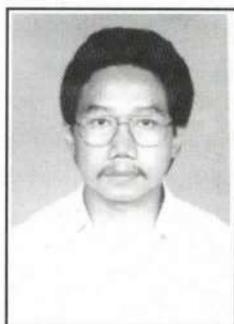


# GAGASAN DAN TRADISI BERNEGARA DALAM ISLAM:

## Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern




---

MASYKURI ABDILLAH

---

Masykuri Abdillah adalah dosen Fakultas Syari'ah/Pasca Sarjana, Direktur Eksekutif Pusat Pengembangan Sumber Daya Manusia (PPSDM) IAIN Jakarta, dan penulis buku *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

Islam tidak hanya merupakan sistem kepercayaan dan sistem ibadah, tetapi juga sistem kemasyarakatan, sehingga ia lebih tepat disebut sebagai *way of life* bagi pemeluknya. Islam tidak membedakan antara hal-hal yang bersifat sakral dengan hal-hal yang bersifat sekular (keduniaan), atau antara negara dengan “gereja”. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan, bahwa Muhammad tidak hanya sebagai seorang nabi, melainkan juga sebagai seorang kepala negara. Demikian pula, empat orang

penggantinya, al-Khulafa' al-Rasyidun, adalah pemimpin agama dan sekaligus pemimpin negara secara terintegrasi, baik secara formal maupun substansial. Keadaan ini berlangsung sampai berakhirnya Dinasti Turki Utsmani pada tahun 1923, meskipun sejak pasca al-Khulafa' al-Rasyidun integrasi itu tidak terjadi sepenuhnya. Setelah terhapusnya kekhalifahan muncul persoalan baru di beberapa negara Islam tentang integrasi antara agama dan negara ini, baik dari segi pemikiran maupun dari segi praktik. Meskipun dalam hal ini terdapat perbedaan pemikiran dan praktik kenegaraan antara masa klasik/pertengahan pasca al-Khulafa' al-Rasyidun dengan masa kontemporer, dalam hal proses perumusannya terdapat persamaan antara keduanya. Para pemikir di kedua masa ini di samping melakukan proses inovatif yang diilhami oleh al-Quran dan Hadits serta praktik kenegaraan masa al-Khulafa' al-Rasyidun, juga melakukan proses imitatif terhadap sebagian peradaban luar. Kalau pada masa klasik proses imitatif berasal dari filsafat Yunani serta praktik kenegaraan Romawi Timur dan Persia, maka pada masa kontemporer proses imitatif ini berasal dari pemikiran dan sistem politik Barat.

Di antara sistem politik Barat yang kini banyak direspons oleh umat Islam adalah sistem demokrasi. Sampai kini demokrasi

dinilai sebagai sebuah sistem yang paling bisa menghargai nilai-nilai kemanusiaan, sehingga sejalan dengan proses globalisasi yang tak dapat dibendung lagi, sistem ini menjadi sistem yang mendunia. Ia pun kini kembali menjadi diskursus internasional, terutama sejak runtuhnya regim-regim komunis di Eropa Timur pada awal dasawarsa ini. Tuntutan adanya persamaan, kebebasan dan kemajemukan (pluralisme), yang merupakan nilai-nilai dasar demokrasi itu, tidak hanya sebatas dalam sebuah masyarakat atau negara, tetapi juga antar negara. Dengan demikian demokrasi kini sudah menjadi ide yang bersifat universal. Hampir seluruh negara di dunia, termasuk negara-negara Muslim, menjadikan demokrasi sebagai sistem politiknya, meskipun dengan disertai modifikasi baik dari segi konsep maupun bentuknya, sesuai dengan sistem keyakinan dan budaya lokal masing-masing negara. Konsekuensinya muncul beberapa istilah dan konsep demokrasi, seperti “demokrasi liberal”, “demokrasi kerakyatan”, “demokrasi terpimpin”, dsb.

Hampir semua pemerintah di negara-negara Muslim menyatakan, bahwa sistem pemerintah negara mereka adalah demokrasi. Hanya pemerintah Arab Saudi saja yang secara terbuka menolak sistem ini, karena, sebagaimana dikatakan Raja Fahd, sistem ini tidak sesuai dengan rakyat Saudi.<sup>1</sup> Memang banyak ulama dan intelektual Muslim di dunia yang menerima sistem demokrasi ini, namun masih ada pula yang menolaknya atau melihat adanya persoalan teologis tentang demokrasi ini. Sebagian pengamat bahkan melihat adanya anti-tesis antara demokrasi dengan Islam, karena demokrasi berdasarkan sekularisme,

sedangkan Islam merupakan agama yang berdasarkan kepercayaan kepada Tuhan.<sup>2</sup> Betapa pun juga, sebagai ide yang datang dari luar, penerapan sistem ini di negara-negara Muslim di samping merupakan tantangan, juga mengandung permasalahan yang tidak sederhana. Namun permasalahan ini akan dapat diminimalkan, jika kita melakukan kajian terhadap ajaran, pemikiran dan praktik politik masyarakat Islam dalam perspektif sejarah, termasuk keterkaitannya dengan sistem demokrasi modern.

### Ajaran Islam tentang negara dan praktikanya

Sebagaimana disebutkan di atas, Islam tidak hanya merupakan sistem kepercayaan dan sistem ibadah, tetapi juga sistem kemasyarakatan, sehingga ia lebih tepat disebut sebagai *way of life* bagi pemeluknya. Namun dalam pengungkapan ajaran-ajaran itu terdapat perbedaan antara persoalan teologis dan ubudiah dengan persoalan kemasyarakatan. Yang pertama bersifat detail, sedangkan yang kedua pada umumnya hanya berbentuk garis besar atau prinsip-prinsip umum saja. Hal ini dimaksudkan agar ajaran-ajaran Islam itu akan selalu relevan dengan perkembangan masyarakat yang selalu dinamis. Apek kemasyarakatan ini terutama dalam bentuk seperangkat hukum, yang merupakan komponen terpenting dalam pengaturan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Adapun dasar-dasar kehidupan bernegara ini adalah keadilan (*al-'adâlah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), permusyawaratan (*al-syûrâ*), persamaan (*almusâwah*) dan menghargai kemajemukan (*al-ta'adduddiyyah*) serta lebih

mendahulukan perdamaian daripada peperangan.

Dalam al-Quran maupun Hadits memang tidak disebutkan secara eksplisit apakah negara itu berbentuk republik atau kerajaan, sistem presidensil atau parlementer. Tidak dijelaskan pula, bagaimana sistem pengangkatan dan pemberhentian kepala negara. Demikian juga, bagaimana mekanisme kekuasaan yang ada, apakah terdapat keharusan memisahkan (*separation of power*), pembagian (*distribution of power*) atau penyatuan kekuasaan (*integration of power*) antara kekuasaan eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Yang jelas ketiga kekuasaan ini terdapat dalam praktik Rasulullah dan al-Quran, antara lain, Q.S. al-Nisa': 57-58:

*Sesungguhnya Allah menyuruh kalian untuk menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan hukum di antara kalian hendaknya kalian menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan ulil amr di antara kalian. Jika kalian berbeda pendapat tentang sesuatu hal, kembalilah perbedaan ini kepada Allah (al-Quran) dan Rasul-Nya (al-Sunnah) jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian ini lebih utama (bagi kalian) dan lebih baik akibatnya.*

Dari segi bentuk negara maupun sistem pemerintahan, terdapat perbedaan antara masa Nabi, masa al-Khulafa' al-Rasyidun dan sesudahnya. Sistem pemerintahan pada masa Nabi lebih tepat disebut sebagai sistem teokrasi, karena beliau memang memerintah atas nama Tuhan, melalui

Syari'at-Nya yang diwahyukan kepada Nabi, baik dalam bentuk al-Quran maupun Hadits. Kekuasaan negara, baik dalam hal legislatif, eksekutif maupun yudikatif berada di tangan beliau sendiri, meskipun kadang-kadang beliau juga mendelagasikan kepada salah seorang sahabatnya, sebagaimana yang diberikan kepada Mu'adz ibn Jabal. Sebagai seorang Nabi yang memiliki sifat *ma'shûm*, semua tindakan dan ucapan yang beliau lakukan selalu dikontrol Allah, sehingga loyalitas kaum Muslimin kepada beliau pun bersifat absolut. Namun demikian dalam memecahkan persoalan-persoalan yang muncul sering juga Nabi melakukan musyawarah dengan para sahabat; dan tidak jarang beliau memutuskan secara demokratis (suara terbanyak). Bahkan sebelum terjadinya pengkhianatan kelompok kaum Yahudi terhadap Piagam Madinah (*Mithâq Madînah, Dustûr al-Madînah*), mereka juga ikut dalam musyawarah ini.

Piagam Madinah itu sebenarnya merupakan konsensus bersama antara kelompok masyarakat/agama yang ada di Madinah untuk membangun sebuah masyarakat atau sebuah negara yang anggotanya terdiri dari masyarakat yang majemuk. Namun piagam ini tidak dapat berlaku lama, karena adanya pengkhianatan demi pengkhianatan dari kaum Yahudi, terutama Bani Quraizhah dan Bani Qainuqa', di samping semakin banyaknya ayat-ayat hukum (*ayât al-abkâm*) yang turun, yang di antaranya berkaitan dengan hubungan antar kelompok. Hal ini membawa konsekuensi kepada adanya perubahan status non-Muslim, terutama Yahudi menjadi *harbî* dan *dzimmi*. Kelompok pertama (*harbî*), yang statusnya

memang menjadi musuh bagi kaum Muslimin, tidak bisa mendapat perlindungan dalam negara Madinah. Sedangkan kelompok kedua (*dzimmi*) mendapatkan perlindungan sepenuhnya dari kaum Muslimin, baik dari segi jiwa, harta dan agama mereka, dengan cara membayar pajak (*jizyah*). Hanya bedanya, kalau semula mereka menjadi warga Madinah yang memiliki hak dan kewajiban yang sepenuhnya sama dengan kaum Muslimin, maka setelah peristiwa itu dalam beberapa hal hak dan kewajiban mereka tidak sepenuhnya sama, misalnya tentang kewajiban perang membela negara, hak untuk menduduki jabatan tertentu dalam negara, dsb.<sup>3</sup> Meski telah terjadi pengurangan sebagian hak dan kewajiban non-Muslim ini, jika dibandingkan dengan praktik kehidupan masyarakat atau negara yang ada di belahan dunia lain pada saat itu, praktik perlindungan terhadap kelompok minoritas ini merupakan praktik yang sangat progresif.<sup>4</sup>

Pada masa al-Khulafa al-Rasyidun (11-41 H / 632-661 M), bentuk negara lebih tepat disebut sebagai republik, karena sistem pemilihan kepala negara dilakukan dengan cara pemilihan/pengangkatan oleh rakyat atau wakilnya serta berdasarkan kriteria kualitas individual, bukan berdasarkan kriteria kekeluargaan secara turun temurun. Memang pengangkatan Umar ibn Khaththab sebagai khalifah kedua adalah melalui penunjukan dari khalifah sebelumnya, Abu Bakar. Namun hal ini dilakukan setelah Abu Bakar berkonsultasi dengan para sahabat senior. Penunjukan ini semata-mata berdasarkan kriteria kesalehan, kecakapan dan senioritas, bukan

berdasarkan hubungan kekerabatan (*nepotisme*), seperti lazimnya praktik kenegaraan yang terjadi di belahan dunia lain pada waktu itu. Dalam pengambilan keputusan para khalifah itu terbiasa melakukannya melalui musyawarah, terutama dengan para sahabat senior atau *ahl al-syûrâ*, yang kemudian oleh para ulama disebut sebagai *ahl hall wa al-'aqd*,<sup>5</sup> kumpulan para ahli yang kini dapat disamakan dengan lembaga permusyawaratan rakyat (*majlis syura*). Rakyat umum pun dapat menyampaikan pendapat-pendapatnya di hadapan para khalifah dengan bebas, termasuk mengoreksi pendapat khalifah yang salah. Kemudian dalam hubungan dengan kelompok lain (*non-Muslim*) para khalifah juga sangat toleran dan sangat progresif pada saat itu, misalnya perjanjian yang dibuat Umar ibn Khaththab dengan rakyat Yerusalem (*Baitul Maqdis*), setelah kota suci ini ditaklukkan pasukan Muslim.

Pada periode al-Khulafa' al-Rasyidun ini sistem pemerintahan tidak lagi berbentuk teokrasi, karena para khalifah itu bukan sebagai wakil Tuhan di bumi ini. Mereka hanya sebagai pengganti Nabi dalam menjaga urusan-urusan keagamaan serta menangani urusan-urusan keduniaan (*khilâfah al-nubuwwah fî hirâsah al-dîn wa siyâsah al-dunyâ*),<sup>6</sup> tetapi tidak menerima wahyu dari Allah, sehingga jika muncul persoalan-persoalan baru mereka memutuskan dengan cara musyawarah dan ijtihad dengan berdasarkan Syari'at (hukum-hukum) Allah, baik yang terdapat dalam al-Quran maupun Hadits. Oleh karena itu, sistem politik setelah periode Nabi lebih tepat disebut sebagai nomokrasi ketuhanan (*divine nomocracy*) atau kedaulatan hukum

Allah.<sup>7</sup>

Progresivitas praktik kenegaraan pada periode al-Khulafa' al-Rasyidun tersebut, yang dinilai telah menerapkan prinsip-prinsip negara modern yang demokratis, tidak hanya dikemukakan oleh kalangan umat Islam, tetapi juga diakui oleh para sarjana non-Muslim. Robert N. Bellah, misalnya, mengatakan:

*There is no question but that under Mubammad, Arabian society made a remarkable leap forward in social complexity and political capacity. When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern. Its is modern in the high degree of commitment, involvement, and participation expected from the rank and the file members of the community. It is modern in the openness of its leadership positions to ability judge on universalistic grounds and symbolized in the attempt to institutionalized a non-hereditary top leadership. Even in the earliest times certain restraints operated to keep the community from wholly exemplifying these principles, but it did so closely enough to provide better model for modern national community building that might be imagined. The effort of modern Muslim to depict the early community as very type of equalitarian participant nationalism is by not means entirely an historical ideological fabrication.*

*In a way the failure of the early community, the relapse into pre-Islamic principle of social organization, is an added proof of the modernity of the early experiment. It was too modern to succeed. The necessary social infrastructure did not yet exist to sustain it.<sup>8</sup>*

Setelah periode al-Khulafa' al-Rasyidun, yakni sejak munculnya Dinasti Umayyah sampai berakhirnya Dinasti Turki Utsmani, bentuk negara kemudian berkem-

bang menjadi monarki, meskipun negara ini masih bernama kekhalifahan yang bersifat mendunia. Dengan bentuk ini kepala negara (khalifah, *sulthân*) tidak lagi dipilih oleh rakyat atau wakilnya, tetapi diangkat oleh khalifah sebelumnya, dan terjadi secara turun temurun di lingkungan dinasti tertentu saja. Praktik pemerintahan yang dijalankan sebagiannya diadopsi dari sistem lain, misalnya bentuk lembaga kas negara (*bait al-mâl*), kementerian (*wizârah*), ajudan (*hâjib*), dsb. Namun syari'ah Islam masih tetap menjadi hukum positif, meskipun dalam praktiknya sering terjadi campur tangan kekuasaan yang mengurangi netralitas ulama atau hakim untuk memutuskan hukum-hukum. Dengan demikian, peran khalifah sering lebih besar dari pada yang seharusnya, dan bahkan tidak sedikit para khalifah itu bersikap otoriter. Memang dalam teks-teks al-Quran maupun Hadits, *ulil amr*, imam atau sultan merupakan sosok manusia yang wajib ditaati oleh umat Islam; dan ia sendiri disebut sebagai *al-râ'i* (penggembala), sedangkan umat disebut *ra'iyyah* (yang digembala). Namun sebenarnya sudah ada kriteria yang jelas tentang hal ini, yakni ia harus ditaati jika ia memerintah dengan cara yang adil dan bukan berupa kemaksiatan. Bahkan umat atau rakyat berkewajiban untuk mengontrolnya sebagai perwujudan dari *amr ma'ruf* dan *nahy munkar* jika ia menyeleweng dari ajaran Islam. Hanya dalam kenyataannya umat Islam lebih cenderung mentolerir daripada melakukan kontrol terhadap penyelewengan yang telah dilakukan sebagian penguasa.

Pada masa kontemporer, terutama sejak berakhirnya Dinasti Utsmani pada 1924,

praktik kenegaraan di lingkungan umat Islam banyak dipengaruhi oleh praktik kenegaraan Barat. Hal ini terjadi baik melalui penjajahan bangsa Barat di sebagian besar negara Muslim, melalui pendidikan modern anak-anak Muslim maupun melalui dominasi politik Barat atas negara-negara dunia ketiga, termasuk dunia Islam. Kalau pada masa kekhalifahan praktik kenegaraan itu berdasarkan paham universalisme, yakni tidak mengenal batas wilayah kenegaraan; maka pada masa kontemporer, umat Islam menerima negara-bangsa (*nation-state*), yang masing-masing memiliki batas wilayah tertentu. Pada umumnya mereka menjalankan pemerintahan mereka dengan mendirikan lembaga-lembaga politik sebagaimana lazimnya negara-negara demokrasi di Barat, meskipun pada umumnya penghormatan terhadap hak-hak rakyat di negara-negara Muslim sampai kini masih belum sepenuhnya mengembirakan. Di samping itu, kini masih ada sebagian negara-negara Muslim yang mempraktikkan sistem monarki murni, yang hanya merekrut kalangan keluarga kerajaan saja untuk menjadi pejabat, seperti Kerajaan Arab Saudi dan negara-negara Teluk lainnya. Dalam pandangan Samuel P. Huntington, misalnya, meskipun secara teoritis (doktriner) Islam itu kompatibel dengan nilai-nilai demokrasi, dalam praktiknya jarang sekali sistem demokrasi dilaksanakan di negara-negara Muslim.<sup>9</sup>

Berbeda dengan masa klasik/pertengahan di mana rakyat cenderung mentolerir praktik politik yang kurang menghormati hak-hak mereka, pada masa kontemporer ini, terutama setelah Perang Dunia II, rakyat di banyak negara-negara

Muslim telah berusaha melakukan protes terhadap praktik ketidakadilan atau penyimpangan yang dilakukan oleh pemerintah mereka.<sup>10</sup> Al-Ikhwan al-Muslimun, yang didirikan Hasan al-Banna di Mesir pada tahun 1928, merupakan salah satu organisasi gerakan Islam pertama kali yang membawa misi ini. Organisasi ini kini masih tetap eksis, dan bahkan berkembang ke beberapa negara di Timur Tengah serta mengilhami munculnya gerakan-gerakan serupa di berbagai negara Muslim, meskipun bentuk gerakan-gerakan itu dalam kenyataannya tidak semuanya sama dengan gerakan al-Ikhwan. Gerakan Islam di Indonesia, yang mendukung modernisasi dan dapat bekerjasama dengan pemerintah, misalnya, jelas berbeda dengan gerakan al-Ikhwan atau bahkan gerakan Islam di negara-negara lain, yang umumnya bersikap oposisi terhadap pemerintah.<sup>11</sup> Gerakan-gerakan ini ada yang berjuang di dalam sistem politik yang ada; dan ada pula yang berjuang di luar sistem, karena menganggap sistem yang ada sebagai sistem yang otoriter.

### Pemikiran politik Islam

Karena ajaran-ajaran Islam tentang masalah kenegaraan ini hanya bersifat garis besar, maka terjadi variasi dan perbedaan dalam pemikiran ulama tentang hal ini, baik pada masa klasik maupun kontemporer. Bahkan jika dibandingkan antara pemikiran klasik dengan pemikiran kontemporer perbedaan ini nampak lebih besar. Para pemikir politik Islam pada masa klasik dan pertengahan tidak mempersoalkan kedudukan negara dengan agama, apakah terintegrasi atau terpisah, karena dalam

kenyataannya sistem kekhalifahan mengintegrasikan agama dengan negara. Yang terdapat perbedaan adalah, apakah pendirian sebuah negara itu merupakan wajib *syar'i* atau wajib *'aqli*, serta tentang syarat-syarat kepala negara. Perbedaan konsep di samping disebabkan oleh pandangan individu-individu para pemikir politik itu dalam memahami ajaran Islam, juga dipengaruhi oleh keterlibatan mereka dalam pemerintahan serta pengaruh asing, terutama peradaban Romawi Timur dan Persia serta filsafat Yunani. Pengaruh asing ini misalnya tentang pendirian kas negara (*hait al-mâl*) pada masa pemerintahan Umar, yang diadopsi dari sistem Romawi Timur; dan pembentukan kementerian (*wizârah*) pada masa Dinasti Abbasiyah, yang diadopsi dari sistem Persia.

Dalam hubungannya dengan pemerintahan, mereka dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok, yakni: (a) mereka yang terlibat langsung dalam pemerintahan, seperti Ibn Abi Rabi', al-Mawardi dan Ibn Khaldun, (b) mereka yang berada di luar kekuasaan, tetapi masih sering berpartisipasi dalam bentuk kritik-kritik terhadap kekuasaan, seperti al-Ghazali dan Ibn Taimiyah, dan (c) mereka yang terlepas dari konteks politik yang ada, sehingga pikiran-pikiran yang dikemukakan lebih bersifat spekulatif, seperti al-Farabi. Namun, mereka umumnya menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, termasuk tentang bentuk monarki. Pada hal sebenarnya praktik ini tidak terjadi pada periode al-Khulafa' al-Rasyidun, sebuah periode yang dinilai paling ideal dalam praktik kenegaraan dalam Islam, sebagaimana disebutkan di atas. Dalam hal ini hanya al-

Mawardi (364-450 H / 975-1059 M) yang mencoba merumuskan pemikirannya dengan merujuk kepada praktik kenegaraan masa al-Khulafa' al-Rasyidun dengan masa Dinasti Umawiyah dan Abbasiyah, yakni dengan teori pengangkatan kepala negara melalui dua cara, yakni (a) pemilihan kepala negara oleh *ahl hall wa al-'aqd*, dan (b) penunjukan oleh kepala negara sebelumnya.<sup>12</sup> Hanya dalam praktiknya, al-Mawardi, yang ketika menulis buku *Al-Ahkâm al-Sultânîyah* itu menjadi hakim agung (*aqdhâ al-qudhât*) pada masa khalifah al-Qadir Billah (381-423 H / 991-1031 M), mendukung cara kedua, sebuah sikap yang memang lazim pada waktu itu.

Dalam hal pemikiran, meskipun pemikiran al-Farabi (257-339 H / 870-950 M) bersifat spekulatif yang dipengaruhi oleh filsafat Yunani, pemikirannya tentang kebebasan dinilai sangat sesuai dengan gagasan demokrasi dan kebebasan yang menjadi ciri utama pemikiran politik abad pencerahan (*Aufklaerung*, abad 16-17), dan kini menjadi sistem yang dinilai paling manusiawi. Dalam kata lain pemikiran al-Farabi tentang kebebasan dan demokrasi telah mendahului pemikiran para intelektual abad pencerahan sebagaimana dikemukakan oleh Franz Rosenthal:

*The idea of democracy as the freedom state was adopted by al-Fârâbî (d. 339/950) to his own political thinking in one of his political writings, the Kitâb al-Siyâsah (siyâsât) al-Madaniyyah, presumably a genuine work of the famous philosopher. According to al-Fârâbî, the forms of government found in this world are imperfect. They are the result of man's need for social organization in order to assure his survival. Among them is the community state (al-madînah al-jamâ'îyyah) whose inhabitants enjoy complete*

*freedom (mutlaq, muhallâ bi nafsih). It is an egalitarian organization where people are free (ahrâr) to do whatever they want. They do not recognize the right of anyone to be their leader. They are willing to recognize the leadership of those who promise to give them more freedom (hurriyah) and a greater opportunity to follow their particular inclinations. Their subordination to political leadership is entirely voluntary, and the government depends on the will of the people, although a steady and self-denying leadership would seem best suited to keeping matters under control. Among all the imperfect states, this state seems to everyone to possess the most admirable and happy constitution. People from outside flock to it. This leads to a most desirable kind of racial mixture and cultural diversity, with a definite promise of the speedy appearance in the state of outstanding personalities (afâdil), such as philosophers (hukamâ), rhetors (khubabâ), and poets (syu'arâ). This state in the some respect close to the perfect state and may serve as a preparation for it. Of all the existing forms of government it contains the greatest possibilities for good, but also the greatest possibilities for evil. Thus al-Fârâbî. The modern reader can hardly fail to notice that the Muslim philosopher succeeded in giving a true description of the essentials of democracy. He also captured the full meaning and significance of the concept of the political freedom for the happiness and development of the individual.<sup>13</sup>*

Kalau pada masa klasik dan pertengahan tidak ada perdebatan tentang apakah umat Islam harus melakukan pengintegrasian atau pemisahan antara agama (Islam) dengan negara, maka pada masa kontemporer terdapat perdebatan tentang hal ini. Perdebatan ini muncul terutama sejak adanya interaksi antara masyarakat Islam dengan Barat yang membawa sistem mereka bersamaan dengan penjajahan

mereka di sebagian besar negeri-negeri Muslim. Persepsi para pemikir atau tokoh Islam tentang hubungan Islam dengan negara ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga kelompok. *Pertama* adalah kelompok konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, karena menurut mereka, Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Kelompok ini terdiri dari (a) tradisional, yakni mereka yang tetap mempertahankan tradisi praktik dan pemikiran politik Islam klasik/pertengahan, seperti Rasyid Ridha, dan (b) "fundamentalis",<sup>14</sup> yakni mereka yang ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak sistem yang dibuat manusia, seperti Sayyid Quthb, Abul'ala Maududi dan Hasan Turabi. *Kedua* adalah kelompok modernis, yang berpendapat bahwa Islam mengatur masalah keduniaan (kemasyarakatan) hanya secara dasar-dasarnya saja, adapun secara teknis bisa mengadopsi sistem lain, yang dalam hal ini adalah sistem Barat yang sudah menunjukkan kelebihannya. Di antara tokoh kelompok ini adalah Muhammad Abduh, Husein Heikal dan Muhammad Assad. *Ketiga* adalah kelompok sekular, yang ingin memisahkan antara Islam dengan negara, karena menurut kelompok ini Islam, seperti agama-agama lainnya, tidak mengatur masalah keduniaan, sebagaimana praktik kenegaraan yang terdapat di Barat. Di antara tokoh aliran ini adalah Ali Abdurraziq dan Thaha Husein.<sup>15</sup>

Meskipun terdapat perbedaan karakteristik tersebut, pada umumnya pemikiran politik Islam kontemporer ini merespons sistem politik Barat, seperti nasionalisme,

sosialisme, liberalisme, demokrasi, dsb., serta prinsip-prinsip yang berkaitan dengannya, seperti persamaan, kebebasan, pluralisme, dsb. Respons ini adakalanya menolak sepenuhnya, menerima sepenuhnya, atau menerima dengan melakukan penyesuaian (*adjustment*). Kelompok pertama (konservatif) di atas, misalnya, menolak sistem politik Barat, kelompok kedua (modernis) menerima secara selektif atau dengan penyesuaian tertentu, sedangkan kelompok ketiga (sekular) menerima sepenuhnya. Karena kurangnya pemikiran inovatif ini, beberapa sarjana Muslim sendiri melihat adanya krisis pemikiran politik Islam pada masa kontemporer ini, sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Hamid Mutawali dalam bukunya berjudul *Azmaḥ al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî fî 'Asr al-Hadîts* (*Krisis Pemikiran Politik Islam pada Masa Kontemporer*). Menurutnya, krisis ini dapat dilihat dari beberapa gejala, terutama sempitnya ruang gerak untuk melaksanakan Syari'at Islam di sebagian besar negara Muslim; dan kecenderungan para elit politik untuk berpaling dari Syari'at Islam, dan sebaliknya meniru sistem Barat.<sup>16</sup>

Di samping itu, kalau pemikiran klasik hampir semuanya menjustifikasi sistem pemerintahan yang ada di masanya, maka pemikiran politik kontemporer tidak banyak yang menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, kecuali jika pemerintahan itu dapat dikuasai oleh kelompok politik yang didukung oleh pemikir itu, misalnya pemikiran politik Hasan Turabi di Sudan dan pemikiran Ayatollah Khomeini di Iran. Sebagian besar merupakan kritik atau bahkan oposisi terhadap praktik kenegaraan atau sistem politik ini. Dalam hal

bentuk pemerintahan, misalnya, pada umumnya ulama atau intelektual Muslim tidak mendukung sistem monarki murni, karena sistem ini dinilai tidak sesuai dengan ide dasar Islam tentang kehidupan masyarakat yang sangat mendukung persamaan dan keadilan, di samping sistem ini tidak terjadi pada masa al-Khulafa' al-Rasyidun, sebuah masa dan generasi yang dinilai paling Islami dibandingkan dengan masa atau generasi sesudahnya. Sebagai pengecualian adalah pemikiran ulama dan sarjana Muslim di negara-negara Teluk, yang pada umumnya menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, termasuk sistem monarki murni yang diikuti negara-negara di kawasan ini.

### **Affinitas antara Islam dan demokrasi**

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa kini sistem demokrasi merupakan sistem yang telah diterima oleh sebagian besar negara di dunia, meskipun dalam pelaksanaannya disertai dengan interpretasi atau modifikasi konsepnya sesuai dengan budaya masing-masing negara. Kata "demokrasi" atau "*democracy*" ini berasal dari kata Yunani "*demos*" yang berarti rakyat, dan "*kratos*" yang berarti pemerintahan. Jadi secara harfiah demokrasi berarti pemerintahan rakyat. Secara historis demokrasi ini muncul sebagai respons terhadap sistem monarki diktator di Yunani pada abad ke-5 SM. Pada waktu itu demokrasi dipraktikkan dalam bentuk sistem, di mana semua rakyatnya (selain wanita, anak-anak dan budak) menjadi pembuat perundangan. Namun demokrasi modern yang muncul sejak abad 16 M telah

mengalami perkembangan yang cukup banyak. Ide demokrasi, yang merupakan respons terhadap teokrasi dan monarki absolut, ini berasal dari gagasan tentang sekularisme oleh Nicolo Machiavelli (1469-1527), gagasan tentang kontrak sosial oleh Thomas Hobbes (1588-1679), gagasan tentang konstitusi negara, liberalisme dan pemisahan kekuasaan menjadi badan-badan legislatif, eksekutif dan federatif oleh John Locke (1632-1679) yang kemudian dikembangkan oleh Baron Montesquieu (1689-1785) dengan gagasannya tentang pemisahan kekuasaan menjadi badan-badan legislatif, eksekutif dan yudikatif, serta gagasan tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial negara oleh Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Demokrasi dalam bentuknya yang sekarang ini dimulai sejak munculnya revolusi Amerika pada 1776 dan revolusi Perancis pada 1879.

Dengan berkembangnya teori dan praktik politik pada masa kini, definisi dan kriteria tentang demokrasi pun mengalami perkembangan pula. Definisi yang cukup baru dikemukakan oleh Philippe C. Schmitter dan Terry Lynn Karl, yakni "*a system of governance in which rulers are held accountable for their actions in the public realm by citizens, acting indirectly through the competition and co-operation of their elected representatives*".<sup>17</sup> Kedua ilmuwan politik ini kemudian memberikan karakteristik demokrasi ini sebagai sistem politik yang tidak otoriter, despotis, tiran, totaliter, absolut, tradisional, monarki, oligarki, aristokratis.<sup>18</sup> Yang jelas kini demokrasi tidak hanya merupakan bentuk kelembagaan trias politika, atau sebuah metode pemerintahan mayoritas melalui partisipasi politik rakyat

dan kompetisi bebas, tetapi juga mengandung nilai-nilai universal, terutama persamaan, kebebasan dan pluralisme.

Respons ulama dan tokoh Islam di dunia terhadap demokrasi ini dipengaruhi oleh persepsi mereka tentang hubungan antara Islam dan negara. Kalau kelompok kedua (modernis) dan ketiga (sekular) pada umumnya menerima sistem demokrasi, maka kelompok pertama (konservatif) pada umumnya menolak sistem ini. Menurut kelompok pertama, demokrasi yang mengandung pengertian kedaulatan rakyat ini berarti meniadakan kedaulatan Tuhan.<sup>19</sup> Namun Maududi, yang sebenarnya termasuk kelompok pertama, mencoba mengemukakan istilah "*theo-democracy*", karena menurutnya, dalam negara yang mempraktikkan syari'ah Islam terdapat kedua kekuasaan Tuhan dan kekuasaan rakyat ini.<sup>20</sup> Kelompok ketiga memang tidak mempunyai persoalan dengan demokrasi, karena baik secara filosofis maupun secara organisatoris (institusional) mereka mendukung sistem ini. Sementara kelompok kedua, secara organisatoris memang tidak memiliki persoalan, tetapi secara filosofis tentu mengandung persoalan, karena demokrasi ini didasarkan pada sekularisme, sedangkan Islam sebuah agama yang berdasarkan pada nilai-nilai Ketuhanan.

Pada umumnya ulama atau intelektual Muslim yang mendukung ide demokrasi beranggapan, bahwa sistem demokrasi ini merupakan sistem pemerintahan mayoritas yang menerapkan metode permusyawaratan dalam pengambilan keputusan. Mereka menyamakan konsep demokrasi dengan konsep *syūrā*, yang terdapat dalam

Q.S. al-Syûrâ : 38 (*wa amrubum syûra bainahum*, dan urusan mereka diputuskan secara musyawarah di antara mereka) dan Q.S. Ali 'Imrân : 159 (*wa syâwirhum fi al-amr*, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu). Hal ini didukung juga oleh fakta sejarah, bahwa Nabi juga pernah mempraktikkan pengambil-keputusan secara demokratis (suara terbanyak), yakni ketika beliau memutuskan tentang posisi kaum Muslimin dalam perang Uhud untuk melakukan tindakan ofensif dalam menghadapi serbuan kaum Musyrikin. Fazlur Rahman menambahkan argumentasi ini dengan proses permusyawaratan yang terjadi pada pertemuan di Balai Bani Saidah segera setelah Nabi wafat. Pada waktu itu Abu Bakar yang terpilih sebagai khalifah pertama menyampaikan pidato pelantikannya, yang isinya menerima mandat dari rakyat untuk melaksanakan al-Quran dan al-Sunnah. Selama ia melaksanakan mandat ini, ia harus dipertahankan. Sebaliknya, jika ia berbuat kesalahan yang fatal, ia harus diturunkan.<sup>21</sup>

Meskipun para ulama dan intelektual Muslim itu menerima sistem demokrasi, banyak di antara mereka kurang melihat secara kritis persoalan esensi kedaulatan rakyat serta keterkaitan demokrasi dengan nilai-nilai yang mendasarinya, yakni persamaan, kebebasan dan pluralisme. Memang secara umum ajaran Islam sangat kompatibel dengan nilai-nilai universal ini,<sup>22</sup> tetapi secara implementatif, hal ini tidak terlepas dari problematika. Sebagai sebuah agama, Islam sudah barang tentu memiliki batasan-batasan sendiri yang berbeda dengan nilai-nilai Barat yang berdasarkan sekularisme dan liberalisme.

Problematika ini akan terjadi dalam hal ketika pendapat atau keinginan mayoritas itu bertentangan dengan hasil ijtihad ulama (fiqh) atau bahkan dengan Syari'ah, mana yang harus didahulukan? Kemudian, dalam sistem demokrasi terdapat prinsip persamaan antara warga negara, sementara dalam fiqh klasik seorang non-Muslim tidak dapat menjadi kepala negara di sebuah negara Islam (Muslim), karena fungsi kepala negara adalah sebagai khalifah dari Rasul, baik untuk urusan agama maupun keduniaan. Demikian pula tentang kedudukan wanita, al-Quran menyebutkan secara jelas tiga hal yang menunjukkan ketidaksamaan antara pria dan wanita, yakni tentang poligami (Q.S. al-Nisâ : 33), tentang waris (Q.S. al-Nisa' : 11) dan tentang kesaksian (Q.S. al-Baqarah : 282).<sup>23</sup> Di samping itu, kalau sistem demokrasi sangat menjunjung tinggi kebebasan, dalam arti tiadanya hambatan untuk berbuat, maka agama itu sendiri berarti membatasi orang untuk berbuat bebas. Juga dalam hal kebebasan beragama yang merupakan kebebasan yang paling fundamental, fiqh klasik mengenakan hukuman mati terhadap orang yang keluar dari Islam (*murtad*), suatu hal yang tidak boleh terjadi dalam sistem demokrasi. Demikian pula, kalau sistem demokrasi sangat menghargai toleransi dalam kehidupan sosial, maka Islam di samping mendukung toleransi juga membatasi toleransi terhadap kegiatan-kegiatan yang tidak sesuai dengan moralitas, seperti perjudian, perzinahan, dsb.

Sebagian dari persoalan tersebut dapat diselesaikan dengan melakukan reinterpretasi ajaran Islam, namun sebagian lainnya cara reinterpretasi ini tidak bisa

dilakukan. Dalam hal hukuman mati bagi orang *murtad*, misalnya, bisa dilakukan reinterpretasi dengan meniadakan hukuman ini dan memberikan kebebasan sepenuhnya kepada seseorang untuk memeluk suatu agama atau meninggalkannya, karena dasar hukumnya tidak bersifat absolut (*qath'i*). Tetapi dalam hal tiga bentuk ketidaksamaan kedudukan antara pria dan wanita sebagaimana tersebut di atas, reinterpretasi untuk merubah ketentuan ini sulit dilakukan, karena dasar hukumnya *qath'i*. Yang bisa dilakukan dalam konteks kedudukan wanita ini hanya menghilangkan ketidaksamaan yang disebabkan karena faktor sosiologis, seperti pendidikan, kesempatan memegang jabatan dalam masyarakat dan negara, dsb. Sementara dalam persoalan kemungkinan seorang non-Muslim menjadi kepala negara di sebuah masyarakat Muslim, masih terdapat perbedaan pendapat antara yang memperbolehkan dengan yang tidak. Hanya dalam konteks Indonesia, kedudukan minoritas non-Muslim selama ini tidak mengalami diskriminasi, sehingga tidak ada istilah warga negara kelas dua bagi mereka, sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian pengamat tentang problem afinitas antara Islam dan demokrasi.

Terlepas dari perdebatan tersebut, yang jelas banyak dari intelektual dan aktivis Muslim di berbagai negara Muslim datang membawa ide-ide demokrasi dan terlibat dalam proses demokratisasi ini. Dengan keterlibatan ini banyak di antara mereka kini menuju ke pusat-pusat kekuasaan, baik di lembaga legislatif maupun eksekutif, seperti terjadi di Aljazair (yang kemudian partai Islam dibubarkan oleh pemerintah

setelah memenangkan pemilu putaran pertama pada tahun 1991), Mesir, Yordania, Pakistan, Tunisia, dan Turki. Memang ada beberapa pengamat beranggapan, bahwa keterlibatan gerakan Islam dalam proses demokrasi ini hanyalah strategi sementara. Dalam jurnal *Foreign Affairs* 1993 Judith Miller, misalnya, mengatakan bahwa meskipun mereka menyatakan komitmen mereka kepada demokrasi dan pluralisme, sebenarnya semua kelompok Islam militan menentang demokrasi dan pluralisme ini. Menurutnya, sebagian besar mereka memahami demokrasi sebagai pemerintahan mayoritas, hampir tanpa penghormatan kepada hak-hak minoritas.<sup>24</sup> Persepsi ini sebenarnya hanyalah suatu sikap *prejudice* yang disebabkan karena suksesnya beberapa gerakan Islam di dunia, termasuk sukses dalam pemilu-pemilu yang demokratis.

Beberapa pemerintah di negara-negara Muslim telah menerapkan sistem ini, dan telah melakukan penyesuaian, tetapi bukan untuk tujuan mendekatkan kepada doktrin Islam, melainkan untuk menjustifikasi sistem politik yang mereka laksanakan, yang biasanya dimaksudkan untuk menjaga kelanggengan kekuasaan mereka. Maka yang muncul adalah beberapa praktek demokrasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam dan tidak pula sesuai dengan praktik demokrasi di Barat, sebagaimana terjadi di beberapa negara Muslim dewasa ini. Bahkan praktik itu disertai dengan proses sekularisasi, yang berusaha mengurangi atau menghilangkan pengaruh Islam. Karena kondisi inilah kemudian muncul perlawanan kelompok "Islamist" (dulu sering disebut "fundamentalis") terhadap sistem ini dan terhadap

pemerintah, sehingga terlihat, bahwa sebagian besar gerakan Islam itu bersikap oposisi terhadap pemerintah dan sistem politiknya. Gerakan ini berusaha untuk mengembalikan sistem politik Islam, yang sebenarnya sudah melembaga sejak masa-masa awal kedatangan Islam. Oleh karena itu, tema gerakan mereka bukannya “Islamisasi politik”, melainkan “re-Islamisasi politik”.<sup>25</sup>

Di lain pihak, penolakan itu membawa akibat munculnya konflik antara Barat, yang berusaha untuk menyebarkan sistem ini kepada masyarakat dunia, dengan Islam, yang secara filosofis menolak sistem yang sekular ini. Beberapa kelompok “fundamentalis” bahkan secara terus terang menyatakan “anti Barat”. Bukan karena mereka non-Muslim, melainkan karena Barat dalam pandangan mereka selalu berusaha menyebarkan dan bahkan memaksakan sistem mereka untuk diterapkan di negara-negara Muslim, serta selalu memberikan dukungan atau perlindungan kepada pemerintah-pemerintah despotik di negara-negara Muslim. Sebaliknya, masyarakat Barat masih banyak yang memiliki persepsi negatif tentang sistem Islam sebagai sistem yang otoriter dan anti kemanusiaan atau pluralisme. Konflik antara Barat dengan Islam, sebagaimana teori Huntington yang kontroversial, *The Clash of Civilization*, dalam skala yang lebih kecil sebenarnya sudah terjadi. Oleh karena itu, banyak pihak juga berusaha untuk mendekatkan perbedaan-perbedaan yang ada di antara berbagai peradaban yang ada di dunia ini. Seorang pengamat, Claus Leggawi, misalnya, mengajukan upaya mendekatkan Islam dengan Barat ini

dengan kata-kata yang agak puitis : “*Islamische Religion und westliche Demokratie müssen nicht wie Feuer und Wasser*” (agama Islam dan demokrasi Barat seharusnya tidak bagaikan api dan air).<sup>26</sup>

### **Penutup**

Terlepas dari kontroversi tentang demokrasi di kalangan umat Islam di dunia, kalau dilakukan pengkajian terhadap praktik kehidupan kenegaraan pada masa-masa awal, yakni masa al-Khulafa’ al-Rasyidun, tampak bahwa umat Islam sebenarnya menjadi inisiator dalam penyelenggaraan sistem politik yang sangat menghargai kemanusiaan. Meskipun sepanjang sejarah kekhalifahan pasca al-Khulafa’ al-Rasyidun praktik kenegaraan kurang menghargai kekuasaan rakyat, yang jelas dalam sejarah Islam tidak pernah terjadi despotisme teokrasi dan monarki absolut sebagaimana yang terjadi di Eropa abad petengahan. Betapa pun juga para khalifah dan para pembantunya itu masih dibatasi oleh hukum-hukum Allah yang menjadi hukum positif kekhalifahan, meskipun kadang-kadang terjadi penyimpangan dalam pelaksanaan hukum ini.

Persoalannya adalah, bahwa kondisi masyarakat pada masa al-Khulafa’ al-Rasyidun tersebut masih sangat sederhana dibandingkan dengan masa kontemporer yang sangat kompleks, sehingga tidak mungkin melaksanakan sistem itu seperti apa adanya untuk masa kini, kecuali disertai dengan pengembangan pemikiran-pemikiran (ijtihad) baru. Sementara sarjana Muslim tidak atau belum mampu merumuskan sistem politik yang dapat merespons perkembangan yang ada, para

intelektual Barat pada masa pencerahan telah berhasil merumuskan sistem demokrasi. Sistem ini kini dinilai sebagai sistem yang paling menghargai kemanusiaan, sehingga hampir semua pemerintah di dunia, termasuk sebagian besar negara-negara Muslim, menerima sistem ini. Meskipun di beberapa negara Muslim lainnya sistem demokrasi ini masih kontroversial, ulama dan intelektual Muslim di Indonesia melihat adanya kompatibilitas antara demokrasi dengan Islam. Dalam sejarah politik di Indonesia, sistem demokrasi bahkan menjadi bagian dari aspirasi umat Islam sejak persiapan munculnya negara Indonesia ini pada tahun 1945. Dukungan tokoh Islam kepada sistem ini terjadi, karena di samping ia sesuai dengan nilai-nilai Islam tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, juga secara politis umat Islam, yang merupakan mayoritas ini, akan mendapatkan keuntungan dengan sistem yang mengandung arti pemerintah mayoritas (*majority rule*) ini.<sup>27</sup>

Negara Indonesia secara konstitusional mengakui sistem demokrasi ini, yang tercermin dengan adanya MPR sebagai perwujudan dari kedaulatan rakyat. Sebagaimana di dunia ketiga lainnya, Indonesia juga melakukan penyesuaian sistem ini sesuai dengan falsafah dan budaya bangsa Indonesia, yang mayoritas (87 %) beragama Islam. Dalam hal ini, adalah wajar kalau ajaran Islam tentang kemasyarakatan menjadi sumbangan dalam proses perumusan atau pembentukan sistem demokrasi di Indonesia, yang secara filosofis sangat berbeda dengan sistem Barat yang sekular dan liberal. Meskipun secara for-

mal institusional sistem politik Orde Baru di bawah Soeharto sudah sejalan dengan demokrasi, secara substansial demokrasi ini sebenarnya belum terwujud. Pemerintah reformasi di bawah Habibie memiliki kemauan politik (*political will*) untuk mewujudkan sistem demokrasi ini, dan nampaknya kemauan politik ini akan tetap dipertahankan atau bahkan lebih dikembangkan oleh pemerintahan Gus Dur-Mega.

Jadi, sistem demokrasi ini kini masih dalam proses, dan kelancarannya akan tergantung pada ketiga komponen dalam negara, yakni adanya kemauan politik dari negara (*state*), adanya komitmen yang kuat dari masyarakat politik (*political society*), dan adanya tuntutan dari masyarakat madani (*civil society*) yang kuat dalam mewujudkan sistem demokrasi. Sebagai kelompok mayoritas dari penduduk Indonesia, umat Islam memiliki peran yang penting dalam mewujudkan masyarakat madani yang kuat. Namun dengan tingkat pendidikan yang rata-rata masih rendah dapat disimpulkan bahwa pemahaman dan kesadaran mereka akan demokrasi pun masih rendah pula. Bahkan kemungkinan besar sebagian tokoh Islam lokal belum mengetahui konsep demokrasi ini dan pelaksanaannya secara tepat. Kondisi ini tentu saja mempengaruhi proses demokratisasi yang sedang berlangsung, terutama dalam penciptaan budaya demokrasi di kalangan masyarakat. Oleh karena itu, sosialisasi ide-ide demokrasi ini di kalangan warga negara, terutama umat Islam, tetap diperlukan. Bagi umat Islam sosialisasi ini akan bertambah efektif jika dilakukan juga melalui pendekatan agama, yakni dengan

menterjemahkan ide-ide demokrasi itu ke dalam bahasa agama, dan dapat diintegrasikan dengan pengajaran ilmu agama Islam yang membahas tentang tata negara (*fiqh siyasah*). ❖

**Catatan:**

1 Lihat Leon Hadar, "What Green Peril?", dalam *Foreign Affairs*, Spring, 1993, hlm. 39.

2 Lihat, antara lain, John L. Esposito dan James P. Piscatory, "Democratization in Islam", dalam *Middle East Journal*, Vol. 45, Summer 1991, hlm. 427-440.

3 Berkenaan dengan adanya perbedaan sebagian hak dan kewajiban ini lihat, antara lain, Abu Ya'la al-Farra', *Al-Abkâm al-Sulthâniyyah*, (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938), p. 16. Sebagian intelektual Muslim di Indonesia, mempromosikan perlunya meneladani negara Madinah pada masa kenabian dan al-Khulafa' al-Rasyidun secara keseluruhan, tetapi mereka hanya merujuk kepada negara Madinah yang berdasarkan Piagam Jakarta dan meninggalkan aspek syari'ah (hukum Islam). Pendapat ini sebenarnya tidak bisa dipertanggungjawabkan, karena negara Madinah pada masa kenabian dan al-Khulafa' al-Rasyidun ini justru tegak di atas pilar-pilar syari'ah.

4 Perlindungan Rasulullah terhadap non-Muslim *dzimmi*, misalnya, tercermin dalam Hadits: "Barangsiapa menyakitiku *dzimmi* maka berarti ia juga menyakitiku, dan barangsiapa menyakitiku berarti ia menyakitiku Allah". (H.R. al-Thabrani).

5 Cf. Kemal A. Faruki, *The Evaluation of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926*, (Karachi dan Dacca: National Publishing House, 1971), hlm. 19.

6 Cf. Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Mawardi, *Kitâb al-Abkâm al-Sulthâniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr), hlm. 5.

7 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore dan London: The John Hopkins Press, 1955), hlm. 16.

8 Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and Problems of Modernization", dalam Robert N. Bellah (ed.), *Beyond Belief*, (New York: Harper & Row,

1976), hlm. 150-150. Dalam beberapa kesempatan dan tulisan Nurcholish Madjid sering mengutip Bellah ini.

9 Samuel P. Huntington, "Democracy's Third Wave", dalam *Journal of Democracy*, Vol. 2, No. 2, Spring 1991, hlm. 28.

10 Perbedaan ini bisa jadi disebabkan oleh beberapa faktor, yakni (a) semakin besarnya kesadaran politik umat, sejalan dengan perkembangan kesadaran politik di belahan dunia lain, (b) betapapun jeleknya pemerintahan pada masa kekhalifahan pasca al-Khulafa' al-Rasyidun, yang jelas pada masa-masa itu masih terjadi integrasi antara negara dengan agama, dan hukum negara pun adalah hukum Islam; sementara pada masa kontemporer, di beberapa negara yang menjadi tempat aktivitas gerakan Islam, telah terjadi proses sekularisasi politik, terutama sebagai akibat dari kolonialisasi Barat.

11 Cf. M. Dawam Rahardjo, "Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia", dalam bukunya, *Intelektual, Inteligensia dan Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 286.

12 Al-Mawardi, *op.cit.*, hlm. 6.

13 Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*, (Leiden: E.J. Brill, 1983), hlm. 100-101.

14 Penggunaan istilah "fundamentalisme" ini bersifat sementara, karena belum ditemukan istilah lain yang lebih tepat. Istilah ini sebenarnya berasal dari gerakan Kristen Potestan di Amerika Serikat setelah perang 1914-1918 yang berdasarkan pada pemahaman doktrin keagamaan yang bersifat literal. Gerakan ini menentang modernisme dan liberalisme. Lihat *The Oxford English Dictionary*, Vol. VI, hlm. 276. Berbeda dengan hal ini, fundamentalisme Islam memang menentang liberalisme, tetapi mendukung modernisme selama tidak bertentangan dengan Syari'ah. Gerakan ini bahkan berpandangan ke depan dan berusaha melakukan rekonstruksi tatanan sosial. Oleh karena itu, jika dibandingkan, gerakan ini sebenarnya lebih mirip Pembebasan Katholik (*Catholic Liberation*) dari pada fundamentalisme Protestan. Cf. Robin Wright, "Islam, Democracy and the West", dalam *Foreign Affairs*, Vol. 71, No. 3, 1993, hlm. 31.

15 Cf. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*.

*Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 1.

16 Lihat Abdul Hamid Mutawali, *Azmad al-Fikr al-Siyâsi al-Islâmi fi 'Asr al-Hadîts*, (Iskandariyah: Al-Maktab al-Mishr al-Hadîts li al-Thaba'ah wa al-Nsy, 1970), hlm. 17-31.

17 Philippe Schmitter dan Terry Lynn Karl, "What Democracy is... and is not", dalam *Journal of Democracy*, Vol. 2, No. 3, Summer 1991, hlm. 76.

18 *Ibid.*

19 Lihat, antara lain, Hafizh Shalih, *Al-Dimuqrathiyah Hukm al-Islâm fibâ*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Islamiyyah, 1988); dan Hasan Turabi, *Qadhâyâ al-Hurriyyah wa al-Wahdah wa al-Syûrâ wa al-Dimuqrathiyah*, (Jeddah: 1987).

20 Abula'la Maududi, *Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication Ltd., 1960), hlm. 147-148.

21 Fazlur Rahman, "Islam and the State",

sebagaimana dikutip Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 50.

22 Tentang ajaran-ajaran Islam yang berkaitan dengan nilai-nilai ini, lihat Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy 1966-1993*, (Hamburg: Abera-Verlag, 1997), hlm. 79-142.

23 Cf. Abdullah Ahmad al-Na'im, *Nabw Tabwîr al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Cairo: Sina li al-Nasyr, 1994).

24 Judith Miller, "The Challenge of Radical Islam", dalam *Foreign Affairs*, Spring 1993, hlm. 45.

25 Lihat Bassam Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik*, (München: Verlag C.H. Beck, 1993).

26 Claus Leggewie, *Alhamra: Der Islam im Westen*, (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1993), hlm. 10.

27 Lihat Masykuri Abdillah, *op. cit.*, hlm. 250.