

## ISLAM DAN DEMOKRASI (MASALAH ADAPTASI PARSIAL)

Oleh: Ajat Sudrajat  
Prodi Ilmu Sejarah FISE UNY

Dalam batas-batas tertentu, salah satu sikap yang biasanya berlaku pada seorang individu atau suatu kelompok masyarakat, apabila mendapatkan diri dan kelompoknya berada dalam posisi lemah atau *inferior*, adalah adanya kecenderungan untuk mengidentifikasi atau mengadaptasikan diri pada kelompok yang dominan. Proses identifikasi diri dan adaptasi ini bisa terjadi secara sukarela, karena adanya kebaikan dan keinginan agar bisa menjadi 'sama' dengan kelompok dominan; atau karena adanya paksaan (*coercion*) dari pihak yang dominan tersebut. Sebaliknya, pada saat yang sama, juga terjadi adanya keinginan atau bahkan 'paksaan' dari kelompok dominan untuk menjadikan dirinya sebagai 'referensi' bagi kelompok yang lemah. Adanya keinginan untuk melakukan 'homoginitas' seperti dirinya ini, sedikit banyak disebabkan karena dorongan perasaan diri sebagai 'yang terbaik', sehingga yang terjadi adalah gambaran tunggal, yaitu gambaran diri dari kelompok dominan tersebut.

Penggambaran di atas bisa dijadikan sebagai kerangka pikir untuk melihat posisi suatu kebudayaan tertentu ketika berhadapan dengan kebudayaan lainnya, suatu tatanan politik tertentu ketika berhadapan dengan tatanan politik lainnya, suatu tatanan ekonomi tertentu ketika berhadapan dengan tatanan ekonomi lainnya, atau dalam paradigma yang lebih besar suatu peradaban tertentu ketika berhadapan dengan peradaban lainnya. Dua kecenderungan di atas, barangkali bisa dipandang sebagai sesuatu yang alamiah, yang biasa terjadi dalam kehidupan manusia secara umum. Namun demikian, sekalipun terjadi proses identifikasi dan adaptasi dari yang satu ke yang lain, bukan berarti bahwa yang terjadi kemudian adalah peleburan sepenuhnya, atau pemusnahan yang satu dan beralih pada yang satu lainnya. Proses ini tidak 'menyulap' sesuatu menjadi sesuatu yang sama sekali berbeda. Proses identifikasi dan adaptasi ini masih menyisakan

‘keunikan identitas diri’ yang menjadi miliknya. Dengan demikian citra yang melekat tidak sama sekali sama dengan kebudayaan dominan tadi, tetapi bahkan bisa dilihatnya sebagai variasi yang lain.

Dengan mengikuti kerangka pikir di atas, tulisan ini ingin melihat isu global dari kebudayaan (politik) dominan dewasa ini, yaitu mengenai ‘demokrasi’. Disadari atau tidak, persoalan demokrasi sekarang ini merupakan wacana yang begitu sering diucapkan manusia di berbagai forum internasional, regional, nasional dan bahkan lokal. Gejala yang demikian berarti menunjukkan adanya apresiasi dari manusia terhadap persoalan tersebut. Apakah apresiasi itu terjadi secara sukarela atau paksaan tentu harus ada pengujian lebih lanjut. Yang terang adalah, sementara ini ada penilain yang positif dan plus terhadap wacana demokrasi.

Sebagai bagian dari kebudayaan dunia, Islam, tidak bisa melepaskan diri dari persoalan tersebut. Apalagi selama ini ada klaim-klaim yang menunjukkan bahwa Islam bukanlah semata sebagai agama melainkan sebagai sistem kehidupan. Islam meliputi persoalan-persoalan keseluruhan bidang dari kehidupan manusia. Islam adalah orde sosial yang memuat pokok-pokok dari kehidupan manusia<sup>1</sup>. Namun demikian, sekarang, Islam dihadapkan pada kenyataan sosial yang terjadi di lingkungan negara-negara Islam sendiri berkaitan atau dihadapkan dengan wacana demokrasi.

### **Mendudukan Posisi: Islam dan Demokrasi**

Islam adalah agama. Sebagai agama, Islam diyakini dan dipahami merupakan seperangkat ketentuan dan aturan (*aqidah wa al-syari'ah*) yang bersumber dari Allah Swt. Agama, dalam keseluruhan aspek ajarannya, dimaksudkan untuk menjadi panduan bagi manusia. Karena ia menjadi panduan bagi kehidupan manusia, berarti ia juga harus menjadi basis bagi semua atau keseluruhan perilaku manusia, yang antara lain meliputi perilaku politik, ekonomi, sosial dan seterusnya.

---

<sup>1</sup> Hussein Alatas, *The Democracy of Islam*, Bandung: W. Van Hoeve Ltd.-The Hague And Bandung, 1956, hal. 38.

Sebagai kumpulan ajaran Allah Swt, Islam terkodifikasikan dalam al-Qur'an. Al-Qur'an inilah yang kemudian menjadi rujukan perilaku manusia. Tetapi, karena ajaran-ajaran dalam al-Qur'an memerlukan penjelasan, maka keberadaan Nabi Muhammad Saw., adalah berperan sebagai orang yang menjelaskan al-Qur'an (*mubayyin al-Qur'an*). Nabi Muhammadlah yang kemudian memberikan penjelasan secara operasional terhadap ajaran-ajaran yang terdapat di dalam al-Qur'an. Karena itu kemudian, keduanya --al-Qur'an dan Sunnah-- menjadi rujukan bagi perilaku umat Islam.

Memperhatikan Islam sebagai kumpulan ajaran yang berasal dari Allah Swt., dan kemudian dilembagakan melalui Nabi Muhammad Saw., dapat dikatakan bahwa yang bisa disebut memiliki kemutlakan untuk mengatur manusia di sini adalah Allah. Dalam pandangan ini Allahlah yang memiliki kedaulatan atas manusia. Allahlah (*al-Khaliq*) yang menentukan segala ketentuan dan aturan untuk sekalian ciptaannya (*al-Makhluk*), termasuk di dalamnya adalah manusia. Dengan demikian manusia harus tunduk dan patuh kepada semua ketentuan dan aturan Allah ini.

Dalam pada itu ketentuan dan aturan yang bersumber dari Allah dipandang memiliki nilai kemutlakan (*ultimate*). Dengan demikian penilaian atas sesuatu yang dilakukan oleh Islam terhadap perilaku manusia secara pasti dan mutlak telah ditentukan apakah itu termasuk dalam kategori benar atau salah. Ketentuan hukum yang demikian adalah mutlak adanya dan tidak bisa dirubah dan akan berlaku sepanjang kehidupan manusia.

Di pihak lain dikenal adanya faham tentang 'demokrasi'. Menurut kamus, demokrasi adalah 'pemerintahan oleh rakyat dimana kekuasaan tertinggi berada di tangan rakyat dan dijalankan langsung oleh rakyat atau wakil-wakil yang mereka pilih di bawah sistem pemilihan bebas'<sup>2</sup>. Dalam kaitan ini demokrasi adalah suatu sistem di

---

<sup>2</sup> Diane Ravitch, *What Is Democracy?*, terjemahan Budi Pyaritno, Amerika: United States Information Agency, 1991, hal. 4.

mana warga negara bebas mengambil keputusan melalui kekuasaan mayoritas<sup>3</sup>. Dari pendefinisian yang demikian bisa dilihat adanya implikasi antara lain terhadap: (a) cara pengangkatan kepala negara atau semua jajaran pejabat lembaga pemerintahan, (b) cara pengambilan keputusan tentang suatu perundang-undangan atau peraturan pemerintah.

Dalam paparan Affan Gafar, ilmu politik membagi dua macam pemahaman terhadap demokrasi: pemahaman secara normatif dan pemahaman secara empirik. Pemahaman yang disebut terakhir biasanya dikenal dengan sebutan *procedural democracy*. Dalam pemahaman secara normatif, demokrasi merupakan sesuatu yang secara ideal hendak dilakukan atau diselenggarakan oleh sebuah negara, seperti misalnya terungkap dalam pernyataan Abraham Lincoln bahwa demokrasi adalah suatu “pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat”. Dari pernyataan ini bisa dinyatakan bahwa demokrasi dibangun di atas dua prinsip yaitu pemerintahan sendiri dan penetapan atau pembuatan undang-undang secara langsung oleh rakyat<sup>4</sup>.

Adapun pemahaman demokrasi secara empirik (*procedural democracy*) biasanya menggunakan sejumlah indikator antara lain seberapa banyak ruang gerak yang diberikan pemerintah kepada warga negara untuk berpartisipasi. Warga negara atau rakyat (*demos*), dalam demokrasi selalu mendapatkan perhatian, bahkan terfokus padanya. Oleh karena itu selalu ditekankan peranan warga negara yang senyatanya dalam proses politik<sup>5</sup>. Oleh karena itu dalam demokrasi, pemerintah hanyalah salah satu unsur yang hidup berdampingan dalam suatu struktur sosial dari lembaga-lembaga yang banyak dan bervariasi: partai politik, organisasi dan asosiasi. Namun diakui bahwa yang memiliki kemutlakan dan kedaulatan adalah manusia atau rakyat.

Adanya penekanan yang demikian terfokus kepada warga negara atau rakyat, maka dalam pemerintahan yang demokrasi selalu memberikan perhatian kepada warga

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hal. 5.

<sup>4</sup> Pierre Rosalvallon, “The History of the Word Democracy in France”, dalam *Journal of Democracy*, Volume 6.4 (1995), hal. 140.

<sup>5</sup> Afan Gafar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 6.

negaranya. Implikasi dari cara pandang yang demikian adalah pada diletakkannya pilar-pilar demokrasi yang selalu mengutamakan kepentingan warga negara. Pilar-pilar demokrasi itu adalah: (a) kedaulatan rakyat, (b) pemerintahan berdasarkan persetujuan dari yang diperintah (rakyat), (c) kekuasaan mayoritas, (d) hak-hak minoritas, (e) jaminan hak-hak asasi manusia, (f) pemilihan yang bebas dan jujur, (g) persamaan di depan hukum, (h) proses hukum yang wajar, (i) pembatasan pemerintah secara konstitusional, (j) pluralisme sosial, ekonomi dan politik, dan (k) nilai-nilai toleransi, pragmatisme, kerjasama dan mufakat<sup>6</sup>.

Demokrasi, oleh karena itu, bergantung kepada pembangunan suatu budaya warga negara yang demokratis. Budaya dalam pengertian ini adalah perilaku, praktek dan norma-norma yang menjelaskan kemampuan warga negara untuk memerintah diri sendiri. Pemerintah yang merupakan representasi warga negara dengana sendirinya juga harus memberikan kebebasan kepada setiap warga negara untuk mengejar kepentingan dan menjalankan hak-hak mereka. Mereka membuat keputusan sendiri tentang pekerjaan yang akan mereka lakukan, jenis pekerjaan yang akan dilakukan, partai politik mana yang akan diikutinya atau bahkan tidak akan terlibat dalam partai politik, dan seterusnya. Pada intinya adalah adanya 'kebebasan'.

Kebebasan dan demokrasi sering dipakai secara timbal balik, tetapi keduanya tidak sama. Demokrasi sesungguhnya adalah seperangkat gagasan dan prinsip tentang kebebasan, tetapi juga menyangkut seperangkat praktek dan prosedur yang terbentuk melalui sejarah yang panjang. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa demokrasi adalah '*pelembagaan*' dari kebebasan. Oleh karena itu wajar kalau dalam perkembangan wacana demokrasi ini terkait dengan persoalan kebebasan, misalnya saja hak asasi manusia, persamaan di depan hukum, dan toleransi. Karena di dalam contoh-contoh tersebut terkandung makna kebebasan warga negara.

---

<sup>6</sup> Diane Ravicth, *What is Democracy?*, hal. 6.

Dari sedikit gambaran di atas, fokus dan ruang lingkup demokrasi adalah pada persoalan kemanusiaan, dari manusia kepada manusia. Dan lebih fokus lagi adalah persoalan kekinian, duniawi. Dalam demokrasi tidak ada intervensi yang berasal dari pihak luar, di luar diri manusia, yaitu Allah Swt. Dengan demikian, dalam demokrasi tidak ada nilai-nilai yang bercorak ilahiah. Tidak ada nilai-nilai yang dipandang transendental yang abadi. Justifikasi benar dan salah yang dihasilkan dari demokrasi bercorak relatif, sangat bergantung kepada hasil kesepakatan bersama suatu masyarakat. Keputusan dan aturan yang dilembagakan sebagai hasil demokrasi tidak memiliki kemutlakan dan nilai *transenden* (spiritual). Produk aturan demokrasi semata bersifat temporal dan kekinian (duniawiah) semata.

Sekalipun ada pemilikan kemutlakan dan kedaulatan yang berbeda antara Islam dan demokrasi, tidak berarti dengan sendirinya Islam tidak kompatibel dengan demokrasi. Banyak persoalan yang harus diurai lebih jauh mengenai kompatibilitas dan tidak kompatibelnya Islam dengan demokrasi. Tetapi, penjajaran Islam dengan demokrasi secara serta merta adalah merupakan cara pandang yang salah dan jelas keliru. Karena Islam merupakan seperangkat ketentuan dan aturan yang terkait dengan otoritas Allah Swt., secara mutlak. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, orang yang menyatakan bahwa antara Islam dan demokrasi terdapat segi-segi persamaan, itu hanyalah berarti menerangkan sebagian dari hakekatnya; karena hakekat yang sempurna ialah, antara Islam dan demokrasi ada perbedaan. Bahkan menurutnya yang lebih tepat ialah ada hal-hal yang bersesuaian, tetapi banyak hal-hal yang tidak bersesuaian<sup>7</sup>. Seperti juga yang diakui oleh Bassam Tibbi, ia sependapat dengan yang dikemukakan oleh Hamid Enayat: “Jika Islam sampai pada konflik dengan postulat-postulat demokrasi tertentu, itu adalah karena karakter umumnya sebagai sebuah agama...melibatkan banyak aksioma yang suci”<sup>8</sup>. Sementara demokrasi bersandar pada otoritas manusia,

---

<sup>7</sup> Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991, hal. 126.

<sup>8</sup> Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Politik Islam dan Kekacauan Dunia Baru*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000, hal. 325.

dan lebih menyangkut masalah prosedural. Meskipun diakui, dalam perkembangannya pemahaman terhadap demokrasi menjadi semakin kompleks, seperti misalnya hak-hak minoritas, jaminan hak-hak asasi manusia, pemilihan yang bebas dan jujur, persamaan di depan hukum, proses hukum yang wajar, pembatasan pemerintah secara konstitusional, menghargai pluralisme, toleransi, kerjasama dan mufakat.

### **Persoalan Krusial: Islam dan Demokrasi**

#### **1. Masalah Kedaulatan Tuhan VS Kedaulatan Manusia**

Konsep kedaulatan menurut Abdullah Ahmed An-Na'im memiliki bermacam-macam konotasi, seperti misalnya dalam hukum internasional, hukum konstitusional, dan filsafat politik. Tetapi menurutnya, kedaulatan selalu menandai otoritas atau pemerintahan yang tertinggi berdasar hukum. Kedaulatan didefinisikan sebagai "kekuasaan tertinggi dengan mana rakyat diperintah dan bahwa seseorang atau sekelompok orang dalam suatu negara, secara politik tidak ada yang lebih tinggi". Kedaulatan dalam pengertian yang paling luas adalah 'kekuasaan tertinggi, mutlak, dan tidak bisa dikontrol; hak mutlak untuk memerintah'<sup>9</sup>. Dalam pandangan Maududi, kedaulatan yang demikian hanya pantas diberikan kepada Allah Swt. Allahlah yang berdaulat atas manusia, yang di dalamnya meliputi kehidupan moral, sosial, budaya, ekonomi, dan politik manusia. Menurutnya konsep kedaulatan ini sebenarnya cukup sederhana, karena di dalam al-Qur'an secara jelas dikatakan bahwa Allah adalah Pencipta, Pemelihara dan Penguasa alam semesta ini. Oleh karena itu kehendakNya yang dominan dalam kehidupan alam ini. KehendakNya yang kemudian berkedudukan menjadi atau sebagai undang-undang<sup>10</sup>.

Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang dirujuk Maududi sebagai dasar pijakan konsep kedaulatan Allah (*Sovereignty of God*) adalah firman Allah dalam surat Yusuf

---

<sup>9</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, Yogyakarta: LkiS Bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 1994, hal.158.

<sup>10</sup> Abul A'la Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 188-189.

(12):40 yang berbunyi: "...Keputusan itu hanyalah keputusan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui". Juga dalam surat Al-Maidah (5):45 yang berbunyi: "...Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang dzalim". Juga dalam surat Al-Nahl (16):116 yang berbunyi: "Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta 'ini halal dan ini haram' ...".

Ayat-ayat di atas menegaskan bahwa ketentuan hukum merupakan otoritas Allah. Allah memiliki kemutlakan dalam menentukan semua ketentuan kepada manusia. Dalam hal memerintah dan melarang yang dilakukan oleh para Nabi tidak pernah terlepas dari Otoritas Allah. Bahkan Nabi tidak akan melakukan sesuatu tanpa seijin dariNya. Mereka melakukan segala sesuatu terhadap apa yang telah ditentukan oleh Allah. Kalau kedudukan para nabi yang seperti itu bagaimana dengan manusia kebanyakan. Tentu saja bahwa manusiapun hanya diperintahkan untuk tunduk dan patuh pada semua ketentuan yang telah diaturkan Allah kepadanya.

Dilihat dari cara pandang di atas, maka Islam tidak kompatibel dengan demokrasi. Oleh karena dalam demokrasi, kekuasaan dan hukum sepenuhnya diputuskan dan berada di tangan rakyat, apakah itu langsung maupun melalui perwakilan. Dalam demokrasi hukum dan perundang-undangan diubah dan diganti semata-mata berdasarkan pendapat dan keinginan rakyat. Hanya saja persoalan yang kemudian muncul, seperti yang ditanyakan An-Naim, apakah kedaulatan itu bisa didelegasikan, kepada siapa, seberapa jauh dan untuk tujuan apa?<sup>11</sup>.

Menurut An-Na'im, isu pokok yang mendasari semua problem dalam Islam adalah bemuara pada adanya ambivalensi pada konsep kedaulatan ini. Meskipun tidak diragukan lagi bahwa otoritas tertinggi berada di tangan Allah, namun tidak dengan sendirinya Allah menunjukkan siapa yang berwenang untuk bertindak atas nama

---

<sup>11</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi...*, hal. 159.

kedaulatan tertinggi itu. Ketika Nabi masih hidup jawaban terhadap masalah ini tidak diperselisihkan. Tetapi setelah Nabi wafat, hak semua orang untuk menyatakan diri posisi sebagai wakil kedaulatan Allah menjadi masalah. Di satu pihak ada klaim yang menyatakan bahwa para khalifah itulah sebagai pemegang kedaulatan Allah. Sementara di pihak lain menyatakan bahwa dari pihak keluarga Nabi itulah yang mewarisi kedaulatan tersebut.

Gagasan An-Na'im untuk mengatasi kontroversi ini adalah dengan cara mengajukan pertanyaan: "Bisakah gagasan tentang wakil kedaulatan Allah dipertemukan dengan konstitusionalisme?". Dalam pertanyaan ini terkandung pemikiran bahwa wakil kedaulatan Allah adalah *ummah*, totalitas rakyat negara Islam, tidak terbatas pada seseorang secara individual atau kelompok. Jika umat merupakan wakil kolektif kedaulatan Allah, maka mereka berhak untuk menunjuk wakil-wakilnya untuk melaksanakan kewajiban pemerintahan dan mempertanggungjawabkan kepada umat sebagai agen kedaulatan Allah yang asli<sup>12</sup>. Dari gagasan yang demikian dapat diturunkan suatu mekanisme operasional implementasi konsep pemerintahan representatif yang bertanggungjawab. Dikatakan olehnya bahwa syari'ah memang tidak pernah menunjukkan mekanisme dan prosedur yang jelas untuk pemilihan khalifah oleh rakyat secara luas, untuk pertanggungjawabannya dalam memegang jabatan, atau untuk suksesi secara reguler dan damai<sup>13</sup>.

Senada dengan pemikiran An-Na'im adalah apa yang dikemukakan oleh Quraish Shihab. Menurutnya ada dua kata atau istilah dari al-Qur'an yang dapat dijadikan rujukan bahwasanya manusia (umat) memiliki peran untuk memegang wakil kedaulatan Allah di bumi ini. Kedua istilah itu adalah *istikhlaf* dan *isti'mar*<sup>14</sup>.

Kata *khalifah* dalam bentuk tunggal terulang sebanyak dua kali (2:31 dan 38:26) dalam al-Qur'an. Bentuk jamak dari kata itu ada dua macam *khulafa* dan *khalaiif*.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, hal. 161.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hal. 162.

<sup>14</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 422.

Masing-masing kata ini mempunyai makna sesuai dengan konteksnya. Ketika Allah mengangkat Adam sebagai khalifah, kata yang dipakai adalah dalam bentuk tunggal; sementara ketika berbicara tentang pengangkatan Daud sebagai khalifah, kata yang digunakan dalam bentuk jamak (*plural*).

Penggunaan bentuk kata tunggal pada Adam adalah dilatar belakangi atau disebabkan karena ketika itu memang belum ada masyarakat manusia, apalagi baru dalam bentuk ide. Redaksi yang ada dalam ayat itu ada “*Aku akan...*”. Sedangkan pada Daud, digunakan bentuk jamak serta kata kerja masa lampau, “*Kami telah...*” untuk mengisyaratkan adanya keterlibatan selain dari Allah (dalam hal ini restu masyarakatnya) dalam pengangkatan tersebut. Di sisi lain dapat dikatakan bahwa mengangkat seorang khalifah dapat saja dilakukan oleh satu oknum, kalau itu baru dalam bentuk ide. Tetapi kalau akan diwujudkan di alam nyata hendaknya dilakukan oleh orang banyak atau masyarakat.

Kata *ista'mara* ditemukan dalam surat Hud (11):61. Kata ini mengandung arti adanya permintaan. Oleh karena itu arti dari ayat tersebut adalah “Dia Allah yang menciptakan kamu dari bumi dan menugaskan kamu memakmurkannya”. Kata ‘*ista'marakum*’ berarti ‘menjadikan kamu atau ‘meminta/menugaskan kamu’ mengolah bumi guna memperoleh manfaatnya. Menurut Quraish Shihab, di satu sisi penugasan tersebut dapat merupakan ‘pelimpahan kekuasaan politik’; atau di sisi lain karena yang menugaskan itu Allah Swt., maka manusia dalam mengemban tugas itu harus memperhatikan kehendak yang menugaskannya. Atau seperti yang terjadi pada saat pengangkatan khalifah, maka khalifah itu (yang diberi kekuasaan politik atau mandataris) harus memperhatikan hubungannya dengan yang memberi kekuasaan<sup>15</sup>.

Dengan memperhatikan dua pendapat di atas, maka dapat dibuat suatu mekanisme konstitusional dalam membentuk suatu kekuasaan politik atau pemerintahan, seperti yang diusulkan An-Na'im. Kekuasaan politik yang terbentuk kemudian adalah

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, hal. 424.

sebagai representasi umat. Dalam konteks yang demikian dan dengan mendasarkan pada prinsip 'syura' (musyawarah) maka Islam tidak bertentangan dengan demokrasi. Melalui mekanisme syura ini bisa diterapkan kepada unsur-unsur politik demokrasi seperti misalnya pemilihan umum, pemilihan presiden, pemilihan anggota parlemen, penetapan perundang-undangan dan seterusnya<sup>16</sup>.

Hanya saja persoalan yang dihadapi di sini tidak semata mekanisme pemerintahan yang memang tidak diatur secara tegas, tetapi yang lebih mendasar adalah apakah prosedur demokratik itu tidak bertentangan dengan Islam ketika ia diberlakukan untuk memutuskan suatu hukum atau perundang-undangan yang jelas-jelas sudah ditegaskan dalam al-Qur'an. Menurut Quraish Shihab, prinsip musyawarah ini tidak bisa diberlakukan kepada semua persoalan. Persoalan-persoalan yang telah ada petunjuknya dari Allah secara tegas dan jelas, baik langsung maupun melalui Nabi-Nya, tidak dapat dimusyawarahkan, seperti misalnya cara-cara beribadah. Musyawarah hanya dilakukan pada hal-hal yang belum ditentukan petunjuknya, serta persoalan-persoalan kehidupan duniawi, baik yang petunjuknya bersifat global maupun tanpa petunjuk dan yang mengalami perkembangan dan perubahan<sup>17</sup>.

Sementara itu, seperti diketahui ada sejumlah masalah yang sudah mutlak ketentuan hukumnya, misalnya saja berkaitan dengan kewajiban ibadah-ibadah *mahdhah* (murni), keharaman babi, judi, riba dan seterusnya. Prosedur demokratik, dalam hal-hal tertentu tidak bisa merubah ketentuan wajibnya ibadah shalat, puasa, zakat atau haji, karena ia merupakan persoalan yang sudah *qath'i*. Prosedur demokratik barangkali baru bisa dilakukan pada persoalan-persoalan yang sifatnya *dzanni*. Oleh karena itu, untuk memperjelas di mana letak otoritas Allah dan otoritas manusia, kiranya di sini harus dijelaskan dan dipisahkan pula persoalan-persoalan yang masuk ke dalam dua kategori tadi, *qath'i* dan *dzanni*.

---

<sup>16</sup> Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism and the West*, London: The Eleni Nakou Foundation, 1999, hal. 187.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hal. 479.

Berkenaan dengan ayat-ayat al-Qur'an ini, sebagai rujukan hukum dan perundang-undangan, ada ayat-ayat yang termasuk kategori *qath'i al-dalalah* dan *dzanni al-dalalah*. *Qath'i al-dalalah*, seperti yang dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khallaf atau Abu Al-'Ainain Badran, adalah "sesuatu (ayat) yang menunjuk kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya"<sup>18</sup>. Dan dengan demikian *dzanni al-dalalah* adalah sesuatu (ayat) yang menunjuk kepada adanya kemungkinan beberapa makna.

Menanggapi adanya dua kategori ayat tersebut di atas, Al-Syatibi menyatakan bahwasanya tidak ada yang *qath'i* di dalam al-Qur'an kalau ayat-ayat tersebut dilihat secara berdiri sendiri. Ia lebih lanjut menegaskan suatu proses ketika kemudian diperoleh suatu hukum yang diangkat dari nash sehingga pada akhirnya dinamai *qath'i*. Kepastian makna (*qath'iyyah al-dalalah*) suatu nash menurutnya muncul dari sekumpulan dalil *dzanni* yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam dipandang memberikan 'kekuatan' tersendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak *dzanni* lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam mutawatir maknawi, dan dengan demikian dinamailah sebagai *qath'i ad-dalalah*<sup>19</sup>.

Namun demikian perlu juga ditambahkan, menurut Quraish Sihab, suatu ayat atau hadis dapat menjadi *qath'i* dan *dzanni* pada saat yang sama. Firman Allah mengenai perintah untuk membasuh kepala saat berwudlu (*wa imsahu bi ru'usikum*) adalah termasuk *qath'i ad-dalalah* menyangkut wajibnya membasuh kepada. Tetapi ia menjadi *dzanni ad-dalalah* ketika berkaitan dengan batas-batas kepala yang harus dibasuh, Keqath'ian dan kedzannian tersebut disebabkan karena seluruh ulama bersepakat (ijma) menyatakan kewajiban membasuh kepala. Akan tetapi kemudian mereka berbeda

---

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 139.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hal. 140.

pendapat tentang arti dan kedudukan ‘ba’ pada lafal *biru’usikum*. Di satu sisi menunjuk makna yang pasti, tetapi di sisi lain memberikan kemungkinan makna yang lain<sup>20</sup>.

Dengan menggunakan kerangka pikir yang dikemukakan oleh Qursih Shihab bahwasanya suatu nash (ayat) dapat menjadi *qath’i* dan *dzanni* pada saat yang sama, memberi kesempatan kepada umat Islam untuk mengadaptasikan pokok-pokok pikiran tertentu dalam al-Qur’an dengan perkembangan politik modern, demokrasi misalnya. Pada dataran pikiran ini gagasan wakil kedaulatan Allah dapat dioperasionalkan melalui konstitusionalisme. Melalui mekanisme ini dapat ditentukan peraturan perundang-undangan yang dimaksudkan sebagai cara untuk mengatur kehidupan suatu negara, apakah itu berkaitan dengan mekanisme pemilihan presiden, lembaga-lembaga pemerintahan atau pemilihan umum. Dasar pijakan *qath’i* penyelenggaraan mekanisme ini adalah ‘*syura*’ (QS 3:159, 42:38). Kekhalifahan kolektif dalam bentuk *ummah* dalam suatu negara Islam dapat direfleksikan melalui *syura*, laki-laki dan perempuan adalah sama-sama sebagai *khalifatullah* (agen Allah)<sup>21</sup>. Hanya saja perlu untuk dipahami, baik al-Qur’an maupun Nabi Saw., tidak memberikan perincian mengenai mekanisme musyawarah ini. Nabi hanya mengatakan “Kalian lebih mengetahui persoalan dunia kalian” (Imam Muslim).

Persoalan kedua yang tidak bisa diadaptasikan melalui prosedur demokratis adalah adanya hukum-hukum yang *qath’i* adanya. Misalnya tentang keharaman zina, minuman keras, berjudi dan seterusnya. Prosedur demokratis, dengan mengatasnamakan kedaulatan rakyat, tidak bisa dilakukan untuk melakukan perubahan terhadap keharaman hal-hal itu. Dengan demikian, sekalipun kedaulatan Allah dapat didelegasikan melalui wakil kedaulatan Allah atau umat dalam bentuk konstitusionalisme, namun ia dalam batas-batas tertentu tidak dengan serta merta melakukan perubahan hukum-hukum Allah

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal. 141.

<sup>21</sup> John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 27.

tadi. Justru yang terjadi bisa sebaliknya, bahwa konstitusi berkewajiban untuk menegakkan hukum tersebut.

Walaupun syura dalam bentuk wakil kedaulatan Allah di dalam Islam membenarkan pendapat mayoritas, terutama dalam mekanisme pemerintahan, namun syura mengaitkannya tidak semata dengan ‘kontrak sosial’, melainkan juga dengan ‘*Perjanjian Ilahi*’. Ini seperti diisyaratkan berkenaan dengan pengangkatan Ibrahim a.s. sebagai *imam*. Allah Swt., menyatakan “Allah berfirman, ‘Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam (pemimpin) bagi manusia’. Ibrahim berkata, ‘Saya bermohon agar pengangkatan ini dianugerahkan juga kepada sebagian keturunanku’. Dia Allah berfirman, ‘Perjanjian-Ku tidak menyentuh orang-orang yang zalim” (QS Al-Baqarah (2):124).

Oleh karena itu dapat disimpulkan di sini ada perbedaan yang mendasar antara wakil kedaulatan Allah dalam bentuk syura dan demokrasi. Dalam demokrasi segala persoalan dapat dibahas dan diputuskan berdasarkan suara mayoritas, tetapi tidak begitu dalam syura. Syura yang didasarkan pada ajaran Islam tidak membenarkan untuk memusyawarahkan segala sesuatu yang telah ada ketetapanannya dari Allah secara tegas dan pasti, dan tidak pula dibenarkan menetapkan hal yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Allah.

## **2. Masalah Kewarganegaraan**

Masalah kedua yang dipandang problematis dalam Islam adalah masalah kewarganegaraan. Siapakah yang tercakup warga negara dalam Islam dan bagaimana kedudukan mereka. Menurut An-Na’im tidak ada satupun negara yang secara logis diharapkan memberikan hak-hak sipil, sosial, ekonomi, dan politik secara penuh terhadap orang-orang yang kebetulan lahir di dalam wilayah negaranya. Tidak ada satu negarapun yang secara logis berhak memaksakan kewajiban yang diperintahkan dengan menuntut kesetiaan dari siapa saja yang kebetulan berada di dalam wilayahnya. Karena itu, sistem konstitusional dan perundang-undangan biasanya akan membedakan di antara

mereka yang berhak, mereka yang terhalangi untuk melakukan kewajiban setia kepada negara, dan mereka yang tidak demikian. Apakah yang harus menjadi kriteria untuk membedakan orang-orang ini menurut yurisdiksi negara?<sup>22</sup>.

Kewarganegaraan selalu berkaitan dengan keseimbangan antara hak dan kewajiban warga negara di hadapan negara. Bagaimanakah hak dan kewajiban warga negara dalam sebuah negara (Islam)?. Untuk mengurai masalah ini barangkali bisa ditelusuri dengan melihat unsur-unsur dasar apa yang dijadikan basis pembentukan suatu negara. Ada beberapa unsur yang dapat dijadikan modal sebagai unsur formatif suatu negara, seperti agama, ras, bahasa, wilayah dan nasib yang sama. Namun demikian, seberapa jauh keabsahan suatu negara yang hanya mendasarkan pada unsur-unsur tertentu, agama misalnya. Sehingga pada saatnya, negara itu akan membedakan hak dan kewajiban warga negaranya atas dasar agama. Menurut An-Na'im menolak kewarganegaraan penuh bagi seseorang yang dilahirkan dan menetap sebagai penduduk dalam suatu wilayah suatu negara, tidak dapat diterima secara moral dan politik, kecuali jika orang itu memilih dan memperoleh kewarganegaraan negara lain<sup>23</sup>.

An-Na'im lebih jauh menegaskan bahwasanya logis untuk menerima premis bahwa mayoritas dan minoritas tidaklah didasarkan pada faktor insidental yang permanen dan primordial seperti ras atau jenis kelamin, yang tidak bisa diubah oleh individu. Seseorang tidak bisa dipaksa untuk meninggalkan atribut esensialnya bagi kebebasan dan martabat kemanusiaannya seperti kebebasan beragama dan berkeyakinan, hanya karena ia bukan bagian dari mayoritas. Oleh karena itu, suatu kebijakan dan hukum harus selalu dibangun di atas dasar rasional, yang dihormati dan didukung oleh seluruh warga negara, tanpa memandang ras, jenis kelamin, dan agama atau keyakinannya. Dengan demikian, menurutnya, konsep *ummah* sebagai wakil kolektif kedaulatan Allah dan kedaulatan manusia itu, dapat menjadi landasan konstitusionalisme aktif hanya jika cakupan umat dalam Islam direvisi dengan

---

<sup>22</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi...*, 163-164.

<sup>23</sup> *Ibid.*

memasukkan *'seluruh warga negara atas dasar kesamaan mutlak'*, tanpa diskriminasi berdasarkan agama, ras, maupun jenis kelamin<sup>24</sup>.

#### **a. Persoalan Warga Negara Non-Muslim**

Persoalan yang muncul dari idealisasi seperti yang dikemukakan An-Na'im di atas apakah merupakan representasi yang solusif atas persoalan yang terkandung dalam Islam. Selama ini memang terdapat pandangan yang menyatakan bahwa warga negara yang secara formal diidentifikasi sebagai *umat Islam* merupakan satu-satunya warga negara penuh dalam negara Islam, yang secara teoritik berhak penuh terhadap hak-hak sipil dan politik. Pada satu sisi pernyataan ini mengandung pengertian (a) bahwa bagi seseorang yang (beragama) lain, jika ingin memiliki hak sipil dan politik yang penuh sebagai warga negara dalam suatu negara Islam maka ia harus menjadi Muslim; (b) bahwa ada hak dan kewajiban yang berbeda di antara warga negara di negara Islam antara Muslim dan non-Muslim.

Implikasi dari pernyataan di atas mengisyaratkan, sekalipun ada kebebasan dalam beragama akan tetapi tidak ada kebebasan berpolitik dalam negara Islam. Dan karena itu dengan sendirinya berarti terjadi diskriminasi yang dilakukan oleh negara terhadap hak warga negara, yang dalam sistem demokrasi sangat dijunjung tinggi. Dalam negara Islam tidak ada tempat bagi warga negara yang non-Muslim. Syari'ah Islam tidak memberikan tempat tinggal yang tetap bagi non-Muslim di dalam negara Islam, kecuali jika ada izin tinggal sementara, atau jika mereka dijamin dalam status *ahl al-dzimmah*. *Ahl al-dzimmah* tidak memiliki hak sipil dan politik yang penuh, meskipun mereka lahir dan dibesarkan di wilayah negara Islam. Akibatnya, *ahl al-dzimmah*, meskipun dijaga keamanan jiwa dan harta bendanya dengan aman, namun mereka tidak berhak untuk berpartisipasi sepenuhnya dalam kehidupan masyarakat secara luas.

Pendapat Ibn Taimiyah seperti dinyatakan oleh Khalid Ibrahim Jindan memperlihatkan batasan-batasan yang diberikan kepada *ahl al-dzimmah*, antara lain: (a)

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

tidak diberi kesempatan untuk menduduki pos-pos penting dalam pemerintahan dan administrasi, (b) diharuskan mengenakan pakaian yang berbeda dengan busana orang-orang Muslim, (c) perumahan *ahl al-dzimmi* tidak diperbolehkan melebihi ketinggian rumah-rumah orang Muslim, (d) tidak diperbolehkan mempraktekan ibadat atau menyebarkan simbol-simbol mereka di kawasan yang dihuni umat Islam, dan (e) tidak diperbolehkan membangun tempat-tempat peribadatan dengan tanpa izin pemerintah<sup>25</sup>.

Menurut Maududi, negara Islam sebagai negara yang bersifat ideologis, sudah sewajarnya kalau ia harus melindungi dirinya sendiri dari intervensi pihak lain, termasuk *ahl al-dzimmah*. Oleh karena itu, sekalipun ia memiliki hak-hak politik tertentu, seperti misalnya perlindungan terhadap hak asasinya dan hak berpartisipasi yang relatif, *ahl al-dzimmah* tidak akan dapat menjadi kepala negara Islam dan juga tidak bisa untuk menjadi anggota Majelis Permusyawaratan. Namun demikian, seorang *ahl al-dzimmah* bisa menjadi anggota Majelis sepanjang di dalam konstitusi itu ada jaminan: (a) Parlemen atau lembaga legislatif tidak berwenang untuk memberlakukan undang-undang manapun yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah; (b) Al-Qur'an dan al-Sunnah akan menjadi sumber dari segala sumber hukum; dan (c) Kepala Negara atau pejabat-pejabat di bawahnya haruslah seorang Muslim. Dalam pada itu Maududi mengecualikan *ahl-dzimmah* dari tugas kemiliteran, karena dalam pendapatnya kewajiban pertahanan negara hanya diwajibkan kepada penduduk Muslimnya saja<sup>26</sup>.

Suatu komunitas *ahl-dzimmah* hanya diberi hak untuk mengatur dirinya dalam masalah pribadi, namun harus tetap tunduk kepada perundang-undangan negara Islam dalam urusan publik. Syari'ah menentukan bahwa yuridiksi semua urusan publik harus tetap menjadi wilayah eksklusif umat Islam. Oleh karena itu, *ahl-dzimmah* hanya memiliki kebebasan berpendapat atau beragama, berekspresi dan berserikat di dalam komunitas mereka sendiri. Bahwa kebebasan yang dimiliki *ahl al-dzimmah* adalah

---

<sup>25</sup> Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hal.104.

<sup>26</sup> Abul A'la Maududi, *Hukum dan Konstitusi...*, hal. 315-319.

berkaitan dengan praktek keagamaan dan pelaksanaan urusan-urusan pribadi mereka di dalam kerangka komunitas mereka sendiri. Sebagai jaminan keamanan atas diri mereka, maka *ahl al-dzimmah* harus membayar uang jaminan yang disebut dengan *jizyah* (pajak kompensasi perlindungan). Al-Qur'an mengatakan: "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula kepada hari kemudian... Yaitu orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar *jizyah* dengan patuh dalam keadaan tunduk" (QS. At-Taubah (9):29)<sup>27</sup>.

Dalam pandangan seperti dikemukakan di atas, ketika ada perbedaan hak dan kewajiban pada masing-masing warga negara, maka hal yang demikian tidak sejalan dengan cita-cita demokrasi. Namun demikian persoalan yang masih tersisa adalah apakah tidak ada hak bagi suatu negara untuk, apalagi bagi suatu negara dengan corak ideologis --negara Islam-- sedini mungkin membentengi dan melindungi dirinya dari kemungkinan usaha-usaha penghancuran negara. Perlakuan terhadap *ahl al-dzimmah* dapat dilihat sebagai cara untuk melindungi negara sekaligus umat Islam. Sebab alasan yang demikian bisa saja dikembalikan kepada al-Qur'an bahwasanya "Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang sebenarnya)" (QS. Al-Baqarah (2):120). Atau pernyataan Allah yang berbunyi "Janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir sebagai *awliya* dengan meninggalkan orang-orang mu'min..." (QS. Ali Imran (3): 28). Pada catatan kaki yang menjelaskan kata *wali*, jamaknya adalah *awliya*, al-Qur'am Departemen Agama Republik Indonesia mengartikan dengan teman akrab, *pemimpin*, *pelindung* atau *penolong*<sup>28</sup>. Atau juga firmanNya yang berbunyi: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu ambil

---

<sup>27</sup> Pengertian *jizyah* yang ada dalam catatan kaki nomor 638 pada al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia adalah pajak kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang yang bukan Islam, sebagai imbalan jaminan keamanan bagi diri mereka.

<sup>28</sup> *Al-Qur'an dan Terdjemahnya*, Jajasan Penjelenggara Perterdjemah/Penafsir Al-Qur'an. Djakarta: Pertjetakan dan Offset "JAMUNU", 1970, hal. 80.

menjadi teman kepercayaanmu orang-orang yang di luar kalanganmu, (karena) mereka tidak henti-hentinya (menimbulkan) kemudharatan bagimu...” (QS. Ali Imran (3):118).

Berbeda dengan pendapat di atas adalah yang dikemukakan Soraoush. Soroush menyatakan bahwa demokrasi bagi dunia Islam di dasarkan pada dua pilar. Satu di antaranya adalah, bahwa untuk menjadi orang yang benar-benar beriman, seseorang harus bebas. Keimanan atau keyakinan yang berada di bawah ancaman atau paksaan adalah bukan keimanan yang benar. Dan apabila seorang yang beriman secara bebas tunduk dan patuh, bukan berarti bahwa ia mengorbankan kebebasan. Ia juga tetap memiliki kebebasan untuk meninggalkan keyakinannya. Sangat kontradiksi apabila pada mulanya ada kebebasan untuk beriman, tetapi kemudian menghilangkan kebebasan itu. Kebebasan ini merupakan pilar (*basis*) demokrasi. Menurut Soroush keyakinan dan keinginan dari mayoritas harus membentuk negara Islam yang ideal. Demokrasi Islam bukan disuntikan dari atas; ia adalah sah apabila dirubah oleh mayoritas, termasuk orang-orang yang tidak beriman<sup>29</sup>.

Sekalipun Soroush tidak secara eksplisit melakukan kajian terhadap *ahl al-dzimmah*, tetapi memperhatikan pendapatnya tersebut terkandung pengertian bahwa ada hak dan kewajiban yang sama di antara semua warga negara tanpa memperhatikan status keagamaannya. Karena tidak adanya perbedaan di antara Muslim dan Non-Muslim maka mereka bisa berpartisipasi secara penuh dalam segala macam bidang kehidupan termasuk dalam kehidupan politik. Dengan demikian, seorang warga negara Non-Muslim bisa saja menjadi Kepala Negara sebuah negara Islam. Apakah memang demikian?. Menurut hemat penulis, dalam suatu negara-bangsa yang tidak bercorak ideologis barangkali hal yang demikian tidak menjadi persoalan mendasar. Akan tetapi ketika suatu negara dengan tegas menyatakan sebagai negara ideologis, Negara Islam misalnya, apakah mungkin seorang yang Non-Muslim bisa menjadi kepala negaranya?

---

<sup>29</sup> Robin Wright, “Two Visions of Reformation: Islam and Liberal Democracy”, dalam *Journal of Democracy*, Vol 7.2 (1996), hal. 64-75.

Untuk menghindari konflik pemikiran yang berkepanjangan barangkali formulanya adalah dengan kembali melihat pengertian negara itu sendiri. Apakah yang dimaksudkan dengan Negara Islam itu?. Berangkat dari pendefinisian ini kemungkinan akan dapat dicari penyelesaian mengenai kedudukan warga negara dalam pertisipasinya di dalam negara. Kalau Negara Islam itu seperti yang dirumuskan oleh Maududi, yaitu negara yang mendasarkan pada ajaran Islam, maka dengan sendirinya ia harus tunduk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Apakah penafsiran politik yang menyamakan status warga negara memungkinkan diberlakukan. Kalau bisa, apakah dapat dijamin pemberlakuan syari'at Islam, bila negara itu dikepalai oleh seseorang yang tidak beragama Islam (non-Muslim)?.

Dalam pandangan Imam Gazali pengangkatan kepala negara tidak semata berdasarkan rasio, melainkan berdasarkan keharusan agama. Hal ini disebabkan karena tidak mungkin mengamalkan ajaran agama secara baik dalam kondisi dan situasi duniawi yang tidak mendukung. Oleh karena itu menurutnya agama dan negara adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan, agama adalah fondasi dan negara adalah penjaganya. Karena demikian, maka kedudukan kepala negara menjadi sangat signifikan bagi berlakunya syari'at Islam dengan baik. Dan kepala negara tentunya adalah juga seorang Muslim<sup>30</sup>.

Kemungkinan negara Islam model kedua adalah yang disebabkan karena jumlah penduduk yang mayoritas Muslim. Dalam negara Islam model ini terbuka peluang untuk mengadopsi sepenuhnya cara-cara demokrasi, terutama berkenaan dengan jabatan-jabatan strategis dalam negara seperti kepala negara, anggota dewan legislatif dan angkatan bersenjata. Dalam tradisi demokrasi, suara mayoritas merupakan ukuran dalam pengambilan suatu keputusan. Dalam suatu negara yang demikian, sekalipun tidak ada perundang-undangan yang mensyaratkan kepala negara, anggota dewan legislatif dan angkatan bersenjata itu harus Muslim, dengan sendirinya jabata-jabatan itu akan banyak

---

<sup>30</sup> H. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hal.76.

diisi oleh orang Muslim. Dalam keadaan yang demikian akan pula terjadi semacam kesepakatan yang tidak tertulis, melihat komposisi mayoritas adalah Muslim, terutama dalam jabatan-jabatan yang sangat strategis, kepala negara misalnya, akan tetap diberikan kepada seseorang yang Muslim.

Namun demikian, harus disadari bahwa bisa saja terjadi kemungkinan yang bertolak belakang, mayoritas ini tidak dominan. Banyak negara yang memperlihatkan gambaran ini, terutama ketika dikaitkan dengan sumber daya mayoritas itu masih rendah. Sehingga yang terjadi adalah sebaliknya, kelompok minoritas dominan. Bisa saja terjadi dalam suatu negara komposisinya adalah mayoritas dominan atau minoritas dominan, atau kompetisi yang seimbang dan terfragmentasi. Karena negara tidak mendasarkan pada syari'at Islam, maka bisa saja kepala negara itu berasal dari warga negara bukan Muslim. Dan dalam negara yang demikian memang tidak ada perbedaan hak dan kewajiban disebabkan status keagamaannya.

#### **b. Persoalan Kedudukan Perempuan**

Ide bahwa politik bukan wilayah yang diperuntukkan untuk kaum perempuan adalah ide yang selalu didengungkan selama berabad-abad. Akibat yang paling jelas dari cara pandang yang demikian adalah marjinalisasi dan pengcilan perempuan dari kehidupan politik formal. Dengan demikian keberadaan perempuan dalam kehidupan politik di manapun memperlihatkan gambaran yang tidak menggembirakan. Ide yang dibawa oleh paham demokrasi adalah adanya partisipasi politik yang harus melibatkan semua warga negara, termasuk kalangan perempuan. Baru pada abad ke-20 ini beberapa negara Islam mulai memberikan perhatian akan perlunya partisipasi kaum perempuan.

Harus diakui, demikian Quraish Shihab menyatakan, ada sementara ulama yang menjadikan firman Allah surah Al-Nisa (4):34 “Laki-laki adalah pemimpin perempuan...” sebagai dasar pijakan syari'ah Islam untuk membedakan perlakuan antara warga negara laki-laki dan perempuan<sup>31</sup>. Ada batasan-batasan yang diberikan

---

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, “*Membumikan*”..., hal, 275.

Islam terhadap kaum perempuan. Meskipun perempuan Muslimat berhak memegang pendapat apapun yang dianggap ada dalam ajaran dasar Islam, namun pembatasan syari'ah atas hak mereka untuk tampil dan berbicara di depan umum dan bergabung dengan Muslim laki-laki untuk mendukung pandangan-pandangan mereka, telah menimpakan sejumlah batasan atas hak-hak politik dan sipil kaum perempuan. Batasan-batasan itu antara lain, hak perempuan untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik, yakni jabatan publik yang melibatkan penggunaan otoritas laki-laki.

Bentuk pembedaan lain yang ditimpakan kepada kaum perempuan adalah misalnya yang dilakukan mazhab Syafi'i dengan melarang perempuan memegang jabatan hakim; sementara mazhab Hanafi mengizinkan mereka menjadi hakim dalam kasus perdata. Alasan Hanafi mengizinkan perempuan menduduki jabatan hakim didasarkan pada ketentuan lain terhadap perempuan, yaitu bahwa mereka diterima sebagai saksi yang sah dalam transaksi perdata dan perdagangan, karena itu mereka boleh bertindak sebagai hakim dalam kasus yang sama.

Adanya perlakuan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan dalam Islam karena itu dengan sendirinya tidak sejalan dengan gagasan dasar demokrasi yang menempatkan warga negara pada kedudukan yang sama di hadapan negara. Dari sudut pandang yang demikian maka bisa dikatakan bahwasanya Islam tidak kompatibel dengan demokrasi.

Berbeda dengan pendapat di atas adalah apa yang dinyatakan oleh Quraish Shihab. Ia menilai bahwasanya tidak tepat untuk menjadikan ayat 34 surat al-Nisa di atas sebagai dasar pembedaan hak politik antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya pendapat itu bukan saja tidak sejalan dengan ayat itu, tetapi juga tidak sejalan dengan makna sebenarnya yang diamanatkan oleh ayat tersebut. Ayat ini terutama berbicara mengenai kepemimpinan seorang suami terhadap seluruh keluarganya dalam urusan rumah tangga. Kepemimpinan inipun tidak mencabut hak-hak isteri dalam banyak segi,

seperti pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami<sup>32</sup>.

Menurut Quraish Shihab baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak-hak untuk berpolitik<sup>33</sup>. Ia antara lain merujuk sejumlah ayat yang dapat dijadikan dasar pendapatnya. Misalnya al-Qur'an surat Al-Taubah: 71 menyatakan "Dan orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah *awliya'* bagi yang lain. Mereka *menyuruh* untuk mengerjakan yang ma'ruf, *mencegah* yang munkar, mendirikan salat...". Kata *awliya'*, dalam pengertiannya mencakup kerja sama, bantuan, dan penguasaan; sedang dalam pengertian menyuruh yang ma'ruf menyangkut segala segi kebaikan, dan di dalamnya termasuk mengkritik atau memberi nasehat kepada penguasa. Di sisi lain al-Qur'an juga mengajak umatnya (laki-laki dan perempuan) untuk bermusyawarah seperti firmanNya "Urusan mereka (selalu) diputuskan dengan musyawarah" (QS 42:38). Dengan demikian, laki-laki dan perempuan memiliki tanggung jawab bersama untuk membangun kehidupan politik bersma. Oleh karena itu tidak pada tempatnya kalau kemudian ada perbedaan hak sipil dan politik antara laki-laki dan perempuan.

### **Tentang Kompatibilitas Islam dengan Demokrasi**

Uraian di atas setidaknya telah memperlihatkan kalau ada sejumlah pandangan yang didasarkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah yang memang tidak kompatibel dengan demokrasi. Dalam hal ini yang bisa dilakukan adalah adanya adaptasi yang parsial terhadap sejumlah ajaran Islam sehingga ia kompatibel dengan demokrasi. Adaptasi parsial ini bisa dilakukan dengan menelusuri sejumlah prinsip-prinsip pokok yang ada di dalam Islam yang bisa dijadikan sebagai ukuran. Dalam kaitan ini akan dikemukakan sejumlah prinsip yang sering dikemukakan oleh beberapa kalangan ilmuwan Islam.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, hal. 274.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Di antara ilmuwan Muslim yang menyatakan bahwasanya Islam kompatibel dengan demokrasi adalah Abdul Karim Soroush<sup>34</sup>. Soroush adalah seorang pemikir beraliran Syi'ah. Ia termasuk pendukung Revolusi Iran tahun 1979 dan mengambil peran aktif dalam perbaikan kurikulum universitas pada masa awal revolusi. Tetapi belakangan ia tidak sepaham dengan model pemerintah para *mullah* itu.

Soroush menyatakan bahwa demokrasi bagi dunia Islam di dasarkan pada dua pilar. *Pertama*, untuk menjadi orang yang benar-benar beriman, seseorang harus bebas. Keimanan atau keyakinan yang berada di bawah ancaman atau paksaan adalah bukan keimanan yang benar. Dan apabila seorang yang beriman secara bebas tunduk dan patuh, bukan berarti bahwa ia mengorbankan kebebasan. Ia juga tetap memiliki kebebasan untuk meninggalkan keyakinannya. Sangat kontradiksi apabila pada mulanya ada kebebasan untuk beriman, tetapi kemudian menghilangkan kebebasan itu. Kebebasan ini merupakan pilar (*basis*) demokrasi. Menurut Soroush keyakinan dan keinginan dari mayoritas harus membentuk negara Islam yang ideal. Demokrasi Islam bukan disuntikan dari atas; ia adalah sah apabila dirubah oleh mayoritas, termasuk orang-orang yang tidak beriman<sup>35</sup>.

*Kedua*, pemahaman umat Islam terhadap dan tentang Islam senantiasa berkembang. Teks kitab suci tidak berubah dan tidak akan berubah, tetapi penafsiran umat Islam terhadap teks suci itu senantiasa berkembang, karena pemahaman itu dipengaruhi oleh masa dan keadaan. Lebih lanjut dikatakannya bahwa tidak ada penafsiran yang absolut dan bersifat tetap yang berlaku sepanjang waktu dan di setiap tempat. Dan bahkan menurutnya, tidak ada seorang individu atau sekelompok orang yang berhak mengklaim bahwa hanya diri dan kelompoknyalah yang memiliki otoritas untuk melakukan penafsiran terhadap ajaran agama<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Robin Wright, "Two Visions of Reformation, hal. 64-75.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

Menurutnya Islam adalah agama yang akan terus tumbuh dan berkembang. Tetapi pada saat yang bersamaan Islam tidak harus diperlakukan sebagai ideologi modern atau menjadi *totalitarian*. Meskipun demikian ia yakin bahwa Islam dapat dijadikan sebagai dasar bagi perundang-undangan modern. Oleh karena itu ada *fleksibilitas* dalam Islam. Dalam kaitannya dengan demokrasi ditegaskannya bahwa demokrasi Islam dapat diaktualisasikan melalui adanya fleksibilitas ini<sup>37</sup>.

Ilmuwan lain yang berbicara tentang Islam dan demokrasi adalah Rachid al-Ghannouchi. Ghannouchi merupakan pemikir Islam yang lahir dari situasi yang berkembang di Tunisia. Berbeda dengan Soroush yang berlatar belakang Syi'ah, Ghannouchi memiliki latar belakang Sunni. Dalam kaitannya dengan demokrasi ia menganjurkan suatu '*sistem yang islami*', yang karakteristiknya adalah pemerintahan mayoritas, pemilihan yang bebas, kebebasan pers, perlindungan kepada mayoritas, adanya perlakuan yang sama terhadap semua partai (sekular dan keagamaan), dan pemenuhan hak-hak kepada kaum wanita. Peran Islam adalah memberikan suatu sistem dengan nilai-nilai moral.

*Pertama*, demokrasi Islam menurutnya pertama-tama sebagai hasil penafsiran terhadap kitab suci. Islam menurutnya tidak datang dengan suatu program khusus berkenaan dengan kehidupan manusia. Islam membawa prinsip-prinsip yang umum. Oleh karena itu, adalah tugas umatnya untuk memformulasikan program tersebut melalui interaksi antara prinsip-prinsip Islam dengan modernitas. Islam memberikan jaminan untuk dilakukannya *ijtihad*. Proses '*syura*' (bermusyawarah) menurutnya berarti cara pengambilan keputusan yang kembali kepada komunitas secara keseluruhan. Ditambahkannya bahwa nilai-nilai demokratik seperti '*pluralisme politik*' dan '*toleransi*' sepenuhnya kompatibel dengan Islam. Islam mengakui adanya realitas pluralisme dalam kehidupan, apakah itu yang berkaitan dengan kesukuan, kebangsaan, kebahasaan, agama, ataupun yang bercorak aliran-aliran politik<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

*Kedua*, demokrasi Islam pada dasarnya merupakan hasil dari pengalaman manusia dewasa ini. Legitimasi negara-negara Muslim kontemporer didasarkan pada kebebasan dari kolonialisme Eropa modern, suatu kebebasan dimana unsur keagamaan dan sekuler, Muslim dan Kristen, terlibat secara bersama-sama. Oleh karena itu ‘*tidak ada ruang*’ untuk membuat perbedaan di antara warga negara, dan persamaan yang sepenuhnya ini merupakan dasar bagi setiap masyarakat Muslim. Ia menegaskan bahwa legitimasi yang sebenarnya adalah legitimasi yang diperoleh melalui pemilihan. Menurutnya Islam mengutuk pemakaian agama untuk tujuan yang bersifat material atau hegomonik, seraya mengutip al-Qur’an surat al-Hujurat (49):13 “Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu sekalian dari sepasang laki-laki dan perempuan, dan kemudian kami jadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kamu saling kenal mengenal (bukan untuk saling membenci satu sama lain)...”. Ia juga menambahkan bahwa ada keseimbangan antara teks suci dan realitas manusia yang disebut dengan ‘*realism*’ atau ‘*logical reasoning*’ atau ‘*aqlanah*’. ‘*Aqlanah* ini merupakan perkembangan yang dinamik dan terus berlangsung. Karena itu, Ghannouchi memiliki keyakinan bahwa Islam dan demokrasi merupakan sesuatu yang tidak terpisahkan<sup>39</sup>.

Pendapat lain bahwa Islam kompatibel dengan demokrasi dikemukakan oleh Laith Kubba, direktur International Forum for Islamic Dialogue yang berkedudukan di London. Persoalan kompatibilitas Islam dengan demokrasi, menurutnya dapat dilihat dari berbagai perspektif. Kubba menyatakan bahwa Islam mengajarkan prinsip kebebasan, menghargai martabat manusia, persamaan di antara manusia, pemerintahan dengan kontrak, kedaulatan rakyat (*popular sovereignty*), dan penegakan hukum. Kegagalan umat Islam dalam membangun sistem politik yang terbuka dan pemerintahan yang demokratis berakar pada adanya kebudayaan politik yang otoriter dan manipulasi

---

<sup>39</sup>*Ibid.*

dalam menafsirkan al-Qur'an<sup>40</sup>. Lebih dari itu Kalim Siddiqui menegaskan bahwa hakekat yang sebenarnya dari demokrasi sepenuhnya bergantung kepada pemahaman para pemikir Muslim, yang kemudian merekomendasikan bahwa gerakan Islam itu sendiri harus mengikuti proses demokratik. Dan menurutnya para penguasa feodal telah gagal dalam memahami perubahan-perubahan sosial, ekonomi dan politik yang terjadi dalam masyarakatnya<sup>41</sup>.

### **Kata Akhir**

Islam sebagai sebuah agama tidak dengan serta merta dapat disepandankan dengan demokrasi. Oleh karena itu ketika ada orang yang mengatakan bahwa Islam sepenuhnya kompatibel dengan demokrasi, pernyataan itu barangkali tidak melihat keutuhan Islam sebagai agama. Karena memang, kalau ditelusuri secara lebih seksama dan terperinci akan ditemukan sejumlah ajaran dan pandangan yang memang tidak sejalan dengan demokrasi. Meminjam istilah Qurasih Shihab bahwa tidak semua persoalan agama (ajaran Islam) dapat dimusyawarahkan. Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa ada ajaran-ajaran tertentu yang sudah demikian eksak sehingga tidak lagi memerlukan pemikiran manusia, baik perseorangan atau kelompok. Oleh karena itu dalam satu sisi ada ajaran Islam yang tidak kompatibel dengan demokrasi.

Meskipun demikian masih banyak terbuka peluang bagi manusia untuk bergumul dengan ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah yang terkait dengan prinsip-prinsip demokrasi. Misalnya saja berkaitan dengan persoalan negara dan mekanisme yang akan diberlakukan dalam penyelenggaraan pemerintahannya. Prinsip-prinsip permusyawaratan, keadilan, persamaan, kebebasan, pluralitas, adalah sejumlah prinsip yang bisa dikembangkan sedemikian rupa, yang barangkali akan berbeda antara satu negara dengan negara lain. Barangkali di sinipun kita bisa kembali kepada apa yang dinyatakan Quraih Shihab bahwa suatu ayat atau naskh bisa memiliki kedudukan ganda yaitu *qath'i*

---

<sup>40</sup> Laith Kubba, "Recognizing Pluralism", dalam *Journal of Democracy*, Volume 7.2 (1996), hal. 86-89.

<sup>41</sup> Zafar Bangash (com.&ed.), *In Pursuit of The Power of Islam: Major Writings of Kalim Siddiqui*, Kuala Lumpur: The Open Press, 1996, hal.119.

*dan dzanni dalalah* sekaligus. Ayat-ayat yang berbicara tentang musyawarah, keadilan, persamaan, tidak ada paksaan dalam beragama, pluralitas adalah qath'i atau mutlak adanya. Tetapi karena tidak ada rincian mengenai mekanisme yang mengatur muatan prinsip-prinsip tersebut, di sini terbuka peluang kepada manusia untuk mengaturnya, sejalan dengan prinsip-prinsip demokrasi. Oleh karena itu, pandangan tentang *ahl al-dzimmah* dan kaum perempuan yang selama ini menjadi warga negara kelas dua, terutama dalam kehidupan politik dan publik, menjadi agenda yang perlu untuk dibicarakan oleh kalangan Muslim.

Masalah pokok yang muncul kemudian adalah penafsiran terhadap prinsip-prinsip tersebut. Dalam tradisi Islam, terutama Islam politik, setidaknya dikenal dua varian besar, yaitu kelompok fundamentalis dan Islamis. Kelompok fundamentalis pada umumnya lebih kaku ketika mengadaptasi demokrasi ke dalam Islam; sementara kelompok Islamis lebih adaptatif dalam menerima wacana demokrasi. Adanya perbedaan pandangan di antara sejumlah aliran pemikiran dalam Islam, termasuk di dalamnya antara kaum fundamentalis dan Islamis, terutama bersumber pada problem atau masalah *penafsiran*. Namun demikian, menurut hemat penulis yang bisa dilakukan adalah adanya adaptasi yang parsial.

## Daftar Pustaka

- Alatas, Hussein. *The Democracy of Islam*. Bandung, W. Van Hoeve Ltd., -The Hague And Bandung, 1956.
- Al-Qur'an dan Terdjemahnya*, Jajasan Penyelenggara Perterdjemah/Penafsir Al-Qur'an. Djakarta: Pertjetakan dan Offset "JAMUNU", 1970.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. Yogyakarta: Lkis Bekerjasama dengan Pustaka Pelahar, 1994.
- Bangash, Zafar (com.&ed.), *In Pursuit of The Power of Islam: Major Writings of Kalim Siddiqui*, Kuala Lumpur: The Open Press, 1996
- Esposito, John L.dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996
- Gafar, Affan. *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Kubba, Laith. "Recognizing Pluralism", dalam *Journal of Democracy*, Volume 7.2 (1996).
- Maududi, Abu A'la. *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1998.
- Munoz, Gema Martin (ed.). *Islam, Modernism and the West*. London: The Eleni Nakou Foundation, 1999.

- Ravitch, Diane. *What Is Democracy?*. Amerika: United States Information Agency, 1991.
- Rosalvallon, Pierre. "The Hiatory of World Democracy in France" dalam *Journal of Democracy*. Vol. 6.4 (1995).
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- ..... "*Membumikan*" *Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- Sjadzali, H. Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.
- Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Politik Islam dan Kekacauan Dunia Baru*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Wright, Robin "Two Visions of Reformation: Islam and Liberal Democracy", dalam *Journal of Democracy*, Vol 7.2 (1996).