckmann menyatakna bahwa dasar-dasar pengetahuan dalam kehidupan sehari-hari

[22] Berger dan Luckmann, *Tafsir*, 1; Poloma, *Sosiologi*, 301.
[23] I.B. Putera Manuba, "Memahami Teori Konstruksi Sosial", *Masyarakat Kebudayaan dan Politik*, Vol. 21, No. 3, (Juli 2008), 221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperoleh melalui obyektivasi dari proses-proses subyektif dengan mana dunia akal-sehat intersubyektif dibentuk.[24]

Dalam proses pengobyektifan Berger dan Luckmann menekankan adanya kesadaran, dan kesadaran itu selalu intensional karena ia selalu terarah kepada obyek. Dasar kesadaran (esensi) memang tidak pernah dapat disadari karena manusia hanya mempunyai kesadaran tentang sesuatu baik menyakut fisik lahiriah maupun kenyataan subyektif batiniah. Manusia memiliki kesadaran tentang dunia kehidupan sehari-hari sebagaimana yang dipersepsinya.

Bagi Berger kenyatann hidup sehari-hari sebagai suatu keyakinan yang tertib dan tertata. Fenomena-fenomenanya seperti sudah tersusun sejak semula dalam bentuk poal-pola yang tidak tergantung kepada pemhaman seseorang. Kenyataan hidup sehari-hari tampaknya sudah diobyektifkan, artinya sudah dibentuk oleh suatu tatanan obyek-obyek yang sudah diberi nama sebagai obyek-obyek sebelum seseorang hadir. Bahasa yang digunakan dalam sehari-hari secara terus-menerus dipakai sebagai sarana obyektivasi yang membuat tatanan menjadi bermakna.[25]

Kenyataan hidup sehari-hari bersifat intersubyektif, dipahami bersama-sama oleh orang yang hidup dalam masyarakat sebagai kenyataan yang dialami. Kendatipun kenyataan hidup sehari-hari merupakan dunia intersubyektif namun bukan berarti antara orang yang satu dengan orang lain selalu memiliki kesamaan prespektif dalam memandang dunia. Setiap orang

[24] Berger dan Luckmann, *Tafsir*, 28.
[25] Ibid, 31

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki prespektif berbeda-beda bahkan bertentangan dalam memandang dunia yang bersifat intersubyektif. Namun ada persesuaian yang berlangsung terus menerus antara makna-makna orang yang satu dengan yang lain. Ada kesadaran bersama mengenai kenyataan di dalamnya menuju sikap alamiah atau sikap kesadaran akal sehat. Sikap ini kemudian mengacu kepada suatu dunia yang sama-sama dialami banyak orang. Jika ini sudah terjadi maka dapat disebut dengan pengetahuan akan sehat (*common-sense knowledge*).[26] Pengetahuan akal-sehat adalah pengetahuan yang dimiliki bersama oleh individu dengan individu-individu lainnya dalam kegiatan rutin yang normal dalam kehidupan sehari-hari.[27]

Realitas kehidupan sehari-hari merupakan *taken for granted* dan juga akan berlangsung tersu-menerus. Namun masyarakat dapat saja menyangsikan atau mengubahnya. Untuk mengubah kenyataan perlu peralihan yang sangat besar, kerja keras dan pikiran kritis. Sepanjang kenyataan hidup berlangsung terus tanpa interupsi, maka kenyataan itu tidak menimbulkan masalah.[28]

Bagi Berger dan Luckmann kenyataan kehidupan sehari-hari selain terisi oleh obyektivasi, juga memuat signifikasi. Signifikasi atau pebuatan tanda-tanda oleh manusia merupakan obyektivasi yang khas, yang telah memiliki makna intersubyektif, walaupun terkadang tidak ada batas yang jelas antara signifikasi dan obyektivasi. Sistem tanda meliputi sistem tanda tangan, system gerak-gerik badan yang berpola, system berbagai perangkat artefak

[26] Manuba, "Memahami, 222.
[27] Aimie Sulaiman, "Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger", *Jurnal Society*, Vol. 6, No. 1, (Juni 2016), 19.
[28] Manuba, "Memahami, 223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

material, dan sebagainya. Bahasa sebagai sistem tanda-tanda suara, merupakan sistem tanda yang paling penting. Signifikasi tingkat kedua ini merupakan sarana untuk memelihara realitas obyektif. Dengan bahasa realitas obyektif masa lalu dapat diwariskan ke generasi sekarang, dan berlanjut ke masa depan. Bahasa memungkinkan enghadirkan obyek tersebut ke dalam situasi tatap muka.[29]

2. Masyarakat Sebagai Realitas Obyektif dan Subyektif

Menurut Berger dan Luckmann masyarakat merupakan kenyataan obyektif, sekaligus kenyataan subyektif. Sebagai kenyataan obyektif, individu berada di luar diri manusia dan berhadap-hadapan dengannya. Sedangkan sebagai kenyataan subyektif, individu berada di dalam masyarakat sebagai bagian yang tidak terpisahkan. Individu adalah pembentuk masyarakat, dan masyarakat adalah pembentuk individu. Maka itu kenyataan sosial bersifat ganda dan bukan tunggal.[30]

Masyarakat sebagai kenyataan obyektif menyiratkan "pelembagaan" (institusionalisasi) diawali oleh eksternalisasi yang dilakukan berulang-ulang sehingga terlihat polanya dan dipahami bersama, yang kemudian menghasilkan "pembiasaan" (habitualisasi). Habitualisasi yang telah berlangsung memunculkan "pengendapan" dan "tradisi". "Pengendapan" dan "tradisi" ini kemudian diwariskan ke generasi sesudahnya melalui bahasa. Disinilah terdapat "peranan" di dalam tatanan kelembagaan, termasuk dalam

[29] Sulaiman, "Memahami, 19.
[30] Manuba, "Memahami, 223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaitannya dengan pentradisian pengalaman dan pewarisan pengalaman tersebut. Jadi "peranan" mempresentasikan tatanan kelembagaan atau lebih jelasnya; pelaksanaan "peranan" adalah representasi diri sendiri. "Peranan" mempresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga.[31]

Masyarakat sebagai kenyataan obyektif juga menyiratkan keterlibatan legitimasi. Legitimasi merupakan obyektivasi makna tingkat kedua. Legitimasi menghasilkan makna-makna baru yang berfungsi untuk mengintegrasikan makna-makna yang sudah diberikan kepada proses-proses kelembagaan yang berlainan. Legitimasi juga merupakan pengetahuan yang berdimensi kognitif dan normatif karena tidak hanya menyangkut penjelasan tetapi juga nilai-nilai. Legitimasi berfungsi untuk membuat obyektivasi "ditingkat pertama" yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara obyektif dan masuk akal secara subyektif.[32]

Perlu sebuah *universum simbolik* yang menyediakan legitimasi utama keteraturan pelembagaan. *Universum simbolik* menduduki hirarki yang tinggi, mentasbihkan bahwa semua kenyataan adalah makna bagi individu, dan individu harus melakukan sesuai makna itu. Agar individu mematuhi makna, maka organisasi sosial diperlukan, sebagai pemelihara *universum simbolik*. Maka dalam kejadian ini, organisasi sosial dibuat agar sesuai dengan *universum simbolik* (teori/legitimasi). Di sisi lain, manusia tidak menerima begitu saja legitimasi. Bahkan, pada situasi tertentu *universum simbolik* yang lama tak lagi dipercaya dan kemudian ditinggalkan. Kemudian manusia

[31] Sulaiman, "Memahami, 19.
[32] Berger dan Luckmann, *Tafsir*, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui organisasi sosial membangun *universum simbolik* yang baru. Dan dalam hal ini, legitimasi/ teori dibuat untuk melegitimasi organisasi sosial. Proses legitimasi sebagai legitimasi lembaga sosial menuju lembaga sosial sebagai penjaga legitimasi terus berlangsung dan berdialetika. Dialektika ini terus terjadi dan berdampak pada perubahan sosial.[33]

Masyarakat sebagai kenyataan subyektif menyiratkan bahwa realitas obyektif ditafsiri secara subyektif oleh individu. Dalam proses menafsiri itulah berlangsung internalisasi. Internalisasi adalah proses yang dialami manusia untuk 'mengambil alih' dunia yang sedang dihuni sesamanya. Internalisasi berlangsung seumur hidup melibatkan sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Internalisasi adalah proses penerimaan definisi situasi yang disampaikan orang lain tentang dunia institusional. Dengan diterimanya definisi-definisi tersebut, individu pun bahkan hanya mampu memahami definisi orang lain, tetapi lebih dari itu, turut mengkonstruksi definisi bersama. Dalam proses mengkonstruksi inilah, individu berperan aktif sebagai pembentuk, pemelihara, sekaligus perubah masyarakat.[34]

Melalui sentuhan Hegel, yaitu tesis, antitesis, dan sintesis, Berger dan Luckmann menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subyektif dan obyektif melalui konsep dialektika. Menurut Berger, terdapat tiga elemen dalam masyarakat yang bergerak secara dialektis, yaitu eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi.[35]

---

[33] Ibid.
[34] Ibid.
[35] Berger, *Langit*, 4-5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Proses Sosial Momen Eksternalisasi

Produk akitivitas manusia yang berupa produk-produk sosial terlahir dari eksternalisasi. Eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian manusia terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktifitas fisik amupun mentalnya.[36] Eksternalisasi merupakan keharusan antropologis. Keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa gerak. Keberadaannya harus terus-menerus mencurahkan kediriannya dalam aktivitas. Keharusan antropologis itu berakar dalam kelengkapan biologis manusia yang tidak stabil untuk berhadapan dengan lingkungannya.[37]

Dunia manusia adalah dunia yang dikonstruksi oleh aktivitas manusia sendiri. Ia harus membentuk dunianya sendiri dalam hubungannya dengan dunia. Dunia manusia yang dibentuk itu adalah kebudayaan, yang tujuannya memberikan struktur-struktur yang kokoh yang sebelumnya tidak dimilikinya secara biologis. Oleh karena merupakan bentukan manusia, struktur-struktur itu bersifat tidak stabil dan selalu memiliki kemungkinan berubah. Itulah sebabnya kebudayaan selalu dihasilkan dan dihasilkan kembali oleh manusia. Ia terdiri atas totalitas produk-produk manusia, baik yang berupa material maupun non material. Manusia menghasilkan berbagai jenis alat untuk mengubah lingkungan secara fisik dan alam sesuai dengan kehendaknya. Manusia menciptakan bahasa dan membangun simbol-simbol yang meresapi semua aspek kehidupannya.[38]

---

[36] Ibid.
[37] Manuba, “Memahami, 225.
[38] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahasa dan tindakan merupakan sarana bagi seseorang untuk mengkonstruksi dunia sosio-kulturalnya melalui momen eksternalisasi. Secara sederhana momen eksternalisasi dapat dipahami sebagai proses visualisasi atau verbalisasi pikiran dari dimensi batiniah ke dimensi lahiriah. Eksternalisasi merupakan proses pengeluaran gagasan dari dunia ide ke dunia nyata. Dalam momen eksternalisasi, realitas sosial ditarik keluar individu. Dengan demikian, eksternalisasi dapat dianggap merupakan proses pengeluaran gagasan dari dunia ide ke dunia nyata. Di dalam momen ini, realitas sosial obyektif telah diadaptasi oleh seseorang. Misalnya teks suci, fatwa ulama, hukum, norma, dan nilai adalah realitas di luar diri manusia yang obyektif yang diadaptasi oleh seseorang. Dalam proses konstruksi sosial seseorang melibatkan momen adaptasi diri atau diadaptasikan antara realitas obyektif tersebut dengan dunia sosio-kultural. Adaptasi tersebut dapat melalui bahasa, tindakan, dan pentradisian. Karena adaptasi merupakan proses penyesuaian berdasar atas penafsiran, maka sangat dimungkinkan terjadinya variasi-variasi adaptasi atau tidanakn pada masing-masing individu.

Adapun pembentukan kebudayaan nonmaterial selalu sejalan dengan aktivitas manusia yang secara fisik mengubah lingkungannya. Akibatnya masyarakat merupakan bagian tidak terpisahkan dari kebudayaan nonmaterial yang membentuk hubungan kesinambungan antara manusia dengan sesamanya, sehingga ia menghasilkan suatu dunia, yakni dunia sosial.[39]

[39] Manuba, “Memahami, 225.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Masyarakat adalah bentuk formasi sosial manusia yang paling istimewa, dan ini lekat dengan keberadaan manusia sebagai mahluk sosial. Maka itu, manusia selalu hidup dalam kolektivitas, dan akan kehilangan kolektivitasnya jika terisolir dari manusia lainnya. Aktivitas manusia dalam membangun dunia pada hakikatnya merupakan aktivitas kolektif. Kolektivitas itulah yang melakukan pembangunan dunia, yang merupakan reaitas sosial. Manusia menciptakan alat-alat, bahasa, menganut nilai-nilai, dan membentuk lembaga-lembaga. Manusia juga melakukan proses sosial.[40]

4. Proses Sosial Momen Obyektivasi

Masyarakat adalah produk manusia, berakar pada fenomena eksternalisasi. Produk manusia (termasuk dunianya sendiri), kemudian berada di luar dirinya, menghadapkan produk-produk sebagai faskisitas yang ada di luar dirinya. Meskipun semua produk kebudayaan berasal dari kesadaran manusia, namun produk bukan serta merta dapat diserap kembali begitu saja ke dalam kesadaran. Kebudayaan berada di luar subyektivitas manusia, menjadi dunianya sendiri. Dunia yang diproduksi manusia memperoleh sifat realitas obyektif. Semua aktivitas manusia yang terjadi dalam ekternalisasi dapat mengalami proses pembiasaan (habitualisasi) yang kemudian mengalami pelembagaan (institusionalisasi).[41]

Kelembagaan berasal dari proses pembiasaan atas aktivitas manusia. Setiap tindakan yang sering diulangi akan mejadi pola. Pebiasaan, yang

[40] Ibid.
[41] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berupa pola dapat dilakukan kembali di masa mendatang dengan cara yang sama, dan juga dapat dilakukan di mana saja. Di balik pembiasaan ini, juga sangat mungkin terjadi inovasi. Namun, proses pembiasaan mendahului sikap pelembagaan. Pelembagaan akan terjadi apabila tipifikasi yang timbal balik dari tindakan-tindakan yang terbiasakan berbagai tipe pelaku. Tiap tipifikasi semacam itu merupakan suatu lembaga. Tipifikasi tindakan-tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan, yang membentuk lembaga-lembaga merupakan milik bersama.[42]

Lembaga-lembaga itu juga mengendalikan perilaku manusia dengan menciptakan pola-pola perilaku. Pola-pola inilah yang kemudian mengontrol yang melekat pada pelembagaan. Segmen kegiatan manusia yang telah dilembagakan berarti telah ditempatkan di bawah kendali sosial. Bagi Berger kelembagaan memiliki sifat nyata atau faktisitas yang historis dan obyektif. Dunia kelembagaan berada sebagai kenyataan eksternal. Untuk memahaminya individu harus "keluar" dan belajar mengetahui tentang lembaga-lembaga, sama seperti dalam memahami alam. Cara itu harus dilakukan oleh individu, meskipun kenyataan buatan manusia. Proses di mana produk-produk aktivitas manusia yang diekternalisasi memperoleh sifat obyektif inilah yang disebut obyektivasi. Dunia kelembagaan adalah aktivits manusia yang diobyektivasi. Dunia sosial yang telah memperoleh sifat obyektif, tetap tidak dapat

[42] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilepaskan dari status ontologinya dari aktivitas manusia yang menghasilkan.[43]

Obyektifasi dunia sosial berarti ia dihadapi oleh manusia sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya. Dalam obyektivasi ini, penting juga dilihat tatanan kelembagaan. Asal-mula tatanan kelembagaan terletak dalam tipifikasi kegiatan-kegiatan seseorang dan orang-orang lain. Apabila tipifikasi sudah diobyektifkan pada kolektivitas pelaku-pelaku maka akan menyangkut peranan. Peranan biasanya diobyektivasi melalui bahasa. Dengan memainkan peranan berarti individu berpartisipasi dalam suatu dunia sosial. Dengan menginternalisasi peranan, dunia secara obyektif menjadi nyata baginya. Bagi Berger yang penting dala peranan adalah proses pembiasaan. Peranan itu terdapat dalam interaksi sosial dan mendahului pelembagaan. Semua perilaku yang sudah dilembagakan, melibatkan berbagai peranan. Karena itu, peranan memiliki sifat mengendalikan pelembagaan. Begitu pelaku-pelaku sudah ditipifikasikan sebagai peranan, perilakunya dapat dipaksakan. Maka, mau tidak mau, individu manusia harus menaati norma-nora peranan yang sudah disepakati secara sosial.[44]

Proses-proses kelembagaan ini seringkali diikuti dengan obyektivasi makna tingkat kedua yang disebut legitimasi. Fungsi legitimasi adalah embuat obyektivasi yang sudah dilebagakan menjadi tersedia secara obyektif dan masuk akal secara subyektif. Legitimasi harus melakukan penjelasan-penjelasan dan pembenaran-pembenaran mengenai unsur-unsur penting dari

[43] Ibid, 226.
[44] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisi kelembagaan. Legitimasi menjelaskan tatanan kelembagaan dengan memberikan kesahihan kognitif dan martabat normative. Namun semua legitimasi merupakan buatan manusia.[45]

Semua dunia yang dibangun secara sosial adalah rawan, karena keberadaannya terancam oleh kepentingan manusia. Karena itu, diperlukan legitimasi untuk pemeliharaan dunia. Menurut Berger, agama merupakan instrument legitimasi yang paling besar dan efektif. Agama melegitimasikan sedemikian efektifnya, karena agama menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris dengan realitas purna. Agama melegitimasi lembaga-lembaga sosial dengan memberikannya status ontologis yang abash, yaitu meletakkan lembaga-lembaga di dalam kerangka acuan keramat dan kosmik. Bentuk legitimasi yang paling kuno adalah tatanan kelembagaan yang langsung mencerinkan atau mewujudkan struktur ilahi, yaitu konsepsi hubungan antara masyarakat dan kosmos sebagai hubungan antara mikrokosmos dan makrokosmos. Dengan berpartisipasi dalam tatanan kelembagaan, maka manusia berpatisipasi dalam kosmos ilahi.[46]

5. Proses Sosial Momen Internalisasi

Masyarakat dipahami juga sebagai kenyataan subyektif yang dilakukan melalui internalisasi. Internalisasi adalah suatu pemahamn atau penafsiran individu secara langsung atas peristiwa obyektif sebagai pengungkapan makna. Dalam internalisasi, individu mengidentifikasikan diri dengan

[45] Ibid.
[46] Ibid, 227

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu menjadi aanggotanya. Internalisai merupakan peresapan kembali realitas oleh manusia dan mentransformasikannya kembali dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam sturktur-struktur kesadaran subyektif.[47]

Subyektifitas tersedia secara obyektif bagi orang yang menginternalisasi dan bermakna, tidak peduli apakah ada kesesuaian antara kedua makna subyektif. Internalisasi dipahami merupakan dasar bagi pemahaman mengenai sesama dan pemhaman mengenai dunia sebagai sesuatu yang maknawi dari kenyataan sosial. Seseorang baru dikatakan sebagai anggota masyarakat setelah mencapai taraf internalisasi. Proses untuk mencapai taraf ini dilakukan dengan dua sosialisasi. Pertama sosialisasi primer, adalah sosialisasi yang dialami individu dalam masa kanak-kanak. Kedua, sosialisasi sekunder, adalah setiap poros berikutnya ke dalam sekotor-sektor baru dunia obyektif masyarakatnya.[48]

Sosialisasi primer merupakan yang paling penting bagi individu, sebab struktur dasar dari semua sosialisasi sekunder harus mempunyai kemiripan dengan struktur dasar sosialisasi primer. Setiap individu dilahirkan ke dalam suatu struktur sosial yang obyektif tetapi juga ke dalam dunia sosial subyektif, ia menjumpai orang-orang berpengaruh dan yang bertugas mensosialisasikannya. Orang-orang berpengaruh itu mengantarai dunia dengan diri, memodifikasai duni atau menyeleksi aspek-aspek dari dunia yang

[47] Ibid.
[48] Ibid, 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekiranya sesuai dengan lokasi dan watak khas mereka yang berakar pada biografi masing-masing.[49]

Internalisasi berlangsung karena adanya upaya untuk identifikasi. Anak memindah peranan dan sikap orang-orang yang berpengaruh, danmenginternalisasi serta menjadikannya peranan sikap dirinya. Dengan mengidentifikasi orang-orang yang berpengaruh itulah anak mampu mengidentifikasi dirinya sendiri, untuk memperoleh suatu identitas yang secara subyektif koheren dan masuk akal. Diri merupakan suatu entitas yang direfleksikan, yang memantulkan sikap yang mula-mula diambil dari orang-orang yang berpengaruh terhadap entitas diri. Sosialisasi primer menciptakan di dalam kesadaran anak suatu abstraksi yang semakin tinggi dari peranan-peranan dan sikap-sikap pada umumnya. Dalam sosialisasi primer hal yang pertama harus diinternalisasis adalah bahasa. Dengan bahasa, sebagai perantaraannya, berbagai skema motivasi dan interpretasi diinternalisasik sebagai sudah didefinisikan secara kelembagaan, dan dalam sosialisasi primerlah dunia pertama individu dibentuk.[50]

Sosialisasi primer akan berakhir manakala konsep tentang orang lain pada umumnya telah terbentuk dan tertanam dalam kesadaran individu. Ia sudah merupakan anggota masyarakat dan secara subyektif telah memiliki suatu diri dan sebuah dunia. Namun, internalisasi masyarakat, identitas, dan kenyataan, tidak terjadi sekali jadi dan selesai tuntas. Dalam sosialisasi primer memang sudah terjadi pluralisasi. Namun, pluralisasi tingkat tinggi baru

[49] Ibid.
[50] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjadi pada sosialisasi sekunder. Sosialisasi sekunder baru terjadi setelah pembentukan diri pada tahap awal. Proses sosialisasi sekunder diwujudkan sejak lembaga anak menempuh pendidikan formal.[51]

Berger menegaskan bahwa sosialisasi sekunder adalah sosialisasi sejumlah "subdunia" kelembagaan, atau yang berlandaskan lembaga. Lingkup jangkauan dan sifat sosialisasi ini, ditentukan oleh kompleksitas pembagian kerja dan distribusi penegtahuan dalam masyarakat yang menyertainya. Sosialisasi sekunder adalah proses memperoleh pengetahuan khusus sesuai dengan peranannya, dan peranan ditentukan berdasaran pembagian kerja.[52]

C. Teori Relasi Kuasa dan Pengetahuan

1. Teori Kuasa

Konsep kekuasaan Foucault memiliki pengertian kuasa yang berbeda dari konsep-konsep kekuasaan yang mewarnai prespektif politik dari sudut pandang Marxian atau Weberian. Kekuasaan bagi Foucault tidak dipahami dalam suatu hubungan kepemilikan sebagai properti, perolehan, atau hak istimewa yang dapat digenggam oleh sekelompok kecil masyarakat dan yang dapat terancam punah. Kekuasaan juga tidak dipahami beroperasi secara negatif melalui tindakan represif, koersif, dan menekan dari suatu institusi pemilik kekuasaan, termasuk negara. Kekuasaan bukan merupakan fungsi dominasi dari suatu kelas yang didasarkan pada penguasaan atas ekonomi atau manipulasi ideologi (Marx), juga bukan dimiliki berkat suatu kharisma

[51] Ibid.
[52] Ibid, 229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(Weber). Kekuasaan tidak dipandang secara negatif, melainkan positif dan produktif. Kekuasaan bukan merupakan institusi atau struktur, bukan kekuatan yang dimiliki, tetapi kekuasaan merupakan istilah yang digunakan untuk menyebut situasi strategi kompleks dalam masyarakat.[53] Kekuasaan menurut Foucault mesti dipandang sebagai relasi-relasi yang beragam dan tersebar seperti jaringan yang terhubung satu sama lain, dan menempati posisi-posisi strategis. Kekuasaan dijalankan dengan serangkaian regulasi rumit yang saling mempengaruhi.[54]

Bagi Foucault Kekuasaan ada di mana-mana, karena kekuasaan adalah satu dimensi dari relasi. Di mana ada relasi, di sana ada kekuasaan. Kuasa muncul dari relasi-relasi antara pelbagai kekuatan, terjadi secara mutlak dan tidak tergantung dari kesadaran manusia. Kekuasaan hanyalah sebuah strategi. Strategi ini berlangsung di mana-mana dan di sana terdapat sistem, aturan, susunan, dan regulasi. Kekuasaan ini tidak datang dari luar, melainkan kekuasaan menentukan susunan, aturan dan hubungan-hubungan dari dalam dan memungkinkan semua terjadi. [55]

Jelasnya, siapa pun yang memiliki kuasa, sekecil apapun, akan menjadi penentu peradaban. Sebagai contoh, menjelang pemilu semua partai bak menyembah pada rakyat dengan janji-janji manisnya demi memperoleh dukungan rakyat sebanyak-banyaknya. Di sini, yang mempunyai kuasa

---

[53] Abdil Mughis Mudhoffir, "Teori Kekuasaan Michel: Tantangan bagi Sosiologi Politik" *Jurnal Sosiologi MASYARAKAT,* Vol. 18, No. 1, (Januari 2013), 77.
[54] Joko Priyanto, "*Kuasa dan Agama dalam Konstetasi Pilgub Jakarta Tinjauan Relasi Kuasa dan Pengetahuan Foucault" Jurnal Thaqāfiyyāt*, Vol. 18, No. 2, (Desember 2017), 191.
[55] Abdullah Khozin Afandi, "Konsep Kekuasaan Michel Foucault", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1, (Juni 2012), 140.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukanlah partai, tapi rakyat. Namun pasca pemilu dan muncul pemenangnya, maka yang menjadi pemegang kuasa kemudian dalah parta pemenang, bukan rakyat lagi. Begitulah ilustrasi kuasa menyebar ke mana-mana sebagai langkah strategi dan relasi.[56]

Menurut Foucault, konsep kekuasaan dalam masyarakat modern bukan *sovereign power* tetapi *disciplinary power*. *Disciplinary power* bukan konsep tentang kekuasaan yang dimiliki berdasrkan otoritas untuk mengontrol yang lain melainkan ia berfungsi dalam dan terhadap setiap relasi ssosial, ekonomi, keluarga, dan seksualitas. Kekuasaan pada konteks ini bukan soal legalitas tindakan dan penghukuman dalam mengontrol yang lain, tetapi mengenai normalisasi kelakuan yang didesain dengan memanfaatkan kemampuan produktif dan reproduktif tubuh. *Disciplinary power* beroperasi terhadap tubuh untuk mengedepankan normalisasi kekuasaan itu sebagai proses pembiasaan dalam tubuh terhadap perilaku dan menempatkan subyek sebagai efek dan kendaraan bagi kekuasaan. *Disciplinary power* mengontrol tubuh melalui mekanisme pengawasan yang diinternalisasi sebagai proses normalisasi beroperasinya kekuasaan terhadap tubuh. Oleh Karena itu, menurut Foucault, subyek modern merupakan kendaraan bagi kekuasaan dan obyek bagi pengetahuan.[57]

Kekuasaan menurut Foucault tidak dipahami dalam konteks pemilikan oleh suatu kelompok institusional sebagai suatu mekanisme yang memastikan ketundukan warga negara terhadap negara. Kekuasaan juga bukan mekanisme

[56] Edi AH Iyubenu, *Diskotinuitas Foucault: Pengetahuan, Episteme, Diskursus, Kuasa, dan Peradaban, dalam Berhala-berhala Wacana*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), 21.
[57] Mudhoffir, "Teori, 78-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dominasi sebagai bentuk kekuasaan terhadap yang lain dalam relasi yang mendominasi dengan yang didominasi atau yang *powerful* dengan *powerless*. Kekuasaan bukan seperti halnya bentuk kedaulatan suatu Negara atau institusi hukum yang mengandaikan dominasi atau penguasaan secara eksternal terhadap individu atau kelompok.[58]

Dengan demikian, kekuasaan mesti dipahami sebagai bentuk relasi kekuatan yang imanen dalam ruang di mana kekuasan itu beroperasi. Kekuasaan mesti dipahami sebagai sesuatu yang melanggengkan relasi kekuatan itu, yang membentuk rantai atau sistem dari relasi itu, atau justru yang mengisolasi mereka dari yang lain dari suatu relasi kekuatan. Oleh karena itu, kekuasaan merupakan strategi di mana relasi kekuatan adalah efeknya.[59]

Persoalan kekuasaan bukanlah persoalan pemilikan, dalam konteks siapa menguasai siapa atau siapa yang *powerful* sementara yang lain *powerless*. Kekuasaan itu tersebar, berada di mana-mana, imanen terdapat dalam setiap relasi sosial. Hal ini bukan karena kekuasaan itu memiliki kemampuan mengkonsolidasikan segala sesuatu di bawah kondisi ketidaknampakannya, melainkan karena kekuasaaselalu diproduksi dalam setiap momen dan setiap relasi. Kekuasaan itu ada di mana-mana bukan karena ia merengkuh segala sesuatu melainkan karena ia datang dari manapun.[60]

[58] Ibid.
[59] Ibid.
[60] Ibid, 80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Pengetahuan Sebagai Bentuk Kuasa

Untuk mengetahui pemikiran Foucault tentang pengetahuan, maka kita harus menghubungkannya dengan metode yang diapakai Foucault. Dalam hal ini Foucault menyajikan metode arkeologi untuk membedah sejarah pengetahuan. Tugas arkeologi adalah untuk menganalisis *"historical a priori"* atau lebih kongkretnya untuk menganalisis "sistem pemikiran" yang khas, yang menjuruskan cara mempraktekan pengetahuan pada masa tertentu. "Sistem pemikiran" inilah yang disebut Foucault sebagai *episteme*. *Episteme* merupakan suatu kondisi yang memungkinkan bagi terbentuknya serta munculnya pengetahuan-pengetahuan dan teori-teori dalam masa tertentu.[61] *Episteme* merupakan suatu bentuk pengetahuan yang otoritatif pada suatu masa tertentu. Penyelidikan secara ini bertolak dari pernyataan bagaimana suatu bentuk pengetahuan, yakni konsep-konsep atau pernyataan-pernyataan, terorganisasi secara tematis sehingga ia menjadi otoritatif dan *legitimate* dalam menerangkan segala sesuatu. Struktur pengetahuan yang otoritatif dan *legitimate* ini mempengaruhi praktik-praktik sosial individu, baik cara berfikir, berbicara, maupun bertindak sebagai sebuah rezim wacana.[62]

Suatu bentuk pengetahuan, dalam pandangan Foucault dari masa ke masa bukan suatu perkembangan yang evolutif, melainkan sebagai pergeseran dari satu bentuk pengetahuan ke bentuk pengetahuan lain yang otoritatif pada masa tertentu sebagai sebuah rezim wacana. *Episteme* merupakan bentuk

---

[61] Michel Foucault, *Archeology of Knowledge,* (London: Tavistock Publication, 1972), 126-131; Novella Parchiano, *Sejarah Pengetahuan Michel Foucault*, dalam Listiyono Santoso, *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Mdia, 2009), 166.
[62] Mudhoffir, "Teori, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan yang telah dimantapkan sebagai pemaknaan terhadap situasi tertentu pada suatu zaman tertentu. Ia dapat dipandang sebagai disposisi pengetahuan yang khas pada suatu zaman. Dalam situasi tentang kegilaan, misalnya, Foucault berusaha menangkap disposisi pengetahuan atas pemaknaanya terhadap normalitas sebagai lawan dari abnormalitas atau kegilaan.[63]

Pertanyaannya, siapa yang sebenarnya melahirkan sebutan "gila atau kegilaan" kepada orang atau kelompok lain? Tentu saja kuasa atau kekuasaan. Apa yang menjadikan sebagian orang memiliki kekuasaan atas sebagian yang lain? Pengetahuan. Jadi dengan pengetahuan, seseorang atau sekelompok orang menjadi mampu memiliki kekuasaan. Dan kekuasaan itulah yang pada gilirannya tampil sebagai penentu peradaban. Seorang homoseksual disebut abnormal atau gila karena berbeda dari dominasi peradabannya yang heteroseksual. Kalau ia hidup di dalam peradaban yang menganut pola homoseksual, ia disebut normal, dan orang yang menganut heteroseksual disebut abnormal atau gila. Peradaban tampil sebagai penentu normal atau abnormal, sementara peradaban didasarkan pada kekuasaan, sementara kekuasaan ditopang oleh pengetahuan.[64]

Bagi Foucault, pemantapan pengetahuan sehingga ia menjadi khas, melibatkan berlangsungnya operasi kekuasaan yang tidak lepas dari bagaimana pengetahuan ilmiah berelasi dengan pengetahuan awam. Pemantapan itu berlangsung pada level wacana. Sebagai sebuah *episteme*,

[63] Ibid.
[64] Iyubenu, *Diskotinuitas*, 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam hubungannya dengan pengetahuan ilmiah ia tidak lagi berdiri sebagai suatu cara pendang dalam melihat pembedaan dan pemisahan antara yang benar dari yang salah, melainkan pemisahan dari yang tidak mungkin dilakukan atau dipikirkan dengan pendasaran pengetahuan yang ilmiah. Melalui *episteme*, strategi beroperasinya kekuasaan dalam pengetahuan dapat diketahui. Yakni mengetahui bagaimana terjadinya perubahan rezim pengetahuan dari suatu masa. Dan tentu saja terjadinya perubahan itu melibatkan beroperasinya kekuasaan.[65]

Secara implisit, Foucault sebenarnya ingin mengatakan bahwa rezim wacana itu merupakan bentuk dari kekuasaan. Wacana dapat berwujud sebagai praktik-praktik yang mengorganisasikan dan terorganisasikan, yang mengubah konstelasi sosial dan yang menghasilkan, dan wacana sebagai yang memiliki otonomi dan klaim atas kebenaran dan kontekstualisasi sebuah pengetahuan. Oleh Karena itu, dalam pandagan Foucault, tidak ada suatu kebenaran atau pengetahuan benar final dan bersifat universal. Kebenaran tidak lain merupakan kasus-kasus khusus mengenai kekeliruan yang pada suatu masa tertentu diakui otoritatif dan *legitimate* belaka.[66]

Klaim kebenaran itu merupakan bentuk beroperasinya kekuasaan sebagai suatu wacana yang mempengaruhi institusi-institusi sosial dan praktik-praktik sosial. Itulah kenapa dalam pandangan Foucault kekuasaan itu tidak tampak, maka beroperasinya kekuasaan menjadi tidak disadari dan memang tidak dirasakan oleh individu sebagai praktik kekuasaan yang

[65] Mudhoffir, "Teori, 81.
[66] Ibid, 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebenarnya mengendalikan individu. Kekuasaan dapat diketahui melalui efek-efeknya. Bentuk pengetahuan atau rezim wacana yang otoritatif itu merupakan efek dari kekuasaan tersebut. Ia tidak bisa dipisahkan dari aparatus yang dapat mengendalikan apakah pengetahuan itu otoritatif atau tidak. Distingsi yang benar dan yang salah juga melibatkan aparatus ilmiah yang memproduksi pengetahuan melalui ritus-ritus kebenaran, yakni melalui dasar empiris sebagai legitimasi bagai kebenaran pengetahuan.[67]

Definisi-definisi ilmiah secara jelas juga menunjukkan efek beroperasinya kekuasaan dalam bentuk rezim wacana. Misalnya menurut Foucault, definisi pesikriati tentang mental mengubah praktek penanganan orang gila. Definisi kedokteran tentang penyakit, menyebabkan isolasi, pengasingan, dan mengubah hubungan sosial. Konsep tentang kecantikan menghasilkan salon, diet, cara makan, fitness, pakaian, dan kursus-kursus. Agama menghasilkan penyeragaman. Pembagaian kerja membuat diskriminasi terhadap seksualitas, efisiensi, dan tradisi.[68]

Rezim wacana yang bersandar pada definisi-definisi ilmiah itu menggambarkan disposisi suatu pengetahuan pada masa tertentu yang berimplikasi terhadap praktik sosial. Dengan demikian. Setiap masa memiliki watak pengetahuan yang khas dan definisi kebenaran yang khas pula.[69]

[67] Ibid.
[68] Ibid.
[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

PEMIKIRAN IMĀM AL-MĀWARDĪ TENTANG *BUGHĀT*

Pada bab ini, akan dikemukakan data terkait dengan masalah penelitian ini adalah: pertama, riwayat hidup al-Māwardī. Kedua, kondisi sosial-politik yang mempengaruhi pemikiran al-Māwardī. Ketiga, pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*. Pada tahap pertama, akan dikemukakan secara ringkas tentang riwayat hidup al-Māwardī terlebih dahulu, baru kemudian secara berurutan, data-data yang bersifat historis berkenaan dengan latar belakang kondisi sosial-politik Dinasti ‘Abbāsiyyah pada abad ke-10 M. Kemudian pada tahap berikutnya, mengenai pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* dalam kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.

A. Biografi al-Māwardī

1. Identitas al-Māwardī

Al-Māwardī memiliki nama lengkap ‘Abū Ḥasan ‘Ali ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Bashri. Nama al-Māwardī dinisbahkan kepada air mawar (*ma’ul al-ward*) karena bapak dan kakeknya adalah penjual air mawar.[1] Panggilan al-Māwardī diberikan kepadanya karena kecerdasan dan kepandaiannya dalam berorasi, berdebat, berargumen dan memiliki ketajaman analisis terhadap

[1] Sa’īd Ismā’īl al-Qādi, *Usūl al-Tarbiyah al-Islāmiyah al-Tab’ah al-Ulā,* (al-Qāhirah: Alām al-Kutub, 2002), 232.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap masalah yang dihadapinya.[2] Sedangkan julukan al-Bashri dinisbatkan pada tempat kelahirannya.Al-Māwardī juga mempunyai nama pengganti (*kinayah*) yaitu Abū al-Ḥasan. Ia dilahirkan di Basrah, Irak pada tahun 364 H/974 M.[3]

Al-Māwardī dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai perhatian yang besar kepada ilmu pengetahuan. Ia hidup pada masa pemerintahan tiga khalifah 'Abbāsiyyah: al-Ṭā'i Lillah (317-393 H), al-Qādir ibn Billāh (381-422 H) dan al-Qāim Billāh (422-467 H). Masa di mana ilmu pengetahuan yang dikembangkan umat Islam mengalami puncak kejayaannya. Dari keadaan demikian tidaklah mengherankan jika al-Māwardī tumbuh sebagai pemikir Islam yang ahli dalam bidang *fiqh* dan sastrawan di samping juga sebagai politikus yang piawai. Ia juga di kenal sebagai tokoh terkemuka mazhab Shāfi'ī dan pejabat tinggi yang besar pengaruhnya pada Dinasti 'Abbāsiyyah.[4]

Al-Māwardī wafat pada tanggal 30 bulan Rabi'ul Awwal 450 H/ 27 Mei 1058 M. ketika itu beliau berumur 86 tahun. Bertindak sebagai imam sholat jenazah ialah al-Khaṭīb al-Baghdādi. Banyak para pembesar dan ulama yang menghadiri pemakaman beliau. Jenazah al-Māwardī disemayamkan di

---

[2] 'Abū Ḥasan 'Ali ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kābīr,* juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994), 3.

[3] 'Abū Ḥasan 'Ali ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn,* (Beirut: Dār Iqrā', 1980), 4; 'Abū Ḥasan 'Ali ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-Uyūn fi Tafsir al-Qur'an al-Karim,* Juz I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th), 9; Abū al-Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abū Bakar ibn Khalikān, *Wafayāt al-Ayān wa Anbāi al-Zamān,* Juz III, (Beirut: Dār Ṣadir, 1970), 282; Taj al-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Wahāb ibn Alī al-Kāfī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iya al-Kubrā,* Juz V, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1918), 267-269; Abu Bakar Aḥmad ibn Alī al-Khaṭīb al-Baghdādi, *Tārīkh Baghdād*, Juz XII, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001), 102.

[4] Abudin Nata, *Pemikiran para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 2001), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemakaman Bāb Ḥarb Kota Manṣur di Baghdad. Kewafatannya terpaut 11 hari dari kewafatan Qāḍī Abū Tāib.[5]

2. Riwayat Pendidikan

Al-Māwardī memperoleh pendidikan dasar di kota kelahirannya Basrah, ketika kota ini menjadi salah satu pusat pengajaran dan pendidikan di dunia Islam. Di Basrah, al-Māwardī mulai mempelajari hadis dari beberapa ulama terkenal seperti al-Ḥasan ibn Alī ibn Muḥammad ibn al-Jabalī. Ia juga belajar *fiqh* pada ‘Abū al-Qāsim ‘Abd al-Wāḥd ibn Muhammad al-Shaimarī, seorang hakim di Basra saat itu.[6] Selanjutnya, pada Muḥammad ibn ‘Adī ibn Zuḥir al-Muqri’ī, dengannya al-Māwardī belajar ilmu bahasa Arab.[7] Al-Māwardī mempertajam ilmu Hadisnya pada Muḥammad ibn al-Fadhal al-Baghdādi.[8] Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn Muḥammad al-Bukharī ialah salah satu gurunya dalam bidang keksusasteraan dan bahasa.[9] Al-Māwardī juga pernah belajar dari ulama terkenal pada saat itu diantaranya, Muḥammad ibn al-Ma’lā al-‘Uzdī pakar bahasa Arab, Ḥasan ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Jaīli pakar hadis.[10] Menurut pengakuan muridnya al-Khaṭīb al-Baghdādi, bahwa dalam bidang hadis al-Māwardī termasuk *thiqah*.[11]

---

[5] Ibn Khalikān, *Wafayāt,* Juz III, 286; al-Subkī, *Ṭabaqāt,* Juz V, 269; al-Baghdādi, *Tārīkh*, Juz XII, 102; Abū al-Fidā’ ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah,* Juz VIII, (Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1992), 80.
[6] Al-Subkī, *Ṭabaqāt* Juz V, 267.
[7] Al-Mawardī, *Al-Nukat,* Juz I, 11.
[8] Al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibn ‘Alī Ḥajar al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mīzān,* (Beirut: Maktabah al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah, 2002), 156.
[9] Al-Subkī, *Ṭabaqāt,* Juz III, 317.
[10] Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* 57.
[11] Al-Baghdādi, *Tārīkh*, Juz XII, 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah mengenyam pendidikan di kota kelahirannya, al-Māwardī pindah ke Baghdad dan bermukim di al-Za'farānī. Di kota pusat peradaban Islam dan pusat pemerintahan Dinasti 'Abbāsiyyah ini, Ia memperdalam disiplin ilmunya di bidang hadis dan *fiqh* pada seorang *fuqāha'* dari mazhab Shāfi'ī bernama 'Abū Ḥāmid 'Aḥmad ibn Abī Ṭāhir al-Isfirāinī.[12] Pada akhirnya dalam catatan sejarah, al-Māwardī tampil sebagai ahli fiqh terkemuka dari mazhab Shafi'ī.[13]

3. Karya-Karya Intelektual

Al-Māwardī merupakan penulis yang sangat produktif. Di tengah-tengah kesibukkannya sebagai *qāḍī,* al-Māwardī mampu menghasilkan banyak karya tulis dalam bentuk buku. Namun konon, ia tidak menghendaki buku-buku karangannya diedarkan pada masa hidupnya, karena takut tidak ikhlas sehingga mengakibatkan amalnya tidak diterima oleh Allah swt. Buku-buku karyanya baru diketahui setelah ia mendekati ajal. Kepada seorang murid yang ia percayai, al-Māwardī berpesan agar buku-buku karyanya yang diletakkan di suatu tempat supaya diambil dan disebarluaskan. Muridnya pun hanya menemukan beberapa buku saja dari sekian banyak buku yang disebutkan al-Māwardī.[14] Sampai sekarang tidak kurang dari dua belas judul yang telah diterbitkan dalam bentuk buku. Secara keseluruhan karya-karya tersebut dapat di bagi ke dalam lima bidang ilmu yaitu:

---

[12] Al-Māwardī, *Adab,* 4.
[13] Ibid, 21.
[14] Ibn Khalikān, *Wafayāt,* 281-283.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam kelompok ilmu *fiqh* antara lain: *Al-Ḥāwī al-Kābīr,* kitab ini adalah sekumpulan pendapat hasil ijtihad al-Māwardī dalam bidang *fiqh*. Kitab ini ditulis berdasarkan mazhab Shāfi'ī, dan disusun dalam delapan belas bagian. Kitab ini dilengkapi pemaparan pendapat Imam Shāfi'ī dan pendapat ulama mazhab, beserta dalil-dalilnya. Selain itu al-Māwardī juga melakukan perbandingan dengan mazhab *fiqh* lainnya seperti Mazhab Ḥanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Ḥanbali, dan Mazhab Ẓahiri. Dalam kitab tersebut al-Māwardī melakukan pentarjihan terhadap berbagai masalah yang diperbincangkan dengan mentarjihkan pendapat mazhab Shāfi'ī.[15] Bentuk pentarjihan ini menunjukkann pembelaannya terhadap Mazhab Shāfi'ī karena dipengaruhi oleh fanatisme mazhab pada zamannya.[16] Kitab ilmu *fiqh* selanjutnya yang dikarang oleh al-Māwardī ialah *'Adab al-Qāḍi.* Hingga saat ini, kitab ini belum diterbitkan dan manuskripnya tersimpan di perpustakaan *Sulaimaniyyah* di Istanbul Turki. Seperti judulnya, buku ini berisi tentang tata tertib penanganan perkara dan persidangan pengadilan yang harus dipegang oleh para hakim.[17] Masih dalam bidang ilmu *fiqh* adalah kitab *al-Iqnā'* merupakan ringkasan dari kitab *al-Ḥāwī al-Kabīr*. Buku ini terdiri dari hukum-hukum seputar masalah *fiqh* tanpa menyebutkan dalil-dalilnya.[18]

Selanjutnya dalam bidang ilmu politik dan ketatatnegaraan, antara lain: al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, kitab ini merupakan salah satu karya al-Māwardī

---

[15] Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī al-Kābīr,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994).
[16] Akram Yūsuf 'Umar al-Qawāsimī, *Al-Madkhal ilā Madhab al-Imām al-Shāfi'ī,* (Amman: Dār al-Nafāis, 2003), 301.
[17] Ibid.
[18] 'Abū Ḥasan 'Ali ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Iqnā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī,* (Teheran: Dār Iḥsān Lilnashr wa al-Tawazī', 2000).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang paling terkenal dan telah memasyhurkan namanya hingga sekarang. Dalam sejarah Islam, karya ini merupakan naskah ilmiah pertama tentang ilmu politik dan administrasi negara.[19] Berbagai persoalan politik dan tata negara diulas dalam kitab ini, di antaranya tentang pengangkatan kepala negara, menteri, gubernur, pemimpin jihad, kepolisian, kehakiman, imam salat, pemungutan zakat, harta rampasan perang, *jizyah* dan *kharaj*, otonomi daerah, eksploitasi tanah dan air, tanah dan fasilitas umum, administrasi, *ḥisbah*, dan ketentuan kriminalitas.[20] Karya lain al-Māwardī dalam bidang politik adalah *Nasīḥat al-Mulūk,* kitab ini terdiri dari sepuluh bab yang berisi tentang nasihat-nasihat kepada pemimpin, keutamaan pemimpin dan kewajiban-kewajibannya, hubungan antara pemerintah dan ulama, dan lain-lain.[21] Kitab lainnya adalah *Tasḥīl al-Naẓar wa Ta'jīl al-Ẓa'fr,* kitab ini berisikan tentang etika dan strategi pemimpin, dan *Qawānīnu al-Wizārāh wa Siyāsah al-Mulk,* kitab ini membicarakan tentang undang-undang kementrian dan politik kekuasaan.[22]

Dalam bidang tafsir, karya yang di karang oleh al-Māwardī di antaranya: kitab *al-Nukat wa al-'Uyūn* atau yang biasa dikenal dengan tafsir al-Māwardī, terdiri dari enam jilid. Kitab tafsir ini ia susun dengan disandarkan kepada pendapat-pendapat ulama salaf terdahulu dari makna yang paling baik menurut al-Māwardī. Ia menertibkan perkataan-perkataan para ulama itu dengan baik, meringkasnya dalam suatu ayat tertentu, dan memilih

[19] Khan, *Kekuasaan*, 37.
[20] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām.*
[21] Al-Māwardī, *Nasīḥat al-Mulūk,* (Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1983).
[22] Al-Māwardī, *Qawānīnu al-Wizārāh wa Siyāsatu al-Mulk,* (Beirut: Dār al-Ṭafī'ah al-Ṭabā'ah waal-Nashr, 1979).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satu, dua, atau tiga perkataan para ulama, kemudian penafsiran ia sandarkan kepada pendapatnya dengan mentarjih beberapa perkataan yang ia ambil.[23] Kitab tafsir lainnya berjudul *al-Amthāl wa al-Ḥikam,* kitab ini berisi kumpulan ungkapan-ungkapan hikmah, terbagi dalam sepuluh pasal terdiri dari tiga ratus hadis, tiga ratus kata mutiara, dan tiga ratus bait syair.[24]

Topik aqidah, sastra dan etika juga menjadi perhatian al-Māwardī. Dalam bidang aqidah, ia menulis karya berjudul *'A'lam al-Nubuwah.* Kitab ini mengulas tanda-tanda kenabian, terdiri dari dua bagian, satu di antaranya khusus membicarakan tentang tanda-tanda kenabian, sementara sebagian yang lain membahas tentang bagian dan hukum dari tanda-tanda kenabian itu yang terdiri dari dua puluh satu bagian.[25] Karya al-Māwardī dalam bidang sastra dan etika ialah *Adab al-Dunyā wa al-Dīn.* kitab ini adalah salah satu karya monumental al-Māwardī, yang ditulis dengan nuansa tasawuf. Kitab ini berisi tentang manajemen, moralitas dan etika dalam kehidupan manusia baik berhubungan dengan ukhrawi maupun duniawi, 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.[26]

---

[23] Al-Māwardī, *Al-Nukat wa al-'Uyūn,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.).
[24] Al-Māwardī, *Al-Amthāl wa al-Ḥikam,* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999).
[25] Al-Māwardī, *I'lām al-Nubūwah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986).
[26] Al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn,* (Beirut: Dār Iqrā', 1980).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Dinasti ‘Abbāsiyyah abad ke 4 H/ 10 M

1. Kondisi Sosial Politik

Kenyataan penting yang terjadi pada kekhalifahan ‘Abbāsiyyah abad ke-10 M, adalah terjadinya berbagai gejolak dan disintegrasi sosial politik yang massif akibat kemerosotan moral dan kuasa kekhalifahan ‘Abbāsiyyah. Pada saat itu kehidupan hedonis dan mewah berkembang luas dikalangan penguasa. Hal ini terlihat dengan jelas dalam pesta-pesta resepsi pernikahan, pakaian dinas kenegaraan, dan kehidupan pribadi pejabat. Disintegrasi ini juga disebabkan hilangnya sifat amanah, tidak percaya kepada kekuatan sendiri, fanatisme dan persaingan antar mazhab, perebutan kekuasaan di internal amīr-sultan ‘Abbāsiyyah maupun eksternal, dengan dinasti-dinasti lainnya, dan kebijakan untuk lebih mengutamakan pembinaan peradaban dan kebudayaan daripada politik.[27] Akibatnya banyak provinsi melepaskan diri dari kekuasaan Dinasti ‘Abbāsiyyah, bahkan juga banyak pemberontakan dan berusaha merebut pusat kekuasaan di Baghdad yang dilakukan oleh amīr atau sultan dari daerah-daerah.[28]

Masa di mana al-Māwardī hidup ialah periode ketika Dinasti ‘Abbāsiyyah berada pada fase kemundurannya. Khalifah ‘Abbāsiyyah benar-benar dalam keadaan lemah dan tidak berdaya. Khalifah hanya sebagai penguasa nominal dan tituler belaka, sedangkan secara *de facto,* otoritas dan kendali kekuasaan sepenuhnya berada di tangan sultan dari Banī Buwaihī, dan

---

[27] Rashda Diana, “Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam”, *Tsaqofah: Jurnal Peradaban Islam,* Vol. 13, No. 1, (Mei 2017), 161.

[28] Al-Khuḍarī Bek, *Muḥāḍarāt Tārikh al-Imām al-Islāmiyah: al-Dawlah al-’Abbāsiyyah,* (Beirut: Dār al-Qalam, 1986), 425

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian di bawah dominasi Saljuk Turki. Pada periode ini, khalifah tidak ubahnya hanya pegawai, yang diperintah dan digaji. Ia tidak memiliki kekuasaan dan otoritas apa-apa,[29] hanya sekedar menjadi boneka di tangan para amīr.[30] Kendali pemerintahan berada di bawah para amir dan sultan. Hitti mengungkapkannya dengan *"while the wings of the 'Abbasid eagle were being clipped at the both extremities, a dagger clutched in Perso-Turkish hands was pointed at its heart"*.[31]

Fase gelap tersebut dimulai pada Desember 945 M, ketika Khalifah al-Mustakfi di Baghdad tidak mampu untuk menghadang serbuan tiga *amīr* bersaudara Banī Buwaihīyah untuk menguasai Baghdad: 'Aḥmad ibn Buwaih (Muiz al-Dawlah), Ḥasan ibn Buwaih ('Imād al-Dawlah), dan 'Alī ibn Buwaih (Rukn al-Dawlah). Setelah kedatangan Buwaihīyah, masa pemerintahan Al-Mustakfī tidak bertahan lama. Ia kemudian digulingkan oleh Muiz al-Dawlah, yang kemudian memilih al-Muṭī' sebagai khalifah baru.[32] Khalifah al-Muṭī' menduduki jabatan khalifah cukup lama selama 29 tahun. Jabatannya begitu langgeng karena ia rela menerima posisinya hanya sebagai lambang negara belaka. Khalifah al-Muṭī' kemudian digantikan oleh putranya al-Ṭā'i. Khalifah al-Ṭā'i menjabat khalifah selama 18 tahun sebelum dimakzulkan dan digantikan oleh al-Qādir. Periode Khalifah al-Qādir inilah

[29] Ibid, 555.
[30] Hitti, *History*, 470.
[31] Ibid, 465.
[32] Ibid, 471; Al-Khuḍarī Bek, *Muḥāḍarāt,* 426; Al-Suyūṭī, *Tārīkh al-Khulafā',* (Beirut:Dār al-Minhāj, 2013), 614.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Māwardī menghabiskan sebagian besar masa hidupnya, termasuk ketika ia menulis *magnum opusnya,* kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.

Masa kepemimpinan Khalifah al-Qādir berada di bawah rezim kekuasaan empat sultan Bani Buwaihī, Bahā' al-Dawlah, Sulṭān al-Dawlah, Sharaf al-Dawlah, dan Jalāl al-Dawlah. Sama seperti khalifah pendahulunya, Khalifah al-Qādir hanyalah pemimpin secara *de jure* saja tanpa memiliki kekuasaan dan otoritas apapun.[33] Namun, ketika al-Qādir menjadi khalifah, era kekuasaan Banī Buwaihī banyak diwarnai konflik internal, hingga berakibat kemerosotan kekuasaan mereka, dan menyeret Banī Buwaihī ke ambang keruntuhan. Pada masa kekhalifahan al-Qādir, juga ditandai banyak peristiwa-peristiwa besar berlangsung di seluruh negeri Islam, yaitu bermunculannya rezim-rezim dinasti kekuasaan baru yang melepaskan diri dari kekuasaan 'Abbāsiyyah dan mendirikan kerajaan-kerajaan kecil di luar wilayah 'Abbāsiyyah sebagai kosekuensi melemahnya hegemoni pemerintah pusat.[34] Setelah Khalifah al-Qādir meninggal dunia, ia digantikan oleh putranya al-Qā'im Billah. Pada masa kepemimpinan Khalifah al-Qā'im inilah, kesultanan Banī Buwaihī berakhir. Kemudian secara *de facto* digantikan oleh Banī Saljuk.[35]

Suatu kenyataan lain yang sangat menonjol Dinasti 'Abbāsiyyah abad ke-10 M, adalah selain tidak memiliki kuasa politik, khalifah juga tidak memiliki wewenang dan otoritas keagamaan dikarenakan perbedaan ideologi.

---

[33] Al-Khuḍarī Bek, *Muḥāḍarā*, 459-460.
[34] Ibid, 450.
[35] Hitti, *History*, 473-474.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khalifah ‘Abbāsiyyah adalah seorang Sunni sementara kekuasaan Banī Buwaihī di tegakkan di atas supremasi Mazhab Shi’ah. Fakta bahwa para penguasa Buwaihī menganut paham Shi’ah turut andil dalam menentukan pesatnya perkembangan mazhab tersebut di Baghdad. Tak berlangsung lama sejak Dinasti Buwaihī berkuasa, tradisi-tradisi Shi’ah dikampanyekan menjadi budaya masyarakat. Maka perayaan-perayaan Shi’ah dijadikan perayaan resmi negara. Misalnya peringatan 10 Muharram untuk memperingati peristiwa Karbala, dan perayaan hari raya *Ghādir* pada tanggal 18 Dzulhijjah dirayakan secara besar-besaran.[36]

Faksi Shi’ah yang semula lebih merupakan gerakan bawah tanah, dengan kehadiran Dinasti Buwaihī di pusat kekuasaan, menjadikan Mazhab Shi’ah lebih leluasa dan berkembang. Sehingga dalam waktu yang relatif singkat Baghdad, dan kota-kota besar dalam teritorial Dinasti ‘Abbāsiyyah telah berkembang menjadi pusat-pusat dinamika Shi’ah. Di bawah kekuasaan amīr dan sultan dari Dinasti Buwaihī berbagai perayaan keagamaan yang bersandar pada doktrin Shi’āh berlangsung secara semarak. Gerakan intelektual juga berkembang dengan pesat. Beberapa ilmuwan terkenal seperti Ibn Bawaih, al-Mufid, ‘Allām al-Hudā, dan al-Ṭusi hidup pada masa tersebut dan berhasil mengembangkan doktrin-doktrin Shi’ah lebih jauh.[37]

Ketika Dinasti Buwaihī berkuasa, di samping mendirikan lembaga-lembaga pendidikan baru, lembaga-lembaga pendidikan Sunni yang sudah ada

[36] Al-Khuḍarī Bek, *Muḥāḍarāt,* 429.
[37] Abdurrosyid, *Metodologi*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"diambil alih" secara paksa oleh penguasa. Dengan dasar kekuasaaan politik, Dinasti Buwaihī menjadikan semua lembaga-lembaga akademis tersebut sebagai mesin propaganda untuk menyebarkan ideologinya (Shi'ah).[38] Walaupun demikian, kebangkitan Dinasti Buwaihī yang Shi'ah di abad ke-10 M, sesungguhnya telah menandai titik balik dalam sejarah peradaban Islam abad pertengahan. Hal ini karena Shi'ah selalu merupakan lahan subur bagi tradisi inteketual, filsafat, dan mistisisme yang menyambungkan keterputusan mata rantai intelektual di dunia Islam ketika filsafat "dibabat"oleh kalangan ortodoksi (Sunni, tradisional).[39] Apa yang dilakukan Banī Buwaihī selama kekuasaan politik mereka, dengan menggunakan lembaga pendidikan sebagai alat propaganda, selanjutnya menjadi penyebab penguasa Sunni, Banī Saljuk, setelah runtuhnya kekuasaan Dinasti Buwaihī pada tahun 1055 M, memberikan dukungan kepada lembaga-lembaga pendidikan Sunni.[40]

Perkembagan situasi tersebut jelas mengundang reaksi dari kelompok lawan untuk mengadakan gerakan tandingan. Sunni sebagai faksi politik terbesar, merespon perkembangan situasi tersebut secara fundamental, yakni mengadakan perlawanan terhadap gerakan Shi'ah. Konfrontasi antara dua mazhab ini tidak terhindarkan. Seringkali keduanya melakukan kontak fisik setelah sebelumnya saling menghina, dan menyebabkan banyaknya korban yang tewas dari kedua belah pihak. Misalnya bentrok antara Sunni dan Shi'ah dari penduduk Karkh yang terjadi pada tahun 346 H. bentrok terbesar terjadi

[38] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2010), 266-267.
[39] Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in Middle East,* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1993), 113.
[40] Rahman, *Islam*, 266-267.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahun 349 H di Baghdad. Pada tahun 351 H. bentrok yang besar juga pecah di Basrah.[41]

Gerakan perlawanan faksi Sunni ini menemukan momentumnya ketika Dinasti Buwaihī mulai berada pada fase kemundurannya di pertengahan abad ke-10 M, ketika Khalifah al-Qādir Billah berkuasa. Semangat kelompok Sunni dalam melakukan gerakan tandingan dimanfaatkan Khalifah al-Qādir Billāh untuk memperkuat posisinya dan mengembalikan otoritas kekuasaan kekhalifahan yang selama hampir dua abad dipegang oleh sultan Buwaihī. Untuk tujuan tersebut, Khalifah al-Qādir menetapkan kebijakan politik berupa "Dekrit Qadiriah", yaitu pemberlakuan sistem teologi Sunni sebagai mazhab resmi negara. al-Qādir melarang pembahasan tentang ajaran Shi'āh atau Muktazilah, bahkan menghapus pelajaran kalam dari kurikulum sekolah. Program politiknya membebaskan kekhalifahan dari pengaruh Shi'āh sekaligus penguatan institusi khalifah sebagai penguasa tunggal negara Islam. Sekaligus penguatan otoritas institusi khalifah sebagai penguasa tunggal negara Islam. Koalisi antara istana dengan kelompok Sunni ini dikenal sebagai *the Suni Revival and Restoration*.[42]

Khalifah pengganti al-Qādir, yaitu al-Qāim Billāh melanjutkan kebijakan tersebut dengan membentuk panitia khusus yang bertugas mempersiapkan segala sesuatu yang berhubungan dengan pengembalian otoritas khalifah. Usaha restorasi ini tidak hanya ditujukan kepada kekuasaan

[41] Abdurrosyid, *Metodologi*, 94.
[42] Richard, D.S. (ed), *Islamic*, 68-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dinasti Buwaihī tetapi di tujukan kepada seluruh dinasti yang berkuasa di beberapa daerah Islam, seperti Dinasti Faṭimiyyah. Koalisi antara khalifah dengan faksi Sunni memiliki makna yang strategis bagi kedua belah pihak, terbukti dengan semakin menguatnya posisi dan otoritas khalifah, serta diberlakukannya Mazhab Sunni sebagai mazhab resmi negara menggantikan Mazhab Shi'āh. Faktor inilah kemudian yang mempengaruhi perubahan kondisi struktur politik dan formasi keagamaan, misalnya diangkatnya ulama Sunni menjadi pejabat-pejabat penting negara, antara lain sebagai penasehat khalifah atau hakim.[43]

Dari deskripsi di atas terlihat bahwa seluruh episode kehidupan al-Māwardī digelar di tengah ketegangan politik di mana kejayaan Dinasti 'Abbāsiyyah di bawah kekuasaaan Banī Buwaihī berangsur-angsur mengalami kemunduran. Selain itu, al-Māwardī juga berada pada pusaran pertarungan ideologis-teologis yang berlangsung terus menerus antara dua mazhab terbesar, Sunni dan Shi'āh. Sesungguhnya konfrontasi antara dua mazhab tersebut pada hakekatnya adalah tentang perebutan kuasa. Bahwa agama (baca: mazhab) merupakan alat bagi kekuasaan dalam menopang legitimasinnya, serta salah satu sarana yang dapat digunakan dalam pertarungan politik.

Bahwa kelas agamawan dan kelas penguasa mempunyai hubungan yang erat (*simbiosis-mutualisme*) dalam dinamikanya masing-masing adalah keniscayaan. Otoritas politik memiliki hegemoni terhadap kesakralan agama

[43] Abudrrosyid, *Metodologi*, 9-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan dapat menggunakannya demi kesuksesan, begitu pula sebaliknya otoritas agama dapat memproduksi dimensi sakral dalam ruang politik. [44] Kondisi demikian adalah fakta yang tak dapat dibantah berkelidan dalam kehidupan Al-Māwardī. Tentu saja harus dipahami, realitas tersebut turut andil dalam membentuk kerangka pemikiran Al-Māwardī mengenai hubungan agama dan politik.

2. Kedudukan al-Māwardī dalam Kekhalifahan 'Abbāsiyyah

Dalam kondisi seperti yang dijelaskan di atas, al-Māwardī pandai menguasai situasi dan mampu memainkan perannya dengan baik, sehingga mendapatkan jabatan-jabatan strategis dalam pemerintahan. Dalam kapasitasnya sebagai ahli hukum Mazhab Shāfi'ī. Al-Māwardī agaknya secara khusus mempersiapkan diri untuk menjadi pejabat negara sebagai hakim.[45] Kenyataannya, setelah menyelesaikan studinya, ia kemudian dipercaya untuk memegang jabatan sebagai hakim tingkat wilayah dan bertugas di beberapa daerah. Pada masa Khalifah al-Qādir, karir al-Māwardī mencapai puncaknya saat ia kembali ke Baghdad, ia menjabat sebagai hakim agung (*Qāḍi al-Quḍāh*), penasehat khalifah di bidang agama (hukum Islam) dan pemerintahan.[46]

Pada tahun 429 H. Khalifah al-Qā'im mengumpulkan empat orang ahli hukum yang mewakili empat mazhab *fiqh* untuk menyusun sebuah *ikhtisar*

[44] Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*, Terj. M. Faisol Fatawi, (Yogyakarta: LkiS, 2002), 11.
[45] Khan, *Al-Mawardi's*, 20.
[46] Diana, "Al-Mawardi, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai fatwa hukum. Al-Māwardī terpilih mewakili mazhab Shāfi'ī dan menulis kitab *al-Iqnā'*. Al-Qudūrī, penulis kitab *al-Mukhtaṣar* yang terkenal mewakili mazhab Ḥanafi. Sedang dua kitab lainnya tidak begitu penting. Namun demikian, khalifah mengakui karya al-Māwardī sebagai yang terbaik, dan untuk menghargai jasa-jasanya itu, al-Māwardī diangkat sebagai hakim agung (*Qāḍi al-Qudāh*). Gelar dan jabatan tersebut adalah yang pertama kali dalam sejarah umat Islam.[47] Pengangkatan ini memunculkan kritikan dan keberatan beberapa ahli hukum terkemuka seperti al-Tayib al-Ṭabarī dan al-Ṣaimarī, yang menyatakan bahwa tak seorang pun berhak atas posisi itu kecuali Allah swt. Namun, al-Māwardī mengabaikan berbagai keberatan itu dan tetap mempertahankan pengangkatannya sampai akhir masa hidupnya.[48]

Adanya pertentangan tersebut memberi petunjuk bahwa di kalangan para ulama *fiqh* terjadi pertentangan antar dua kutub ulama. Kutub pertama ialah ulama *fiqh* yang pro pemerintah dengan kutub kedua ulama yang kontra pemerintah. Di sini agaknya al-Māwardī berada pada pihak ulama yang pro pemerintah. Latar belakang sosiologis ini kemudian sangat berguna untuk menjelaskan pemikiran politik al-Māwardī terutama berkenaan dengan *bughāt* sebagaimana dijumpai dalam karyanya al-Aḥkām al-Ṣulṭaniyyah.

Selain itu, karena kepandaian dalam bidang diplomasi, al-Māwardī diberi jabatan istimewa, yaitu ditunjuk sebagai duta diplomatik bagi khalifah al-Qādir dari tahun 381 H sampai 422 H.[49] Ia mengemban tugas sebagai

---

[47] Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā',* Jilid XV, (Mesir: Dār al-Ma'mūn, t.th.), 54-55.
[48] Ibid, 52-53.
[49] Ibid, 54; Diana, "Al-Mawardi, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mediator perundingan antara pemerintah ‘Abbāsiyyah dengan Buwaihiyah yang ketika itu sudah menguasai politik. Al-Māwardī berhasil melakukan misinya dengan memuaskan kedua belah pihak. Khalifah ‘Abbāsiyyah tetap memegang jabatang tertinggi kekhalifahan, sementara kekuasaan politik dan pemerintahan dilaksanakan orang-orang Buwaihiyah. Untuk itu, tidak mengherankan kalau al-Māwardī juga mendapat tempat yang layak dan disenangi oleh para pemimpin Buwaihiyah yang menganut paham Shi’ah.[50] Dalam hal ini Yāqūt menulis: “Dia telah memperoleh penghargaan yang besar dari Sultan Buwaihīyah yang menugasinya untuk merundingkan antara Sultan dengan para penentangnya, dan Sultan merasa puas dengan mediasi serta menghargai berbagai penyelesaiannya”.[51]

Keberhasilan al-Māwardī dalam melaksanakan misi-misi diplomatik dan tugas-tugas arbitrase yang diemban dan yang dipercayakan kepadanya, baik oleh Khalifah al-Qādir maupun penggantinya, al-Qāim, dalam banyak hal diebabkan karena sikapnya yang moderat, tegas, dan berani, serta kualitas keilmuannya yang dalam dan luas ditunjang oleh kealiman dan akhlaknya yang terpuji. 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’ẓam Mālik al-Umm” atau penolakannya ketika Khalifah al-Qāim memberikan gelar “Mālik al-Mulūk”

[50] Khan, *Al-Mawardi’s*; Diana, “Al-Mawardi, 161-162.
[51] Al-Ḥamawī, *Mu’jam al-Udbā’*, Jilid XV, 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada sultan Jalāl al-Dawlah, meskipun ia mempunyai hubungan dekat dengannya.[52]

Setelah sekian lama al-Māwardī menekuni karirnya sebagai hakim agung dan diplomat, akhirnya, ia memilih menetap di Baghdad dan menekuni kesibukan baru sebagai pengajar. Di kota ini pula al-Māwardī menghabiskan waktunya untuk menulis banyak buku, yang mencakup bermacam-macam disiplin ilmu seperti: *fīqh*, hadis, tafsir, bahasa Arab, sastra, administrasi, politik, dan etika.[53]

C. Pemikiran al-Māwardī tentang *Bughāt*

Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah adalah kitab hukum tata negara dalam Mazhab Shafi'ī. sebagai kitab hukum, al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah ditulis oleh al-Māwardī dengan bahasa yang sangat lugas dan cenderung legal-formal. Meskipun al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah berisi hukum tata negara yang lengkap, tetapi al-Māwardī tidak menyebutkan secara eksplisit definisi-definisi dan konsep-konsep, serta tidak mendiskusikan pemikiran-pemikiran hukumnya secara filosofis. Rupanya hal ini memang disengaja oleh al-Māwardī, karena al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah tidak dimaksudkan sebatas sebagai wacana untuk memperkaya khazanah pengetahuan tentang hukum Islam, khususnya mengenai tata negara, melainkan justru sebagai pedoman yuridis-praktis bagi penyelenggaraan pemerintah Islam pada masa itu. Hal ini dapat dilihat dari perkataan al-Māwardī pada kata pengantar dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, sebagai berikut:

---

[52] Diana, "Al-Mawardi, 162.
[53] Abudrrosyid, *Metodologi*, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberadaan hukum tata negara sangat penting bagi para pemimpin, sementara selama ini hukum-hukum tersebut masih bercampur dengan hukum-hukum yang lain sehingga mereka kesulitan mempelajarinya, apalagi mereka disibukkan dengan masalah-masalah politik dan pemerintahan. Oleh karena itu, saya sengaja menyusun hukum tata negara dalam kitab tersendiri, atas perintah seseorang yang wajib dipatuhi, agar ia mengetahui pendapat-pendapat para ahli *fiqh* dalam hal-hal yang menjadi haknya hingga ia berusaha memperolehnya, serta dalam hal-hal yang menjadi tanggungjawabnya hingga ia menunaikannya, agar dapat berbuat adil dalam kepemimpinannya, serta berhati-hati dalam mengambil haknya dan memeberikan hak yang dimiliki orang lain.[54]

1. Landasan Normatif-Empiris *Bughāt*

Seperti para ulama pada umumnya, dalam Kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī juga menjadikan surat al-Hujurat ayat 9 sebagai dalil normatif berkaitan dengan tindakan pemberontakan.

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau dia Telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (QS. Al-Hujurat: 9)

[54]Al-Māwardī, *al-Aḥkām,* 1-2. Lhat juga Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* juz 13, 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī dalam menafsikan ayat tersebut cenderung menggunakan metode penafsiran *taḥlīlī i'jāz.*[55] Al-Māwardī melakukan penafsiran surat al-Hujurat ayat 9 dengan cara melakukan pemenggalan beberapa kata dalam ayat tersebut dan memberikan pemaknaan secara ringkas dan mudah dimengerti. Menurut al-Māwardī kalimat *"Fain baghat ihdāhumā 'alā al-ukhrā"* memiliki dua makna. Pertama, maknanya ialah golongan yang melewati batas dalam berperang. Kedua, kelompok yang menolak untuk di ajak berdamai. Selanjutnya, kalimat *"Faqātilū al-latī tabghī",* seperti yang dikatakan al-Māwardī, ayat ini maksudnya adalah perintah Allah swt kepada kaum muslimin untuk memerangi mereka yang menolak diajak untuk berdamai dengan menggunakan pedang (kekuatan fisik), hingga mereka menghentikan pemberontakannya, dan mengakhiri penentangannya.[56]

Ketika menafsirkan lanjutan kalimat yang terdapat pada ayat tersebut *"Ḥatta tafī a ilā amr Allah",* al-Māwardī mengutip penafsiran dari Sa'īd ibn Zubair[57] dan Qatādah.[58] Adapun maksud dari ayat tersebut menurut

---

[55] Penjelasan lebih lanjut tentang metode penafsiran *taḥlīlī,* lihat 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'ī,* (Kairo: Al-Ḥaḍārah al-Arabiyah, 1977), 49.

[56] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80. Lhat juga Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* juz 13, 100.

[57] Nama lengkapnya Sa'īd ibn Jubair al-Asadī, biasa dipanggil Abū 'Abd Allah merupakan keturunan Ḥabashya (Ethiopia) dan menjadi maulā Walibah ibn Ḥārith dari Banī Asad. Ia tinggal di Kufah dan menjadi salah seorang tabi'in paling alim dan terkemuka di sana. Ia berlajar ilmu tafsir, fiqh, dan hadis kepada 'Abd Allah ibn 'Abbās dan 'Abd Allah ibn Umar. Beliau di temani Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn al-Ash'at ketika melawan pemerintahan Khalifah 'Abd al-Malik ibn Marwān lantaran berbuat sewenang-wenang. Pada saat Ibn al-Ash'at terkalahkan dan terbunuh, Sa'īd ibn Jubair pergi ke Mekkah dan tertangkap di sana. Gubernur Mekkah yang ketika itu di jabat oleh Khālid ibn 'Abd Allah al-Qasrī yang menangkapnya. Ia kemudian dibawa kepada al-Hajjāj, kemudian membunuhnya dengan cara disembelih. Lihat, Khair al-Dīn al-Zirikli, *Al-A'lām: Qāmūs Tarājim,* Jilid 3, (Beirut: Dār al-'Alam al-Malāyin, 2002), 93.

[58] Nama lengkapnya Qatādah ibn Di'āmah al-Sadusī, terlahir dalam keadaan buta pada tahun 61 H. Ia giat menuntut ilmu dan memiliki hafalan yang kuat. Imām Aḥmad pernah menyinggung tentang dirinya lalu membicarakannya secara panjang lebar. Ia lalu menyiarkan mengenai keilmuan, kefaqihan, dan pengetahuannya tentang berbagai tafsir. Ia juga menyebutnya sebagai orang yang kuat hafalan dan ahli fiqh. Imām Aḥmad berkata, "Amat jarang anda temukan orang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sa'īd ibn Zubair yaitu, hingga mereka kembali kepada perdamaian yang diperintahkan Allah swt. Sedangkan menurut Qatādah maksud kalimat tersebut adalah hingga mereka kembali kepada Kitab Allah swt dan Sunnah Rasul saw.[59] Jika ditinjau dari sumber penafsirannya, corak tafsir yang dilakukan al-Māwardī terhadap surat Al-Hujurat ayat 9 dapat dikategorikan sebagai *tafsīr bi al-ma'thūr* (riwayat), karena Al-Māwardī mengambil tafsir dari kalangan tabi'in Sa'īd ibn Zubair dan Qatādah yang dapat dipastikan periwayatan mereka bersambung sampai ke sahabat dan Nabi saw, karena keduanya merupakan murid-murid dari para sahabat utama.

Selain dalil normatif yang bersumber dari Al-Qur'an, al-Māwardī juga menggunakan dalil yang bersumber dari ḥadīth. Adapun ḥadīth yang ia kutip dalam kitab al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah dengan redaksi sebagai berikut:

لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس.[60]

"Darah orang muslim tidak halal kecuali dengan salah satu dari tiga hal: kafir setelah beriman, berzina setelah menikah, dan membunuh jiwa tanpa alasan yang dibenarkan."

Dari ḥadīth ini dapat ditarik sebuah pengertian, bahwa kandungan ḥadīth ini merupakan bagian dari syarat diwajibkannya jenis pidana *ḥad* atau *qiṣāṣ*, dan bukan bagian dari jenis pidana *ta'zīr*. Bahkan kategori jenis pidana

---

yang dapat mengunggulinya. Beliau adalah orang yang paling hafal dari kalangan penduduk Bashrah, tidaklah ia mendengarkan sesuatu melainkan langsung hafal". Beliau wafat di Wāṣiṭ pada tahun 117 H, dalam usia 56 tahun. Lihat, Muhammd Ṣāliḥ al-'Uthaimīn, *Uṣūl fī al-Tafsīr,* (t.t: Al-Makbah al-Islāmiah, 2001), 39.

[59] Al-Māwardī, *Al-Aḥkam,* 80. Lhat juga Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* juz 13, 100.

[60] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dimaksud dalam ḥadīth di atas juga sinonim seperti terjadi dalam pidana *bughah.*

Di samping dalil-dali normatif yang bersumber dari Al-Qur'an dan ḥadīth, al-Māwardī juga melandasi argumentasinya tentang tindakan *bughāt* dengan "landasan empiris". Dalam hal ini ia mengambil peristiwa kaum Khawārij yang melakukan pembangkangan dan perlawanan pada Khalifah 'Alī. Peristiwa ini menjadi sumber inspirasi Al-Māwardī landasan keharaman *bughāt* dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.[61]

Seperti tertulis dalam sejarah, setelah terjadi kesepakatan *taḥkīm* dan 'Alī mulai berangkat meninggalkan Siffīn, orang-orang Khawārij pulang dengan mengambil jalan lain karena tidak setuju dengan keputusan 'Alī menerima *taḥkīm*. Kaum Khawārij memutuskan tinggal di daerah Nahrawan. Saat 'Alī dan pasukannya tiba di kota Kufah, dia mengutus Abd Allah ibn 'Abbās untuk menemui kaum Khawārij untuk mengajak mereka kembali ke dalam barisan'Alī. Namun Ibn 'Abbās kembali membawa hasil yang kurang memuaskan. 'Alī pun memutuskan untuk pergi sendiri menemui mereka, hingga akhirnya terjadi kesepakatan, dan mereka bersedia untuk kembali ke Kufah.[62]

Kemudian sekelompok orang dari Khawārij datang menghadap 'Alī guna menyatakan keinginan mereka menentang pendapat 'Alī. Salah seorang dari mereka berkata di atas mimbar *"La ḥukma illa Allah."* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah). Alī pun berkata "ungkapan ini kebenaran, namun

[61] Ibid.
[62] Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* juz 13, 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digunakan untuk kebatilan". Oleh karena itu, kalian mempunyai tiga hak atas kami selama kalian masih bersama kami. Pertama, kami tidak melarang kalian pergi ke masjid-masjid Allah swt untuk berdzikir kepada-Nya di dalamnya. Kedua, kami tidak akan memerangi kalian, apabila kalian tidak memulai menyerang kalian terlebih dahulu. Ketiga, kami tidak akan menghentikan harta *ghanimah* bagi kalian, selagi tangan-tangan kalian masih bersama kami (ikut membantu kami ketika memerangi orang-orang kafir).[63]

Pada akhirnya kelompok Khawārij memisahkan diri dari 'Alī dan menetap di Nahrawan. Kemudian 'Alī mengangkat gubernur untuk mereka, yang bertugas menjaga ketaatan mereka untuk jangka waktu tertentu, hingga pada akhirnya mereka mereka membunuh sang gubernur. Kemudian 'Alī berkata kepada mereka, "Serahkan kepadaku orang yang membunuh gubernur" mereka menjawab, "Kami semua yang membunuhnya." 'Alī berkata "Menyerahlah kepadaku orang yang paling besar perannya dalam pembunuhan." Karena mereka menolak menyerahkan diri, 'Alī berangkat ke tempat mereka dan membunuh sebagian besar dari mereka.[64]

Peristiwa ini menjadi sumber inspirasi bagi al-Māwardī untuk menghukumi, bahwa tindakan *bughāt* adalah haram, dan pelaku pemberontakan boleh dibunuh bila tidak mau diajak berdamai. Selain al-Māwardī, peristiwa ini juga menjadi dasar argumentasi bagi seluruh pemikiran politik abad pertengahan sesudahnya, semisal Al-Ghazālī, Ibn Taimīyah, dan Ibn Khaldūn dengan memberikan penekanan pada pentingnya menghindari

[63] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.
[64] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konflik dalam agama, dan taat kepada penguasa, karena itu tidak boleh (haram) melakukan tindakan *bughāt*. Bahkan lebih dari itu muncul teori dalam khazanah pemikiran politik Islam klasik, bahwa tindakan oposisi sekalipun, tidak direkomendasikan.[65]

2. Unsur dan Kategori *Bughāt*

Sebagai seorang *fuqahā* bermazhab Shāfi'ī, al-Māwardī mempunyai pendapat sedikit berbeda dengan jumhur ulama mengenai unsur-unsur apa saja yang harus terdapat dalam suatu kelompok sehingga dapat disebut sebagai *bughāt.* menurut al-Māwardī setidaknya harus ada empat unsur secara bersamaan, sehingga dapat disebut sebagai *bughāt.*

Pertama, untuk terpenuhinya jarimah pemberontakan disyaratkan adanya upaya untuk menentang dan ketidaktaatan terhadap negara atau pemerintahan yang sah disertai alasan atau argumentasi (*ta'wīl*).[66] Sebagaiamana al-Māwardī ungkapkan:

> Jika sekelompok orang dari kaum muslimin melakukan pemberontakan, menentang pendapat (kebijakan) masyarakat Islam, sementara itu mereka mengikuti atau menganut pendapat yang mereka ciptakan sendiri. Jika mereka menampakkan keyakinan mereka dengan terang-terangan, sementara itu mereka tetap tinggal bersama penduduk yang lain, kepala negara menjelaskan kepada mereka kesalahan dari keyakinan mereka agar mereka kembali kepada keyakinan yang benar dan bersatu kembali dengan masyarakat Islam.[67]

Kedua, menurut al-Māwardī, agar tindakan pembangkangan dianggap sebagai pemberontakan, disyaratkan harus disertai dengan penggunaan

[65] Anshori, *Oposisi*, 40.
[66] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.
[67] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekuatan. Apabila sikap tersebut tidak disertai dengan penggunaan kekuatan maka hal itu tidak dianggap sebagai pemberontakan. Namun jika seseorang keluar dari imam (kepala negara) tanpa argumentasi dan tanpa kekuatan, mereka hanya terdiri dari individu yang tidak terorganisir sehingga dapat dengan mudah ditangani oleh aparat negara, menurut al-Māwardī mereka di biarkan dan tidak diperangi. Bagi mereka dijalankan hukum-hukum keadilan berdasarkan hak-hak yang menjadi bagian mereka, serta kewajiban-kewajiban dan *ḥad* yang harus mereka taati.[68]

Ketiga, al-Māwardī memberikan prasyarat adanya seorang pemimpin dalam kelompok *bughāt* tersebut. Seseorang yang keluar dari imam (kepala negara), tanpa disertai seorang pemimpin dianggap sebagai perampok bukan pemberontak.

> Jika kelompok pemberontak menolak untuk taat kepada kepala negara dan menolak untuk menunaikan hak-hak yang menjadi kewajiban mereka, serta melakukan sendiri urusan pemungutan keuangan dan pelaksanaan hukum, sementara itu mereka tidak mengangkat pemimpin bagi mereka, maka harta yang mereka ambil dikategorikan harta rampasan atau rampok yang tidak menghapuskan kewajiban orang yang menunaikannya dan hukum-hukum yang mereka jalankan tertolak, serta tidak mempunyai legalitas dan kekuatan hukum. Sementara itu, jika mereka mempunyai pemimpin dalam melakukan itu semua, kemudian berdasarkan perintahnya mereka memungut keuangan dan menjalankan hukum, maka hukum yang mereka putuskan mempunyai legalitas dan harta yang dipungut tidak perlu dimintai kembali dari penunainya. Akan tetapi, dalam dua kondisi tersebut mereka tetap diperangi untuk menghapuskan sikap penentangan mereka dan agar mereka kembali taat pada negara.[69]

Di kalangan Mazhab Shāfi'ī meyakini, salah satu unsur terwujudnya kekuatan oleh kelompok *bughāt* adalah melalui kehadiran seorang pemimpin

[68] Ibid.
[69] Ibid, 80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ditaati, karena kekuatan tidak akan sempurna kecuali dengan adanya pemimpin.[70] Pendapat ini cukup beralasan, karena berapa pun banyaknya anggota dan betapa pun kuatnya suatu kelompok tetapi jika tidak ada pemimpin yang kharismatik maka kelompok tersebut dianggap tidak mempunyai kekuatan. Dengan demikian, pengertian kekuatan itu harus berupa gabungan dari unsur personil, senjata, logistik, dan pemimpin yang pandai mengatur taktik dan strategi.[71]

Keempat, mereka mendiami daerah tertentu dari suatu kawasan. Al-Māwardī mengemukakan, jika mereka tidak mendiami suatu daerah tersendiri yang dihuni oleh orang yang sepemikiran dengan mereka, mereka dibiarkan dan tidak diperangi. Namun, jika kelompok pemberontak memisahkan diri dari masyarakat Islam lainnya dan berkumpul menempati suatu wilayah tertentu mereka diperangi, namun apabila mereka tidak menahan hak dan tidak pula keluar dari ketaatan kepada negara, mereka tidak boleh diperangi selama mereka tetap taat menunaikan hak-hak mereka.[72]

Berkenaan dengan pelaku *bughāt*, al-Māwardī membagi pelaku *bughāt* ke dalam dua kategori, yaitu pemberontak muslim dan pemberontak musyrik. Pembedaan ini menjadi dasar perlakuan berbeda kepada keduanya. Misalnya, tujuan memerangi pemberontak muslim adalah dalam rangka menghentikan pemberontakan mereka, bukan untuk membunuh mereka. Sedangkan dalam memerangi kaum musyrikin dan kalangan murtad boleh ditujukan untuk

[70] 'Audah, *Al-Tashri',* Juz II, 680.
[71] Muslich, *Hukum Pidana,* 114.
[72] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membunuh mereka. Memerangi pemberontak muslim saat berhadapan saja dan menahan diri saat mereka melarikan diri, sedangkan dalam memerangi kalangan musyrikin dan murtad boleh memerangi mereka saat berhadapan dan saat mereka melarikan diri. Tidak diperbolehkan membunuh pemberontak muslim yang tertawan atau yang terluka, sementara itu diperbolehkan bagi pasukan musyrikin dan kalangan murtad. Jalan yang ditempuh untuk mereka berbeda.[73]

Pembedaan yang dilakukan al-Māwardī dengan berdasarkan keyakinan kaum *bughāt* didasarkan pada argumentasi bahwa Allah swt dan Rasul-Nya mengharamkan darah kaum Muslimin, selain apa yang telah diterangkan Allah swt dan Rasul-Nya.[74] Dengan kata lain, memerangi mereka dengan tetap menjaga hak-hak mereka sebagai seorang muslim.

3. Perang Terhadap *Bughāt*

Al-Māwardī menyatakan bahwa al-Qur'an, Sunnah nabi, pendapat sahabat dan konsesus para ahli hukum mengizinkan pertempuran menggunakan kekuatan terhadap pemberontak, tetapi hanya mengizinkan berperang melawan mereka.[75] Secara umum memang pada dasarnya hukuman bagi *bughāt* adalah diperangi. Hal tersebut dikarenakan pemberontakan merupakan kejahatan yang akan menimbulkan kekacauan, kerusakan dan pada akhirnya akan menyebabkan kemunduran dalam suatu masyarakat. Namun

[73] Ibid, 80-81.
[74] Ibid, 79.
[75] El-Fadl, *Rebellion*, 167

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian, memerangi *bughāt* bukan semata-mata bermaksud untuk membunuh mereka, tetapi untuk menghentikan pemberontakan yang dilakukan dan mengajak mereka untuk kembali taat dan patuh kepada imam (khalifah).[76]

Sebagaimana yang dikutip oleh el-Fadl, al-Māwardī berpendapat, bahwa ada empat kondisi yang harus terpenuhi sebelum memerangi pemberontak. Pertama, pemberontak harus memiliki jumlah dan kekuatan yang cukup sehingga menjadi mustahil untuk mendapatkan kepatuhan mereka terhadap hukum tanpa pertempuran. Jika jumlah mereka sedikit, mereka tidak dapat di perangi. Kedua, para pemberontak harus berkumpul di area atau daerah tertentu, sehingga mereka menjadi terpisah dari populasi lainnya. Jika tidak, mereka mungkin tidak diperangi. Ketiga, pemberontak harus mengadopsi sebuah interpretasi (*ta'wīl*) atau ideologi. Jika mereka tidak memiliki interpretasi (*ta'wīl*), mereka harus dianggap dan diperlakukan sebagai bandit atau perampok. Keempat, pemberontak dapat diperangi meskipun mereka belum mempunyai pemimpin. Adanya pemimpin bagi pemberontak bukanlah syarat sah untuk memerangi pemberontak. Menurut al-Māwardī jika ketiga syarat di atas telah terpenuhi, maka sudah memungkinkan untuk ditetapkan pertempuran melawan pemberontak.[77]

Namun, bagi al-Māwardī perlu diperhatikan, sebelum perang dilakukan, negara harus terlebih dahulu mengupayakan proses dialog kepada

[76] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.
[77] El-Fadl, *Rebellion,* 168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberontak agar kembali taat kepada pemimpin.[78] Proses perundingan ini dilakukan dalam rangka menemukan faktor yang menyebabkan mereka melakukan pemberontakan dan mencari solusi agar pemberontak kembali patuh kepada pemimpin. Jika mereka mau kembali patuh, maka mereka harus dilindungi. Sebaliknya, jika mereka menolak untuk taat, barulah diperbolehkan untuk memerangi mereka.[79] Tetapi menurut al-Māwardī negara tidak diperbolehkan memerangi pemberontak dengan serangan mendadak.[80]

Al-Māwardī memperkuat argumennya dengan mengambil contoh tindakan Khalifah ‘Alī terhadap kaum Khawārij. Keluarnya mereka dari ketaatan, direspon Khalifah ‘Alī dengan terlebih dahulu mengirim utusan kepada mereka, yakni Ibn ‘Abbās. Ia berdialog dengan mereka hingga kembali patuh dari mereka sebanyak 4000 orang.[81] Kemudian ‘Alī mengangkat bagi mereka seorang gubernur untuk mengaja ketaatan mereka dalam jangka waktu tertentu, sebelum pada akhirnya mereka membunuhnya.[82]

Menurut al-Māwardī adakalanya memerangi pemberontak menjadi wajib pada situasi tertentu. Di antaranya jika terdapat dalam kondisi satu dari lima keadaan ini: (1) jika pemberontak melakukan penyerangan kepada warga negara yang lemah misalnya anak-anak dan wanita; (2) jika kelompok pemberontak menganggu perang yang dilakukan oleh negara melawan musuh eksternal; (3) jika pemberontak mengambil uang atau properti dari perbendaharaan publik dengan cara-cara yang tidak dibenarkan atau melawan

[78] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.
[79] Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* Juz 13, 102.
[80] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.
[81] Al-Māwardī, *Al-Ḥāwī,* juz 13, 102-104.
[82] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum; (4) jika para pemberontak menolak untuk membayar pajak yang menjadi kewajibannya; dan (5) jika mereka berusaha memaksa untuk menggulingkan pemerintahan. Dalam salah satu dari lima keadaan ini, penguasa harus berperang melawan pemberontak.[83]

Al-Māwardī menambahkan, memerangi pemberontak diperbolehkan tetapi tidak sampai wajib jika mereka masih sebatas pada menunjukkan niat untuk memberontak, mengatur konspirasi, dan berkumpul di lokasi tertentu, tetapi belum melanggar hukum atau tidak melakukan perbuatan yang merugikan negara. Hal ini dapat dilakukan oleh penguasa dalam rangka melawan mereka untuk mendahului pemberontakan mereka, tetapi sekali lagi penguasa tidak wajih melakukannya. Dalam situasi ini, pemberontak memang tidak melanggar hukum tertentu, tetapi mereka telah meninggalkan pemimpin yang sah dan menganggap diri mereka berada dalam keadaan pemberontakan yang aktif.[84]

Dalam semua keadaan, al-Māwardī menegaskan, perlu diingat bahwa pemberontak tidak berperang hanya karena ide atau sistem kepercayaan mereka (*ta'wīl*), namun ada banyak variable yang menyebabkan mereka melakukan perlawanan terhadap penguasa. Yang bisa jadi variable itu justru "kesalahan" yang ada di sisi penguasa. Meskipun Allah mengizinkan pertempuran melawan pemberontak, akan tetapi bukan pembunuhan kepada pemberontak. Oleh karena itu, begitu pemberontakan berakhir, izin untuk bertarung atau membunuh berakhir pula. Al-Māwardī berpendapat bahwa,

[83] El-Fadl, *Rebellion*, 169.
[84] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai suatu masalah hukum, pemberontakan dianggap telah berakhir jika berada dalam tiga keadaan: (1) jika pemberontak, sebagai kelompok meninggalkan pemberontakan mereka dan menyatakan keinginan serta niat mereka untuk bersumpah setia dan patuh kepada pemerintah dan ; (2) jika para pemberontak, sebagai kelompok, menyerah dan meletakkan senjata mereka; dan (3) jika pemberontak berhasil dikalahkan dan mereka mundur dari medan perang. Jika salah satu dari tiga situasi ada, al-Māwardī berpendapat maka pertempuran dengan pemberontak harus dianggap telah berakhir dan para loyalis tidak lagi memiliki alasan hukum untuk berperang atau membunuh para pemberontak.[85]

Dalam peperangan melawan kelompok *bughāt*, Al-Māwardī merumuskan beberapa aturan dan etika. Dalam aturan tersebut al-Māwardī membedakan dengan jelas tata cara memerangi kaum *bughāt* dari kalangan muslim dengan musyrik dan murtad. Menurutnya, semangat memerangi kaum *bughāt* dari kalangan muslim lebih kepada upaya mempertahankan (*defensif*) kesatuan masyarakat Islam. Karena itu, mereka baru boleh diperangi jika mereka terlebih dahulu melakukan penyerangan kepada komunitas muslim. Sekiranya pasukan pemerintah mampu mengalahkan dan memukul mundur mereka, maka mereka tidak boleh diserang kembali.[86] Pada saat saat perang Jamal , ‘Alī berkata, “Orang yang telah mundur dari medan perang tidak boleh diserang, dan orang yang terluka tidak boleh dibunuh.[87]

[85] Ibid, 171. 174.
[86] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.
[87] Ibid. 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun, al-Māwardī membedakan perlakuan terhadap pemberontak musyrik dan orang murtad. Menurut al-Māwardī, umat Islam diperbolehkan melakukan penyerangan terlebih dahulu kepada kaum *bughāt* dari kalangan musyrik dan murtad, baik mereka maju terlebih dahulu untuk melakukan penyerangan maupun tidak, atau mereka telah mundur dari medan pertempuran.[88]

Dalam memerangi kaum *bughāt* pasukan Islam tidak diperbolehkan menyerang dengan menggunakan senjata *al-Arrādāt* (senjata pelempar batu) atau senjata pemusnah masal, kecuali karena darurat, misalnya jika pemberontak yang terlebih dahulu menggunakan senjata ini. Asset-aset pemberontak tidak boleh dirusak atau dihancurkan, karena itu semua berada di dalam wilayah negara Islam yang dilindungi, kendati sebagaian penduduknya melakukan pemberontakan. Tidak boleh melakukan pengepungan terhadap pemberontak, dan jika pemberontak membutuhkan makanan atau air, negara tidak bolek menolaknya.[89]

Bila penduduk sipil dijadikan tawanan oleh pemberontak, serta dikhawatirkan jatuh banyak korban, sementara tidak ada pilihan lain untuk membebaskan tawanan kecuali dengan membunuh pemberontak, maka pasukan Islam diperbolehkan membunuh pemberontak muslim dalam rangka menyelamatkan tawanan tersebut, termasuk dengan menggunakan senjata *al-Arrādāt*.[90]

---

[88] Ibid, 80.
[89] Ibid, 82.
[90] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pasukan Islam tidak diperbolehkan menggunakan hewan dan senjata para pemberontak, baik dalam rangka memerangi mereka, atau pun mempertahankan diri dari serangan mereka, pada saat perang maupun sesudahnya. Senjata dan amunisi yang berhasil diambil dari mereka harus dikembalikan setelah pertempuran berakhir. Namun, senjata dan persediaan pemberontak dapat digunakan dalam kasus-kasus yang sangat mendesak. Jika senjata dan persediaan seperti itu digunakan atau dihancurkan oleh negara, maka negara harus membayar kompensasi kepada para pemberontak. Al-Māwardī berdalil dengan Hadīth Rasulullah saw:

لاَ يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِطِيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ

"Tidak halal harta seorang muslim kecuali dengan kerelaan hatinya"[91]

Berdasarkan penjelasan di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan, jika pemberontakan itu dilakukan oleh orang musyrik atau murtad, pasukan Islam diperbolehkan menggunakan peralatan senjata dan transpotasi yang dimiliki oleh pemberontak untuk memerangi mereka. Karena keharaman harta yang dimaksud ditentukan oleh faktor keimanan. Jika pemberontak tersebut muslim maka harta yang dirampas statusnya haram berdasarkan ḥadīth di atas. Sedangkan bila harta rampasan tersebut diambil dari para pemberontak non-muslim maka statusnya menjadi halal.

Dalam memerangi para pemberontak, negara Islam tidak diperbolehkan menjadikan negara kafir atau orang non-muslim sebagai sekutu

[91] Ibid. 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan meminta bantuan orang kafir *mu'āhad*,[92] atau orang kafir *dhimmī*.[93] Namun, hal itu dibenarkan ketika negara Islam memerangi pemberontak musyrik, dan murtad.[94] Karena itu, Jika kondisi negara Islam lemah dihadapan kelompok pemberontak, serta imam takut mengalami kekalahan, al-Māwardī menyarankan untuk menunda terlebih dahulu perang terhadap pemberontak, sampai pasukan Islam mempunyai kekuatan. Jika khawatir pasukan Islam tidak dapat mengalahkan pasukan pemberontak, pasukan Islam hendaknya menunggu datangnya bala bantuan yang membuatnya sanggup untuk menghadapi mereka.[95]

Dalam konteks peperangan dengan kelompok *bughāt*, al-Māwardī tidak mengenal kata damai. Ia berpendapat bahwa negara Islam tidak diperbolehkan berdamai dengan pemberontak untuk jangka waktu tertentu (gencatan senjata). Negara Islam juga tidak boleh berdamai dengan pemberontak meskipun dengan jaminan uang. Seandainya komandan perang pasukan Islam berdamai dengan pemberontak dalam jangka waktu tertentu dan dengan kompensasi uang, maka perjanjian damai yang dibuat oleh

---

[92] Orang kafir yang memiliki perjanjian damai dengan kaum muslimin untuk tidak saling berperang dalam rentang waktu yang sama-sama telah disepakati. Lihat H.A. Djazuli, *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2003), 141

[93] Kafir *dhimmī* adalah warga negara non-muslim yang menetap selamanya, berada dalam jaminan keamanan kaum muslimin dengan membayar *jizyah* dalam jumlah tertentu, sehingga harus dihormati dan tidak boleh diganggu jiwanya, kehormatannya, dan hartanya. Kafir *dhimmī* memiliki hak-hak kemanusiaan, hak-hak sipil, dan hak-hak politik, ibid, 63.

[94] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 81-82. Al-Māwardī mendasarkan pendapatnya pada QS. Al-Nisa' ayat 141. Dimana Allah swt menerangkan tentang watak orang kafir yang sombong ketika dapat membantu orang beriman memenangkan peperangan. Selain al-Qur'an, al-Māwardī menguatkan pendapatnya dengan hadis nabi "Islam itu tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi dari Islam." Lihat al-Māwardī, *al-Ḥāwī,* juz 13, 129.

[95] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komadan perang pasukan Islam dinyatakan batal, ia tidak berkewajiban memenuhi perjanjian tersebut.[96]

Adapun berkenaan dengan uang yang digunakan sebagai jaminan perdamaian menurut al-Māwardī, hendaknya diperhatikan terlebih dahulu, jika uang tersebut berasal dari *fāi* mereka, atau berasal dari sedekah (zakat) mereka, maka uang tersebut tidak perlu dikembalikan. Sedekah (zakat) tersebut didistribusikan kepada yang berhak menerimanya dari kalangan kaum muslim. Sedangkan *fāi* dibagikan kepada para pasukan Islam. Namun, apabila uang perdamaian tersebut murni berasal dari harta para pemberontak, maka uang tersebut tidak boleh dimiliki pasukan Islam dan harus dikembalikan kepada mereka.[97]

4. Hak-Hak *Bughāt*

Seperti yang telah penulis uraikan pada paragraf sebelumnya, al-Māwardī membedakan kategori tindakan *bughah* yang dilakukan oleh kaum muslim dengan kaum musyrik atau murtad. Konsekuensi dari dikotomi ini salah satunya berimplikasi terhadap hak-hak yang diterima oleh pelaku *bughāt*. Dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī merumuskan beberapa hak yang dimiliki kelompok *bughāt* dari kalangan muslim tetapi tidak diberikan kepada pemberontak musyrik atau murtad. Misalnya, korban-korban terluka dari pemberontak muslim berhak untuk dibiarkan hidup dan tidak boleh dibunuh. Namun di sisi lain diperbolehkan membunuh pemberontak

[96] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 82.
[97] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terluka dari orang-orang musyrik dan murtad. Al-Māwardī mendasarkan pendapatnya terebut pada peristiwa perang *Jamal*. Ketika itu Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib memerintahkan penyerunya untuk bersuara dengan keras, “Orang-orang yang telah mundur dari medan perang tidak boleh diserang, dan orang-orang yang terluka tidak boleh dibunuh.”[98]

Pemberontak muslim yang tertangkap dan menjadi tawanan memperoleh hak hidup dan perlindungan dari negara. Tawanan-tawanan tersebut tidak boleh dibunuh dan diperbudak. Sedangkan tawanan pemberontak yang berasal dari kalangan musyrik-murtad boleh dibunuh. Al-Māwardī lebih lanjut mendukung argumennya dengan mengklaim bahwa ‘Alī tidak pernah mengeksekusi tahanan pemberontak, dan bahwa umat Islam secara konsisten mengikuti teladannya sejak saat itu (*wa ‘alayhā ‘amila al-Muslimūna ba’dahu*). Karena itu ia melangkah lebih jauh dengan mengklaim bahwa siapa pun yang mengeksekusi tahanan pemberontak harus dihukum mati atau harus bertanggung jawab membayar *diyat* sebagai pengganti darah korban.[99]

Al-Māwardī menegaskan bahwa kondisi tawanan perang perlu diklasifikasikan, siapa yang diyakini tidak akan kembali melakukan pemberontakan, maka ia boleh dibebaskan. Namun jika pemberontak menolak untuk memberikan sumpah kesetiaan mereka kepada penguasa dan terindikasi bakal melakukan kembali pemberontakan, mereka harus di tahan hingga pertempuran berakhir. Jika pertempuran telah berakhir, mereka harus segera

[98] Ibid, 80-81.
[99] Ibid, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibebaskan dan tidak boleh ditahan sesudah perang. Tidak diizinkan bagi penguasa untuk meminta sandera atau bentuk jaminan lainnya sebagai syarat untuk pembebasan mereka.[100]

> "Al-Ḥajjāj pernah membebaskan salah seorang tawanan dari sahabat-sahabat Qaṭrī ibn Fujā'ah karena keduanya saling mengenal. Qaṭrī berkata kepada tawanan tersebut, "Kembalilah untuk memerangi al-Ḥajjāj, musuh Allah". Mendengar itu, al-Ḥajjāj memberikan instruksi, "Ikatlah tangan mereka yang telah dilepaskan dari ikatannya itu dan belenggu-belenggu lagi leher orang yang telah dilepaskan belenggunya."[101]

Al-Māwardī memang tidak berargumen bahwa setiap pembunuhan politik diampuni. Namun, ia bersikeras agar tahanan politik diperlakukan dengan baik, dan merekomendasikan amnestisebagai tindakan "saleh" yang lebih disukai secara agama, bahkan jika si pembunuh secara teknis tidak memenuhi syarat sebagai *bughāt*.[102]

Menurut al-Māwardī, khalifah harus memperhatikan kondisi tawanan perang dan berijtihad dalam memperlakukan mereka. Pertama, jika di antara tawanan tersebut terdapat orang kuat, kejam, dan upaya mengajaknya masuk Islam menemui jalan buntu, jika dengan dibunuh dapat melemahkan kelompoknya, maka imam boleh membunuhnya. Kedua, jika dalam tawanan terdapat seseorang yang mempunyai keahlian khusus yang tidak dikuasi oleh umat Islam, serta diyakini ia tidak akan berkhianat, maka khalifah boleh menjadikannya sebagai budak untuk transfer teknologi. Ketiga, jika di antara mereka terdapat seseorang yang bias diharapkan masuk Islam, atau ditaati kaumnya, dan khalifah berharap dengan pembebasannya, tawanan tersebut

[100] Ibid, 81.
[101] Ibid.
[102] El-Fadl, *Rebellion*, 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masuk Islam atau kaumnya takluk, maka khalifah harus membebaskannya. Keempat, apabila kondisi kaum muslim berada dalam kesulitan eonomi, dan khalifah melihat salah seorang di antara tawanan adalah orang kaya raya, maka khalifah boleh meminta tawanan tersebut ditebus dengan uang, dan menjadikan tebusan tersebut sebagai *ghanīmah*.[103]

Tentang kelompok *bughāt* yang tewas dalam pertempuran, al-Māwardī menyatakan mayatnya tetap memperoleh hak untuk dimandikan dan dishalati. Al-Māwardī, menolak pendapat sebagian ulama yang melarang mensholati pemberontak sebagai hukuman bagi mereka karena keluar dari ketaatan terhadap pemimpin. Menurut al-Māwardī pendapat ini tidak benar, karena mayat tidak berhak mendapat hukuman di dunia sebagaimana sabda nabi saw:

فَرَضَ عَلَى أُمَّتِيْ غُسْلُ مَوْتَاهَا وَالصَّلاَةُ عَلَيْهِمْ

"Diwajibkan atas umatku memandikan orang-orang yang meninggal di antara mereka, dan menshalatkannya."[104]

Sedangkan pasukan Islam yang terbunuh dalam perang melawan para *bughāt* menurut al-Māwardī terdapat dua pendapat, apakah mereka harus dimandikan dan dishalatkan ataukah tidak perlu. Kelompok pertama berpendapat, mereka tidak dimandikan dan tidak pula dishalatkan, sebagai pemuliaan dan penghormatan atas mereka, seperti halnya para syuhada yang gugur dalam memerangi kaum musyrikin. Mereka mati dalam kondisi syahid, sebab ia terbunuh dijalan perang yang dibolehkan Allah swt. Sedangkan

[103] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 168.
[104] Ibid, 82; al-Māwardī, *al-Ḥāwī,* 137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapat kedua, mereka tetap dimandikan dan dishalatkan, meskipun ia terbunuh dalam memerangi kaum pemberontak. Sebagaimana kaum muslimin telah menshalatkan ‘Umar dan Uthmān, serta menshalatkan ‘Alī setelah itu, kendati mereka terbunuh secara zalim oleh kalangan *bughāt*.[105] Dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah, al-Māwardī tidak secara tegas memilih salah satu di antara kedua pendapat tersebut, artinya menurut penulis al-Māwardī mebolehkan keduanya. Nampaknya pada persoalan jenazah pasukan Islam yang gugur ini, al-Māwardī ingin memberikan pilihan dan menyerahkan sepenuhnya kepada imam untuk mengambil keputusan.

Sementara itu, berkenaan dengan harta kekayaan, al-Māwardī memberikan rumusan bahwa, harta para *bughāt* tidak boleh dijadikan *ghanimah*, dan anak-anak mereka tidak boleh dijadikan tawanan.

مَنَعَتْ دَارُ الْإِسْلَامِ مَا فِيْهَا، وَأَبَاحَتْ دَارُ الشِّرْكِ مَا فِيْهَا

> “Dilindungi apa saja yang ada di negara Islam, dan dihalalkan apa saja yang ada di negara musyrik”[106]

Jika peperangan telah selesai dan di tangan masyarakat terdapat harta pemberontak, maka harta tersebut harus dikembalikan kepada mereka. Jika harta pemberontak mengalami kerusakan atau habis di tangan masyarakat Islam bukan pada saat perang, maka harus diganti oleh orang yang merusak atau menggunakannya. Sementara itu, jika mereka merusak dan menghabiskannya pada saat perang berkecamuk, mereka tidak dituntut untuk menggantinya. Milik masyarakat Islam yang dirusak atau digunakan oleh

[105] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 83.
[106] Ibid, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberontak pada saat tidak berlangsungnya peperangan, emua itu harus dipertanggungjawabakan oleh pemberontak. Sementara itu, jika pemberontak merusaknya pada saat perang berkecamuk, ada dua pendapat tentang apakah mereka harus mempertanggungjawabkannya: pertama, tidak ada kewajiban bagi mereka untuk menggantinya. Kedua, mereka tetap berkewajiban menggantinya, karena kemaksiatan itu tidak menggugurkan hak dan hutang.[107]

Menurut al-Māwardī, seorang pemberontak yang membunuh seseorang dari kaum Muslim non-pemberontak, atau seseorang dari kaum Musliin non-pemberontak yang membunuh seseorang dari pemberontak, tidak berhak menjadi ahli waris bagi korban yang dibunuhnya. Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah saw:

الْقَاتِلُ لاَيَرِثُ

"Seorang pembunuh tidak dapat mewarisi harta orang yang ia bunuh"[108]

Di kalangan mazhab Shāfi'ī memang berpendapat bahwa semua jenis pembunuhan itu mutlak menjadi penghalang pewarisan. Di sini mereka tidak membedakan pembunuhan tersebut disengaja atau tidak disengaja, dilakukan secara langsung maupun tidak langsung, beralasan atau tidak beralasan. Demikian pula halnya dilakukan karena menjalankan hak (kewajiban) maupun bukan. Termasuk pembunuhan yang dilakukan orang gila dan anak kecil.[109]

[107] Ibid, 82.
[108] Ibid, 83.
[109] Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris,* (Bandung: CV Pustaka Setia, 1999), 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Tanggung Jawab Pidana dan Perdata *Bughāt*

Jika merujuk kepada aturan yang digunakan al-Māwardī, maka pembebanan tanggung jawab perbuatan pidana *bughāt* hanya melihat pada tingkat bagaimana dampak perbuatan tersebut. Artinya, apakah perbuatan pelaku *bughāt* sudah mengarah pada tahap peperangan atau hanya sebatas ancaman saja. Oleh karena itu, kedua motif perbuatan pidana tersebut (antara peperangan dan ancaman) menjadi keharusan untuk dibedakan.

Sekiranya perbuatan tersebut belum mengarah kepada peperangan, yakni sebatas ancaman saja maka konsekuensi yang ditempuh cukup diberikan peringatan saja oleh penguasa.

> Jika salah satu kelompok dari kaum muslimin memberontak, menentang pendapat (kebijakan) jama'ah kaum muslimin, dan menganut pendapat yang mereka ciptakan sendiri; jika dengan pendapatnya tersebut, mereka masih taat kepada imam, tidak memiliki daerah otonom yang mereka berdomisili di dalamnya, mereka terpencar-pencar yang memungkinkan untuk ditangkap, berada dalam jangkauan kekuasaan negara Islam, maka mereka dibiarkan, tidak diperangi, kewajiban dan hak mereka sama dengan kaum muslimin lainnya.[110]
>
> Jika para pemberontak memisahkan diri dari jama'ah kaum muslimin, menempati wilayah tersendiri namun tetap taat kepada imam (khalifah), mereka tidak diperangi selama mereka tetap taat kepada imam dan menunaikan hak-haknya.[111]

Namun jika mereka tidak mau menghentikan perbuatannya, maka perbuatan mereka dapat dianggap sebagai *jarimah* biasa, dalam arti bahwa perbuatan tersebut bukan kejahatan politik. Dalam hal ini penguasa dapat menjatuhkan sanksi *ta'zīr* kepada mereka.

---

[110] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 79.
[111] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Jika mereka menampakkan keyakinan mereka dengan terang-terangan dalam pergaulannya dengan kaum muslimin, maka imam menjelaskan kepada mereka keyakinan mereka, dan kebatilan pendapat mereka, agar mereka kembali kepada keyakinan yang benar dan bersatu kembali dengan jama'ah kaum muslimin. Dalam hal ini, imam diperbolehkan menjatuhkan *ta'zīr* (sanksi disiplin) kepada mereka yang terang-terangan menampakkan kerusakannya, agar dengan *ta'zīr* tersebut mereka menjadi baik.[112]

Dalam konteks *bughāt*, sanksi *ta'zīr* yang dijatuhkan kepada pelaku *bughāt* ini bersifat represif, dalam arti bertujuan untuk membuat pelaku jera. Diharapkan agar pelaku tidak mengulangi perbuatan tersebut di kemudian hari. Dengan diberlakukannya sanksi *ta'zīr* ini juga mempunyai maksud kuratif dan edukatif, yakni *ta'zīr* harus mampu membawa perbaikan perilaku pelaku dan mengubah pola hidup pelaku ke arah yang lebih baik dikemudian hari.[113] Oleh karena itu menurut al-Māwardī sanksi *ta'zīr* tersebut tidak boleh dalam bentuk pembunuhan dan penerapan *ḥudūd* kepada mereka.[114]

Al-Māwardī menambahkan, sekiranya para pelaku *bughāt* melakukan tindak kejahatan pidana pada situasi ancaman, seperti pencurian, zina atau pemerkosaan, minum minuman keras, maka status pidana yang ditempuh sebatas pada *jarimah* biasa dan bukan pidana politik. Dalam arti para pelaku perbuatan tersebut dihukum dengan hukuman *ḥudūd* sesuai dengan *jarimah* yang dilakukannya. Begitu pula apabila pelaku *bughāt* melakukan pembunuhan kepada seseorang di luar peperangan dijatuhi hukuman *qiṣāṣ*. Begitu juga jika pelaku *bughāt* merampas harta milik orang lain, maka wajib atasnya melakukan ganti rugi. Menurut al-Māwardī, kendati perbuatan pelaku

[112] Ibid.
[113] Ibid, 236.
[114] Ibid, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bughāt baru sebatas ancaman, maka tanggung jawab pidana yang dimaksud tetap berlaku meskipun tidak dipandang atas dasar pemberontak.[115] Al-Māwardī misalnya, mengutip contoh dari Ibn Muljam yang telah membunuh ‘Alī, dan berpendapat bahwa meskipun dia termotivasi oleh interpretasi (*ta’wīl*), dia tetap dijatuhi hukuman individu sebagai pertanggungjawaban atas tindakannya.[116] Inilah pendapat kalangan Shāfi’ī, apa yang dibinasakan atau dilenyapkan oleh sebagian mereka atas sebagian yang lain di luar kondisi perang harus ada ganti ruginya.[117]

Menurut al-Māwardī, jika kejahatan yang dilakukan oleh individu pemberontak, hanya pelaku yang bertanggung jawab, dan tidak kelompok secara keseluruhan yang harus dituntut untuk kejahatan tersebut. Namun, jika kelompok pemberontak tersebut mengklaim tanggung jawab kolektif atas kejahatan tersebut, dan melindungi serta memberi perlindungan kepada pelaku, maka seluruh kelompok pemberontak dapat diserang sampai pelaku di tangkap.[118]

Namun jika perbuatan tersebut sudah mengarah pada tingkat peperangan, menurut al-Māwardī tanggung jawab perbuatan pidana *bughāt* pada saat terjadinya pertempuran harus terlebih dahulu dilihat, apakah tindak pidana tersebut telah mengarah atau berkaitan langsung kepada pemberontakan, atau perbuatan pidana itu tidak berkaitan langsung dengan pemberontakan. Dalam hal ini al-Māwardī menerangkan tanggung jawab

[115] Ibid, 82.
[116] El-Fadl, *Rebellion*, 170.
[117] Yusuf Qardhawi, *Ringkasan Fikih Jihad*, (Jakarta: Putaka al-Kautsar, 2009), 667.
[118] El-Fadl, *Rebellion*, 171-172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelaku pidana *bughāt* dengan dua pendapat. Pertama, korban perang baik jiwa ataupun harta tidak perlu dipertanggungjawabkan. Kedua, harus menanggungnya karena perbuatan itu sebagai maksiat. Artinya, tidak menghilangkan hak dan tidak pula menghapus kewajiban hutang.[119]

Sebaliknya, apabila yang dimaksud perbuatan itu mengarah langsung kepada pemberontakan, seperti merusak dan menghancurkan aset-aset negara, membunuh atau menawan orang yang dianggap perlu, demi kelancaran serangan dan upaya pemberontakan, maka pendapat pertama yang yang dianut oleh al-Māwardī tidak menyebabkan pelaku *bughāt* menerima beban hukum.

> Jika para pemberontak menolak taat kepada imam, menolak memenuhi hak-haknya, bertindak sendiri dalam memungut harta, dan menjalankan hukum; jika mereka tidak mempunyai seseorang pemimpin dalam menjalankan perbuatan tersebut, maka harta yang mereka ambil dikategorikan sebagai harta rampok, dan hukum yang mereka putuskan menjadi tidak sah. Tetapi bila mereka memiliki pemimpin dalam melakukan itu semua, kemudian berdasarkan perintahnya mereka memungut harta dan menjatuhkan vonis hukum, maka hukum yang mereka putuskan sah dan harta yang mereka ambil tidak diminta kembali, namun mereka tetap diperangi dalam kedua kondisi tersebut, agar mereka menghentikan pertentangannya kepada imam, dan kembali patuh kepadanya.[120]

Al-Māwardī berpendapat bahwa ada dua alasan mengapa pemberontak tidak seharusnya dimintai pertanggungjawaban atas nyawa atau harta benda yang dihancurkan selama pertempuran. Pertama, karena pemberontak mendasarkan tindakanya pada interpretasi (*ta'wīl*). Interpretasi inilah yang membedakan mereka dari penjahat biasa. Kedua, peniadaan tanggung jawab ini dalam rangka mendorong mereka untuk kembali kepada kepatuhan, dan

---

[119] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 82.
[120] Ibid, 79-80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jika mereka harus bertanggung jawab atas apa yang telah mereka perbuat, mereka akan semakin mengisolasi diri dan tindakan seperti ini tidak memberi mereka insentif yang memadai untuk mengakhiri pemberontakan mereka.[121]

Ada pun petanggungjawaban pendapat kedua menurut al-Māwardī, para pelaku *bughāt* harus menanggung tindak pidana yang mereka lakukan, karena perbuatan itu sebagai maksiat. Artinya, tidak menghilangkan hak dan tidak pula menghapus kewajiban hutang. Oleh karena itu, sekiranya pelaku *bughāt* membunuh dengan sengaja, maka mereka dikenakan *qiṣāṣ*. Tetapi sekiranya mereka membunuh tanpa sengaja, maka jenis pidana yang dikenakan adalah *diyat*.[122] Begitu pula *qiṣāṣ* atas organ tubuh, jika para pelaku *bughāt* melukai atau menghilangkan anggota tubuh seseorang dengan sengaja, maka mereka dikenakan *qiṣaṣ*. Tangan di *qiṣaṣ* dengan tangan, kaki di*qiṣāṣ* dengan kaki, dan begitu seterusnya. Akan tetapi jika pelaku *bughāt* menghilangkan bagian tubuh orang lain tanpa sengaja, maka kewajiban baginya membayar *diyat*.[123]

Sementara itu, tidak ada pertanggungjawaban perdata bagi pelaku *bughāt* ketika terjadinya pertempuran. Jika mereka merusak dan menghancurkan aset-aset yang dianggap perlu oleh mereka untuk dihancurkan, demi kelancaran serangan dan upaya pemberontakan, maka ketentuan yang dibuat al-Māwardī tidak menyebabkan pelaku *bughāt* menerima kewajiban hukum. Tidak ada perhitungan terhadap harta yang

[121] El-Fadl, *Rebellion*, 170.
[122] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 82.
[123] Ibid, 306.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengalami kerusakan di medan tempur. Akan tetapi perusakan harta yang tidak berkaitan dengan pemberontakan atau tidak dalam masa peperangan, maka para pelaku *bughāt* tetap dibebani pertanggungjawaban perdata. Dengan demikian, barang yang diambil harus dikembalikan dan barang yang dihancurkan harus diganti.[124]

Dengan demikian, unsur-unsur yang bisa dipakai sebagai kriteria sehubungan dengan pertanggungjawaban pidana pelaku *bughāt*, berdasarkan argumentasi di atas yaitu: pertama, adanya larangan *syara'* terhadap perbuatan tersebut. Kedua, perbuatan itu dilakukan dengan sengaja dan penuh kesadaran. Ketiga, adanya konsekuensi hukum atas perbuatan tersebut. Lebih dari itu, kendati ketiga faktor di atas dapat menyebabkan adanya pertanggungjawaban pidana pelaku *bughāt*, namun tanggungjawab itu perlu dipertimbangkan secara politik. Pertimbangan ini disebabkan perbuatan tersebut semata-mata mengarah kepada negara atau pemerintah, sehingga negara atau pemerintah memiliki kekuasaan secara mutlak ketika menetapkan tanggungjawab pidana *bughāt* berdasarkan kebijaksanaan politik.

Adapun bentuk kebijaksanaan pemerintah yang akan ditempuh antara memberikan pengampunan dengan tetap melaksanakan hukuman sesuai dengan jenis pidana yang dilakukan harus seimbang dan tidak boleh mengikat apalagi sepihak. Oleh karena itu, langkah ini ditempuh disebabkan ada dua alasan. Pertama, syarat-syarat yang ada pada perbuatan *bughāt* mustahil dipenuhi. Kedua, adanya kekhawatiran bahwa perbutan itu ikut melukai

[124] Ibid, 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepentingan publik, sehingga syarat-syarat *bughāt* perlu diperluas.[125] Atas dasar uraian yang demikian, kiranya perlu pertimbangan secara politik ketika menetapkan jenis pidana untuk kategoti perbuatan *bughāt*.

6. *Bughāt* yang Absah

Menurut al-Māwardī, jika imam telah menjalankan kewajibannya untuk memenuhi hak-hak rakyat, maka sesungguhnya ia telah menunaikan hak-hak Allah, baik yang berkenaan dengan hak-hak manusia maupun kewajiban yang menjadi tanggung jawab mereka. Selama itu, imam mempunyai dua hak atas rakyatnya, yaitu: pemerintahannya dipatuhi dan dibantu. Sebaliknya jika imam gagal memenuhi hak-hak rakyat karena mengalami "kecacatan" (perubahan sifat), imam dapat saja diberhentikan dari jabatannya (makzul). [126]

---

[125] Al-Māwardī, *Adab,* 113.

[126] Ada sepuluh tugas yang harus diemban oleh imam, yaitu sebagai berikut: 1. Menjaga agama agar tetap berada di atas dasar-dasarnya yang konstan dan sesuai dengan pemahaman yang disepakati oleh generasi salaf. Jika muncul pembuat bid'ah atau pembuat kesesatan, ia berkewajiban untuk menjelaskan pemahaman yang benar kepadanya, serta menindaknya sesuai dengan hak-hak dan aturan hukum yang berlaku, sehingga agama terjaga dari penyimpangan. 2 menjalankan hukum di antara orang-orang yang bersengketa, dan menyelesaikan perselisihan, sehingga keadilan terlaksana secara umum. 3 menjaga keamanan sehingga masyarakat dapat hidup dengan tenang dan berpergian dengan aman tanpa ada gangguan terhadap jiwa dan hartanya. 4 menegakkan hukum-hukum Allah (*ḥad*), agar orang tidak berani melanggar hukum dan memelihara hak-hak hamba dari kebinasaan dan kerusakan. 5 menjaga perbatasana negara dengan kekuatan yang memadai, agar musuh tidak berani menyerang dan menumpahkan darah muslim atau non muslim *mu'aḥad*. 6 memerangi orang yang menentang Islam setelah dilakukan dakwah dengan baik-baik tapi mereka tidak mau masuk Islam dan tidak pula menjadi kafir *dzimmi*. 7 menarik *fai* dan sedekah sesuai dengan ketentuan syara atas dasar nash atau ijtihad tanpa ragu-ragu. 8 menentukan gaji, dan pemberian untuk orang-orang yang berhak menerimanya dari baitul mal dengan wajar dan membayarkan pada waktunya. 9 mengangkat pejabat negera yang terpercaya dan kompeten di dalam menyelesaikan tugas-tugas pengurusan kekayaan Negara. 10 terjun langsung menangani segala persoalan dan menginspeksi keadaan, agar ia dapat melakukan kebijakan politik dengan baik. Lihat, al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 22-24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berkenaan dengan turunnya jabatan seorang imam, al-Māwardī mengemukakan bahwa seorang imam akan kehilangan jabatan dan kekuasaan oleh dua faktor. Satu, jika terjadi cacat moral kepala negara yang membuatnya keluar dari kompetensi sebagai seorang imam. Dua, jika terjadi cacat pada diri imam.[127]

Faktor pertama perubahan (kecacatan) moral. Cacat moral ini ada dua tipe. Tipe pertama, *al-'adālah* (kredibilitas-keadilan) pribadinya rusak, hal ini dapat terjadi karena ia melakukan perbuatan fasik yang berkaitan dengan perbuatan tubuh. Yakni, ia mengerjakan kemungkaran-kemungkaran dan tidak mengindahkan larangan agama, karena menuruti dorongan syahwat dan mengikuti hawa nafsunya. Dalam keadaan seperti ini (*fasiq*), seseorang tidak dapat dipilih sebagai imam atau melanjutkan kedudukan sebagai seorang imam karena ia telah keluar dari kompetensi jabatan seorang imam. Jika ia kembali meraih kredibilitas pribadinya, maka *imāmah* (kepemimpinan) tidak kembali kepadanya kecuali dengan pengangkatan baru.[128]

Tipe kedua *al-i'tiqād* (kredibiltas-keyakinan), yaitu imam berpegang kepada pendapat yang bertentangan dengan prinsip agama yang mapan (*establish*), atau ia melakukan *ta'wīl* terhadap masalah keyakinan dengan *syubhat* sehingga menghasilkan *ta'wīl* yang menyalahi kebenaran. Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Sebagian ulama berpendapat, bahwa ia dicegah untuk diangkat dan untuk meneruskan jabatannya, dan dengan tindakannya itu maka ia keluar dari jabatannya. Sementara sebagian ulama

[127] Ibid, 24.
[128] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ulama lain berpendapat bahwa *ta'wīl syubhat* itu tidak menghalangi seseorang untuk diangkat sebagai imam, dan ia tidak harus mundur dari kepemimpinannya, sebagaimana *syubhat* tidak membatalkan jabatan hakim dan saksi.[129]

Dalam kondisi demikian, sebagaiamana yang dikutip oleh el-Fadl, al-Māwardī menegaskan pandangannya, bahwa mereka yang melakukan pemberontakan terhadap penguasa yang tealah kehilangan kredibilats keadilannya tidak boleh diperangi karena tidak temasuk kategori *bughāt*. Hanya mereka yang menentang penguasa yang adil-lah yang dapat disebut sebagai pemberontak. Al-Māwardī menambahkan, jika pemberontak memenuhi kriteria khusus, misalnya melawan penguasa yang zalim, maka tindakan ini tidak dianggap berdosa. Begitu pula rakyat yang semula patuh terhadap pemimpin dan kemudian mengubah komitmen awal mereka dari ideologi loyalis ke ideologi oposisi atau bahkan revolusi, karena perubahan sifat penguasa tak bisa dicap sebagai kedurhakaan (*fasaqa*).[130]

Dari uraian di atas, dengan jelas al-Māwardī mempunyai pendapat bahwa temasuk hak bagi rakyat untuk memberontak jika imam terperosok menuruti hawa nafsunya atau meragukan dasar kepercayaan Islam. Karena itu, sebagaimana dinyatakan oleh al-Māwardī, kepatuhan kepada kepala negara terikat oleh suatu keadaan bahwa imam mematuhi perintah Tuhan, yakni penguasa yang melaksanakan kebenaran dan keadilan. Jika imam berkuasa dengan tirani dan ketidakadilan, maka rakyat berhak memakzulkannya dan

[129] Ibid.
[130] El-Fadl, *Rebellion*, 166-167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memilih pemimpin baru untuk menggantikannya. Oleh karena itu, aksi pemberontakan semacam itu pada akhirnya tidak dianggap sebagai kejahatan (*jarimah*), tetapi sebagai suatu usaha untuk mempertahankan hak-hak asasi rakyat.[131]

Selanjutnya, faktor kedua penyebab hilangnya jabatan seorang imam, yaitu jika terjadi perubahan (cacat) pada diri imam yang dapat menghalangi fungsi kekuasaannya. Cacat pada imam ini terdapat dua jenis, yaitu cacat fisik dan cacat tindakan.

Mengenai cacat jenis tubuh, terdapat tiga macam kecacatan tubuh imam yang dianggap fatal. Pertama, hilangnya akal atau mentalnya terganggu (menjadi gila). Dua, hilangnya indera penglihatan (menjadi buta). Tiga, hilangnya anggota tubuh yang mengakibatkan seseorang tidak mampu melakukan kerja, seperti hilangnya kedua tangan atau kedua kaki. Jika seorang imam mengalami salah satu atau lebih dari kondisi-kondisi tersebut, maka ia tidak dapat diangkat menjadi imam dan tidak boleh melanjutkan jabatannya sebagai kepala negara, karena ia dianggap sudah tidak mampu lagi menjalankan tugasnya menunaikan hak-hak rakyat.[132]

Adapun cacat tindakan yang dimaksud oleh al-Māwardī, dapat menyebabkan seorang imam dicopot dari jabatannya yakni karena berkurangnya kemampuan imam untuk bertindak disebabkan imam mengalami keterbatasan-keterbatasan politik. Dalam hal ini, bentuk

[131] Khan, *Kekuasaan*, 75-79.
[132] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 24-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keterbatasan imam adalah pertama, jika dia dalam kondisi *ḥajru* (terkuasai) dan kedua, *qahr* (tertawan).

Ḥajru ialah jika seorang imam dikudeta oleh pembantu-pembantunya (gubernur) dan merebut kendali pemerintahan darinya. Namun mereka tidak memperlihatkan sikap pembangkangan terhadap imam, dan imam tetap menempati posisinya.[133]

> Jika para pemberontak memisahkan diri dari jama'ah kaum muslimin, menempati wilayah tersendiri namun tetap taat kepada imam (khalifah), mereka tidak diperangi selama mereka tetap taat kepada imam dan menunaikan hak-haknya.[134]

Kendati demikian, menurut al-Māwardī harus diperhatikan keputusan dan tindakan orang-orang yang menguasai pemerintahan. Jika berjalan sesuai dengan hukum agama dan prinsip keadilan, serta tidak memperlihatkan kemaksiatan dan membuat kesulitan terhadap rakyat, maka ia berhak memperoleh mandat sebagai pelaksana pemerintahan. Hal ini dilakukan agar tidak menganggu jalannya pelaksanaan urusan agama, yang dapat membuat kerusakan umat. Namun, jika tindakan-tindakan yang mereka perbuat telah keluar dari rel tuntunan agama dan keadilan, ia tidak boleh diakui dan imam harus meminta dukungan pihak lain untuk mengalahkan para pelaku kudeta atau pemberontak serta memulihkan supremasi kekuasaan khalifah.[135]

Lebih jauh, al-Māwardī mengemukakan jika seorang gubernur atau para pemberontak mengumumkan kesetiaan pada khalifah dan berjanji mempertahankan keutuhannya, melaksanakan hukum syari'at dan bekerja

[133] Ibid, 27.
[134] Ibid. 79.
[135] Ibid. 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama dengan imam dalam memerangi musuh, maka khalifah harus mengakui eksistensinya dan memberikan legitimasinya (*baiat*) secara resmi dan secara publik. Sekali pun rumusan ini bertentangan dengan tradisi yang telah mapan, ia tetap dianggap sah karena menggambarkan jaminan ketetapan syari'at yang tidak dapat ditinggalkan, dan karena keadaan darurat akibat tindakan pemberontakan.[136]

Seorang amir atau sultan yang memberontak untuk merebut kekuasaan ini dalam bahasa al-Māwardī disebut *imārah al-istīlā'*. Yang dimaksud dengan kekuasaan *istīlā'* adalah seorang gubernur berkuasa dengan menggunakan kekerasan (senjata) terhadap wilayah propinsi, kemudian khalifah memberikannya wewenang untuk memimpin wilayah itu. Dengan penguasaannya terhadap wilayah tersebut, ia menjadi pemilik otoritas penentu kebijakan politik dan pengaturan wilayah tersebut. *Amīr istīlā'* juga mempunyai wewenang untuk mengangkat wazirnya sendiri, baik itu *wazīr tafwīḍ* (menteri delegatori) maupun *wazīr tanfīdh* (menteri pelaksana). Namun ada banyak rincian yang dipersyaratkan oleh al-Māwardī dalam mengesahkan kekuasaan *istīlā'* ini. Secara lebih detail, al-Māwardī menjelaskan kewajiban dan tanggungjawab *amīr istīlā'* sebagai berikut: 1. Mempertahankan posisi *imāmah* sebagai pengatur agama sehingga syariat Islam tetap terpelihara, 2. Mempertahankan sikap taat terhadap agama, 3. Menjaga kesatuan agar umat Islam memiliki kekuatan menghadapi lawan-lawannya, 4. Menjalankan hukum-hukum agama dan memelihara berlakunya ikatan-ikatan keagamaan, 5.

[136] Ibid, 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menggunakan kekayaan negara secara benar, menegakkan peraturan-peraturan secara adil, 7. Memelihara agama dan mengajak rakyat untuk taat kepada Tuhan.[137]

Dalam diskursus politik Islam klasik yang termaktub dalam kitab-kitab *fiqh,* dapat ditemukan kenyataan bahwa kudeta sebagai suatu cara yang lazim ditempuh untuk merebut kekuasaan. Para ulama memandang bahwa seseorang yang merebut kekuasaan dengan cara pemaksaan dan kudeta adalah sah. Alasan yang dikemukakan para ulama, bahwa kekuasaan yang diperoleh melalui kudeta dianggap yuridis adalah karena seandainya dianggap tidak sah, maka dikhawatirkan terjadi fitnah dan pertumpahan darah yang lebih hebat dan meluas, maka hal ini dianggap sebagai pengecualian. Kepemimpinan mereka disebut dengan kepemimpinan darurat karena kepemimpinannya dianggap sah disebabkan karena kondisi yang menuntut demikian. Kepemimpinan ini disebut *khālifah ghayr kāmilah.* Sebagian sarjana muslim mengatakan bahwa contoh suksesi kepemimpinan seperti ini di dalam sejarah politik Islam adalah Mu'āwiyah ibn Abī Sofyān.[138]

Sedangkan *qahr* adalah jika imam kalah, jatuh dalam tawanan musuh yang menang dan ia tidak mampu membebaskan dirinya dari penawanan itu. Dalam keadaan seperti itu, ia tidak dibenarkan diangkat sebagai imam atau melanjutkan jabatannya sebagai imam, karena ia tidak mungkin dapat menjalankan tugas jabatannya untuk mengatur urusan kaum muslimin. Baik musuh yang menawannya itu kalangan musyrik maupun kaum muslimin yang

[137] Ibid, 45.
[138] Ibid, 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberontak. Namun sejauh ada harapan mengenai pembebasannya, maka dia tetap sebagai imam, dan orang lain boleh dipilih untuk mengisi kekosongan jabatan imam sementara. Akan tetapi jika semua harapan tidak ada, maka untuk selanjutnya, umat berhak memilih calon lain yang mempunyai kompetensi untuk dipilih sebagai imam.[139]

Jika imam jatuh ke dalam tawanan musuh setelah ia diangkat sebagai imam, maka seluruh umat wajib menyelamatkannya karena di antara hak imam itu adalah mendapatkan pertolongan dari rakyatnya, selama ia tetap memegang jabatan itu dan selagi masih ada harapan untuk membebaskannya, baik dengan perang maupun dengan tebusan. Adapun jika upaya pembebasannya menemui jalan buntu, dan tidak ada harapan untuk dibebaskan, perlu dilihat siapa pihak yang menawannya, apakah kaum muslimin ataukah kaum musyrikin. Jika ia berada dalam tawanan kaum musyrikin, maka ia telah keluar dari kepemimpinannya karena harapannya tipis untuk selamat, kemudian dewan pemilih harus kembali melakukan pemilihan imam yang baru.[140]

Sementara itu, jika ia ditunjuk sebagai imam dalam keadaan ditawan oleh musuh, maka penunjukkannya harus ditinjau ulang. Jika waktu penunjukkannya itu dilakukan setelah upaya pembebasannya menemui jalan buntu, maka penunjukannya batal karena penunjukkan tersebut dilakukan tatkala ia dalam kondisi tidak sah untuk diangkat sebagai imam sehingga penunjukannya pun tidak sah. Akan tetapi, jika waktu penunjukannya terjadi

[139] Ibid, 28.
[140] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada saat upaya pembebesannya belum menemui jalan buntu dan ia masih bisa diharapkan kebebasannya, penunjukkannya sah karena ia masih bisa melanjutkan *imāmah* (kepemimpinan). Jika upaya pembebasannya sudah menemui jalan buntu, penggantinya sah untuk diangkat sebagai imam sebab masa jabatan imam yang ditawan berakhir sampai di situ.[141]

Apabila ia dibebaskan dari tawanan setelah ia ditunjuk sebagai imam, upaya pembebasannya perlu diperinci lagi. Jika upaya pembebasan itu dilakukan setelah sebelumnya menemui jalan buntu, kursi *imāmah* tidak kembali lagi kepadanya karena dengan gagalnya upaya pembebasan yang pertama, ia sudah dinyatakan mundur dari jabatannya. Alhasil, orang yang berhak menduduki kursi *imāmah* adalah penggantinya. Akan tetapi, jika imam dapat dibebaskan sebelum menemui jalan buntu, jabatan *imāmah* tetap menjadi haknya dan penunjukan penggantinya pun tetap sah meskipun nantinya ia tidak harus menjadi imam.[142]

Adapun, jika seorang imam tertawan oleh pemberontak muslim, dan kebebasannya masih bisa diharapkan, ia tetap menjadi imam. Akan tetapi, jika kebebasannya tidak dapat diharapkan lagi, bagi kaum muslim yang memberontak tersebut ada dua kemungkinan. Pertama, mereka telah memiliki imam sendiri. Kedua, mereka belum memiliki imam sendiri. Jika pemberontak belum memiliki imam sendiri, maka imam yang menjadi tawanan mereka tetap menjabat sebagai kepala negara karena baiat jabatannya juga berlaku bagi pemberontak yang menawannya, dan mereka wajib taat kepadanya.

[141] Ibid.
[142] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam hal ini, kedudukan imam dengan mereka sama seperti kedudukan dirinya dengan rakyat di daerah yang dipimpinnya. Dengan demikian status imam hanya berada dalam masa *hạjru*. Karena itu, kelompok pemilih harus menunjuk pejabat sementara untuk menggantikan posisinya, jika imam tidak bisa menunjuknya. Akan tetapi, jika imam bisa menunjuk sendiri pejabat sementara, ia lebih berhak untuk menunjuknya daripada kelompok pemilih.[143]

Seandainya imam yang di tawan mengundurkan diri dari jabatannya atau meninggal dunia, pejabat sementara tidak secara otomatis menjadi imam karena ia hanya berstatus sebagai pengganti sementara dari imam yang masih hidup. Dengan kata lain, jika imam telah meninggal dunia, jabatannya sebagai pengganti sementara juga ikut berakhir.[144]

Namun apabila kaum muslim yang memberontak tersebut sudah mempunyai imam dari kalangan mereka sendiri, mereka harus membaiat imam tersebut sebagai kepala negara mereka serta mereka harus patuh kepadanya. Sementara itu, imam yang berada dalam tawanan mereka harus mengundurkan diri dari jabatannya sebagai imam karena upaya pembebasannya mengalami jalan buntu tidak menuai hasil. Dan karena para pemberontak telah memiliki daerah otonomi dan aturan hukum sendiri yang terlepas dari golongan kaum muslim. Tentu saja dalam hal ini mereka tidak akan mau patuh kepada pemerintah pusat.[145]

Dalam kondisi seperti ini, warga yang berada di daerah kekuasaan imam yang ditawan tersebut tidak lagi dapat memberikan pertolongan dan

[143] Ibid, 28-29.
[144] Ibid, 29.
[145] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

imam tersebut juga tidak memiliki kekuasaan apa pun terhadap mereka. Karena itu, kelompok pemilih di daerah kekuasaannya itu hendaknya menyerahkan jabatan kepemimpinan kepada siapa saja yang mereka percayai. Adapun jika imam yang ditawan telah dibebaskan, jabatan *imāmah* tidak lagi kembali kepadanya karena ia dianggap telah mengunduran diri dari jabatannya.[146]

El-Fadl menambahkan, gagasan tentang pemberontakan sebagai alat untuk berkuasa bukanlah hal yang asing atau sesuatu yang "menjijikkan" di kalangan *fuqhā'*. Secara signifikan Banī 'Abbāsiyyah seperti juga Banī Umayyah berkuasa melalui perampasan atau pemberontakan. Namun, sebagian besar, kekhalifahan mereka diterima oleh para ahli hukum. Banyak preseden tersedia bagi ahli hukum Islam tidak mengharuskan pemberontak dianggap sebagai penghianat atau orang yang jahat. Sejarah Islam awal menunjukkan fakta demikian, karena kebutuhan, para ahli hukum Islam menciptakan suatu budaya hukum di mana para pemberontak tidak boleh dihina atau dikutuk.[147] Namun disahkannya kepemimpinan itu bukan berarti bahwa cara mendapatkan kekuasaan itulah yang disahkan. Akan tetapi yang disahkan di sini sesungguhnya adalah karena masyarakat secara umum mau menerima (*baiat*) kepemimpinan tersebut.[148]

---

[146] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 29.
[147] El-Fadl, Rebellion, 75.
[148] Abdul Rahman, "Pemakzulan Kepala Negara: Telaah Sistem Ketatanegaraan Indonesia dan Ketatanegaraan Islam"; *Diktum*, Vol. 15, No. 2 (Desember 2017),, 56-57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISA PEMIKIRAN IMĀM AL-MĀWARDĪ TENTANG *BUGHĀT*

A. *Bughāt* Sebagai Konstruksi Sosial

Teori kosntruksi sosial sebagaimana yang digagas oleh Berger dan Luckmann mengaskan bahwa agama sebagai bagian dari kebudayaan merupakan kosntruksi manusia. Ini artinya, bahwa terdapat proses dialektika antara masyarakat dengan agama. Agama merupakan entitas obyektif (karena berada di luar diri manusia) akan mengalami proses obyektivasi sebagaimana juga ketika agama berada dalam teks dan norma. Teks atau norma tersebut kemudian mengalami proses internalisasi ke dalam diri individu Karena telah diinterpretasi oleh manusia untuk menjadi *guidance* atau *way of life*. Agama juga mengalami proses eksternalisasi Karena agama menjadi sesuatu yang *shared* di masyarakat.[1]

Dalam teori konstruksi sosial dikatakan, bahwa manusia yang hidup dalam konteks sosial tertentu melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Masyarakat hidup dalam dimensi-dimensi dan realitas obyektif yang dibangun melalui momen eksternalisasi dan obyektivasi dan dimensi subyektif yang dibangun melalui momen internalisasi. Ketiga momen tersebut akan selalu berproses secara dialektik dalam masyarakat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan realitas

[1] Muhammad Zainuddin, "Teori Konstruksi Sosial", dalam http://www.uin-malang.ac.id/artikel. (11 November 2013), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial adalah hasil dari sebuah konstruksi sosial yang diciptakan oleh manusia sendiri.[2] Dengan kata lain, *fiqh* keharaman *bughāt* sebagai realitas sosial adalah hasil dari sebuah konstruksi sosial yang diciptakan oleh manusia, dalam hal ini adalah elite agama (ulama) yang mempunyai otoritas terhadap hal itu.

Mengikuti konstruksi sosial Berger, bahwa terdapat proses dialektika antara dunia subyektif elit agama (ulama) dalam hal ini al-Māwardī dengan dunia obyektif *bughāt* dalam teks-teks agama dan realitas tindakan penggulingan kekuasaan melalui *bughah* dalam tradisi kekhalifahan ‘Abbāsiyyah. Dari proses dialektika tersebut kemudian melahirkan konstruksi tentang pengharaman tindakan *bughah*. Realitas sosial keharaman *bughah* kemudian menjadi terpelihara dalam teks-teks agama (kitab *fiqh*). Doktrin ini pun pada akhirnya berhasil memberikan legitimasi wacana pengharaman *bughah*, terlebih jika agama dijadikan sebagai ideologi negara. Alhasil, bersatunya dua kekuatan besar (agama dan negara) selama berabad-abad (imperium ‘Abbāsiyyah) menjadikan keharaman *bughāt* sebagai realitas sosial yang tak terbantahkan, bahkan mustahil untuk dihilangkan. Di bawah ini dijelaskan secara rinci proses dialektika terkait dengan konstruksi sosial al-Māwardī tentang *bughāt* melalui tiga momen simultan:

[2] Ibid, 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Eksternalisasi Konsep *Bughāt*

Pada momen eksternalisasi (adaptasi diri dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia). Bagi elite agama, teks-teks kehidupan yang abstrak adalah teks-teks yang tertulis dalam kitab suci atau kitab-kitab rujukan, yang di dalam kenyataan masih membutuhkan penafsiran, dan penafsiran tersebut kemudian tidak bersifat tunggal, namun bersifat plural. Teks-teks kehidupan yang nyata adalah realitas kehidupan dalam dunia sosio-religius yang sehari-hari dialami oleh elite agama (ulama). Secara konseptual proses eksternalisasi tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, adaptasi al-Māwardī dengan teks-teks kitab suci (al-Qur'an) atau kitab rujukan. Dalam merespon pelbagai fenomena *bughāt* yang terjadi pada kekhalifahan 'Abbāsiyyah. Al-Māwardī berargumentasi dengan dasar-dasar teks dan kitab rujukan para pendahulunya yang dapat menguatkan pendapatnya. Dalam konteks ini, al-Māwardī memposisikan teks-teks tersebut sebagai posisi sentral dan sebagai instrument pandangan hidup (*world view*), termasuk dalam bertindak dan aktivitas ibadahnya. Dalam konteks *bughāt* seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, sebagaimana para ulama lainnya, al-Māwardī mendasarkan landasan normatifnya berdasarkan QS. Al-Hujurat ayat 9.

Namun, seperti dikatakan oleh el-Fadl, penting untuk dicatat bahwa ayat ini membahas konflik antara dua pihak yang setara. Satu-satunya hal yang tampak membedakan adalah satu pihak dari yang lain telah melakukan pelanggaran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun di sana tidak ada uraian dalam ayat tersebut tentang sifat pelanggarannya. Pelanggaran itu mungkin bisa jadi suatu tindakan dengan menggunakan kekerasan atau keputusan untuk menolak rekonsiliasi atau untuk terus bertempur meski telah ada upaya rekonsiliasi. Bagaimana pun itu, bagi el-Fadl, ayat ini tidak membahas situasi di mana terdapat hierarki ototritas. Dengan kata lain, dalam ayat ini tampaknya tidak membahas situasi di mana seseorang memberontak terhadap hierarki di atasnya atau memberontak terhadap pemerintahan yang mapan. Menurut el-Fadl banyak penyingkapan terhadap ayat ini bisa dibilang agak aneh. Ada banyak riwayat yang berbeda tentang mengapa ayat ini diturunkan. Menurut el-Fadl, riwayat-riwayat ini mungkin mewakili berbagai tradisi dalam Islam awal yang berusaha untuk membangun keabsahan peran Nabi. Namun, tidak ada dari mereka yang berhubungan langsung dengan masalah pemberontakan. Terdapat hubungan yang lemah antara ayat-ayat tentang *baghy* dan hukum pemberontakan, sebagaimana dibahas kemudian, dicatat oleh beberapa ulama, terutama Shi'āh. bahkan ahli hukum Sunni sering menunjukkan istilah *baghy* digunakan dalam bahasa yang berbeda dari makna teknis yang diberikan kepadanya dalam hukum.[3]

Momen eksternalisasi berikutnya, adalah pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* dikonstruksi melalui kitab-kitab rujukan hukum para pendahulunya, khususnya Imam Shāfi'ī serta ulama-ulama dari Madzhab Shāfi'iyyah. Hal ini dapat ditinjau dari substansi pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* dalam

[3] El-Fadl, *Rebellion*, 38-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitabnya-kitabnya, khususnya al-Aḥkām al Ṣulṭāniyyah. Pertama, perihal kategori tindakan *bughāt* yang harus memenuhi unsur adanya seorang pemimpin dalam kelompok *bughāt*. bagi al-Māwardī, kelompok yang keluar dari imam, tanpa disertai seorang pemimpin dianggap sebagai perampok belaka. Di kalangan Mazhab Shāfi'ī meyakini, salah satu unsur terwujudnya kekuatan oleh kelompok *bughāt* adalah melalui kehadiran seorang pemimpin yang ditaati, karena kekuatan tidak akan sempurna kecuali dengan adanya pemimpin.[4]

Indikator lain pengaruh besar Imam Shāfi'ī terhadap pemikiran al-Mawārdi yaitu dilihat dari cukup banyak kesamaan isi antara *al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah* dan *al-Umm.* Walaupun harus penulis akui bahwa tidak sedikit dalam kitab *al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah* yang merupakan ijtihad al-Māwardī. Diantara beberapa pendapat yang dinukil dari kitab *al-Umm* adalah, perlakuan terhadap korban terluka dari pihak pemberontak. Dimana imam Shāfi'ī berdasarkan sumber dari Ja'far ibn Muhammad mengatakan bahwa 'Alī tidak membunuh pemberontak yang terluka maupun yang melarikan diri. Oleh karena itu al-Māwardī di kitabnya mengikuti pendapat imam Shāfi'ī untuk melarang membunuh pemberontak yang telah terluka dan tidak membunuh pemberontak yang telah meninggalkan perang.[5] Namun al-Māwardī menambahkan kebolehan membunuh pemberontak yang terluka dari kalangan musyrik dan murtad.[6]

---

[4] 'Audah, *Al-Tashri',* Juz II, 680.
[5] Imam Syafi'i, *Ringkasan Kitab Al-Umm*, Jilid 2, (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), 369.
[6] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemikiran Imam Shāfi'ī selanjutnya yang banyak mempengaruhi al-Mawārdī adalah landasan dan etika memerangi pemberontak. Imam Shāfi'ī berkata bahwa QS. Al-Hujurat ayat 9 adalah perintah Allah swt untuk mendamaikan di antara dua kubu yang saling bermusuhan, pemberontak dan pengusa. Imam wajib mengajak mereka damai sebelum memerangi mereka, sehingga mereka kembali kepada perintah Allah. Jika mereka kembali dengan kekalahan atau taubat, atau dengan yang lain. Apapun yang menjadikannya meninggalkan perang, maka ia artinya telah kembali. Maka tidak boleh seorang pun untuk memeranginya, karena Allah hanya mengizinkan untuk memerangi mereka pada saat tidak ada ketaatan bagi mereka terhadap imam.[7]

Imam Shāfi'ī berkata: dibolehkan untuk memerangi para pemberontak jika mereka mengobarkan peperangan. Mereka juga tidak diperangi selamanya kecuali jika mereka melawan, tidak mematuhi hukum dan menghendaki perang. Jika kondisi-kondisi ini hilang, maka mereka telah keluar dari keadaan yang diperbolehkan baginya untuk diperangi. Mereka tidak keluar dari keadaan itu selama-lamanya, kecuali darah mereka diharamkan, sebagaimana sebelum mereka berbuat demikian.[8]

Pemikiran al-Māwardī tentang aturan penggunaan senjata pemusnah juga merupakan eksternalisasi dari pendapat yang dipegangi mayoritas *fuqahā* Mazhab Shāfi'ī. Mereka bersepakat bahwa kelompok *bughāt* tidak boleh diserang dengan

[7] Syafi'i, *Ringkasan*, 367-368.
[8] Ibid, 370-371.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

senjata yang mengakibatkan kebinasaan total seperti menggunakan api, ditenggelamkan atau dengan senjata *al-Arrādāt*. Alasannya, dikarenakan tidak boleh membunuh orang yang tidak ikut memerangi (kombatan). Sementara cara seperti itu dapat menimpa mereka yang tidak ikut perang (rakyat sipil). Penggunaan senjata *al-Arrādāt* dibolehkan jika kondisi darurat, misalnya dikepung dan tidak dapat keluar dengan cara tersebut.[9]

Pendapat al-Māwardī yang membenarkan ketika negara Islam memerangi pemberontak dari orang-orang musyrik, dan orang-orang murtad, diperbolehkan menjadikan negara orang kafir yang lain menjadi sekutu, selaras dengan pendapat Imām Shāfi'ī yang membolehkan meminta bantuan kepada kaum musyrikin untuk melawan kaum musyrikin lainnya. Menurut Imām Shāfi'ī, orang kafir dapat dimintai pertolongan jika mereka memberikan kontribusi yang baik terhadap kaum muslimin dan memang dibutuhkan. Jika tidak diperlukan hukumnya tidak boleh.[10]

Berkenaan dengan tawanan dari pemberontak yang dapat diindikasikan tidak akan memberontak kembali hendaknya dibebaskan ketika peperangan telah usai seperti yang disampaikan oleh al-Māwardī juga merupakan eksternalisasi

---

[9] Qardhawi, *Ringkasan*, 663

[10] Kalangan yang menyatakan boleh meminta bantuan kepada orang-orang kafir dalam perang ini bersandar pada riwayat Rasulullah meminta bantuan Ṣafwān ibn Umaiyah pada saat perang Hunain, saat itu Ṣafwān masih musyrik. Kabilah Khuzā'ah juga turut serta pergi berperang bersama Rasul melawan kaum Quraisy dalam peristiwa penaklukan Mekkah meski mereka musyrik. Disebutkan juga dalam hadis Ẕū Mikhmar, "Kalian akan berjanji damai dengan Romawi secara aman, kalian dan mereka akan memerangi musuh di belakang kalian." riwayat lain yang menunjukkan boleh meminta bantuan orang kafir; Quzmān turut pergi berperang bersama para sahabat saat perang Uhud, ia adalah seorang musyrik. Lihat Qardhawi, *Ringkasan*, 462-463.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari pendapat Imam Shāfi'ī yang menyebutkan "apabila peperangan telah usai, maka saya tidak berpendapat bahwa tawanan mereka itu ditahan". apabila para tawanan menginginkan untuk diperhatikan, tidaklah mengapa imam meperhatikan mereka. Namun, terdapat perbedaan dari Imam Shāfi'ī yang tidak terdapat pada al-Māwardī, yakni, mengenai tujuan menahan tawanan laki-laki dewasa, Imam Shāfi'ī mengatakan tujuan dari penawanan laki-laki dewasa adalah dalam rangka mengajak mereka melakukan kembali baiat kepada penguasa yang sah sementara menurut al-Māwardī tidak ada tujuan sepesifik seperti itu.[11]

Imam Shāfi'ī juga mempengaruhi al-Māwardī soal zakat yang diambil kumpulkan pemberontak. Menurut al-Māwardī zakat yang telah dipungut oleh pemberontak dari rakyat maka hukumnya sah. Sebagaimana dinyatakan al-Māwardī "jika mereka mempunyai imam dan atas perintahnya kelompoknya memungut harta (zakat) dan menjatuhkan vonis hukum, maka hukum yang mereka putuskan sah dan harta yang mereka ambil tidak diminta kembali."[12] Dengan bahasa berbeda namun semakna, Imam Shāfi'ī menuliskan dalam kitabnya *al-Umm* sebagai berikut: "Apabila di suatu negeri kaum muslimin muncul pemberontak, dan ia mengambil zakat-zakat kaum muslimin dengan sempurna, lalu apabila muncul pemimpin adil dikalangan mereka, maka mereka tidak dapat kembali kepada apa yang telah dibatasi oleh pemimpin pemberontak dan tidak juga pada orang yang telah diambil zakat tahunannya". "Apabila imam

[11] Syafi'i, *Ringkasan*, 371.
[12] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang adil menghendaki untuk mengambil zakat dari mereka, dan mereka mengaku bahwa pemimpin para pemberontak telah mengambil zakat dari mereka, maka mereka adalah orang-orang yang memegang amanat atas harta mereka".[13]

Berkenaan dengan hukum perdata yang berkaitan dengan masalah waris mewaris pelaku *bughāh*, al-Māwardī juga menjadikan Imam Shāfi'ī sebagai sumber rujukan dalam kitabnya. Al-Māwardī mengikuti pendapat Imam Shāfi'ī bahwa pemberontak yang membunuh seseorang muslim non-pemberontak dengan sengaja dan pembunuh itu adalah ahli waris yang dibunuh, atau seseorang dari kaum muslim non pemberontak membunuh seseorang dari pemberontak dan pembunuh itu adalah ahli waris yang dibunuh, maka keduanya tidak dapat saling mewarisi.[14] Selain itu Imam Shāfi'ī juga berpendapat bahwa pemberontak yang terbunuh dalam peperangan, maka ia tetap dimandikan dan dishalatkan, karena shalat itu sunnah bagi kaum muslim; kecuali orang yang dibunuh itu orang musyrik, maka ia tidak dimandikan dan tidak dishalatkan.[15] Pendapat ini diikuti oleh al-Māwardī.[16]

Kedua, adaptasi dengan nilai dan tindakan berkenaan dengan persoalan *bughāt*. Dalam konteks ini, para pendahulu dari kalangan sahabat terutama 'Alī memiliki pengaruh besar terhadap pembentukan pola pikir al-Māwardī berkaitan dengan topik *bughāt*. Secara signifikan, bagaimana model respon Khalifah 'Alī

[13] Syafi'i, *Ringkasan*, 371-372.
[14] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām*,83., Syafi'i, *Ringkasan*, 373.
[15] Syafi'i, *Ringkasan*, 373.
[16] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām*,82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap pemberontakan dari kalangan elite Arab (‘Ā’ishah, Mu’āwiyah, dan Zubayr) maupun pemberontakan dari kalangan rakyat biasa *al-bādiyah* (Khawārij) begitu penting kaitannya dengan proses konstruksi pemikiran *bughāt* pada al-Māwardī.

Apa yang telah ditunjukkan oleh Khalifah ‘Alī dalam menghadapi situasi pemberontakan di era kekhalifahannya telah menyediakan seperangkat nilai dan praksis bagi para ahli hukum Islam pada zaman sesudahnya tak terkecuali al-Māwardī, khususnya berkenaan dengan bagaimana negara Islam atau penguasa harus mengambil sebuah tindakan dalam menghadapi suatu pemberontakan.[17] Langkah-langkah praksis Khalifah ‘Alī dalam menghadapi tindakan pemberontakan pada akhirnya menjadi “doktrin mapan” dalam kitab-kitab hukum Islam terkait *bughāt*, terutama berkenaan dengan teknis cara menghadapi kaum *bughāt*. Tak terkecuali al-Māwardī adalah salah satu ahli hukum Islam dari sekian banyak para ahli hukum Islam yang menjadikan ‘Alī sebagai rujukan doktrinal *al-ahkām al-bughah*.

Anshori mengatakan, Khalifah ‘Alī memiliki kecenderungan menggunakan pendekatan kuasa *governmental* dalam menghadapi pemberontakan yang terjadi pada zaman pemerintahannya. Namun, pada tataran dan situasi

[17] Menurut Anshori, respon kuasa pemerintah terhadap gerakan oposisi/ pemberontak dalam sejarah Islam dapat dikategorikan ke dalam tiga model. Pertama, model kuasa *governmental*. Kedua, model kuasa *dominative*. Ketiga, perpaduan antara keduanya, yaitu model *governmental-dominative* atau sebaliknya *dominative*-govermental. Perubahan pendekatan tersebut ada hubungannya dengan pilihan tipologi oposisi/ pemberontak. Lihat Anshori, *Oposisi*, 233

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertentu sebagai alternatif jalan terakhir, Khalifah ‘Alī juga menggunakan pendekatan *dominative*.[18]

Dalam menghadapi pemberontakan ‘Ā’ishah misalnya, Khalifah ‘Alī lebih mengutamakan pendekatan *governmental*. Interpertasi tersebut dapat dilihat bagaimana Khalifah ‘Alī mengeluarkan kebijakan memberikan jaminan keselamatan bagi ‘Ā’ishah. Bahkan sebelum Perang Jamal, ‘Alī melakukan perundingan berkali-kali dengan kubu ‘Ā’ishah agar perang diurungkan, namun pada akhirnya gagal. Meskipun demikian, ‘Alī dalam peperangan Jamal tetap memberikan jaminan keselamatan kepada ‘Ā’ishah, bahkan setelah perang usai dengan memberikan pengawalan pulang ke Madinah. Selain itu, pada saat menjelang peperangan berlangsung, ‘Alī berkata: tidak boleh dikejar orang yang lari, membunuh musuh yang telah terluka, dan tidak boleh merampas harta.[19]

Sedangkan dalam menghadapi pemberontakan Mu’āwiyah, Khalifah ‘Alī cenderung menggunakan model *dominative*. Hal ini dapat dilihat dalam sikap Khalifah ‘Alī terhadap warisan nepotisme Umayyah pada akhir pemerintahan Uthmān. Ketika Mu’āwiyah menolak melakukan *baiat* kepada ‘Alī, maka ia merespon dengan melakukan pembersihan dalam tubuh pemerintahan dari dominasi klan Ummayah. Meskipun demikian, sebelum ‘Alī melakukan bersih-bersih pemerintahannya, ‘Alī masih melakukan korespondensi dengan

[18] Ibid.
[19] Ibid, 237-238.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mu'āwiyah sejak tahun 35 H hingga 37 H, meskipun gagal hingga berujung Perang Ṣiffīn. Dari panjangnya dialog ini menunjukkan bahwa sebenarnya pendekatan 'Alī pada Mu'āwiyah pada awal mulanya bercorak *governmental*, tetapi dilihat dari sudut isinya bisa disebut *dominative*, yaitu membaiat atau meletakkan jabatan.[20]

Kendati secara nyata 'Alī menggunakan model *dominative* dalam menghadapi Mu'āwiyah, namun apabila dilihat dari sudut pandang kemanusiaan, 'Alī lebih condong menggunakan model *governmental*. Interpretasi tersebut di dasarkan pada proses negosiasi pra-Siffin, dimana 'Alī mengizinkan sungai Eufrat yang telah ia kuasai digunakan secara bersama-sama oleh kedua belah pihak. Selain itu, pendekatan *governmental* 'Alī terhadap pemberontakan Mu'āwiyah dapat pula kita lihat pada momen penerimaan 'Alī terhadap usulan *taḥkīm* dari kubu Mu'āwiyah. 'Alī rela melepaskan kemenangannya yang sudah di depan mata dengan lebih memilih jalan rekonsiliasi (*islah*) yang dipandang 'Alī lebih dekat dengan kemaslahatan.[21]

Demikian halnya terhadap pemberontakan Khawārij, secara keseluruhan model respon kekhalifahan 'Alī cenderung menggunakan pendekatan *governmental* walaupun pada akhirnya bergeser pada model *dominative*. Pergeseran sikap 'Alī dari *governmental* ke *dominative* dalam menghadapi

[20] Ibid, 238-240.
[21] Ibid, 243-244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gerakan oposisi Khawārij karena disebabkan perubahan sifat oposisi Khawārij setelah peristiwa *taḥkīm*. Jika pada pra-*taḥkīm* sasaran oposisi Khawārij bersifat *soft opposisition*, sedangkan pada pasca-*taḥkīm* gerakan oposisi Khawārij sudah bergeser pada *hard opposition* (*bughah*) yang melahirkan korban jiwa tidak saja dalam dimensi politik, tetapi juga dimensi kejahatan kemanusiann.[22]

Kendati pada akhirnya ‘Alī menggunakan pendekatan *dominative*, tetapi ia masih menyisakan pendekatan *governmental* dalam menghadapi Khawārij. ‘Alī cenderung bersifat pasif ketika berhadapan dengan Khawārij. Ia melarang pasukannya untuk menyerang terlebih dahulu, dan lebih memilih menunggu lawan menyerang terlebih dahulu. Melihat apa yang ‘Alī lakukan, dapat kita baca, kendati ia berada dalam ruang lingkup *dominative*, ‘Alī masih menyisakan pendekatan *governmental* dalam menghadapi pemberontakan Khawārij.[23]

Model pendekatan penyelesaian konflik *governmental-dominative* terhadap *bughāt* oleh ‘Alī inilah yang kemudian dieksternalisasi oleh al-Māwardī terhadap *fiqh bughāt* yang ia rumuskan. Di antara beberapa argumentasi dan tulisan al-Māwardī yang dengan jelas menggunakan pendekatan *governmental-dominative* dalam penyelesaian konflik pemberontakan antara lain, komandan yang diangkat oleh imam dalam rangka memerangi *bughāt* diwajibkan sebelum terjadi pertempuran terlebih dahulu melakukan dialog dengan pemberontak untuk

[22] Ibid, 246-247.
[23] Ibid, 248-249.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengajak mereka kembali dalam pangkuan negara. Jika *bughāt* menolak melakukan itu semua, maka barulah negara boleh memerangi mereka, dengan catatan tentara negara tidak diperbolehkan melakukan serangan kepada mereka secara mendadak.[24]

Pemikiran *governmental* al-Māwardī di atas tercermin dari dua aspek. Pertama, al-Māwardī menganjurkan model kepemimpinan yang ideal ialah tipe kepemimpinan yang negosiatif dalam penyelesaian perbedaan pendapat, pengambilan kebijakan, dan konflik kepentingan yang terjadi, khususnya dengan mereka yang melakukan pemberontakan terhadap negara. Kedua, penghargaannya yang tinggi terhadap kemanusiaan dan keadilan, sehingga al-Māwardī secara tegas melarang pasukan pemerintah melakukan serangan secara mendadak kepada kelompk pemberontak yang dikhawatrikan akan jatuh banyak korban terutama dari kalanagan perempuan dan anak-anak.

Model *governmental* al-Māwardī juga tercermin dari sikap pasif dan metode yang harus ditunjukkan oleh pemerintahan Islam dalam peperangan menghadapi pemberontak. Seperti al-Māwardī tuliskan dalam karyanya "Para pemberontak hanya boleh diserang jika mereka maju menyerang terlebih dahulu. Jika mereka mundur dari medan pertempuran, mereka tidak boleh dikejar atau diserang."[25] "orang-orang yang terluka dari para pemberontak tidak boleh disakiti

[24] Al-Māwardī, *Al-Aḥkām,* 80.
[25] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau dibunuh.[26] Sementara itu dalam memerangi pemberontak, penguasa tidak diperbolehkan menggunakan senjata pemusnah massal yang dampak kerusakannya sangat besar.[27] Apa yang dirumuskan oleh al-Māwardī ini terlihat jelas bahwa ia menjadikan Khalifah ‘Alī sebagai panutan dalam menghadapi pemberontak. Sebagaiamana ‘Alī kala menghadapi pemberontakan Khawārij di Nahrawan yang meminta pasukannya untuk tidak menyerang terlebih dahulu dan tidak mengejar pasukan musuh yang mundur. al-Māwardī juga tidak minihilkan model *dominative* dalam menghadapi kaum *bughāt*, namun al-Māwardī masih menggunakan cara-cara *governmental* dalam ruang lingkup *dominative*.

Dimensi *governmental* al-Māwardī juga tergambarkan dari bagaimana ia merumuskan etika seorang pemimpin dalam menjatuhkan hukuman kepada tawanan dari pemberontak. Menurut al-Māwardī seorang imam diperbolehkan memberikan hukuman *ta’zīr* (sanksi disiplin) kepada mereka yang telah terbukti secara jelas melakukan pemberontakan kepada negara, namun sanksi tersebut tidak boleh dalam bentuk pembunuhan maupun penerapan *ḥudūd*.[28] negara harus dapat menjamin keamanan dan keselamatan tawanan. Bahkan para pemimpin dianjurkan oleh al-Māwardī untuk memperhatikan dengan cermat kondisi tawanan. Jika pemerintah dapat menjamin bahwa tawanan pemberontak tidak

[26] Ibid, 81.
[27] Ibid, 82.
[28] Ibid, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan melakukan pemberontakan kembali, maka pemerintah wajib membebaskan tawanan tersebut.[29]

Tampak jelas pendekatan al-Māwardī terhadap tawanan perang *bughāt* lebih mengutamakan pendekatan *governmental* dibandingkan *dominative*. Tidak dapat disangkal bahwa al-Māwardī sangat dipengaruhi oleh pengalaman 'Alī ketika menghadapi pemberontakan. Dengan memilih pendekatan *govermental* terhadap tawanan *bughāt*, dilihat dari dimensi kemanusiaan, dapat dikatakan bahwa al-Māwardī lebih mengedapankan HAM daripada kepentingan politik *an sich*.

2. Obyektivasi Konsep *Bughāt*

Obyektivasi adalah interaksi dengan dunia intersubyektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. Secara konseptual proses obyektivasi pemikiran al-Māwardī tentang konsep *bughāt* tersebut dapat dijelaskan sebagaimana berikut:

Pertama, bahwa elite agama (al-Māwardī) dan institusi sosio-kultural adalah dua entitas yang berbeda. Dalam prespektif elite agama, institusi dan dunia luar (sosio-kultural) adalah entitas yang berhadapan dengannya dalam proses obyektivasi. Dalam konteks ini, dialektika intersubyektif antara elite agama

[29] Ibid, 81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan dunia realitas yang berbeda di luar dirinya sangat memungkinkan terjadinya "pemaknaan baru" dalam memahami konsep *bughāt*. Lebih lanjut, perilaku elite agama yang sesuai dengan institusinya dan di luarnya dianggap sebagai dua entitas yang berlainan dengan tuntutan subyek. Namun, seringkali tidak disadari, bahwa tindakan seseorang, baik yang sesuai ataupun yang tidak sesuai dengan dunia di luar dirinya (elite agama) maupun institusi adalah buatan manusia yang berproses "menjadi" melalui tahapan konstruksi sosial ini. Dunia sosial institusi dengan dunia sosial di luar institusi acapkali tidak disadari, bahwa sebagai suatu realitas ia akan selalu berusaha memenangkan proses dialektika tersebut.

Pada fase ini konsep "keharaman *bughāt*" yang telah dieksternalisasi oleh al-Māwardī kemudian menjadi sesuatu "yang berada di luar". Ia telah menjadi "fatwa" yang obyektif yang berusaha memenangkan dialektika dengan realitas obyektif *bughāt* dalam sejarah politik Islam dan relasi kekuasaan 'Abbāsiyyah. Sebagaiamana dapat kita lihat, hampir semua sejarah kekhalifahan Islam pasca Khulafā' Rāshidīn dilahirkan dari konstruksi pemberontakan (*bughāt*). Pemakzulan khalifah dengan cara penggulingan diiringi kekerasan menjadi model suksesi yang sesungguhnya dipraktekkan oleh generasi berikutnya. Pemberontakan Ḥusain ibn 'Alī terhadap Yazīd ibn Mu'āwiyah, kaum Mawālī Shi'āh terhadap kekhalifahan Umayyah dalam pemberontakan *Mukhtar*, pemberontakan kaum Khawārij adalah sebagian contoh kecil. Banī Abbāsīyah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga memperoleh kekuasaannya lewat pemberontakan terhadap dinasti Umayyah.[30]

Suksesi-suksesi kekhalifahan dalam dinasti Abbāsīyah, juga tak luput dari praktek *bughāt*. Mayoritas khalifah mereka memperoleh kekuasaannya melalui pemberontakan (*bughāt*). Di antara sekian banyak khalifah Abbāsiyyah hanya al-Mahdī, al-Ḥādī, al-Āmīn, al-Wāthiq, dan al-Mutawakkil saja yang memperoleh kekuasaan melalui pewarisan dalam arti yang sebenarnya.[31] Menurut Arnold, pewarisan tahta secara langsung pada prakteknya tidak terjadi pada dua puluh empat khalifah pertama dari dinasti 'Abbāsiyyah. Selama lebih dari dua abad lamanya (754-974) hanya enam dari mereka sajalah yang telah mewariskan tahta pada anaknya,[32]

Di samping itu, era di mana al-Māwardī hidup, pada masa tiga khalifah 'Abbāsiyyah yakni, al-Ṭā'i, al-Qādir, dan al-Qā'im, konstruksi sosial *bughāt* merupakan realitas obyektif yang tidak dapat dibantah. Khalifah hanya penguasa nominal dan titular belaka, sedangkan secara *de facto* otoritas kekuasaan 'Abbāsiyyah sepenuhnya di tangan para *bughāt* dari Banī Buwaihī. Selain menghadapi kenyataan bahwa penguasa 'Abbāsiyah adalah para pemberontak, al-Māwardī juga menghadapi fakta, bahwa Dinasti 'Abbāsiyyah sedang mengadapi krisis disintegrasi yang luar biasa dengan banyaknya wilayah provinsi

[30] Abū al-'Ala al-Mawdūdi, *al-Khilāfah wa al-Muluk,* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), 139-140.
[31] Anshori, *Oposisi*, 297-300.
[32] Arnold, *The Caliphate*, 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang melepaskan diri dari pemerintah pusat sebagai konsekuensi melemahnya hegemoni pemerintah pusat.

Oleh karena itu obyektivasi produk *fiqh bughāt* oleh elite agama (al-Māwardī) merupakan respon dari interaksi diri elite agama dengan dunia sosio-kulturalnya. Maka dari itu, pengharaman *bughāt* yang diobyektivasi oleh elite agama dapat dipahami sebagasi proses penyadaran dan keyakinan bahwa pengharaman *bughāt* merupakan upaya prefentif untuk mencegah terjadinya disintegrasi bangsa dan terciptanya persatuan dan kesatuan dalam negara Islam.

Realitas obeyektif tindakan *bughāt* inilah yang mendorong lahirnya obyektivasi teori politik Islam yang bercorak pragmatik yang berorientasi pada kepentingan elite penguasa semata. Pendekatan pragmatik yang dipilih oleh ulama dalam mengembangkan teori politik Islam melahirkan doktrin politik yang senantiasa menuntut ketaatan mutlak rakyat pada pemimpin, dan sebaliknya pelarangan terhadap tindakan bughāt. keseluruhan implikas tersebut kemudian teinstitusionalisasikan melalui kitab-kitab *fiqh siyāsah* khususnya golongan Sunni.[33] Pemikiran politik Islam klasik yang terabadikan dalam *fiqh siyāsah* melihat bahwa nilai tertinggi dalam politik tidaklah keadilan tetapi keamanan.[34] Kekhawatiran terjadinya kekacauan sosial menjadi latar dominannya dan

[33] Anshori *Oposisi*, 35-40; el Fadl, *Rebellion*, 9.
[34] Watt, *Pergolakan*,116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berseminya pemikiran di kalangan para ahli hukum Sunni yang melegitimasi *status quo* dan mendukung tradisi otoritarian-pasif.[35]

Institusionalisasi keharaman *bughāt* kemudian dari sebuah kesadaran menjadi tindakan. Dalam proses institusionalisasi tersebut, nilai-nilai yang telah dieksternalisasi oleh elite agama menjadi pedoman dalam tindakan telah menjadi bagian yang tak terpisahkan, sehingga apa yang disadari adalah apa yang dilakukan. Pada tahap ini keharaman *bughāt* menjadi *common sanse* yang dilestarikan dalam ruang budaya yang ada. Misalnya, konsep khalifah sebagai wakil Tuhan pada zaman Umayyah, dan doktrin khalifah sebagai bayang-bayang Tuhan (*ẓillullāh*) pada zaman 'Abbāsiyyah adalah bukti absah akan hal itu.[36]

Setelah fase institusionalisasi, terjadilah proses habitualisasi atau pembiasaan, yaitu proses ketika *common sense* (wajibnya ketaatan mulak kepada khalifah dan tercelanya *bughāt*) tersebut telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari. Dalam tahapan ini tidak perlu lagi banyak penafsiran terhadap tindakan, karena tindakan tersebut sudah menjadi bagian dari sistem kognitif dan sistem evaluatifnya. Dengan demikian, ketika tindakan tersebut telah menjadi sesuatu yang habitual, maka ia telah menjadi tindakan yang mekanis, yang otomastis dilakukan dalam.

---

[35] Bernard Lewis, *The Political*, 92.

[36] *Ẓillullāh* sebagai gelar khalifah pertama kali digunakan oleh Abū Ja'far al-Manṣūr (754-755), khalifah ke-dua dinasti Abbāsīyah dalam rangka membangun legitimasi kekuasaan khalifah, lihat Anshori *Oposisi*, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Internalisasi Konsep *Bughāt*

Pada periode ini individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya. Dua hak penting dalam identifikasi diri adalah sosialisasi dilakukan melalui dua jalur, yaitu jalur sosialisasi primer (keluarga) dan jalur sosialisasi sekunder (organisasi) di dalam sebuah keluarga inilah akan terbentuk pemahaman dan tindakan individu sesuai dengan tafsir yang dianut. Dalam konteks ini, dalam sebuah keluarga yang didominasi oleh pemikiran keagamaan puritan tradisional Sunni misalnya, maka menghasilkan transformasi pemikiran agama yang puritan (doktrin taat kepada imam).

Dalam konteks ini, sejak "pengharaman *bughāt*" dieksternalisasi oleh elite agama (al-Māwardī) dalam kekuasaan 'Abbāsiyyah, maka wacana tersebut menjadi realitas yang obyektif, dan sejak itu wacana tersebut menjadi fenomena sosial yang menyejarah. Sosialisasi keharaman *bughāt* terus berlangsung seiring dengan sosialisasi agama itu sendiri. Keharman bughat terus diinternalisasi oleh individu muslim, sehingga menjadi realitas subyektif. Realitas subyektif itu terus dieksternalisasi dalam kehidupan sehari-hari. Keharaman *bughāt* dieksternalisasi dalam setiap detik dan ruang kehidupan kaum beragama. Tak pelak, keharaman bughāt memiliki kenyataan obyektif yang tak bisa dinafikan. Namun di sisi lain keharman *bughāt* adalah kenyatan subyektif. Dengan demikian, keharman *bughāt* memiliki keragaman makna (subyektif), masing-masing individu memiliki

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran sendiri-sendiri, dan penafsiran tersebut terus berproses sepanjang waktu (dinamis).

B. *Bughāt* Sebagai Kuasa Pengetahuan

Tesis Foucault menyatakan bahwa kuasa dan pengetahuan saling berkaitan satu sama lain. Pengetahuan hanya mungkin berkembang di dalam wilayah kekuasaan. Mereka beroperasi dalam sejarah sebagai suatu model yang saling menunjang dan saling menghubungkan secara internal antara pengetahuan dan kuasa. Mereka juga tidak dapat diterangkan dan tidak dapat direduksi hanya dalam satu sisi yang lainnya saja.[37] Bagi Foucault semua tempat berlangsungnya kekuasaan juga menjadi tempat pembentukan pengetahuan. Menurutnya, kekuasaan selalu teraktualisasi lewat pengetahuan. Demikian sebaliknya, semua pengetahuan memungkinkan dan menjamin beroperasinya kekuasaan. Penyelenggaraan pengetahuan selalu memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaan. Singkatnya, pengetahuan selalu mempunyai efek kuasa.[38] Hampir tidak mungkin kekuasaan tidak ditopang dengan suatau wacana kebenaran, sebaliknya hampir tidak mungkin juga pengetahuan menjadi "benar" jika tidak ditopang oleh kekuasaan.

Konsep Foucault ini membawa konsekuensi, untuk mengetahui kekuasaan dibutuhkan penelitian mengenai produksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan. Karena setiap kekuasaan disusun, dimapankan, dan diwujudkan lewat pengetahuan

[37] Rabinow, *Michel Foucaul*, 114.
[38] Foucault, *Disiplin*, 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan wacana tertentu. Wacana tertentu menghasilkan kebenaran dan pengetahuan tertentu, yang menimbulkan efek kuasa. Foucault berpendapat bahwa kebenaran bukanlah sebuah konsep yang abstrak. Kebenaran di sini diproduksi, karena setiap kekuasaan menghasilkan dan memproduksi kebenaran sendiri melalui mana khalayak digiring untuk mengikuti kebenaran yang telah ditetapkan tersebut. Di sini kekuasaan selalu berpretensi menghasilkan rezim kebenaran tertentu yang disebarkan oleh wacana yang diproduksi dan dibentuk oleh kekuasaan.

Setiap masyarakat mengenal strategi kuasa yang menyangkut kebenaran. Beberapa diskursus diterima dan diedarkan sebagai benar, ada instansi-instansi yang menjamin perbedaan antara benar dan tidak benar. Ada macam-macam aturan dan prosedur untuk memperoleh dan menyebarkan kebenaran. Lembaga produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat adalah agama. Lembaga ini tidak bisa dilepaskan dari mekanisme dan teknik kekuasaan normatif dan disipliner. Agama "menormalisasi" individu dan masyarakat melalui teknik penyeragaman baik perilaku, bahasa, pakaian, maupun ritus. Dengan teknik itu, dihasilkan individu yang akan memudahkan mendapatkan kepatuhan dari pemeluknya. Teknik penyeragaman juga berfungsi untuk menafikan mereka yang bukan pengikut. Dari sini teknik kekuasaan agama cenderung diskriminatif serta rentan terhadap kekerasan.[39]

Apa yang diutarakan oleh Foucault ini menemukan pembenarannya terkait hubungan antara kuasa (negara) dan pengetahuan (*bughāt*) di Dinasti 'Abbāsiyyah. Bagaimana pola hubungan kekuasaan dan pengetahuan dalam konteks ini bekerja?.

[39] Haryatmoko, *Etika*, 253.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika terjadi "tradisi" suksesi kepemimpinan khalifah 'Abbāsiyyah yang didominasi melalui mekanisme *bughāt* seperti yang telah dibahas sebelumnya dan penguasa sesungguhnya adalah kekhalifahan adalah Banī Buwaihī yang memperoleh kekuasaannya melalui pemberontakan terhadap khalifah, hal tersebut secara tidak langsung menyebabkan gejolak politik, sosial, dan teologi[40] dalam internal khalifah serta masyarakat pada umumnya. Elite agama (ulama) sebagai salah satu pemilik pengetahuan yang otoritatif merespon kondisi demikian dengan mengeluarkan fatwa tentang keharaman *bughāt.* di sinilah pengetahuan akan *bughāt* yang dimiliki oleh ulama mulai memproduksi kekuasaan. Kekuasaan dalam hal ini salah satunya berbentuk fatwa pengharaman *bughāt.*

Fatwa keharaman *bughāt* al-Māwardi diterima dan diedarkan sebagai kebenaran, dalam struktur sosial masyarakat Islam khususnya pada era 'Abbāsiyyah. Lembaga *qāḍī,* dan institusi ulama adalah instansi-instansi yang berwenang untuk memutuskan siapa benar dan tidak benar, terlebih fatwa tentang keharaman *bughāt* dibingkai oleh agama. Sebagaimana diketahui institusi produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat adalah "agama". Pada tahap ini, fatwa keharaman *bughāt* (agama) dalam relasi kekuasaan khalifah 'Abbāsiyyah berfungsi sebagai mekanisme dan teknik kekuasaan yang menormalkan dan mendisiplinkan. Fatwa *bughāt* "menormalisasi" individu dan masyarakat melalui teknik penyeragaman khususnya sikap dan tindakan seorang warga negara terhadap pemimpinnya. Dengan fatwa

[40] Buwaihī beraliran Shi'āh sedangkan khalifah-khalifah 'Abbāsiyyah beraliran Sunni.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bughāt itu, dihasilkan individu yang patuh kepada pemimpin. Teknik penyeragaman juga berfungsi untuk menafikan mereka yang bukan pengikut dalam hal ini Banī Buwaihī yang Shi'āh dan tertuduh sebagai kelompk *bughāt*.

Analisa di atas menemukan pembenarannya terkait hubungan antara kuasa (negara) dan pengetahuan (*bughāt*) di Dinasti 'Abbāsiyyah. Sebagaimana di katakan oleh Rahman, Khalifah-khalifah 'Abbāsiyyah diakui memberikan perhatian dan validitas sepenuhnya kepada hukum syari'ah dan senantiasa menyempurnakan mekanisme penerapannya. Lebih jauh menurut Rahman khalifah-khalifah 'Abbāsiyyah juga memberlakukan hukum-hukum khusus buatan mereka sendiri untuk menghadapi situasi-situasi mendesak. Administrasi hukum dilaksanakan di pengadilan-pengadilan oleh *qāḍī* yang ditunjuk oleh negara. Mereka diambil dari kalangan ulama. Karena diangkat oleh negara, *qāḍī-qāḍi* itu bisa dipergunakan sebagai alat untuk melaksanakan kemauan penguasa.[41]

Apa yang disampaikan Rahman di atas setidaknya dapat dipakai sebagai cerminan melihat al-Māwardī sebagai seorang *qāḍi* yang hidup ketika kekhalifahan 'Abbāsiyyah mengalami kemunduran. Sebagai seorang pejabat negara (hakim agung), sudah seharusnya jika al-Māwardī mematuhi perintah khalifah yang menjadi atasannya langsung itu. Terkait dengan relasi jabatan bawahan-atasan, patut dipertanyakan bagaimana sikap al-Māwardī untuk menjaga independensi pendapat-

[41] Rahman, *Islam*, 109-110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendapatnya, terutama mengenai hal-hal atau hukum-hukum yang bersangkut paut dengan otoritas khalifah.

Sebagaiamana telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya bahwa kelahiran doktrin *bughāt* khususnya dalam al-‘Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah berada pada momen krisis politik yang paling mengkhawatirkan. Krisis politik itu ditandai dengan semakin hilangnya kekuatan dan otoritas khalifah sebagai penguasa tertinggi. Khalifah bersama-sama patron politiknya menggalang usaha untuk mengembalikan situasi krisis politik itu pada kondisi yang diinginkan seperti semula. Dalam konteks ini, khalifah jelas membutuhkan jaminan hukum yang mampu melegitimasi posisi dan kekuasaannya. Tentu strategi yang paling ampuh bagi khalifah adalah menjalin koalisi aliran Islam yang berhadap-hadapan secara langsung dengan aliran yang menjadi ideologi para Sultan Buwāihī, Sunnilah pilihan paling strategis. Selain sebagai mazhab mayoritas, lebih dari itu Sunni merupakan tandingan yang sepadan dengan Shi’āh dalam hal ortodoksi. Selain itu Sunni juga berkepentingan menggeser Mazhab Shi’āh sebagai mazhab negara dan juga mereduksi pengaruh Shi’āh. selain itu dinamika politik dan keagamaan abad pertengahan melahirkan pengelompokan politik dan teologi serta hukum. Elite agama tidak bisa melepaskan diri dari sistem masyarakat yang terpolarisasi secara politik. Keberpihakan terhadap kelompok politik dan keagamaan menjadi kelaziman pada waktu itu. Aliansi antara khalifah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan ulama, dan lebih besar antara agama dan negara merupakan ciri penting abad pertengahan.[42]

Oleh karena kehadiran doktrin *bughāt* oleh al-Māwardī tidak terlepas dari kepentingan khalifah mengenai landasan hukum mengembalikan otoritasnya yang dirampas oleh Dinasti Buwahiyah. Maka doktrin *bughāt* khusus dalam al-'Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah sangat relevan ditinjau dari prsepektif relasi pengetahuan dan kuasa. Dari uraian tersebut dapat disimpulkan kemunculan pelarangan *bughāt* merupakan formula hukum yang sangat strategis menjadi instrumen untuk menjaga atau bahkan mengembalikan otoritas khalifah 'Abbāsiyyah ketampuk puncak kekuasaan. Tentu saja kubu yang tertuduh sebagai *bughāt* adalah sultan-sultan Buwahiyah. Tidak hanya itu, al-Māwardī juga berambisi mengembalikan hegemoni Quraisy di tangah-tengah bangsa Arab, menginggat ia juga penganut doktrin kewajiban pemimpin berasal dari Quraisy. Sampai disini sangat jeles bahwa pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* tidak sepenuhnya netral namun bias akan ideologi penguasa.

Bahwa sesungguhnya pengetahuan dan kekuasaan mempunyai hubungan timbal balik dalam konteks ini tidaklah dapat dibantah. Penyelenggaraan kekuasaan terus menerus (institusi khalifah) akan menciptakan entitas pengetahuan (*fiqh*), begitu pun sebaliknya penyelenggaraan pengetahuan akan menimbulkan efek kekuasaan (doktrin *fiqh* yang diproduksi untuk melegitimasi kekuasaan). Pada akhirnya dapat dibuktikan bahwa wacana kebenaran (doktrin *bughāt*) khususnya dalam al-'Aḥkām

[42] Mufid, Bedah *Al-Aḥkām.,* 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Ṣulṭāniyyah dibentuk dan diproduksi melalui sebuah proses-proses dan mekanisme-mekanisme kuasa. Bahwa wacana tidaklah bisa berdiri secara otonom dalam kerangka kebenaran objektif. Namun lebih dari itu wacana menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari proses dan mekanisme kekuasaan.

Kesimpulanya, kita harus mengakui bahwa kuasa dan pengetahuan mengimplikasikan secara langsung antara satu dengan yang lainnya. Tidak ada hubungan kuasa tanpa ketentuan korelatif dari suatu bidang pengetahuan, juga tidak ada ada pengetahuan yang tidak mempersyaratkan dan membentuk pada waktu yang sama pada suatu hubungan kuasa. Pengetahuan adalah cara bagaiman kekuasaan memaksakan diri kepada subyek tanpa memberi kesan bahwa ia datang dari subyek tertentu. Pendek kata, pengetahuan adalah ideologis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kekuasaan dimanapun selalu membutuhkan legitimasi (*baiat*) bagi eksistensinya, bahkan kekuasaan seorang Nabi terhadap umatnya. Pasca Nabi, *baiat* menjadi konvensi dan peran yang sangat penting dalam politik kekhalifahan, karena transformasi kekuasaan selalu memerlukan *baiat* sebagai instrumen legitimasi. Krisis yang pertama kali dialami umat Islam adalah krisis politik yang berujung pada krisis legitimasi. Pada taraf tertentu krisis dapat diatasi dengan konsesus-konsesus, namun konsesus-konsesus politik yang tercipta tidak dapat bertahan lama karena pada akhirnya seluruh dinamika politik lebih ditentukan oleh kekuatan-kekuatan ekstra konsensus. Kekuatan ekstra konsesus tersubut menjurus kepada kekerasan bahkan berakhir dengan pembunuhan.

Suksesi yang tanpa legitimasi kuat sehingga berujung pada transformasi kepemimpinan ekstra konsesus (*bughāt*) bahkan telah menjadi ciri khazanah politik Islam klasik, terutama praktek pasca nabi. Dalam situasi seperti ini, penyusunan konsep sistem kekuasaan menjadi hal yang sangat penting dilakukan. Terutama berkaitan dengan aturan-aturan atau hukum-hukum suksesi, dan khususnya yang berkenaan dengan suksesi ekstra konsesus (*bughāt*). Al-Māwardī adalah satu dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekian banyak pemikir Islam yang berusaha untuk menyusun hukum-hukum tentang pengelolaan kepemimpinan dan negara khususnya berkenaan dengan *bughāt*.

Dengan mengambil pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* sebagai fokus kajian dan dikaji dari prespektif sosiologi-sejarah, dengan asumsi bahwa pemikiran al-Māwardī memiliki keterkaitan kuat secara niscaya dengan konteks sosialnya, dan pada saat yang sama rentan terhadap kepentingan ideologi, maka penelitian diarahkan untuk menjawab dua pertanyaan: pertama, soal bagaimana pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* muncul. Kedua, mengapa pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt* muncul.

Penelitian ini berhasil menunjukkan bahwa konsep *bughāt* oleh al-Māwardī merupakan sebuah konstruksi sosial yang mengalami proses dialektika melalui tiga momen simultan: ekternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Pada momen eksternalisasi pemikiran *bughāt* oleh al-Māwardī, pertama, merupakan bentuk dari penyesuaian interpertasi terhadap teks al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 9, yang oleh sebagian kalangan dianggap problematik dinyatakan sebagai dasar normatif tentang *bughāt*. Kedua, merupakan penyesuaian pemahaman dari para tokoh pendahulu, khusus pendapat-pendapat Imam Shāfi'ī tentang *bughāt.* Ketiga, merupakan adaptasi tentang nilai dan tindakan 'Alī sebagai basis hsitorisnya. Model pendekatan penyelesaian konflik *bughāt* yang dilakukan oleh 'Alī dengan corak *governmental-dominative* telah menjadi model penyelesaian konflik *bughāt* yang diadaptasi oleh al-Māwardī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada momen obyektivasi, konsep pemikiran al-Māwardī tentang keharaman *bughāt* menjadi sesuatu yang berada di luar diri pencetusnya, dengan kata lain telah menjadi sebuah fatwa agama dalam realitas sosial yang obyektif. Fatwa *bughāt* al-Mawārdī kemudian mengalami proses institusionalisasi sehingga menjadi kesadran dan pedoman dalam tindakan (*common sense*) yang dilegitimasi melalui kitab fiqhnya al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah. Fatwa *bughāt* tersebut kemudian dihabitualisasikan melalui ruang-ruang budaya dalam kekhalifahan 'Abbāsiyyah, misalnya melalui konsep Ẓillullāh. Pada momen internalisasi, fatwa *bughāt* al-Māwardī kemudian disosialisasikan terus menerus melalui sosialisasi primer dalam tradisi pemikiran puritan tradisional Sunni dan sosialisasi sekunder melalui lembaga ulama 'Abbāsiyyah

Penelitian ini juga berhasil meunujukkan bagaimana pola hubungan antara kuasa dan pengetahuan bekerja dalam konteks pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt.* pengetahuan *bughāt* yang dikeluarkan oleh al-Māwardī adalah kuasa. Kekuasaan dalam hal ini berbentuk fatwa pengharaman *bughāt*. Fatwa ini diterima dan diedarkan sebagai kebenaran dalam realitas obyektif kekhalifahan 'Abbāsiyyah melaui lembaga-lembaga ulama. Fatwa keharaman *bughāt* dalam relasi kuasa khalifah 'Abbāsiyyah berfungsi sebagai mekanisme dan teknik kekuasaan yang menormalkan dan mendisiplinkan rakyat bagaimana sikap dan tindakan yang seharus terhadap penguasa. Pada akhirnya dengan fatwa *bughāt* dihasilkan individu yang patuh kepada pemimpin.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam konteks ‘Abbāsiyyah, keharaman *bughāt* oleh al-Māwardī telah menjadi instrumen dalam rangka memenuhi kebutuhan mengembalikan kuasa khalifah ‘Abbāsiyyah yang dihegemoni oleh Buwahiyah. Fatwa keharaman *bughāt* menjadi alat melegitimasi kebenaran dan kuasa khalifah, sekaligus juga memperkuat doktrin imamah hanya dari Quraisy. Sebaliknya al-Māwardī mewakili ulama mazhab Sunni membutuhkan kekuatan penguasa guna mereduksi pengaruh madzhab Shiāh dan menjadikan mazhab Sunni sebagai mazhab Negara. Inilah yang dimaskud dengan sesungguhnya pengetahuan dan kekuasaan mempunyai hubungan timbal balik. Penyelenggaraan kekuasaan terus menerus (institusi khalifah) akan menciptakan entitas pengetahuan (*fiqh bughāt*), begitu pun sebaliknya penyelenggaraan pengetahuan akan menimbulkan efek kekuasaan (*fiqh bughāt* yang diproduksi oleh ulama untuk melegitimasi kekuasaan).

B. Saran

Sulit untuk mengevaluasi atau mengkarakterisasi wacana pemikiran al-Māwardī tentang *bughāt*. Kepeduliannya yang terperinci dan mendalam pada wacana ini sepertinya tidak diilhami oleh motivasi ideologi yang sederhana atau esensialistik. Namun, secara signifikan orang tidak ada yang bisa menggambarkan wacana al-Māwardī, apakah ia seorang yang menganut paham “ketaatan” atau “aktivis”. Dia secara tegas tidak mengutuk atau mendukung pemberontakan melawan mereka yang berkuasa. Namun, ia juga menjunjung tinggi kebutuhan akan hukum dan ketertiban

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan mendukung perlunya mengakhiri pemberontakan. Perlakuan al-Māwardī adalah sepenuhnya legal dan teknis. Tetapi dia tidak pragmatis atau idealis, melainkan ia menggabungkan unsur-unsur pragmatisme dan idealisme.

Pada akhirnya al-Māwardī tidak menulis teori politik, tetapi menjelaskan aturan hukum yang mewujudkan persaingan dan pertentangan nilai-nilai. Banyak pernyataannya adalah produk dari kepatuhan terhadap preseden dan doktrin Mazhab Shāfi'ī, tetapi ia juga menunjukkan kepedulian yang tulus terhadap kebutuhan akan stabilitas dan ketertiban tanpa melegitimasi pembantaian terhadap pemberontak secara tidak terkendali. Secara signifikan, dalam karya-karyanya yang diperuntukkan untuk memberikan nasihat kepada penguasa, ia mengulangi aturan yang dibahas tanpa perbedaan substansial. Dengan kata lain, al-Māwardī tidak merevisi pendapatnya untuk memenuhi prefensi audiens yang terpisah.

Selain dibentuk oleh prinsip-prinsip yang universal, yang bersumber dari ajaran agama (ideal normatif), pemikiran politik al-Māwardī juga dibentuk oleh tujuan atau kepentingan politik kekuasaan (praktis empiris). Oleh karena itu, bagi peminat studi-studi ilmu politik Islam khususnya pembacaan terhadap pemikiran al-Māwardī, sangat perlu dipahami melalui kesadaran bahwa eksposisi pemikiran politik al-Māwardī dibangun dari semangat akomodasi terhadap realitas dan praktek politik pada masanya. Bahkan beberapa pemikirannya memberikan justifikasi terhadap kekuasaan khalifah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

‘Ābiḍīn (al), Muḥammad Amīn Ḥasyīyāh Ibn. *Roddul Muḥtār ‘Alā al-Durri; Muḥtār Sharaḥ Tanwīr al-Abṣār.* Juz 6. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003.

‘Audah, Abd al-Qādir. *al-Tashri’ al-Jinā’ī al-Islāmī.* Juz II. Beirut: Dār al-Kitāb al Arabī, t.th.

‘Uthaimīn (al), Muhammd Ṣāliḥ. *Uṣūl fī al-Tafsīr.* t.t: Al-Makbah al-Islāmiah, 2001.

Abdurrosyid. *Metodologi dan Ideologi al-Mawārdī dalam al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.* Tesis-Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, 2009.

Afandi, Abdullah Khozin. “Konsep Kekuasaan Michel Foucault.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 2. No. 1. Juni 2012.

Anshori, Ibnu. *Oposisi dalam Praksis Politik Islam: Prespektif Sosiologi Sejarah.* Jakarta: Gaung Persada Press, 2012.

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

Asqalānī (al), al-Ḥāfiẓ Aḥmad ibn ‘Alī Ḥajar. *Lisān al-Mīzān.* Beirut: Maktabah al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah, 2002.

Baghdādi (al), Abu Bakar Aḥmad ibn Alī al-Khaṭīb. *Tārīkh Baghdād.* Juz XII. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.

Bek al-Khuḍarī. *Muḥāḍarāt Tārikh al-Imām al-Islāmiyah: al-Dawlah al-’Abbāsiyyah.* Beirut: Dār al-Qalam, 1986.

Berger, Peter L. dan Luckmann, Thomas. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan; Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan.* Terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. *Langit Suci; Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Berthens, Karl, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II: Prancis.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh.* Jakarta: Prenada Media, 2003.

Black, Antony. *The History Of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh Universty Press, 2011.

D.S. Richard (ed). *Islamic Civilization 950-1150.* Oxford: Bruno Cassier, 1973.

Diana, Rashda. "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam". *Tsaqofah: Jurnal Peradaban Islam.* Vol. 13. No. 1. Mei 2017.

Djazuli, H.A. *Fiqh Siyāsah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah.* Jakarta: Kencana, 2003.

Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought: The Responce of the Shī'ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century.* London: The Macmillan Press, 1982.

Enger, Maxmilian (ed). *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah.* Bonn: Adolphus Marcus, 1853.

Fadl (el), Khaled Abou. *Rebellion and Violence in Islamic Law.* New York: Cambridge Universty Press, 2001.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Farmāwī (al), ‘Abd al-Ḥay. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū’ī.* Kairo: Al-Ḥaḍārah al-Arabiyah, 1977.

Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*. London: Tavistock Publication, 1972.

_____. *Disiplin Tubuh, Bengkel Individu Modern*. Yogyakarta: LkiS, 1997.

_____. *Power/Knowledge: Selected Interview and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.

Ḥamawī (al), Yāqūt. *Mu’jam al-Udabā’,* Jilid XV, Mesir: Dār al-Ma’mūn, t.th.

Ḥusain (al), Taqi al-Dīn Abī Bakr Ibn Muḥammad al-Ḥuṣni. *Kifāyah al-Akhyār fī Ḥalli Ghāyah al-Ikhtiṣār.* Damaskus: Dār al-Bashāir, 2001.

Haryatmoko. *Etika dan Politik Kekuasaan.* Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2014.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present.* London: Macmillan Publishers, 1970.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History In a World Civilization.* Jilid 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Irfan, M. Nurul dan Masyarofah. *Fiqh Jinayah.* Jakarta: Amzah, 2016.

Iyubenu, Edi AH. *Berhala-berhala Wacana*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.

Kaelan. *Metode Penelitian Agama: Kualitatif Interdisipliner.* Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Karim, Khalil Abdul. *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*. Terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LkiS, 2002.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karim, Khalil Abdul. *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan.* Terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Kathīr ibn, Abū al-Fidā'. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah.* Juz VIII. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1992.

_____. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah Masa Khufaur Rasyidin.* Terj. Abu Ihsan al-Atsari, Jakarta: Darul Haq, 2004.

Khalikān ibn, Abū al-Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abū Bakar. *Wafayāt al-Ayān wa Anbāi al-Zamān.* Juz III. Beirut: Dār Ṣadir, 1970.

Khan, Qomaruddin. *Kekuasaan Penghianatan dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori Al-Mawārdī Tentang Negara.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Kritzman, Lawrence D. *Michel Foucault, Politic, Philosophy, Culture: Interview and Other Writings 1977-1984.* New York: Routledge, 1990.

Lambton, Anna K. S. *State and Goverment in Medieval Islam.* New York: Routledge Curzon, 1981.

Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University, 2002.

Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in Middle East*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1993.

_____. *The Political Language of Islam*. Chicago: The Chicago University Press, 1988.

Ma'arif, Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mālikī (al), Khalīl Ibn Isḥāq al-Jundī. *Mukhtaṣar al-'Allāmah al-Khalīl.* Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Machfud MD, Muhammad. *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia.* Yogyakarta: Gema Media, 1999.

Manuba, I.B. Putera. "Memahami Teori Konstruksi Sosial", *Masyarakat Kebudayaan dan Politik.* Vol. 21. No. 3. Juli 2008.

Mawārdī (al), Abu al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. *al-Ḥāwī al-Kābīr.* Juz 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1994.

_____. *Adab al-Dunyā wa al-Dīn.* Beirut: Dār Iqrā', 1980.

_____. *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah fī al-Wilāyah al-Dīnīyah.* Kuwait: Dār ibn Qutaybah, 1989.

_____. *al-Amthāl wa al-Ḥikam.* Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999.

_____. *Al-Iqnā' fī al-Fiqh al-Shāfi'ī.* Teheran: Dār Iḥsān Lilnashr wa al-Tawazī', 2000.

_____. *al-Nukat wa al-Uyūn fi Tafsir al-Qur'an al-Karim.* Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.

_____. *I'lām al-Nubūwah.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986.

_____. *Nasīḥat al-Mulūk.* Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1983.

_____. *Qawānīnu al-Wizārāh wa Siyāsatu al-Mulk.* Beirut: Dār al-Ṭalī'ah al-Ṭabā'ah waal-Nashr, 1979.

Mawdūdi, Abū al-'Ala. *al-Khilāfah wa al-Muluk.* Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

Mudhoffir, Abdil Mughis. "Teori Kekuasaan Michel: Tantangan bagi Sosiologi Politik." *Jurnal Sosiologi MASYARAKAT.* Vol. 18. No. 1. Januari 2013.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mufid, Nur dan Fuad, Ahmad Nur. *Bedah al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyahal-Mawārdī: Mencermati Konsep Kelembagaan Politik Era 'Abbāsiyyah.* Surabaya: Pustaka Progressif, 2000.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir Krapyak.

Muslich, Ahmad Wardi. *Hukum Pidana Islam.* Jakarta: Sinar Grafika, 2016.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jilid II. Jakarta: UI Press, 1986, Cet. VI.

Nata, Abudin. *Pemikiran para Tokoh Pendidikan Islam: Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 2001.

Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2010.

Priyanto, Joko. "*Kuasa dan Agama dalam Konstetasi Pilgub Jakarta Tinjauan Relasi Kuasa dan Pengetahuan Foucault." Jurnal Thaqāfiyyāt.* Vol. 18. No. 2. Desember 2017.

Qādi, Sa'īd Ismā'īl. *Usūl al-Tarbiyah al-Islāmiyah al-Tab'ah al-Ulā.* al-Qāhirah: Alām al-Kutub, 2002.

Qardhawi, Yusuf. *Ringkasan Fikih Jihad.* Jakarta: Putaka al-Kautsar, 2009.

Qawāsimī (al), Akram Yūsuf 'Umar. *Al-Madkhal ilā Madhab al-Imām al-Shāfi'ī.* Amman: Dār al-Nafāis, 2003.

Qudāmah ibn, Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Mughni*, Juz 12. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rahman, Abdul. “Pemakzulan Kepala Negara: Telaah Sistem Ketatanegaraan Indonesia dan Ketatanegaraan Islam.” *Diktum*. Vol. 15. No. 2. Desember 2017.

Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 2010.

Rosenthal, Erwin. I. J. *Political Thought in Medieval Islam: a Introductory Outline*. New York: Cambridge University Press, 1962.

Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran.* Jakarta: UI Press, 1990.

Santoso, Listiyono. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Mdia, 2009.

Subkī (al), Taj al-Dīn Abū Naṣr ‘Abd al-Wahāb ibn Alī al-Kāfi. *Ṭabaqāt al-Shāfi’iya al-Kubrā.* Juz V. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1918.

Sulaiman, Aimie. “Memahami Teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger”. *Jurnal Society*. Vol. 6. No. 1. Juni 2016.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr. *Tārikh al-Khulafā’.* Beirut: Dār al-Manhāj, 2013.

Syafi’i, Imam. *Ringkasan Kitab Al-Umm*. Jilid 2. Jakarta: Pustaka Azzam, tth.

Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS, 2005.

Ṭabari (al). Abū Ja’far ibn Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rasul wa al-Mulūḳ.* Jilid 4. Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.

Tabassum, Sadia. “Combatan, not Bandits: the Status of Rebels in Islamic Law”. *International Review of the Red Cross.* Vol. 93. No. 881. Maret 2011.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Thompson, John B. *Kritik Ideologi Global: Teori Sosial Kritis tentang Relasi Ideologi dan Komunikasi Massa*. Terj. Haqqul Yaqin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.

Umam, Dian Khairul. *Fiqh Mawaris.* Bandung: CV Pustaka Setia, 1999.

Watt, William Montgomery. *Pergolakan Pemikiran Politik Islam.* Terj. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibnu Syam. Jakarta: PT. Beunebi Cipta, 1987.

Yate, Asadullah. *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah: The Laws of Islamic Gvernance.* London: Ta-Ha Publisher, 1996.

Zainuddin, Muhammad. "Teori Konstruksi Sosial", dalam http://www.uin-malang.ac.id/artikel. http://www.uin-malang.ac.id/artikel. 11 November 2013.

Zirikli (al), Khair al-Dīn. *Al-A'lām: Qāmūs Tarājim.* Jilid 3. Beirut: Dār al-'Alam al-Malāyin, 2002..

Zuḥaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islām wa Adilatuh.* Juz 6. Beirut: Dār al-Fikr: 1985. Miṣrī (al), Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muhammad ibn Mukram ibn Manẓur al-Afrīqī. *Lisan al-'Arab.* Jilid 14. Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id