

Sumper Mulia Harahap



# **APLIKASI DEMOKRASI DALAM SISTEM POLITIK ISLAM**

**(Studi Pemikiran Fahmi Huwaidi)**

**APLIKASI DEMOKRASI  
DALAM SISTEM POLITIK ISLAM  
(STUDI PEMIKIRAN FAHMI HUWAIDI)**

oleh

**Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag**

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag  
**Aplikasi Demokrasi Dalam Sistem Politik Islam (Studi Pemikiran  
 Fahmi Huwaidi)/Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.**  
 -Ed.1, Cet. 1.-Samarinda: LP2M IAIN Samarinda, 2018.  
 Viii + 113 hlm., 17,6 x 25 cm.  
 Bibliografi: hlm. 104  
 ISBN : 978-623-94039-5-9

Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan  
 Sebagian maupun seluruh modul ini tanpa izin tertulis dari penulis

|   |        |
|---|--------|
| Ketentuan   | Pidana |
| Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia |        |
| Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta             |        |

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah);
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**APLIKASI DEMOKRASI  
DALAM SISTEM POLITIK ISLAM  
(STUDI PEMIKIRAN FAHMI HUWAIDI)**

oleh

**Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag**

# **Aplikasi Demokrasi Dalam Sistem Politik Islam**

**(Studi Pemikiran Fahmi Huwaidi)**

---

Penulis : Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag  
Editor : Muhammad Syukri Pulungan  
Layout : LP2M IAIN Samarinda  
Desain Cover : LP2M IAIN Samarinda

Dicetak Oleh : LP2M IAIN Samarinda

Cetakan ke-1 2018  
17,6 x 25 Cm

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis  
All right reserved

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sistem politik Islam -dengan segala diskursus di dalamnya- dengan sejarah yang gemilang, harus memandang ke masa depan untuk meraih kembali keemasan masa lampau. Sebagai agama, ideologi dan peradaban, Islam telah memberikan paradigma terutama untuk diorientasikan pada pandangan futuristik bersifat fleksibel. Dalam perspektif Islam, seluruh doktrin dan konsep dasarnya seperti tauhid, dunia dan akhirat (tugas pertanggung jawaban di hari kiamat), menuntut setiap muslim untuk memikirkan masa depan individual dan kolektif. Aplikasi setiap konsep tersebut harus disertai dengan refleksi komponen-komponen masa depan manusia itu sendiri. Dengan urgensi masa depan dalam pandangan Islam, untuk kemudian mengadakan *re-thinking* dan modifikasi serta pemahaman yang lebih komprehensif terhadap sistem politik Islam, maka suatu kesadaran kolektif dalam pengetahuan beserta epistemologinya yang sistematis, bisa terorganisir guna upaya pendekatan terhadap masa depan, sehingga dapat keluar dari sistem kebarat-baratan (*westernism*) yang terkooptasi oleh hegemoni dan despotisme politik.

Diskursus yang disampaikan Fahmi Huwaidi dalam sistem politik Islam telah memberikan diskusi dan wacana untuk dapat dikembangkan dalam Pemikiran Politik Islam.

Akhirnya, saya berharap dan berdoa semoga karya ini dapat memberikan wacana dan menghasilkan manfaat bagi pihak-pihak yang berkompeten di bidang Perkembangan pemikiran politik Islam. Untuk penyempurnaan tulisan ini, kritik konstruktif sangat diharapkan.

Padangsidempuan, 2018

Penulis,

Sumper Mulia Harahap

## DAFTAR ISI

|   |            |
|---|------------|
| <b>Halaman Sampul .....</b>   | <b>iii</b> |
| <b>Kata Pengantar .....</b>   | <b>v</b>   |
| <b>Daftar Isi .....</b>   | <b>vi</b>  |
| <br>  |            |
| <b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>  | <b>1</b>   |
| A. Pendahuluan .....  | 1          |
| B. Dinamika Demokrasi .....   | 11         |
| C. Telaah Kepustakaan .....   | 13         |
| D. Kerangka Teoritis .....  | 14         |
| <br>  |            |
| <b>BAB II BIOGRAFI FAHMÎ HUWAIDÎ .....</b>                              | <b>18</b>  |
| A. Riwayat Hidup dan Kondisi Sosio-Kultural Mesir .....                 | 18         |
| B. Karya dan Ketokohnya .....   | 21         |
| <br>  |            |
| <b>BAB III EPISTEMOLOGI SISTEM POLITIK ISLAM .....</b>                  | <b>29</b>  |
| A. Dasar-dasar Hukum Politik Islam .....                                | 29         |
| 1. Al-Qur'an .....  | 32         |
| 2. Al-Sunnah .....  | 35         |
| 3. Ijma' (Konsensus) .....  | 38         |
| 4. Qiyas .....  | 40         |
| B. Kedaulatan dalam Islam .....   | 41         |
| C. Otoritas dan Kewenangan .....  | 48         |
| D. Pertanggungjawaban Imam .....  | 57         |
| <br>  |            |
| <b>BAB IV TESIS FAHMI HUWAIDI TENTANG ISLAM<br/>DAN DEMOKRASI .....</b> | <b>63</b>  |
| A. Prinsip-prinsip Dasar Pemerintahan .....                             | 63         |
| 1. Kekuasaan Ada di Tangan Umat .....                                   | 64         |

|   |         |
|---|---------|
| 2. Peran Aktif Masyarakat dan Tanggungjawabnya .                    | 67      |
| 3. Kebebasan Individu .....   | 70      |
| 4. Sistem Egalitarian .....   | 72      |
| 5. Legalitas Untuk Berbeda .....                                    | 74      |
| 6. Sikap Antagonis Terhadap Kezaliman .....                         | 77      |
| 7. Supremasi Konstitusi (al-Qanun) .....                            | 79      |
| B. Konfigurasi Demokrasi Islam .....                                | 81      |
| 1. Hukum Tentang Sesuatu Merupakan Cabang dari<br>Konsepsinya ..... | 85      |
| 2. Substansi Demokrasi .....  | 86      |
| C. Dinamika Demokrasi dalam Masyarakat Madani.....                  | 92      |
| 1. Defenisi Masyarakat Madani .....                                 | 92      |
| 2. Masyarakat Madani dan Demokrasi.....                             | 94      |
| D. Islam dan Pluralitas .....                                       | 98      |
| <br>Bibliografi .....   | <br>104 |
| Riwayat Penulis   |         |





# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Pendahuluan

Sistem politik Islam -dengan segala diskursus di dalamnya- dengan sejarah yang gemilang, harus memandang ke masa depan untuk meraih kembali keemasan masa lampau. Sebagai agama, ideologi dan peradaban, Islam telah memberikan paradigma terutama untuk diorientasikan pada pandangan futuristik bersifat fleksibel.<sup>1</sup> Dalam perspektif Islam, seluruh doktrin dan konsep dasarnya seperti tauhid, khilafah dan akhirat (tugas pertanggung jawaban di hari kiamat), menuntut setiap muslim untuk memikirkan masa depan individual dan kolektif. Aplikasi setiap konsep tersebut harus disertai dengan refleksi komponen-komponen masa depan manusia itu sendiri. Dengan urgensi masa depan dalam pandangan Islam, untuk kemudian mengadakan *re-thinking* dan modifikasi serta pemahaman yang lebih komprehensif terhadap sistem politik Islam, maka suatu kesadaran kolektif dalam pengetahuan beserta epistemologinya yang sistematis, bisa terorganisir guna upaya pendekatan terhadap masa depan, sehingga dapat keluar dari sistem kebarat-baratan (*westernism*) yang terkooptasi oleh hegemoni dan despotisme politik.<sup>2</sup>

Kesadaran di atas cukup mengantarkan kepada signifikansi mengkaji ulang sistem politik Islam yang dapat mengatur kehidupan masyarakat dan negara sesuai dengan prinsip ajaran yang terdapat dalam al-Qur`ân seperti *'adl* (keadilan), *syûra* (musyawarah), *musâwah* (persamaan). Karena secara fitrah, manusia adalah *zoon politicon*.<sup>3</sup>

Sistem politik dengan pola demokrasi merupakan masalah yang menimbulkan pro-kontra di antara ulama Islam. Abû al-A`lâ al-Maudûdî dianggap

---

<sup>1</sup> Secara historis, deklarasi Piagam Madinah oleh Nabi dengan kaum Yahudi dan Nashrani merupakan peristiwa monumental yang dapat dijadikan referensi. Piagam Madinah antara lain menyebutkan tentang keadilan, persamaan warga di kota Madinah (suatu kawasan terdiri dari berbagai etnis dan multi agama), prinsip kebebasan baik dalam menjalankan ibadah maupun kebebasan memeluk agama, prinsip musyawarah dan lain sebagainya. Secara analisis historis, fenomena tersebut menjadi bahan signifikan dalam meletakkan prinsip ketatanegaraan pada abad sesudahnya. Robert N. Bellah berkesimpulan bahwa Islam terlalu modern untuk zamannya. Penilaian tersebut hasil refleksi kekagumannya terhadap sistem yang dikembangkan Nabi dalam soal partisipasi rakyat dan sikapnya yang demokratis dalam memimpin umat. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 62-63

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, *Shaddâm al-Hadhârah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1997, hal. 15

<sup>3</sup> Mahmûd Hamdî Zaqquq, *Madkhal ilâ al-Fîkr al-Falsafî*, Kairo: Anglo, tt, hal. 143

tokoh yang mengkritisi sistem demokrasi yang berkembang di Barat dan banyak diadopsi oleh negara penganutnya Islam. Sistem demokrasi yang diterapkan mayoritas negara modern atau dianggap belum dapat menciptakan stabilitas keamanan dan keadilan di bidang sosio-ekonomi, sosio-politik dan keadilan hukum. <sup>4</sup> Menurutny demokrasi yang diterapkan dengan pola Barat bertolakbelakang dengan ajaran al-Qur`ân dan Sunnah.

Pendapat al-Maudûdî di atas masih membutuhkan pandangan dan kritik objektif. Karena dalam realita sosial, umat Islam di berbagai negara membutuhkan suatu sistem ideal. Pranata demokrasi seperti diketahui, telah mengalami transformasi radikal di negara yang sedang menuju modernisasi dan globalisasi.

Sesudah perang Dunia II, secara formil demokrasi merupakan dasar dari kebanyakan negara di dunia. Hasil penelitian UNESCO pada tahun 1949 menyatakan bahwa "mungkin untuk pertama kali dalam sejarah demokrasi dinyatakan sebagai sistem paling ideal untuk suatu negara, politik dan sosial yang diperjuangkan oleh pendukung-pendukung yang memiliki pengaruh (*probably for the first time in history democracy is claimed as the proper ideal discription of all system of political and social organization advocated by influential proponents*)".<sup>5</sup>

Pada hakekatnya berdirinya suatu negara harus memiliki *balance (al-tawâzun)* untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. <sup>6</sup> Shûfî Husein Abû Thâlib menyatakan bahwa Islam adalah *dîn wa daulah* dalam arti Islam diturunkan tidak hanya terfokus kepada kehidupan ukhrawi. Tetapi juga mengatur tata cara kehidupan di dunia yang didalamnya termasuk urusan pemerintahan.<sup>7</sup> Pendapat yang sama dikemukakan oleh Fahmî Huwaidî yang menyatakan dikotomi antara Islam dan *daulah* (politik)<sup>8</sup> ditolak legislasi Islam. Hubungan antara Islam dan politik telah ditunjukkan dalam keterlibatan nyata umat Islam dalam urusan-urusan negara, bukan sekedar penjelmaan realitas sejarah tapi juga

---

<sup>4</sup> Abû al-A`lâ al-Maudûdî, *Khilâfah dan Kerajaan*, (Alih bahasa.: Muhammad al-Bâqir), Bandung : Mizan, 1994, hal. 12

<sup>5</sup> Lihat: Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia, 1999, hal. 50

<sup>6</sup> Muhammad `Imârah, *Al-Islâm wa al-Siyâsah*, Mesir: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyah, 1993, hal- 24

<sup>7</sup> Shûfî Husein Abû Thâlib, *Tathbîq al-Syari`ah fî al-Bilâd al-'Arabiyyah*, Mesir : Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1995, hal. 29

<sup>8</sup> Istilah negara (*daulah*) tidak disinggung secara eksplisit dalam al-Qur`ân dan al-Sunnah. Secara implisit, terdapat unsur esensial menjadi pedoman negara. Seperti ayat menerangkan keadilan, persaudaraan, ketaatan dan lainnya terdapat pada sumber *tasyrî'*. Lihat Khâlid Ibrâhîm Jindan, *Teori Politik Islam. Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (terj : Masrohin), Surabaya : Risalah Gusti, 1999, hal. 56

wilayah agama.<sup>9</sup> Menurut Bernard Lewis, Islam terkait dengan kekuasaan sejak kedatangannya, dari masa-masa formatifnya di zaman Nabi dan para khalifah sesudah Nabi wafat. Hubungan agama dan kekuasaan, umat (*community*) dan masyarakat politik, dapat dilihat dalam al-Qur`ân yang merupakan sandaran bagi keyakinan umat Islam. Ini bisa berarti bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan.<sup>10</sup> Pernyataan Abû al-Hasan al-Mawardî (364 H-450 H) dalam bukunya *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*: *باسم الله ادن تعرج الله حق بعراج ل با لله ن ت ع ا ة س ت ب ا ح*

merupakan bukti korelasi antara *dîn* dan *daulah* yang tidak bisa dipisahkan.

Pengaturan yang baik dalam kehidupan membawa kepada kesejahteraan bersifat duniawi dan suasana kondusif. Dalam format kenegaraan, elemen-elemen pemerintah harus tetap bijaksana dalam mengatur struktur masyarakat untuk tercapainya cita-cita ideal yaitu kesejahteraan dunia dan kebahagiaan akhirat. Setiap negara berobsesi untuk meraih sistem politik ideal yang bisa menggiring kepada ketenangan beragama demi tercapainya tujuan tersebut. Masyarakat Madînah yang dibangun atas pondasi ikatan iman dan akidah dapat dijadikan contoh (bukan atas dasar solidaritas kesukuan atau *‘ashabiyah*).<sup>11</sup> Piagam Madînah yang monumental dapat dijadikan sebagai landasan undang-undang politik negara Islam. Secara garis besar, ada lima prinsip dasar paling ditekankan oleh Rasûlullâh dalam kehidupan berpolitik di negara Islam Madînah. Yaitu, musyawarah, keadilan, kebebasan, persamaan dan prinsip mentaati penguasa. Konsep dasar politik tersebut telah diterapkan Rasûlullâh secara efektif dan para sahabat di Madînah.<sup>12</sup> Aplikasi konsep ini masih butuh perincian dan diserahkan sepenuhnya kepada masyarakat muslim yang tentunya disesuaikan dengan situasi dan kondisi pada masanya. Disinilah letak kelebihan ajaran Islam yang fleksibel. Tetapi, yang pokok dalam melegitimasi suatu negara sebagai negara Islam, terlebih dahulu harus mengakui *tauhiid al-ulûhiyyah* dan *tauhiid al-rubûbiyyah* yang dalam hal ini menjadikan Kitabullâh dan Sunnah Rasûl sebagai pijakan dasar di samping kelima prinsip dasar tadi.<sup>13</sup> Agama, seperti dinyatakan banyak orang, dapat dilihat sebagai instrumen Ilahiah untuk

<sup>9</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`an wa al-Sulthân, Humûm Islâmiyah Mu`âshirah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991, hal. 131

<sup>10</sup> Bernard Lewis, "The Return of Islam" dalam Michael Curtis (ed.), *Religion and Politics in Middle East*, Boulder: 1981, hal. 12

<sup>11</sup> Akram Dhiyâuddîn Umarî, *Madinan Society at The Time of the Prophet: Its Characteristics and Organization*, (Dalam Edisi Indonesia *Masyarakat Madani* ,terj.: Mun'im A. Sirri), Jakarta : Gema Insani Press, 1999, hal. 77

<sup>12</sup> Muhammad Sâlim al-`Awwâ, *Fî al-Nizhâm al-Siyâsi li al-Daulah al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989, hal. 179-200

<sup>13</sup> Muhammad Sa`id Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 159-160

memahami dunia.<sup>14</sup> Islam, dibandingkan dengan agama-agama lain, sebenarnya merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis semacam ini. Alasan paling utama terletak pada ciri utamanya yang paling menonjol yaitu sifatnya yang “hadir dimana-mana” (*omnipresence*). Ini sebuah pandangan yang mengakui bahwa “dimana-mana” kehadiran Islam selalu memberikan panduan moral yang benar bagi segala tindakan manusia.<sup>15</sup>

Sebagian besar negara dunia ketiga dihadapkan pada persoalan untuk menciptakan pemerintahan representatif dan menerapkan suatu sistem politik modern. Mayoritas negara di dunia mengadopsi sistem demokrasi sebagai sistem pemerintahan. Demokrasi dianggap sebagai sistem politik yang dapat menampung aspirasi rakyat. Sistem politik yang demokratis menjadi dambaan banyak negara, khususnya setelah ambuknya Fasisme dan Nazisme. Sistem politik tersebut diorganisasikan dan diformulasikan sehingga dapat memenuhi kepentingan dan kesejahteraan rakyat. Pada tahap awal seluruh perhatian terfokus pada masalah memperjuangkan demokrasi atau meletakkan landasannya sesuai dengan kondisi budaya suatu bangsa.<sup>16</sup>

Demokrasi Islam adalah sebuah demokrasi di bidang politik, sosial, ekonomi dan kultural maupun demokrasi di bidang keagamaan dan spiritual. Seperti pernyataan ibn Khaldûn bahwa rezim syarî'ah yang dibawa Nabi Muhammad lebih representatif dari rezim-rezim rasional pola Barat. Demokrasi Islam menggariskan prinsip-prinsip dasar dari metode-metode pengambilan keputusan yang berlandaskan kepada *ijtihad*, *ijmâ'* dan *Syûrâ*.<sup>17</sup> dan hal tersebut sebagai representasi dari metode yang pernah dilakukan oleh Rasûlullâh.

---

<sup>14</sup> Argumen ini pernah dikemukakan secara kuat oleh Robert N. Bellah. Lihat tulisannya, “*Islamic Tradition and The Problems of Modernization*,” dalam *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991. Lihat juga Leonard Binder, *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1988, hal. 4

<sup>15</sup> Fazlur Rahmân, *Islam*, New York, Chicago, San Fransisco: Holt, Reinhart, Winston, 1996, hal. 241

<sup>16</sup> Dewasa ini, telah timbul macam-macam istilah demokrasi. Ada yang dinamakan demokrasi konstitusional, demokrasi parlementer, demokrasi pancasila, demokrasi terpimpin, demokrasi Soviet, demokrasi rakyat dan lain sebagainya. Semua konsep ini memakai istilah demokrasi yang menurut asal kata berarti "rakyat berkuasa" atau *government or rule by the people* (kata Yunani *demos* berarti rakyat, *kratos/kratein* berarti kekuasaan/berkuasa). Lihat Miriam Budiardjo, *op. cit.*, hal. 50

<sup>17</sup> S. Wager Ahmed Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983, hal 241-242. Dalam literatur klasik, sistem pemerintahan Islam berlandaskan kepada *syûrâ* dan *ijmâ'*. Dalam arti, pengambilan keputusan dilakukan melalui konsensus dan konsultasi semua pihak. Kepemimpinan negara dan pemerintahan harus ditegakkan berdasarkan persetujuan rakyat melalui pemilihan. Memperoleh kekuasaan tanpa melalui proses pemilihan seperti kudeta (*imârah al-istilâ'* atau penggulingan pemerintahan) dan pewarisan tahta kerajaan secara turun temurun merupakan tindakan yang tidak relevan dengan hukum Islam. Konsekuensi logis dari gagasan di atas, dibutuhkan badan musyawarah (*majlis al-syûrâ*) yang mewakili masyarakat, untuk mengadakan pemilihan yang jujur dan bebas. Kepala negara (khalifah, imam, presiden), legislator atau anggota badan musyawarah (*ahl al-syûrâ*) dan sosok yang memiliki integritas dan kredibilitas untuk menyelesaikan

*Syûrâ* sendiri (khususnya dalam mencapai keputusan-keputusan) merupakan prinsip dasar negara dan masyarakat muslim. Prinsip itulah yang dipakai dalam perjanjian (kontrak) *imâmah* atau *bay'ah* pada masa lampau dan memiliki kesamaan dengan sistem demokrasi. Nabi sendiri diperintahkan Allah untuk melaksanakan *syûrâ* dengan para sahabatnya menyangkut persoalan-persoalan duniawi yang tidak ada keterangan tegas tentang persoalan tersebut.<sup>18</sup>

*Syûrâ* (musyawarah) disebutkan dalam al-Qur`ân sebagai salah satu ciri utama Islam yang secara integral berkaitan dengan ketaatan kepada Allah. Signifikansi musyawarah tidak dapat dinafikan dalam menyelesaikan berbagai permasalahan pada setiap tingkat dan interaksi sosial. Ibn Taimiyah mensinyalir bahwa *syûrâ* diperlukan para penguasa muslim (*ulû al-amr*) dan Nabi pun menggunakannya dalam masalah-masalah yang tidak ada keterangan wahyu.<sup>19</sup> Prinsip dasar *syûrâ* adalah nasehat timbal balik melalui diskusi bersama. Konsekuensi logisnya, kepala eksekutif tidak dapat menolak dan melawan keputusan yang dihasilkan melalui lembaga *syûrâ*.<sup>20</sup>

Demokrasi juga diartikan sebagai sistem yang direpresentasikan lewat perwakilan. Secara konotatif, keputusan dihasilkan bukan melalui seluruh rakyat, tapi oleh para wakil yang dipilih oleh rakyat. Seperti pemilihan umum yang menerapkan kebebasan rakyat untuk memilih para wakilnya. *Free and fair election*, kebebasan sipil seperti kebebasan berbicara, kebebasan berserikat, kebebasan pers dan lain sebagainya merupakan hal mendasar dalam sistem demokrasi. Dalam demokrasi modern, kompetisi antara individu dan kelompok yang terorganisasi tidak dapat dihindarkan.<sup>21</sup>

Yûsuf al-Qardhâwî berpendapat bahwa substansi demokrasi adalah suatu proses pemilihan, melibatkan banyak orang untuk mengangkat seseorang (kandidat) yang berhak untuk memimpin dan mengurus rakyat. Menurutnya, substansi hakiki dari demokrasi harus bisa memformulasikan dan memberikan bentuk dan beberapa sistem praktis seperti pemilihan umum, meminta pendapat rakyat, menegaskan pendapat mayoritas, multi partai politik, hak minoritas yang

---

permasalahan (*ahl al-hall wa al-'aqd*) harus dipilih sesuai dengan kualifikasi-kualifikasi yang ditentukan Islam seperti ilmu pengetahuan, kompetensi, kejujuran, etika sosial, etika pribadi. Lihat al-Mawardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 6-8. Bandingkan dengan Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline*, U.S.A.: Cambridge University Press, 1968, hal. 27

<sup>18</sup> Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *op.cit.*, hal. 238

<sup>19</sup> Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'î wa al-Ra'iyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988, hal. 135

<sup>20</sup> Mumtâz Ahmad, (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 123.

<sup>21</sup> R. Siti Zuhra dkk, *Demokratisasi di Indonesia, Thailand dan India*, Jakarta : PPW-LIPI, 1997, hal.

bertentangan, kebebasan pers (dalam batasan-batasan etis jurnalistik yang berlaku) dan lain sebagainya. Kebebasan tersebut harus diberikan dan diimplementasikan secara universal dalam masyarakat.<sup>22</sup> Yûsuf al-Qardhâwî menuangkan ide dan gagasan tentang demokrasi sebagai refleksi dari sorotan fenomena sosial yang terjadi pada negara mayoritas penduduknya beragama Islam, dan terlebih khusus di negara kelahirannya Mesir.<sup>23</sup>

Demokrasi juga berkaitan dengan kemandirian kekuatan-kekuatan masyarakat untuk mengupayakan transformasi sosial politik dari bawah. Proses perubahan politik sangat erat kaitannya dengan dinamika perubahan sosial struktural dalam masyarakat.

Wacana modern saat ini sangat intens dengan negara ideal yang demokratis. Postulat ini bisa saja menjadi titik tolak dalam mendiskusikan tentang masyarakat madani.<sup>24</sup> Keinginan lahirnya masyarakat madani dengan keharusan adanya sistem demokrasi di dalamnya merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Karena kebebasan dan keniscayaan hukum dan peraturan-peraturan yang dapat mengikat, membawa implikasi bahwa watak kebebasan yang dimiliki masyarakat memiliki batasan-batasan yang diletakkan oleh hukum atau undang-undang.

Sistem demokrasi juga menjamin kebebasan setiap elemen sebagai landasan terwujudnya ekualitas dan egalitarianisme (*al-musâwah*) dalam struktur kehidupan sosial, budaya, politik dan hukum. Dengan prinsip kebebasan, Islam melegitimasi tegaknya demokrasi (yang dalam bahasa politik Islam disebut dengan *syûrâ*). Pada hakekatnya, *syûrâ* merupakan sarana tegaknya demokrasi itu sendiri. Dalam terminologi politik Islam, *syûrâ* berarti hak masyarakat untuk ikut mewarnai kehidupan sosial politik bersama kekuasaan). Hal inilah menjadikan Islam menolak diktator (*istibdâd*), otoriter dan totalitarian.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *Min Fiqh al-Daulah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997, hal. 132

<sup>23</sup> Eksploitasi terhadap unsur-unsur demokrasi pernah terjadi pada pemerintahan Mesir dengan munculnya *tsaurah* pada tanggal 23 Oktober 1952 yang berakhir dengan diskualifikasi partai politik. Fahmî Huwaidî, *Al-Muftarîn, Khithâb al-Tatharruf al-'Imânî fî al-Mizân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996, hal. 220

<sup>24</sup> Secara definitif, masyarakat madani memiliki pengertian variatif. Dalam konteks Indonesia, istilah ini diperkenalkan oleh Anwar Ibrâhîm (Wakil Perdana Menteri ketika itu) lewat ceramahnya dalam Festival Istiqlal II (1995) sebagai terjemahan dari *civil society* yang semula diartikan dengan masyarakat sipil. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas politik Islam*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 226. Nurcholish Madjid mendefinisikan masyarakat madani dengan interpretasi bahwa manusia menurut naturnya adalah masyarakat berbudaya sesuai dengan adagium *بَشَرٌ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلْأَنفُسَ ٱلْحَيَوَاتِيَّةَ*, dan merupakan padanan adagium Yunani bahwa manusia adalah *zoon politicon*. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 187

<sup>25</sup> Farîd Abd al-Khâlik, *Fî al-Fiqh al-Siyâsî al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1998, hal. 41





Menurut Fahmî Huwaidî, demokrasi merupakan produk kreatifitas akal manusia yang merupakan jelmaan dari *daulah madaniyah*. Yûsuf Qardhâwî mensinyalir bahwa pendapat *daulah Islâmiyah* adalah *daulah dîniyah* (negara agama) adalah anggapan yang memerlukan kajian objektif. Menurut Yûsuf Qardhâwî negara Islam adalah negara madani yang meletakkan dan memposisikan prinsip *syûrâ* secara proporsional sebagai landasan utama.<sup>30</sup>

Demokrasi menurut Fahmî Huwaidî harus menjunjung tinggi asas musyawarah sebagai landasan paling mendasar. Karena itu menampilkan Islam ke dalam wacana politik bernegara dengan menampilkan demokrasi sebagai perangkat politik, berarti menghilangkan persoalan esensial dari intensi legislasi dan pencemaran terhadap kebebasan yang diberikan Islam kepada umatnya.

Menurut Fahmî Huwaidî, Islam telah didiskreditkan dalam dua hal. Pertama, ketika Islam dibandingkan bahkan disamakan dengan demokrasi. Kedua, ketika disimpulkan bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Karena membandingkan antara keduanya merupakan hal yang tidak benar, seperti halnya menganggapnya saling bertentangan juga salah. Dari segi metode, perbandingan antara kedua hal tersebut tidak dapat dibenarkan, karena Islam merupakan agama dan risalah mengandung asas-asas yang mengatur persoalan ibadah, akhlaq dan muamalah manusia. Sedangkan demokrasi hanya sebuah sistem pemerintahan dan mekanisme kerjasama antara anggota masyarakat serta simbol yang banyak membawa nilai-nilai positif. Fahmi Huwaidi menilai bahwa Islam memiliki konsep peradaban yang spesifik, sedangkan demokrasi hanya pra kondisi dan bersifat temporal.<sup>31</sup> Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa Islam merupakan rancangan risalah (akidah) sebelum ia menjadi rancangan politik. Dimensi akidah harus dipertahankan tanpa terjebak dalam perdebatan panjang tentang segala macam propaganda khususnya tentang sistem ideal negara Islam.<sup>32</sup>

Persoalan yang harus dikaji dalam kaitannya dengan legalitas konsep demokrasi diantaranya mengenai hubungan muslim dan non muslim, masyarakat madani, dan juga multi partai politik.<sup>33</sup> Karena pembahasan fikih juga mencakup hal-hal tersebut dan tidak terlepas dari kesadaran historis yang melatar belaknginya (*hasb al-zhurf wa al-mulâbasât*).

---

<sup>30</sup> Yûsuf Qardhâwî, *Bayyinât al-Hill al-Islâmî*, Kairo : Maktabah Wahbah, 1993, hal. 159

<sup>31</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 97

<sup>32</sup> *Ibid.*, hal. 84

<sup>33</sup> Multi partai, keadilan, *mu'aradhah* (kritik), musyawarah, kebebasan pers, peradilan yang independen adalah merupakan beberapa komponen demokrasi modern saat ini. Lihat Yûsuf al-Qardhâwî, *Fatâwâ Mu'ashirah*, Juz II, Mesir: Dâr al-Wafâ', 1993, hal. 638

Muhammad Quthb berpendapat, untuk mengaplikasikan sistem demokrasi, umat Islam harus mampu menguasai metodologi, media informasi dan teknologi sehingga dapat bersaing secara kompetitif dengan dunia Barat.<sup>34</sup>

Dalam demokrasi, pluralisme menjadi persoalan intens secara intensif didiskusikan oleh kalangan akademisi dan praktisi hukum.

Firman Allah:

ل و شاء 3 تَكْ أَل ا ح ا ح رب زال 3 ض ك قَهْ ج م ع ب ا ز رَأ ت ك 3 ه ن زة اس ح ق ب ب ك و و ن  
أ و ا ن ع ح

*“Dan jika Tuhan menghendaki, tentu seluruh umat manusia yang ada di bumi ini akan beriman. Apakah engkau memaksakan manusia supaya beriman.”*<sup>35</sup>

Fahmî Huwaidî menafsirkan bahwa jika Allah menghendaki manusia bersifat homogen dan semuanya beriman, tentu menjadikan tatanan masyarakatnya seperti komunitas lebah atau semut dan dalam kehidupan spiritualnya hanya seperti malaikat yang kerjanya hanya mengabdikan kepada Allah.<sup>36</sup> Tetapi *iradat*-Nya telah menjadikan manusia selalu dihadapkan dengan pilihan dan bebas memilih dan menentukan masa depannya masing-masing. Firman Allah:

ر م ح شاء ر ا ع و ا ح ل ا ح شاء ر ا ع ك ف 3

*“Maka barang siapa yang hendak beriman, hendaklah ia beriman dan barang siapa yang ingin kafir, biarlah ia kafir”*.<sup>37</sup>

Dari kebebasan ini, muncul pluralitas yang dibangun di atas kesamaan asal penciptaan manusia. Pernyataan Nabi, kalian semuanya berasal dari Adam dan Adam diciptakan dari tanah, sementara taqwa hanya menjadi parameter seseorang di hadapan Allah, membawa pengertian bahwa non-muslim memiliki kebebasan sebagai warga negara dalam undang-undang (*syari'at*) di hadapan Islam, memiliki harga diri dan kehormatan sebagaimana halnya manusia lain. Dari statemen di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwa kebebasan dalam

<sup>34</sup> Muhammad Quthb, *Wāqī'unā al-Mu'āshir*, Kairo: Dār al-Syurūq, 1997, hal. 433

<sup>35</sup> Q.S. Yunus : 99. Lihat juga Q.S. Hud : 118-119 dan Q.S. al-Nahl : 93

<sup>36</sup> Fahmî Huwaidî, *Li al-Islām.....op. cit.*, hal. 23-24

<sup>37</sup> Q.S. al-Kahf : 29

mengekspresikan sikap telah dijamin semenjak lahirnya Islam. Bahkan sikap Nabi dalam mengambil keputusan di berbagai kesempatan dengan melakukan musyawarah menunjukkan pola demokrasi (dalam term modern) telah eksis semenjak Rasûlullâh diutus sebagai Nabi terakhir.

Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa sikap penolakan umat Islam terhadap term demokrasi didasarkan atas pengalaman pahit dari imprealisme Barat. Sikap skeptis sesungguhnya lebih merupakan ungkapan penolakan terhadap hegemoni Barat dan sikap apoligia terhadap syari'at Islam sebagai ekspresi terhadap penolakan demokrasi itu sendiri.<sup>38</sup> Liberalisasi politik dan demokratisasi adalah dua di antara sekian isu penting yang berkembang di Timur Tengah khususnya adanya kenyataan keterlibatan Islam dalam politik modern. Ketika hubungan antara sekulerisme dan modernisasi umumnya mulai dipertanyakan, masalah demokrasi dan agama lebih problematis lagi. Kekuatan revivalisme yang terus tampak selama dekade 90-an, dan partisipasi yang semakin meningkat dari gerakan-gerakan Islam dalam pemilihan-pemilihan politik, telah menjadikan relevansi antara *syûrâ* dan demokrasi sebagai fokus perhatian. Dalam kasus ini, Fahmî Huwaidî berusaha meneliti objektifikasi sisi persamaan dan perbedaan (*tahrîr al-mas`alah*) antara konsep politik Islam syura dengan nilai-nilai demokrasi.

Dimensi persamaan antara *syûrâ* dan demokrasi secara garis besar, Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa 1). Dari sudut pandang idea kontrak antara umat dengan penguasa dan tanggung jawab kekuasaan, seluruh nilai-nilai positif demokrasi ada dalam ajaran Islam. 2). Definisi demokrasi seperti disebutkan Lincoln: *bi hukm al-sya'ab, bi wâsithah al-sya'ab, min ajli al-sya'ab* (pemerintahan rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat), tidak diragukan lagi bahwa hal itu tercakup dalam pemerintahan Islam.<sup>39</sup> 3). Demokrasi kalau diartikan sebagai sistem sosial politik tertentu seperti kebebasan beragama, persamaan derajat di hadapan hukum, mewujudkan keadilan sosial, tidak diragukan bahwa prinsip-prinsip tersebut dijamin oleh agama Islam.

Dimensi perbedaan antara *syûrâ* dan demokrasi, secara umum dijelaskan ke dalam tiga hal.

1. Rakyat (warga negara) dalam terminologi demokrasi modern adalah rakyat yang hidup dalam batas geografi dan wilayah tertentu, diikat dengan ikatan darah, ras, bahasa dan tradisi bersama. Demokrasi modern selalu disertai

---

<sup>38</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 98

<sup>39</sup> *Ibid.*, hal, 123-133

dengan konsep rasialisme dan fanatisme kebangsaan. Fenomena tersebut jelas berlawanan dengan konsep Islam, karena ikatan menyatukan umat adalah kesatuan akidah atau pikiran dan kesadaran.<sup>40</sup>

2. Demokrasi Barat hanya mempunyai orientasi materi duniawi mencapai kebahagiaan rakyat sebatas di dunia. Islam melegitimasi tujuan tersebut, tetapi target kebahagiaan akhirat dalam Islam menjadi target primer dengan menjadikan dunia sebagai media untuk mencapai tujuan yang lebih eternal.
3. Kekuasaan umat dalam demokrasi Barat bersifat mutlak. Umat dalam hal ini merupakan lembaga perwakilan yang memegang kedaulatan tertinggi. Seluruh keputusan majelis perwakilan menjadi hukum yang wajib diimplementasikan sekalipun bertentangan dengan hukum etika dan kemaslahatan manusia secara umum. Secara empirik, sistem Barat kontemporer tidak memiliki batasan-batasan konkret dengan doktrin ajarannya. Berbeda dengan Islam, kekuasaan umat terikat dengan batas-batas syari'ah.<sup>41</sup>

Fenomena inilah menurut Fahmî Huwaidî Islam tidak sejalan dengan *otokrasi* (kekuasaan ada di tangan pemimpin), *theokrasi* (kekuasaan di tangan Tuhan), dan *nomokrasi* (kekuasaan di tangan hukum). Demokrasi Islam yang dikemukakan Fahmî Huwaidî tidak termasuk membangun paradigma baru yang mutlak diikuti karena demokrasi hanya pra-kondisi.

## **B. Dinamika Demokrasi**

Masalah demokrasi merupakan persoalan yang sangat aktual diperdebatkan secara intensif oleh para teoritikus dalam sistem politik Islam. Sebab persoalan demokrasi bukan hanya menyangkut persoalan fakta historis tentang sistem demokrasi yang dianggap berhasil di negara-negara Eropa pada abad modern ini dalam tataran praktis dan aplikatif. Tetapi masalahnya lebih mendasar daripada itu. Masalah demokrasi menyangkut berbagai dimensi keislaman. Hal ini dapat dilihat dari berbagai pendapat dan argumentasi yang dikemukakan ulama dalam memahami watak eskalasi pemikiran politik Islam yang berawal dari perdebatan persoalan hubungan antara agama dan negara.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, hal. 126

<sup>41</sup> *Ibid*

Agama, sebagaimana dinyatakan sebagian kalangan, dapat dipandang sebagai instrumen Ilâhiah untuk memahami dunia.<sup>42</sup> Islam dibandingkan dengan agama-agama lain, sebenarnya merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis semacam ini. Alasan utamanya terletak pada ciri Islam yang paling menonjol, yaitu sifatnya “hadir di mana-mana (*omnipresence*)”. Ini sebuah pandangan yang mengakui bahwa “di mana-mana”, kehadiran Islam selalu memberikan “panduan moral benar bagi tindakan manusia”.<sup>43</sup> Pandangan ini telah mendorong sejumlah pemeluknya untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang holistik. Mengakui syari’ah sebagai suatu sistem kehidupan menyeluruh merupakan suatu hal, sementara memahaminya secara benar adalah hal lain lagi. Bahkan dalam hal “bagaimana syari’ah harus dipahami”, menurut Fazlur Rahmân terletak persoalan yang sebenarnya.<sup>44</sup>

Dalam konteks politik, sejarah Islam yang multi interpretatif, tidak dapat dilepaskan dari pandangan semacam ini. Secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda. Spektrum pertama, beberapa kalangan muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara dan syari’ah dijadikan sebagai konstitusinya, kedaulatan politik ada di tangan Tuhan, bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas teritorial, sementara mengakui prinsip *syûrâ* (musyawarah) dan aplikasi sistem itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini.<sup>45</sup>

Pada spektrum lain, beberapa kalangan muslim lainnya berpendapat bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang negara (sistem politik) yang harus dijalankan umat. Menurut aliran pemikiran ini, istilah negara (*daulah*) tidak dapat ditemukan dalam al-Qur`ân dan al-Qur`ân bukanlah ensiklopedi ilmu politik.<sup>46</sup> Perlu dicatat bahwa kelompok ini mengakui bahwa al-Qur`ân mengandung nilai-nilai etis mengenai aktivitas sosial dan politik umat manusia seperti prinsip keadilan, persamaan, persaudaraan, kebebasan. Model pemikiran

---

<sup>42</sup> Argumen ini pernah dikemukakan oleh Robert N. Bellah. Lihat tulisan Robert N. Bellah, *op.cit.*, hal. 146. Lihat juga Leonard Binder, *op.cit.*, hal. 4

<sup>43</sup> Fazlur Rahmân, *Ibid.*, hal. 241

<sup>44</sup> *Ibid.*, hal. 101

<sup>45</sup> Di antara mereka yang termasuk dalam kategori pendukung alur pemikiran ini adalah pemikir Mesir Rasyîd Ridhâ dan Sayyid Quthb, pemikir Pakistan Abû al- A`lâ al-Maudûdî dan `Alî al-Nadwî. Untuk uraian lebih lanjut, lihat Erwin I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965

<sup>46</sup> Para pendukung pemikiran ini di antaranya adalah pemikir Mohammad Husayn Haykal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahmân, lihat Qamaruddîn Khan, *Political Concepts in the Qur`an*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982, hal. 3 .

ini lebih menekankan substansi daripada bentuk negara yang formal. Karena wataknya yang substansialis itu (dengan menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, musyawarah, partisipasi yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam), kecenderungan ini mempunyai potensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dengan sistem politik modern.

### C. Telaah Kepustakaan

Persoalan demokrasi pada abad terakhir ini merupakan masalah aktual selalu diperbincangkan oleh kalangan politisi umat Islam khususnya pada abad XIX. Fenomena yang terjadi di negeri Aljazâir dengan munculnya *al-Jubhah al-Islâmiyyah li al-Inqâdz* atau yang dikenal dengan FIS (Front Islamic Salvation) menentang keras sistem demokrasi di negeri tersebut. Banyak negara-negara mendambakan terwujudnya sistem demokrasi. Dalam catatan Samuel P. Huntington, Nigeria, Sudan, Libanon, Suriname, Fiji adalah negara demokratis pada dasawarsa 1970-1990. Negara-negara tersebut kembali ke sistem otoriter karena kekuasaan kembali jatuh kepada pemimpin diktator. Di negara tersebut Lembaga-lembaga demokrasi seperti parlemen tetap diadakan, tapi fungsinya hanya sebagai alat kekuasaan.<sup>47</sup>

Sistem demokrasi dalam politik Islam memiliki beberapa visi. Bahkan al-Maudûdî dengan konsep teo-demokrasi banyak menentang sistem demokrasi yang ada pada era kontemporer ini.<sup>48</sup> Menurut al-Maudûdî kedaulatan yang dianut sistem demokrasi sekarang ini kontradiktif dengan keautentikan ajaran Islam. Karena menurutnya kedaulatan berada di tangan Tuhan.

Yûsuf al-Qardhâwî dalam bukunya *fatâwâ mu'âshirah* mengemukakan bahwa *syûrâ* dan demokrasi tidak bertentangan karena hal tersebut termasuk masalah *ijtihâdiyah* (hasil ijtihad manusia) dan demokrasi adalah sistem pra-kondisi.

Dalam hal ini Muhammad Imârah menentang keras dugaan dan ungkapan orientalis tentang sistem pemerintahan yang penganutnya mayoritas Islam yang memarginalkan penganut agama minoritas. Ia mengatakan bahwa demokrasi tidaklah berarti berkuasanya kaum mayoritas secara diktator dan memiliki

<sup>47</sup> Priyono B. Sumbogo, *Pintu Otoriterisme*, Jakarta : Majalah GAMMA tanggal, 3-9 Mei 2000, hal.

<sup>48</sup> Al-Maudûdî, *Sistem Politik Islam*, (terj.: Asep Hikmat), Bandung: Mizan, 1995, hal. 236

wewenang terhadap kelompok minoritas.<sup>49</sup> Pernyataan Imârah di atas membawa implikasi bahwa sistem demokrasi memiliki relevansi dengan konsep *syûrâ* yang dikenal dalam pemerintahan Islam selama ini.

Penelitian yang diadakan ulama tentang sistem demokrasi telah banyak dilakukan khususnya ulama kontemporer. Tetapi penelitian yang dilakukan ilmuan terhadap tesis Fahmî Huwaidî tentang sistem demokrasi dalam politik Islam sepanjang pengetahuan penulis belum pernah diteliti. Berdasarkan asumsi tersebut penulis berusaha memfokuskan penelitian terhadap pemikiran Fahmî Huwaidî yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya berkaitan dengan demokrasi dalam politik Islam. Dengan harapan dapat memberikan kontribusi konstruktif.

#### **D. Kerangka Teoritis**

Hubungan demokrasi dan *syûrâ* sebenarnya merefleksikan hubungan Barat dengan Islam. Demokrasi adalah konsep politik Barat. Kuatnya hubungan Islam dan Barat -di mana sejak dua abad terakhir Islam lebih banyak menimba semangat Barat- yang secara bersamaan berlangsung dengan imperialisme Barat, seluruh konsep-konsep bahkan seluruh kebudayaan Barat secara hegemonik didesakkan ke dunia Islam. Lebih dari itu, superioritas imperialisme dan hegemoni Barat telah menimbulkan universalitas konsep-konsep Barat itu sendiri seperti rasionalitas, modernitas, hak asasi manusia dan juga demokrasi.

Konsep demokrasi dewasa ini dipahami secara beragam oleh berbagai kelompok yang melakukan teoritisasi dari perspektif dan tujuan tertentu. Keragaman tersebut, meskipun terkadang juga sarat dengan aspek-aspek subyektif dari siapa yang merumuskannya, sebenarnya bukan sesuatu yang harus dirisaukan dan diperdebatkan . Karena, hal itu sesungguhnya mengindikasikan esensi demokrasi itu sendiri yaitu adanya perbedaan pendapat.

Sesuai dengan definisi akar kata demokrasi dalam bahasa pertama ia muncul (Yunani: *demos*=rakyat, *kratia*=kekuasaan), maka esensi demokrasi terletak pada adanya kekuasaan rakyat. Negarawan Amerika Abraham Lincoln mengistilahkan dan mendefinisikan demokrasi sebagai *government of the people, by the people, for the people*.<sup>50</sup> Demokrasi merupakan suatu sistem politik di mana

---

<sup>49</sup> Muhammad Imârah, *op. cit.*, hal. 153

<sup>50</sup> Zakariyâ ‘Abdul Mun’im Ibrâhîm al-Khathîb, *Nizhâm al- syûrâ fi al-Islâm wa Nazhm al-Dimukrâthiyah al-Mu’âshirah*, t.t.p.: t.p., 1985, hal. 244

para anggotanya memiliki hak yang sama dipandang dari perspektif politik. Dari perspektif teoritis, demokrasi bukanlah mayoritarianisme yaitu kekuasaan oleh mayoritas rakyat lewat wakil-wakilnya yang dipilih melalui proses pemilihan demokratis.<sup>51</sup> Tetapi demokrasi menjunjung tinggi prinsip mayoritas di dalamnya terdapat kompromi yang adil dan tidak mengganggu kepentingan minoritas.<sup>52</sup> Suatu negara disebut demokratis, jika negara tersebut menjamin hak asasi manusia seperti kebebasan, menyatakan pendapat, berserikat dan berkumpul. Demokrasi menolak diktatorisme, feodalisme dan totalitarianisme. Dalam demokrasi, hubungan penguasa dan rakyat tidak berlandaskan kekuasaan, tetapi berdasarkan hukum dengan menjunjung tinggi aspek H.A.M. (Hak Azasi Manusia).<sup>53</sup>

Demokrasi juga diartikan adanya persamaan politik (*political equality*) dan kebebasan politik (*political freedom*). Dalam teori kontemporer, kontrol rakyat terhadap negara juga dianggap sebagai satu unsur asasi dalam demokrasi. Persamaan politik mengandung arti persamaan hak dalam memilih. Kebebasan politik berkaitan dengan tersedianya kesempatan untuk berpartisipasi dalam kegiatan politik. Persamaan politik dan kebebasan akan menentukan tingkat partisipasi politik rakyat dalam menentukan kualitas demokrasi.<sup>54</sup>

Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa demokrasi adalah bentuk pemerintahan menjamin kebebasan dan memberikan perlindungan dari kesewenang-wenangan dan despotisme penguasa, dalam konotasi demokrasi adalah sistem yang telah menjadi aspirasi rakyat untuk menjamin tegaknya keadilan universal dan tindakan preventif terhadap unsur-unsur diskriminatif, bukan sarana bagi para penguasa tiranik untuk merealisasikan tujuan-tujuan tertentu.<sup>55</sup> Demokrasi akan efektif dalam masyarakat muslim, kalau sesuai dengan etika dan prinsip-prinsip Islam seperti keadilan, (*'adl*), persamaan (*musâwah*), musyawarah (*syûrâ*), *amânah*, dan *ijmâ'*.

Pandangan Fahmî Huwaidî mengindikasikan bahwa efektifitas demokrasi akan terealisasi dengan tegaknya prinsip-prinsip dasar Islam. Menurut penulis, Fahmî Huwaidî terkategori kepada tokoh berpretensi terhadap sistem demokrasi dan mengakui bahwa substansi demokrasi sesuai dengan Islam,

---

<sup>51</sup> Dîn Syamsuddîn, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000, hal.33

<sup>52</sup> Peter Jhones, "Persamaan Politik dan Kekuasaan Mayoritas", dalam David Miller dan Lary Siedentop, *Politik dalam Perspektif Pemikiran Filsafat dan Teori*, Jakarta: Rajawali Press, t.th., hal. 254-283. Lihat juga Robert A.Dhal, *Demokrasi dan Para Pengikutnya*, Jakarta: Yayasan Obor, 1992, hal. 3-4

<sup>53</sup> Nurcholish Madjid, "Demokrasi Dinamis" dalam *Tekad*, Edisi th I/ No. 2/ 9-16 November, 1998

<sup>54</sup> Dîn Syamsuddîn, op. cit., hal 34-35

<sup>55</sup> Fahmî Huwaidî, op. cit., hal. 148



walaupun di sisi lain, Fahmî Huwaidî sangat intens terhadap perbedaan fundamental antara *syûrâ* dan demokrasi. Betapapun kuatnya mitos universalitas demokrasi ini didesakkan, terdapat beberapa pihak yang menolak sistem demokrasi. Abû al-A'âl al-Maudûdî dianggap sebagai salah satu contoh di antara tokoh yang menolak konsep demokrasi Barat dan menawarkan konsep teodemokrasi.

Substansi sistem demokrasi bukanlah arkeologi baru dalam sejarah perjalanan manusia. Bahkan Rasûlullâh telah memformulasikan *syûrâ* (musyawarah) dan mengimplementasi-kannya pada masanya yang merupakan kinerja demokrasi paling esensial. Hal tersebut terlihat dari suri tauladan yang ditunjukkan Nabi sebagai seorang yang *ma'shûm* dalam kasus perang Uhud dengan meminta pendapat dari sahabat dengan mengadakan musyawarah.<sup>56</sup>

Muhammad Abd al-Qâdir Abû Fâris mendefinisikan *syûrâ* sebagai usaha atau upaya menyimpulkan pendapat berbeda dalam suatu masalah, sehingga menghasilkan pendapat yang dapat dijadikan landasan.<sup>57</sup> Taufiq Muhammad al-Shâwî mensinyalir bahwa azas *syûrâ* adalah eksistensi jamaah, hak-hak dan pertanggungjawabannya diambil dari hasil gagasan seluruh individu. Pendapat jamaah merupakan pendapat keseluruhan dari anggota badan musyawarah. Apapun yang dihasilkan dari proses *syûrâ* merupakan keputusan mayoritas yang disepakati oleh anggota badan musyawarah.<sup>58</sup>

Rasyîd Ridhâ mengemukakan bahwa urgensi *syûrâ* merupakan dasar untuk mengambil keputusan dengan melibatkan komponen-komponen masyarakat secara luas dan tindakan preventif terjadinya kesalahan dan kekeliruan dalam pengambilan keputusan. Besarnya komponen yang dilibatkan dalam proses musyawarah secara kuantitatif, pendapat dan gagasan akan lebih variatif untuk dijadikan pilihan dalam menetapkan keputusan suatu perkara.<sup>59</sup>

Teori *syûrâ* menurut Ibn Taimiyah lebih bersifat umum, seorang pemimpin tidak hanya meminta pertimbangan dari ulama, tetapi konsultasi ditujukan kepada semua lapisan masyarakat dengan berbagai strata sosial selama pendapatnya bersifat konstruktif.<sup>60</sup> Terdapat batasan yang melingkari berlakunya konsultasi secara wajar dan tidak semua permasalahan dapat dijadikan materi

---

<sup>56</sup> Kuntowijoyo, *Identitas politik Islam*, Jakarta: Mizan, 1997, hal. 96

<sup>57</sup> Muhammad Abd al-Qâdir Abû Fâris, *Sistem Politik Islam*, Jakarta: Rabbani Press, 2000, hal. 53

<sup>58</sup> Taufiq Muhammad al-Shâwî, *Syûrâ Bukan Demokrasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 53

<sup>59</sup> Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, t.th., hal. 199

<sup>60</sup> Khâlîd Ibrâhîm Jindan, *op. cit.*, hal. 101-102

konsultasi. Misalnya ajaran-ajaran Islam yang pokok dan merupakan dasar-dasar yang tidak perlu lagi untuk dimusyawarahkan.<sup>61</sup>

Dari pemaparan di atas, secara substantif, terdapat perbedaan dan persamaan antara demokrasi dan *syûrâ*. Penolakan sebagian kalangan, merupakan bentuk resistensi terhadap superioritas imperialisme dan hegemoni Barat yang secara despotis dan sporadis menguasai dunia Islam pada umumnya dan dunia Arab secara spesifik.

Berdasarkan argumentasi di atas, penulis menyimpulkan: *pertama*, bahwa *syûrâ* dan kaitannya dengan demokrasi merupakan suatu sintesa yang *viable*, karena *syûrâ* dan demokrasi menolak kesewenang-wenangan kekuasaan. *Kedua*, pandangan yang melihat bahwa hubungan *syûrâ* dan demokrasi sebagai suatu yang bersifat antagonistik, merupakan pandangan yang diproduksi dari pendekatan fikih yang tidak memungkinkan lahirnya horizon baru, karena tidak berlandaskan kepada pendekatan pemikiran. Hal tersebut kurang tepat, karena politik lebih mendekati filsafat dalam watak dan dinamikanya. Atau kalau tidak demikian, penolakan tersebut dilatarbelakangi sikap protes terhadap Barat yang sekuler atau lahir dari paradigma monolitik.

---

<sup>61</sup> Abd al-Rahmân Abd al-Khâliq, *al-Syûrâ ft Zhill Nizhâm al-Hukm al-Islâmî*, Kuwait: Dâr al-Salafiyah, 1975, hal. 15

## BAB II

# BIOGRAFI FAHMÎ HUWAIDÎ

### A. Riwayat Hidup dan Kondisi Sosio-Kultural Mesir

Tokoh yang memiliki nama lengkap Mahmûd Fahmî ‘Abd al-Razzâq Huwaidî adalah seorang ulama yang memiliki potensi dan masih produktif dalam memberikan kontribusi konstruktif lewat tulisan-tulisannya sampai sekarang (2001).<sup>1</sup> Fahmî Huwaidî adalah penulis muslim senior yang menolak dijuluki sebagai tokoh yang pandai bersilat lidah. Ia lebih senang dipanggil sebagai seorang penulis dan wartawan yang melandaskan pemikirannya kepada ajaran-ajaran Islam. Fahmî Huwaidî dilahirkan pada tahun 1939 di Kairo Mesir. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di al-Azhar. Tradisi keilmuan telah berkembang pesat sudah sejak lama. Kota Mesir telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir’aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa modern.<sup>2</sup>

Masa kecil Fahmî Huwaidî berhadapan dengan kondisi rii di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kondisi sosial politik ini membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya. Bahkan ia menyaksikan bagaimana tentara Inggris membantai para *syuhadâ`* di Terusan Suez. Hal tersebutlah memberikan inspirasi kepada Fahmî Huwaidî untuk berkonsentrasi mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi dan perubahan dan, keadilan sosial sebagaimana halnya Sayyid Quthb yang sangat intens dengan fenomena sosial. Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa di Irân telah terjadi pelanggaran hak asasi manusia dengan adanya pemaksaan pakaian wanita dengan atas nama syari’at walaupun secara universal, ia mengakui secara empirik terdapat nilai-nilai positif yang terjadi di Irân.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lihat Fahmî Huwaidî, *Irân min al-Dâkhil*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1991

<sup>2</sup> Lihat, Luwis ‘Iwâd, *Dirâsât fi al-Hadhârah*, Kairo: Dâr al-Mustaqbal al‘Arabi, 1989, hal. 133

<sup>3</sup> Lihat hasil wawancara yang dilakukan salah seorang formatur redaksi (muhammad Abd al-Quds) dalam surat kabar Mingguan *al-Dustâr* tahun 1997. Tentang Irân, Fahmî Huwaidî telah memberikan analisis historisnya secara komprehensif dan objektif dan dirangkum dalam buku yang berjudul *Irân min al-Dâkhil*. Buku tersebut menjadi bahan perbincangan di kalangan intelektual dan politisi. Fahmî Huwaidî yang sejak 1980 mendapat beberapa kesempatan untuk berkunjung ke Irân, dan di akhiri dengan kunjungan terakhirnya pada bulan Februari 1986 dan ketika itu ia menjabat sebagai salah seorang anggota tim redaksi di *Majallah al-‘Arabi* Kuwait, yang secara geografis hanya membutuhkan 40 menit untuk sampai ke Irân. Suatu hal yang

Sejak tahun 1958, Fahmî Huwaidî telah aktif sebagai jurnalis dan wartawan. Fenomena sosial yang terjadi di Mesir, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaharu dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah kondisi umat Islam yang selalu dapat dikalahkan dan konflik internal terus terjadi. Motivasi Fahmî Huwaidî untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam di Mesir semakin tinggi dengan melihat situasi dan kondisi Mesir. Untuk merealisasikan obsesinya, ia memanfaatkan pengetahuan-pengetahuannya dengan menjadikan media masa sebagai lokomotif perjuangannya. Ia banyak menulis artikel untuk menanggapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam. Akurasi kritikan konstruktifnya terhadap fenomena sosial dan pemerintahan merupakan indikator intelektualitasnya. Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa kebebasan berpikir harus dijamin dalam setiap individu. Menurut Fahmî Huwaidî, al-Azhar telah berubah menjadi alat untuk meligitimasi kebijakan-kebijakan pemerintahan dan melindungi kepentingan tertinggi bagi negara.

Fahmî Huwaidî pernah menyuarakan tentang pelaksanaan syari'at Islam dalam pemerintahan Mesir dan mendapat kecaman dari warga Kristen Koptik. Ketika dikonfirmasi, ia menjawab bahwa pada dasarnya syari'at Islam memandang semua penduduk suatu negara mempunyai hak dan kewajiban yang sama dan non muslim memiliki hak untuk menjadi presiden di negara mayoritas penduduknya muslim. Dalam hal ini Fahmî Huwaidî pesimistis dan tidak dapat memprediksikan seorang Koptik menjadi presiden Mesir. Karena hal itu berkaitan dengan aturan umum (undang-undang negara), tidak berkaitan dengan agama serta hak sebagai warga negara. Pada umumnya, sejumlah negara memberikan syarat sebagai kepala negara adalah penganut agama mayoritas.

Kebebasan berpikir yang diinginkan Fahmî Huwaidî, mendapat resistensi dari kelompok sekuler termasuk para pejabat negara. Bahkan ia pernah dianjurkan untuk tidak menulis artikel dan tidak mengarang buku, seraya menganjurkan supaya menetap di rumah dengan fasilitas yang telah disediakan, asalkan dia tidak produktif menulis.<sup>4</sup> Fahmî Huwaidî mengcounter tuduhan anjuran destruktif tersebut dan mensinyalir bahwa kaum sekuler tidak pernah interest kepada fakar muslim yang kritis dan melakukan *self control* terhadap pemerintahan. Fahmî Huwaidî sangat menghargai kebebasan berpikir seluas mungkin. Sebab menurutnya, Islam bukan hanya membicarakan dalam tataran akidah saja, tetapi

---

mempermudahnya dalam melakukan penelitian tentang fenomena revolusi Irân yang dicanangkan oleh Khumaini tahun 1979. Lihat Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 9

<sup>4</sup> Data ini diperoleh lewat wawancara yang dilakukan salah seorang formatur redaksi (muhammad Abd al-Quds) dalam surat kabar Mingguan *al-Dustûr* tahun 1997

Islam juga bagian dari tatanan umum masyarakat. Hal ini perlu dihormati semua pihak, bukan saja karena faktor agama, tetapi sebagai penghormatan terhadap undang-undang dan hukum. Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa argumen harus dilawan dengan argumen bukan dengan tindakan kekerasan yang membawa implikasi terhadap makna kebebasan itu. Ketika ia diwawancarai bahwa “kepentingan” adalah kata-kata umum yang dikhawatirkan para fakar muslim untuk mempersempit makna kebebasan berfikir, Fahmî Huwaidî menjawab bahwa kata itu harus digunakan se jelas mungkin dan dalam bingkai yang tepat. Intimidasi, merongrong agama dan menyeru kepada atheisme tidaklah terkategori kebebasan dalam arti seluas-luasnya. Karena kebebasan berpendapat, orientasinya bersifat sosialis, bukan individualis dan setiap negara memiliki kesakralan yang harus dihormati.<sup>5</sup>

Fahmî Huwaidî telah banyak mendapat tekanan khususnya dari pihak pemerintah. Kritik konstruktifnya terkadang ditafsirkan kontradiktif oleh pihak yang berbeda pendapat dengannya. Fenomena tersebut menjadi stimulan baginya untuk secara kontinuistis untuk menyuarakan kebebasan berpikir.

Fahmî Huwaidî telah berkali-kali mengadakan ekspidisi ilmiah ke beberapa negara seperti Perancis, Sudan, Irân, Kuwait, Saudi Arabia, Aljazair, Maroko, dan negara di kawasan Afrika dan dunia Arab khususnya. Pengalaman pertemuannya dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah ketajaman wawasannya dan analisisnya serta menjadi inspirator dalam memahami persoalan-persoalan aktual yang dihadapi dunia Islam sekarang ini dan yang akan datang.

Perjalanan hidup Fahmî Huwaidî sejak remaja, mendorong perhatiannya yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Dalam tataran organisasi pergerakan, Fahmî Huwaidî tidak sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah organisasi tertentu, tetapi ia banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan ilmiah dan keagamaan yang ada di Mesir. Pengalaman akademisnya, baik formal maupun informal, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia, semakin mempertajam analisis dan pemikirannya, sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam.

---

<sup>5</sup> *Loc. cit*

## B. Karya dan Ketokohnya

Ketokohan Fahmî Huwaidî sebagai ilmuwan, di samping terlihat dari kegiatan proses belajar mengajar yang dilewatinya dan keterlibatannya dalam merespon permasalahan keagamaan yang muncul dengan disiplin keilmuan yang didalamnya, juga terlihat dari warisan ilmiah berupa karya-karya dalam bentuk tulisan.

Mesir, yang pada saat itu dalam keadaan kondusif di bidang sosial-politik, telah banyak memberikan inspirasi dan ketenangan dalam mengaktualisasikan ide dan gagasan pemikirannya. Fahmî Huwaidî telah menjadi pemikir muslim modern yang cukup produktif. Mesir yang didominasi oleh berbagai pemikirân variatif, dari nasionalis ala Sadat, sosialis pola Naser, sekulerisme Alî Abd al-Râziq, sampai fundamentalis ala Ikhwan al-Muslimin dan lain sebagainya yang semuanya itu memberikan wacana dan nuansa untuk generasi-generasi sesudah mereka. Dengan serangkaian perdebatan pemikiran dan politik sekitar permasalahan hubungan antar agama, hukum, perdebatan dalam menerapkan sistem ideal bagi suatu negara, yang semuanya itu dianggap sebagai tantangan yang menanti kontribusi pemikiran Fahmî Huwaidî. Iklim ilmiah perguruan-perguruan tinggi di Mesir, telah menyediakan sarana dan prasarana bagi Fahmî Huwaidî dalam mengembangkan kebebasan berpikir untuk mencari jawaban solutif atas isu-isu keislaman secara komprehensif.

Fahmî Huwaidî sebagai seorang intelektual muslim, sangat intens dengan problematika yang dihadapi umat Islam. Dengan bekal potensi, integritas serta kapabilitas yang dimilikinya, ia mampu menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dan berusaha mengaktualisasikannya dalam kehidupan ril masyarakat Islam. Aktifitas yang dilakukannya dapat dilihat dalam bidang pendidikan baik formal maupun non formal. Fahmî Huwaidî dalam bidang dakwah, juga aktif menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui program khusus baik di media cetak dan elektronik di Mesir. Pesan-pesan normatif-doktrinal yang disampaikan sangat responsif dari pencinta ilmu sehingga tidak jarang statemen-statemennya dihimpun di berbagai media cetak.

Penyebaran ide-ide pemikiran Fahmî Huwaidî ke berbagai belahan dunia tidak terlepas dari peranan lembaga-lembaga keagamaan dan yayasan Islam di dunia Arab, percetakan-percetakan<sup>6</sup>, media cetak, baik dalam bentuk seminar atau

---

<sup>6</sup> Karya-karya Fahmî Huwaidî banyak diterbitkan di berbagai percetakan variatif. Hanya saja, mayoritas karya-karyanya diterbitkan oleh Dâr al-Syurûq dan Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr. Lihat Fahmî Huwaidî, *Al-Muftarân, Khithâb al-Tatharruf al-'Ilmâni fi al-Mizân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996, hal. 8

program dakwah keagamaan. Sebagai pemikir yang kredibel, ia memiliki penghargaan (*accountability*) di kalangan umat, baik sebagai konsekuensi dari kepengusaannya atas ilmu-ilmu agama maupun karena kemampuannya menjalankan jabatan yang disandarkan kepadanya. Fahmî Huwaidî dapat memadukan kealiman yang tinggi dan ke'*aziman* yang dalam. Hal tersebutlah menjadikannya mendapat kepercayaan untuk menjabat sebagai kru redaksi pada majalah *al-Muslim al-Mu'âshir*.<sup>7</sup> Dengan kapasitas ilmu yang dimilikinya, Fahmî Huwaidî mendapat kesempatan dari media cetak harian terbesar di Mesir al-Ahram untuk menulis karya ilmiah setiap hari Selasa dalam berbagai persoalan keagamaan atau permasalahan kontemporer khususnya fenomena sosial-politik.<sup>8</sup> Fahmî Huwaidî juga banyak mendapatkan kesempatan untuk menuangkan pandangan argumentatifnya dalam majalah-majalah negara Arab dan mancanegara seperti *Fajr al-Islâm* terbitan Beirut, Libanon, *al-Noor Magazine*, terbitan Chevening Road, London, majalah *al-Iqtishâd al-Islâmî* diterbitkan di Dubai dan majalah-majalah lainnya. Dalam *Fajr al-Islam* edisi Rajab 1415 H, Fahmî Huwaidî mendapat kesempatan untuk diwawancarai majalah tentang signifikansi rekonstruksi dan reformasi dalam kehidupan umat Islam. Arab dengan berbagai permasalahan yang dihadapi dan dunia Islam pada umumnya dalam keadaan teriluminasi oleh hegemoni Barat, tantangan tersebut (*tahaddiyât*) merupakan dasar instropeksi umat Islam untuk merekonstruksi kembali sistem kehidupan sehingga mampu bersaing secara kompetitif tanpa harus tunduk kepada sistem Barat.<sup>9</sup> Gerakan-gerakan separatis (radikal) di Palestina, Mesir, Aljazâir, Libanon merupakan tindakan responsif dan resistensi terhadap Barat (yang oleh Barat diklaim sebagai gerakan Fundamentalisme), merupakan langkah awal untuk mewujudkan reformasi dalam kehidupan umat Islam.

Fahmî Huwaidî juga aktif mengikuti kegiatan ilmiah seperti seminar, muktamar dan berbagai diskusi. Atensinya terhadap realitas masyarakat Islam semakin jelas dari karya-karya yang ditulisnya. Dalam bidang keagamaan dan politik, pemikiran Fahmî Huwaidî banyak diwarnai oleh pemikirân Yûsuf al-

---

<sup>7</sup> Majalah *al-Muslim al-Mu'âshir* merupakan salah satu majalah yang mendapatkan sambutan banyak di masyarakat Arab. Majalah ini dipimpin oleh Jamaluddîn 'Athiyyah dan bahkan majalah ini dibimbing oleh ulama-ulama besar seperti Yûsuf al-Qardhâwî, Thâha Jâbir al-'Ilwânî, Muhammad Fathî 'Utsmân dan lain sebagainya. Majalah ini diterbitkan secara serentak di tiga negara berbeda yaitu Mesir (Kairo), Libanon (Beirut) dan Qatar. Lihat majalah *al-Muslim al-Mu'âshir*, Edisi Rajab-Dzulhijjah 1413 H (Februari-Juli 1993 M), Kairo: Al-Ma'had al-'Âlamî al-Islâmî, 1993

<sup>8</sup> Lihat tulisan-tulisan Fahmî Huwaidî dalam media cetak Ahram setiap edisi Selasa dalam segmen (rubrik) *Qadhâyâ Wa 'Ârâ'*.

<sup>9</sup> Lihat Fahmî Huwaidî dalam majalah *Fajr al-Islâm* edisi 1 Rajab 1415 H, hal. 18

Qardhâwî<sup>10</sup> dan Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais guru besar dan ketua jurusan Sejarah Islam Fakultas Dâr al-‘Ulûm Universitas Kairo dengan karya monumentalnya *al-Nazhariyât al-Siyâsah al-Islâmiyah* (edisi Indonesia *Teori Politik Islam*, Terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani).<sup>11</sup> Karya Fahmî Huwaidî *Lî al-Islâm wa al-Dimukrâthiyah* (demi Islam dan demokrasi) adalah bukti konkret tentang kekagumannya dan kesepakatannya dalam beberapa hal terhadap ide dan gagasan kedua tokoh tersebut dengan banyak mengutip pendapat Yûsuf al-Qardhâwî dan Dhiyâuddîn al-Rais. Hal tersebut tergambar dalam idenya tentang Islam dan demokrasi, ia banyak mengutip pendapat dan gagasan kedua tokoh tersebut. Tetapi walaupun Fahmî Huwaidî sangat mengagumi tokoh tersebut, dalam beberapa kesempatan ia juga terlihat mandiri dalam mengemukakan pendapat-pendapatnya terutama ketika membahas persoalan politik, karena ia langsung merujuk kepada sumber al-Qur`ân dan al-Sunnah. Fahmî Huwaidî banyak menawarkan netralitas gagasan dan ide sebagai mediasi antara yang berpaham tradisionalisme gaya Rasyîd Ridhâ dengan paham liberal gaya Syekh Alî Abd al-Râziq. Itulah sebabnya memfokuskan pemikirannya dengan batasan-batasan, tujuan, realitas, perimbangan, prioritas dan perubahan. Hal tersebut terlihat ketika Fahmî Huwaidî menganalisa kebangkitan Islam dan persamaan hak antar warga negara. Ia berpendapat bahwa unsur-unsur kebangkitan membutuhkan batasan-batasan agar mengetahui pandangan-pandangan yang harus dijadikan pedoman dan ukuran sebagai media untuk menilai pandangan tersebut. Di sisi lain, umat Islam harus mengakui bahwa seorang peneliti menghadapi berbagai kesulitan dalam menjelaskan fenomena pemikiran Islam secara objektif dalam perspektif persamaan hak antar warga negara. Ia mengemukakan beberapa pendapat pro kontra tentang masalah ini dan sampai kepada suatu kesimpulan, bahwa mengutamakan studi pendahuluan mengenai hubungan muslim-non muslim dalam perspektif keadilan, bukan persamaan hak, karena keadilan berarti memberikan hak kepada penerimanya secara total dan proporsional dalam konteks situasi dan kondisi objektif yang melingkupinya.

---

<sup>10</sup> Beberapa karya Yûsuf al-Qardhâwî tidak dapat dipisahkan dari pola dan gaya Ikhwân al-Muslimîn yang dikembangkan oleh Hasan al-Bannâ sebagai *founding father*. Hal tersebut dapat dilihat dari atensinya kepada perkembangan organisasi lewat ide-ide dan argumentasinya. Lihat Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Tarbiyah al-Islâmiyah wa Madrasah Hasan al-Bannâ*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1979, hal. 7. Tetapi menurut pengamatan penulis, kecenderungan Fahmî Huwaidî terhadap ide Yûsuf al-Qardhâwî, tidak berarti ia adalah pengikut gerakan Ikhwan dan terlibat secara langsung dalam gerakan-gerakan radikal (baik dalam bentuk aksi fisik atau *ghazw al-fikr*) yang sering diungkapkan beberapa pandangan subyektif dari kalangan orientalis atau yang tidak seide dengan paham mereka. Karena dalam karya-karya Fahmî Huwaidî masih terlihat sangat jarang menyebut langsung ide-ide Ikhwân al-Muslimîn. Dalam hal ini, penulis lebih cenderung memasukkannya dalam kategori sosok yang mensosialisasikan beberapa ide yang purifikatif Ikhwan walaupun ia tidak dapat dikatakan sebagai pendukung fanatik gerakan Ikhwân al-Muslimîn.

<sup>11</sup> Lihat dalam Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais, *Teori Politik Islam*, (ter.: Abdul Hayyie al-Kattani dkk), Jakarta: Gema Insani Press, 2000



Sedangkan persamaan hak sering diartikan sebagai kesamaan antara dua pihak baik dalam bentuk maupun isi. Eksploitasi simbol-simbol persamaan hak antara kelompok mayoritas dan kelompok minoritas dalam pemerintah, bisa dianggap menodai makna keadilan.<sup>12</sup> Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa masyarakat Islam telah digiring oleh propaganda persamaan hak kepada kondisi tanpa diskriminasi antara kaum muslimin dan Kristen dalam tugas-tugas yang berlabel keagamaan atau hal-hal yang berkaitan dengan ideologi.

Dalam konteks persamaan hak (sebagai contoh), adanya tuntutan diperbolehkannya pria Ahli Kitab menikahi kaum muslimah. Dengan alasan bahwa pria muslim diperbolehkan menikahi wanita Ahli Kitab. Menurut Fahmî Huwaidî, pemikiran tersebut tidak tepat bila ditinjau dari perspektif keadilan. Karena seorang muslim yang menikahi wanita Ahli Kitab, secara *syar'î*, dituntut untuk menghormati keyakinan sang isteri. Terdapat perbedaan pandangan para *fuqahâ`* dalam hal ini. Sebagaimana ulama ada yang berpendapat, sebaiknya suami yang muslim tidak menekan isterinya yang Ahli Kitab dalam urusan keislaman sehingga tidak menimbulkan kesan adanya pemaksaan akidah. Sebagian lagi mengemukakan bahwa suami harus menjamin keselamatan akidah isterinya. Bahkan ada yang berpendapat bahwa suami tidak berhak melarang isterinya untuk mengkonsumsi *khamar*.

Menurut Fahmî Huwaidî, keadaanya akan berbeda kalau pria Ahli Kitab menikahi wanita muslim. Ini karena Ahli Kitab tidak mengakui eksistensi agama Islam dan kerasulan Muhammad dan akan merusak komitmen wanita muslim terhadap ajaran agama atau bahkan mengeluarkannya dari Islam. Dalam kondisi tersebut dan kasus sejenisnya, tesis persamaan hak menjadi simbol dan parameter yang tidak reliabel, sedangkan keadilan merupakan parameter yang lebih objektif dan valid. Karena permasalahan terletak pada sistem dan klasifikasi, bukan pada skala prioritas dan klasifikasi. Penjelasan tentang fenomena kelompok-kelompok sebaiknya berangkat dari kesadaran akan konsep ini. Karena Islam tetap menjunjung tinggi seluruh hak dalam bingkai komitmen yang total dengan perspektif keadilan dan kewajaran. Inilah sekilas pemikiran Fahmî Huwaidî tentang ijtihad dalam bidang fikih (hukum). Bahkan ia berpendapat bahwa lapangan ijtihad tentang kedudukan non muslim sangat luas.<sup>13</sup> Seorang peneliti dapat mendalami studinya dengan mempelajari seluruh pandangan dan hipotesa

---

<sup>12</sup> Fahmî Huwaidî, "Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antarwarga Negara" dalam *Kebangkitan Islam (al-Shahwah al-Islâmiyah)*, terj: Muhammad Nur Hâkim, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hal. 190

<sup>13</sup> *Ibid.*, hal. 191

baik positif atau negatif. Hal itu bukanlah suatu kelemahan, melainkan indikasi kesuburan fikih Islam dan tradisi yang tidak terbatas.<sup>14</sup>

Kedalaman ilmunya juga terlihat ketika ia menuangkan pemikirannya yang filosofis di bidang filsafat ilmu agama. Ia mengungkapkan kata hikmah yang dikemukakan oleh Alî ibn Abî Thâlib dalam ucapannya “*la yas`al al-juhalâ` lima lam yata`allamû, hattâ yas`al al-`ulamâ` lima lam ya`lamû*” (orang bodoh tidak akan bertanya dan sadar kenapa mereka belum belajar, sampai para ulama bertanya, kenapa mereka -para orang bodoh- belum mengetahui?). Fahmî Huwaidî mengemukakan berkembangnya pada diri umat Islam pemahaman yang salah dalam memandang agamanya yang ia istilahkan dengan *al-tadayyun al-manqûsh*. Dan hal tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya inkonsistensi dan kesalahan dalam bidang pendidikan agama dengan menanamkan terhadap *dhamîr* (perasaan) dan akal umat Islam pendidikan yang berorientasi dan terlalu memfokuskan terhadap kehidupan akhirat. Sehingga terjadi banyak justifikasi bahwa perlunya pemisahan antara agama dan dunia, ibadah dan pekerjaan.

Dalam hal ini terdapat dua bentuk pendidikan di Mesir. Pertama, sebelum abad 19, khususnya di Universitas al-Azhar ilmu-ilmu umum seperti matematika, fisika, kedokteran masih eksis diterapkan dan hal tersebut oleh Fahmî Huwaidî disebut dengan *al-tsaqâfah al-muwahhadah* yaitu kebudayaan yang integral, dalam arti tidak adanya pemisahan antara ilmu agama dan umum. Memasuki abad 19, sosialisasi ilmu-ilmu umum sebagai kurikulum di berbagai sekolah menjadi perbincangan aktual antara pemuka al-Azhar dan Fahmî Huwaidî mengistilahkannya dengan fase *al-tsaqâfah al-muzdawijah*, kebudayaan ganda, dalam konotasi adanya dikotomi antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu umum. Hal tersebutlah yang menjadi kendala bagi Muhammad Abduh untuk menerapkan ilmu-ilmu umum (yang disebut dengan ‘*ilm al-khawwâs al-latî awda`ahâ Allah fi al-ajsâm*) di sekolah-sekolah dan mendapat kritikan dan resistensi keras dari syeikh al-Azhar ketika itu, Abdurrahmân al-Syarbînî. Lebih ekstrim lagi al-Syarbînî mengadakan tindakan preventif terhadap usaha Abduh tersebut dengan menulis artikel kecil di media masa Mesir pada tahun 1905 dan berpendapat bahwa usaha untuk memasukkan ilmu-ilmu umum sebagai kurikulum di Universitas al-Azhar, sama dengan usaha eksploitasi ajaran agama di Universitas tertua di Mesir tersebut dan menggantikan kebesaran al-Azhar (sebagai sentral

---

<sup>14</sup> *Ibid*

kegiatan agama) dengan membangun *madrasah falsafah* dan *adab* yang banyak diadopsi dari filsafat Yunani.<sup>15</sup>

Inilah yang menjadi bahan kritikan Fahmî Huwaidî untuk era kontemporer ini. Sebagai langkah awal, pemecahan persoalan keagamaan kontemporer perlu dimulai dari menelaah kembali dengan mengembangkan model pendekatan *fundamental philosophy*, karena hanya dalam wilayah ini – ibarat wilayah *pure sciences* dalam ilmu-ilmu keagamaan- yang diharapkan dapat menjernihkan fenomena ketercampuradukan antara normatifitas-sakralitas dan historitas-profanitas dalam kehidupan keagamaan kontemporer. Jalan ke arah formulasi dan rekonstruksi *fundamental philosophy* masih terdapat hambatan. Di antaranya adalah pendekatan kefilosofatan kontemporer masih diselimuti kabut tebal aliran-aliran, paham dan isme-isme kefilosofatan yang bersifat eksklusif. Yang diharapkan dari para ilmuan adalah memberikan kontribusi konstruktif dan objektif dalam menjelaskan universalitas Islam dari seluruh aspek. Dalam tulisannya berjudul *ta'mîr al-dunyâ qabl ta'mîr al-jannah* (mengisi kehidupan dunia sebelum fase kehidupan akhirat), ia mengungkapkan bahwa keberadaan manusia dalam masyarakat Islam tidak bisa diremehkan dan dianggap absurd. Mengisi kehidupan dunia dalam konsep Islam merupakan salah satu misi. Untuk kepentingan ini, Islam mengerahkan segala kemampuan dan membangkitkan semua aspirasi sehingga kiamat tiba.<sup>16</sup>

Intelektualitas Fahmî Huwaidî juga terlihat ketika menuangkan pemikirannya di bidang perkembangan sosio-politik. Karyanya *Li al-Islâm wa al-Dimukrâthiyah* merupakan bukti konkret idenya mengenai sistem demokrasi yang menjadi perdebatan di kalangan cendikia dan politisi. Dalam karyanya tersebut, ia berusaha membuktikan bahwa sistem demokrasi memiliki relevansi dengan abad kontemporer ini. Dan tindakan tersebut tidak dapat diklaim dengan tindakan westernisasi, karena masih banyak sisi persamaan dengan konsep *syura*, walaupun sisi-sisi perbedaan tidak dapat dinafikan.<sup>17</sup> Menurutny tindakan pengguguran dan eksploitasi terhadap cita-cita demokrasi (*ijhâdh al-hilm al-dimukrâthî*), merupakan tindakan yang tidak arif dan tidak menghormati hasil ijtihad manusia

---

<sup>15</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Tadayyun al-Manqûsh*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1987, hal. 14-15

<sup>16</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Sulthân, Humûm Islâmiyah Mu`âshirah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991, hal. 233

<sup>17</sup> Lihat Fahmî Huwaidî, *Li al-Islâm wa al-Dimukrâthiyah*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1993, hal. 123

yang dianggap sebagai arkeologi paling relevan dalam mengatur kehidupan masyarakat.<sup>18</sup>

Fahmî Huwaidî juga terlihat mencoba menganalisa politik luar negeri kontemporer seperti Irân. Dalam karyanya, *Irân min al-Dâkhil*, ia menyoroti percobaan revolusi pada tahun 1979 yang dipimpin Ayatullâh al-Musawî al-Khomeinî, yang sangat populer dengan gagasannya dengan *wilâyah al-faqîh*<sup>19</sup>, yang menempatkan kaum ulama sebagai pemegang otoritas tertinggi di bidang politik maupun agama. Setelah meninggalnya pemimpin revolusi tahun 1989, perubahan iklim politik Irân telah mengalami transformasi signifikan. Dalam analisa Fahmî Huwaidî, setelah tahun 1991, Irân sudah mulai mencoba mengimplementasikan inklusifitas politik dan mengadakan hubungan dengan negara-negara sekuler, suatu hal yang tidak didapatkan pasca revolusi yang sibuk dengan politik dalam negeri. Juga pasca 1989, atensi terhadap perkembangan ekonomi menjadi prioritas, berbeda dengan sebelumnya yang memfokuskan perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan revolusi kondisi politik dalam negeri. Hal inilah membuat negara bersikap apatis terhadap perkembangan dan fenomena yang dialami negara Iran dan oleh sebagian negara mengklaimnya dengan negara inklusif.<sup>20</sup>

Fahmî Huwaidî juga menyoroti situasi perkembangan politik di Indonesia pasca berakhirnya legitimasi kekuasaan terhadap kepemimpinan Suharto. Artikelnya yang berjudul "*Riyâh al-Taghyîr fî Indonesia*" dimuat di surat kabar harian Ahrâm merupakan bukti konkret tentang keluasan analisa yang dimilikinya. Ia sangat respek dan intens dengan sistem demokrasi yang mulai dikibarkan oleh Habibi dan ditindak lanjuti oleh Abdurrahmân Wâhid yang terpilih dengan demokratis di tengah-tengah masyarakat yang plural.<sup>21</sup>

Penulis melihat bahwa Fahmî Huwaidî banyak memfokuskan pokok pembahasan terhadap fenomena sosial-politik. Hal ini terlihat dari berbagai

---

<sup>18</sup> Fahmî Huwaidî, *Ihâq al-Haq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1994, hal. 185

<sup>19</sup> Dalam pandangan Ayatullâh al-Musawî al-Khomeinî, selama gaibnya Imam Mahdi, kepemimpinan dalam pemerintahan Islam menjadi hak para *faqîh* yang memiliki otoritas dan wewenang dan rakyat berkewajiban untuk mentaatinya. Ada beberapa syarat yang dikemukakan oleh Ayatullâh al-Musawî al-Khomeinî seorang *faqîh* dapat memimpin pemerintahan Islam, di antaranya adalah; memiliki pengetahuan yang luas tentang hukum Islam, adil, memiliki kemampuan administratif, dapat dipercaya dan berbudi luhur, bebas dari pengaruh asing, mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan dan integritas teritorial tanah Islam dan hidup sederhana, dan lain sebagainya. Lihat A. Rahman Zainuddin (dkk), *Syi'ah dan Politik di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 62

<sup>20</sup> Fahmî Huwaidî, *Irân min al-Dâkhil*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1991, hal. 4

<sup>21</sup> Lihat Fahmî Huwaidî, *Riyâh al-Taghyîr fî Indonesia*, dalam rubrik Qadhâyâ wa `Ârâ`, Al-Ahrâm, edisi Selasa 2 November 1999

tulisannya. Dalam berbagai karyanya ia menyajikan pembahasan dalam bidang kekuasaan dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Bahkan ia menghimpun suatu karya yang diberi judul *al-Maqâlât al-Mahzhûrah* yang merupakan hasil tulisannya (artikelnya) yang tidak dimuat dalam media cetak dengan berbagai alasan yang tidak diungkapkan secara eksplisit.

Diantara karyanya juga adalah *Muwathînûn lâ Dzimmîyûn*, juga *Tazyîf al-Wa'y* yang diterbitkan tahun 1987 oleh Dâr al-Syurûq dan beberapa karyanya.

Dari beberapa fakta di atas dengan produktifitasnya dalam menggeluti dunia jurnalistik dengan berbagai karya yang telah diterbitkan, baik dalam bentuk buku dan artikel, penulis memandang bahwasanya ia seorang ilmuwan yang tidak kalah bandingnya dengan tokoh-tokoh lain dan telah banyak memberikan kontribusi konstruktif terhadap dunia Islam khususnya.

# BAB III

## EPISTEMOLOGI SISTEM POLITIK ISLAM

### A. Dasar-dasar Hukum Politik Islam

Pemikiran politik Islam secara umum merupakan produk “*khilâfiyah*” yang terfokus pada masalah religio politik tentang *Imâmah* dan kekhilafahan (istilah klasik). Madinah merupakan tempat ideal bagi Nabi Muhammad untuk menetap dan mengembangkan aspirasinya setelah mendapat respon positif dari masyarakat setempat.

Dalam teori maupun praktek, Nabi Muhammad adalah pemimpin dan sumber spiritual undang-undang Ketuhanan dan sekaligus juga pemimpin pemerintahan Islam pertama. <sup>1</sup> *Setting* sosial Madinah yang plural terdiri dari berbagai suku, agama dan ras, merupakan inspirator bagi Rasûlullah untuk mengadakan konsolidasi dan negosiasi dengan berbagai kelompok-kelompok di Madinah. Negosiasi dan konsolidasi tersebut terungkap dalam sebuah dokumen yang disebut konstitusi Madinah atau piagam Madinah.<sup>2</sup>

Dalam dokumen tersebut terdapat langkah konstruktif bagi terealisasinya sebuah badan pemerintahan Islam atau *ummah*. Menurut piagam itu, konsep suku dan pertalian darah digantikan dengan ikatan *ukhuwah* yang bersifat ideologis. <sup>3</sup> Piagam ini juga menyuguhkan landasan prinsip saling menghormati dan menghargai sesama orang-orang yang mengikuti, bergabung dan berjuang bersama mereka. “Mereka” yang dimaksudkan dalam pembukaan piagam itu adalah masyarakat Yahudi dan Nashrani.

Piagam Madinah yang sangat monumental dan kemudian diakui sebagai reputasi dunia internasional merupakan salah satu langkah Muhammad untuk

---

<sup>1</sup> Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1991, hal. 228. Madinah adalah negara Islam berdaulat untuk pertama kali. Negara Islam yang ada pada zaman Rasûlullâh adalah negara *madaniyah* yang memiliki sistem politik berdasarkan prinsip *syûrah* dan legitimasi rakyat terhadap pemimpin. Negara Islam dibangun Muhammad bukanlah negara teokrasi sebagaimana yang dituduh kaum orientalis. Lihat Abd al-Ghaffâr “Azîz, *Al-Islâm al-Siyâsi baina al-Râfidhîn wa al-Mughâlîn fîh*, Kairo: Dâr al-Haqîqah li al-‘Âlam al-Daulî, 1989, hal. 1

<sup>2</sup> Naskah tersebut juga termuat dalam karya Imâm Muhammad Abd al-Mâlik, *Sîrah ibn Hisyâm*, Kairo: Mushthafâ Muhammad, 1973, hal. 301-303

<sup>3</sup> Ibrâhîm Ahmad al-‘Adawî, *Târikh al-‘Âlam al-Islâmî*, Kairo: t.p, 1982, hal. 14

menciptakan stabilitas keamanan Madinah sebagai *ummah wâhidah* (komunitas tunggal).<sup>4</sup>

Sejak hijrah ke Madinah tahun 622 M sampai saat wafat 6 juni 632 M, Nabi Muhammad berperan sebagai pemimpin yang tidak dapat dibantah (*unquestionable leader*) bagi negara Islam yang baru lahir. Sebagai Rasûl, ia meletakkan prinsip-prinsip agama Islam, memimpin kegiatan ritual seperti salat, serta menyampaikan pesan-pesan Ilâhi. Muhammad, sebagai negarawan mengutus duta ke luar negeri, membentuk armada perang dan membagikan rampasan perang. Secara keseluruhan, Muhammad adalah sosok yang imajinasi kreatifnya bekerja dalam tingkat tinggi serta menghasilkan gagasan-gagasan yang relevansinya tetap eksis pada abad kontemporer ini.

Piagam tersebut memuat beberapa prinsip universal bagi konferensi sosial kehidupan umat manusia di masyarakat yang majemuk (pluralistik). Secara ideal, piagam tersebut bertujuan menciptakan suatu tatanan sosial-politik di Madinah yang ditegakkan di atas landasan moral iman dengan menjamin hak kebebasan setiap kelompok untuk mengaktualisasikan pola-pola budaya yang mereka pilih sesuai dengan agama dan keyakinan mereka masing-masing.<sup>5</sup>

Prinsip-prinsip yang tercantum dalam piagam itu secara eksplisit dapat dikatakan modern untuk ukuran zaman itu, bahkan cukup relevan dan aktual hingga saat ini karena nilai-nilainya yang bersifat universal.

Dari urain singkat di atas, tatanan masyarakat Madinah secara umum dapat digambarkan tentang filsafat justifikasi dan tujuan negara Islam secara luas. Perpaduan antara politik dan agama, merupakan akibat langsung dari hakikat teologi Islam juga terungkap dalam teori konstitusional. Jalanan moral dan hukum juga terungkap sehingga menyulitkan orang untuk menentukan titik temu antara tujuan moralitas dan pemahaman agama. Meski demikian, bagi orang Islam, perbedaan antara hukum dan moralitas itu nyaris kabur kalau dipandang dari aspek syarî'ah yang dianggap begitu luas dan mencakup semua sisi kehidupan manusia, material dan spiritual di bawah panji-panji hukum yang suci yaitu al-Qur`an.

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî menolak asumsi dan pemahaman segelintir umat dan meng-*counter* bahwa Islam hanya sekedar kumpulan hukum

---

<sup>4</sup> Abdullâh al-Ahsan, *Ummah or Nation? Identity Crisis Contemporary Muslim Society*, t.t.p.: The Islamic Foundation, 1992, hal. 9

<sup>5</sup> A.Syâfi'î Ma'ârif, *Piagam Madinah dan Konvergensi Madinah*, Jurnal Pesantren, No 3, Vol III, 1986, hal. 21

yang mengatur tentang aktifitas spiritual yang berorientasi terhadap kehidupan eskatologis.<sup>6</sup>

Secara umum, Islam diistilahkan sebagai aqîdah dan syari'ah. Aqîdah sebagai landasan pokok yang pertama kali harus menjelma dalam jiwa setiap muslim. Sedangkan syari'ah adalah sesuatu yang diturunkan Allah untuk manusia dan dituntut agar berpegang teguh (*iltizâm*) dengannya guna mengatur hubungan manusia dengan pencipta, keluarga, masyarakat, alam lingkungan dan lain sebagainya. Dengan demikian pengertian syari'ah dalam *iltizâm islâmî* begitu luas, sehingga bukan saja menjangkau urusan-urusan politik dan pemerintahan, tetapi juga menembus hal-hal yang tidak dapat disentuh oleh tangan undang-undang atau teks-teks pidana.<sup>7</sup>

Keleluasaan hukum Islam tampak pada nama yang dipilih dan yang diberikan para pemeluknya, yaitu syari'ah. Kata itu berarti sebuah jalan yang lurus atau cara hidup.<sup>8</sup> Al-Qur`ân sebagai rujukan hukum Islam, tidak saja berperan sebagai undang-undang perilaku keagamaan, tetapi lebih spesifik lagi, kitab suci itu merupakan hukum dasar tertinggi.<sup>9</sup> Sumber hukum konstitusi Islam kedua yang tidak kalah pentingnya adalah al-Sunnah atau segala ucapan dan praktek kehidupan Nabi Muhammad SAW, sosok yang dipilih Allah untuk menyampaikan risalah-Nya. Pada momen-momen tertentu terdapat kesepakatan umum yang berkembang di kalangan unsur-unsur politik Islam atau ummah berkaitan dengan permasalahan yang timbul dan secara kolektif mencapai kesepakatan. Hal inilah yang disebut dengan *ijmâ'* atau konsensus yang merupakan sumber otoritatif peringkat ketiga. Sedangkan sumber hukum keempat adalah *qiyâs* atau analogi.

---

<sup>6</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Sulthân, Humûm Islâmiyah Mu`âshirah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991, hal. 109

<sup>7</sup> Mahmûd Syaltût berpendapat bahwa syari'ah tidak akan efektif kecuali dilandaskan kepada kemapanan akidah. Menurutnya, akidah tanpa syari'ah dan syari'ah tanpa adanya akidah, seseorang belum dianggap sebagai orang muslim di hadapan Allah. Pendapat Syaltût tersebut mengindikasikan urgensi paralelitas antara akidah dan syari'ah yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Lihat *Ibid*

<sup>8</sup> Mayoritas ahli jurisprudensi mendefinisikan syari'ah dengan *rules* (cara-cara) yang telah ditentukan Allah terhadap hambanya dengan mengutus Rasûl sebagai pribadi otoritatif untuk mengeksplanasi cara tersebut. Lihat: Abdurrahmân Aji Haqqi, *The Philosophy of Islamic Law Transaction*, Kuala Lumpur: Univision Press, 1999, hal. 18

<sup>9</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *Al-Marji'iyah al-'Ulyâ fî al-Islâm li al-Qur`ân wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, hal. 24



## 1. Al-Qur`ân

Sumber utama dari segala prinsip perundangan dalam Islam adalah kitab suci al-Qur`ân. Menurut keyakinan setiap muslim, al-Qur`ân adalah sebuah kitab suci yang berisi wahyu dari Allah dan segala aspek hukum yang terkandung dalamnya berada di atas hukum apapun yang diciptakan manusia. Tak dapat disangkal, bahwa al-Qur`ân merupakan sumber primer dalam menata kehidupan masyarakat untuk mengimplementasikan hukum-hukum Allah, walaupun metode untuk merealisasikan tujuan tersebut tergantung kepada interpretasi akal masyarakat muslim. Bahkan, kalau diteliti secara komprehensif dan objektif, al-Qur`ân mengandung ajaran dasar yang mengatur segala aspek kehidupan termasuk politik, ekonomi, sistem sosial dan lain sebagainya. Rasyîd Ridhâ, Hasan al-Bannâ dan al-Maudûdî berpendapat dan meyakini bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat sistem ketatanegaraan atau politik sebagai landasan utama. Karena itu, umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan yang ada pada ajaran Islam dan tidak perlu mengadopsi sistem ketatanegaraan Barat.<sup>10</sup> Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa ayat-ayat al-Qur`ân multi interpretasi (*hammâl aujuh*). Memahami intensi legislasi dari ayat-ayat al-Qur`ân tidak dapat dinafikan. Sehingga al-Qur`ân tetap dijadikan landasan dalam meletakkan dasar negara.<sup>11</sup>

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî berpendapat tentang signifikansi implementasi syari`ah yang terapkan dalam kehidupan berdasarkan al-Qur`ân. Ia menyoroti fenomena yang terdapat di berbagai negara yang mayoritas penduduknya Islam yang terkooptasi dengan *syari`ah ajnabiyah* (*foreign sistem*), merupakan faktor langsung kemunduran umat Islam. Dan berlindung di balik sistem selain al-Qur`ân seperti berlindung di belakang pasukan militer asing, menurut Fahmî Huwaidî, merupakan faktor kemunduran Islam secara tidak langsung yang bersifat nisbi.<sup>12</sup>

Pernyataan Fahmî Huwaidî di atas memiliki landasan argumentatif bahwa definisi syari`ah bukan hanya sekedar kumpulan teks-teks dan undang-undang. Tetapi lebih esensial lagi, seorang muslim harus dapat memahami makna syari`ah secara filosofis. Hak-hak dan kewajiban dalam syari`ah Islam

---

<sup>10</sup> Dikutip dalam Munawir Sadzali, *Islam dan Tatanegara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 1 dan 147

<sup>11</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 53

<sup>12</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Tadayyun al-Manqûsh*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1987, hal. 57

tetap bersumber kepada ketetapan Allah dalam al-Qur`ân baik berkaitan dengan hukum pidana maupun perdata (yang oleh al-Qur`ân tidak digambarkan secara eksplisit). Bahkan ketika umat Islam berpegang teguh terhadap ajaran Islam dan cenderung terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur`ân, hal tersebut merupakan *al-istiqlâl al-wathanî wa al-in`itâq al-tsaqafi* (kemerdekaan bangsa dan kebudayaan dan peradaban dari cengkeraman dan pengaruh kolonialisme), bukan bagian dari *al-iltizâm al-`aqîdî* (bagian berkaitan dengan aqîdah) sebagaimana tuduhan dilontarkan para orientalis.

Secara implisit, banyak ayat al-Qur`ân menerangkan tentang dasar-dasar hukum politik Islam. Ada beberapa ayat menerangkan tentang signifikansi memelihara kemaslahatan dan tindakan preventif yang dapat merusak eksistensi umat dalam bermasyarakat dan bernegara.<sup>13</sup> Sebagai konsekuensi logis dari tujuan tersebut, Islam membutuhkan institusi politik yang dapat mengendalikan dan menertibkan kondisi sosial untuk menciptakan stabilitas kehidupan ummat. Karena al-Qur`ân diyakini berasal dari Allah dan teks-teksnya dianggap suci, setiap muslim wajib mengakuinya sebagai fondasi segala macam superstruktur Islam termasuk dasar pemerintahan. Firman Allah:

ن هلا بأأاك أ وءلن نألانن نأ أالها لنزن حكه بع ن نءاس أ  
 حكمون با بئل ن هلا ب ءلم ببظك هلا كا سمعبا ب (ع ن ن نءاء :  
 به، ن )58

*“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya dan (menyuruh kamu). Apabila menetapkan hukum diantara manusia supaya menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya itu kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat”.*<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Kriteria, tolak ukur serta tingkat pemahaman para ulama tentang dasar-dasar institusi politik membawa implikasi terhadap perbedaan di kalangan golongan atau Aliran Islam yang berkenaan dengan deduksi berbagai interpretasi. Atas dasar ini, penyimpulan ayat-ayat al-Qur`ân, hukum Ilâhi, hukum-hukum syari`ah dan nilai-nilai Islam membutuhkan pengetahuan yang memadai tentang jenis, seluk beluk, nuansa-nuansa dan hal-hal khusus dan partikular yang dibutuhkan untuk pengkajian dan riset terhadap ayat-ayat al-Qur`ân. Jelaslah bahwa kategori-kategori berbeda yang disebut dalam narasi-narasi di atas juga dijumpai dalam al-Qur`ân dan masing-masing dari kesemuanya itu memerlukan studi ilmiah yang cermat serta intensif.

<sup>14</sup> Q.S 4:58

Berdasarkan ayat di atas, landasan legitimasi pemerintahan Islam, menurut pemahaman penulis memberikan pengertian bahwa amanah yang dipikul manusia harus disampaikan kepada orang yang memiliki kredibilitas dan integritas untuk menegakkan keadilan sesuai dengan prinsip dasar yang ditentukan Allah. Dalam ayat lain, Allah menegaskan:

لشال ١٣ رب زال ٣، راذن عزات رو قك علب هلا (أل عم ٣ : 159)

*“Bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah”*.<sup>15</sup>

Ayat di atas mengisyaratkan kepada manusia untuk melaksanakan musyawarah dalam mengambil berbagai keputusan seperti dalam menetapkan kebijaksanaan politik, ekonomi, ketertiban dan lain sebagainya. Musyawarah yang diisyaratkan oleh *nash* itu pada hakikatnya bukan hanya mencari kesepakatan bersama, akan tetapi juga pertanggungjawaban terhadap resiko yang akan terjadi.

Dalam ayat lain, Allah berfirman:

بالتعان قذبح آزون أطبو هلال أطعبون ن ٣سول ل آل ي زال ٣١ انك را  
نازع رب شئ رح ه ن ب هلال ن ٣سول ن كن وانو بالهال ن يود  
زال خ ٣. ذك ع ٣ ل أح ح الصم (ن ن-اء: 59)

*“Hai orang-orang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasûl (Nya) dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur`ân) dan Rasûl (al-Sunnah) jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan Rasûlnya dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”*.<sup>16</sup>

Selanjutnya Allah berfirman:

لنذن قعل ه باون ن ب ١١ أزل هلال ن ب ن ٣سول ٣ أبت ن من اراع  
١١ نعل عرك ص ل ح ن (ن ن-اء: 61)

*“Apabila dikatakan kepada mereka: marilah kamu (tunduk) kepada hukum yang telah Allah turunkan dan kepada hukum*

---

<sup>15</sup> Q. S. 3: 159

<sup>16</sup> Q. S. 4: 59

*Rasûl, niscaya kamu melihat orang-orang munafik menghalangi (manusia) dengan sekuat-kuatnya dari (mendekati) kamu”.*<sup>17</sup>

Dari ayat-ayat di atas, jelas bahwa dasar pemerintahan dalam Islam tetap menjadikan al-Qur`ân sebagai otoritas dan rujukan tertinggi sebagai landasan. Karena Allah mengekspresikan Kalam-Nya dalam al-Qur`ân yang diturunkan kepada Nabi terakhir Muhammad merupakan landasan mutlak bagi setiap muslim untuk tunduk terhadapnya. Dan sejarah mencatat bahwa al-Qur`ân dianggap sebagai satu-satunya otoritas tertinggi dalam setiap diskusi yang berkaitan dengan prinsip-prinsip Islam.<sup>18</sup>

Dalam hal ini, Kuntowijoyo menjadikan al-Qur`ân sebagai paradigma. Yang dimaksud “paradigma” oleh Kuntowijoyo dalam konteks ini adalah bahwa realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dengan pengertian ini, paradigma al-Qur`ân menurut Kuntowijoyo adalah konstruksi pengetahuan yang memungkinkan untuk memahami realitas sebagaimana dimaksud al-Qur`ân.<sup>19</sup> Rekonstruksi ini memungkinkan kita untuk mendesain sistem, termasuk dalamnya sistem ilmu pengetahuan.

## 2. Al-Sunnah

Secara etimologi, al-Sunnah سُنَّةٌ لِّرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (cara atau jalan yang terpuji atau yang tercela).<sup>20</sup> Secara terminologi Abdul Wahhâb al-Khallâf<sup>21</sup> menegaskan yang dimaksud al-Sunnah adalah: segala sesuatu yang datang dari Rasûlullah baik berupa ucapan, perbuatan atau *taqrir*-nya.

---

<sup>17</sup> Q. S. 4: 61

<sup>18</sup> Al-Qur`ân terdiri dari 114 surat yang masing-masing memuat sejumlah ayat. Secara singkat, surat-surat itu sering diklasifikasikan menjadi dua. Surat-surat yang diturunkan di Makkah, tempat kelahiran Nabi, dinamakan dengan surat *Makkiyah* dan surat-surat yang diturunkan di Madinah dinamakan dengan surat *Madaniyah*. Surat-surat *Makkiyah* lebih awal diturunkan dan biasanya pendek-pendek dan memfokuskan ajaran tentang berbagai masalah eskatologis dan surat-surat *Madaniyyah* lebih panjang serta menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan hukum. Lihat Amîr Shiddîqî, *Studies in Islamic History*, Karachi: Jam`iyyat al-Falâh Publication, 1962, hal. 25

<sup>19</sup> Lihat Arief Subhan, “Kuntowijoyo: al-Qur`ân sebagai Paradigma”, dalam Jurnal *Ulâm Qur`ân*, No. 4, Vol. V. 1994, hal. 92-101

<sup>20</sup> Shûfi Husein Abû Thâlib, *Tathbîq al-Syari`ah fi al-Bilâd al-`Arabiyyah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-`Arabiyyah, Cet. III, 1990, hal. 64

<sup>21</sup> Lihat dalam Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Da`wah al-Islâmiyyah, Cet. VII, 1990, hal. 36

Segala sesuatu disandarkan kepada perilaku Nabi dan tindakannya, baik di bidang muamalah atau dalam bidang ibadah yang dapat dijadikan landasan umatnya disebut Sunnah.

Al-Sunnah adalah perkataan, perbuatan atau ikrar dari Rasûlullah.<sup>22</sup> Karena al-Qur`ân tidak memuat seluruh rincian ajaran yang memberikan solusi alternatif bagi setiap persoalan yang muncul pada setiap waktu, peranan Hadis Nabi (sebagai *mubayyin*) sangat diperlukan. Firman Allah:

اِنَّ اِحْلَافَ عِلْبَانِ مَوَانِحِ زِدَّ بَبْثَ رَعِيَّةٍ ۙ سَوَالِ اِحْلَافِ اَنْدَامِهِ ۙ لَوْ عَلِمْتُمْ  
اَنْ اِهْلَافَ لِيْ بِرِزْقِ قَلْبِهِ ۙ لَكُنْتُمْ اَبْنَاءَ لِحُكْمِ قَوْلِهِ ۙ لَكُنْتُمْ اِحْلَافَ اَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ  
(ضمحل اصح) (آل عم 3: 164)

*“Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara kamu seorang Rasûl dari golongan mereka sendiri yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan jiwa dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-hikmah dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata”.*<sup>23</sup>

Ayat di atas menunjukkan kedudukan Sunnah adalah sebagai *mubayyin* (menjelaskan beberapa perkara yang belum terincikan dalam al-Qur`ân). Hal tersebut menjadikan posisi Sunnah berada di peringkat kedua setelah al-Qur`ân sebagai penjelasan terhadap persoalan-persoalan yang tidak dirincikan dalam al-Qur`ân. Karena al-Qur`ân dalam beberapa kasus tertentu hanya memaparkan prinsip-prinsip umum serta petunjuk dasar.

Sunnah secara harfiah diterjemahkan dengan suatu praktek kehidupan yang membudaya atau suatu norma perilaku diterima secara komunal yang meliputi segala kata-kata dan perbuatan Nabi. Proses transmisi. Sunnah biasanya disaksikan dari generasi ke generasi sejak masa Nabi hingga perawi terakhir dengan meniti sederatan perawi yang berkesinambungan.

Eksistensi Sunnah sebagai sumber kedua setelah al-Qur`ân memberikan konsekuensi logis akan kewajiban mentaati Rasûl. Ada beberapa

---

<sup>22</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *Madkhal li al-Dirâsah al-Syari'ah al-Islâmiyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991, hal. 48, Lihat juga Muhammad Khudhari Beik, *Târîkh al-Tasyri' al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 22

<sup>23</sup> Q. S. 3: 164

ayat al-Qur`ân menunjukkan akan kewajiban seorang muslim untuk mentaati Allah dan juga Rasûl-Nya seperti firman Allah:

يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا رسوله فان كنتم فى شك مما نزلنا من عند ربنا فاسئلو الله ورسوله ان يبين لكم الآية التى تكلمتم فيها وكنتُمْ فيها على رؤسنا قائلين سمعنا

“*Hai-hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasûl-Nya dan uli al-amr di antara kamu*”. (Q.S. Al-Nisa` : 59).<sup>24</sup>

Berdasarkan ayat di atas, pada hakikatnya tolak ukur dari dasar pemerintahan dalam Islam juga termasuk Sunnah Nabi. Karena begitu strategisnya posisi Sunnah, maka Allah dalam beberapa ayat di berbagai surat menjelaskan signifikansi mengikuti Sunnah Rasûl.

Rasûlullah dalam hadisnya juga menunjukkan beberapa prinsip dasar tentang masalah yang berkaitan dengan bidang *muâ'malah* (politik dan bermasyarakat) yang dapat dijadikan sebagai landasan dalam berinteraksi sosial, diantaranya adalah :

- ع اح ابى سبب ن خت ى نال ن سول هلا ص. د قال: نذن خ ج ثمة رب سنا رلغ; ة نل اح ا

“*Apabila ada tiga orang berpergian keluar, hendaklah salah seorang diantara mereka menjadi pemimpin. (H.R. Abû Dâud)*”.<sup>25</sup>

ع نب ا 3 نال: نال سول هلا ص. د: ك قك سول ك ل قك ا سول  
ع عة ه رال ااد سول ل او ا سول: ع ع عة ل نل سول سول  
ال ل او ا سول: ع عة ه

“*Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan bertanggung jawab terhadap yang dipimpinnnya, seorang kepala negara yang memimpin rakyatnya bertanggung jawab atas mereka, dan seorang laki-laki adalah pemimpin penghuni rumahnya dan bertanggung jawab atas mereka*”.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Q. S. 4: 59. Juga ada beberapa ayat yang menerangkan eksistensi Sunnah sebagai *mubayyin* dan kewajiban mentaati Sunnah Rasûlullâh, seperti: Q.S. 5: 67, Q.S. 4: 69, Q.S. 8: 24, dan lain sebagainya

<sup>25</sup> Abû Daud, *Sunan Abû Daud*, Vol. III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 36

<sup>26</sup> Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., hal.

- قال رسول هلا ص. د: ن سم ل ن اعنة ح  
راذن ن ا 3 بمباعة رم سم ل ال طاعة

“Wajib atas seorang muslim mendengarkan dan mentaati perintah baik disenangi atau tidak, kecuali jika ia diperintahkan untuk melakukan maksiat. (H.R. Bukhârî)”<sup>27</sup>

- قال رسول هلا ص. د: ن ذن نس ا 3 احثك اخاه را عش 3 علته

“Apabila salah seorang diantara kamu meminta nasehat kepada saudaranya, maka hendaklah ia memberikan petunjuk kepada orang itu. (H.R. Ibn Majah)”<sup>28</sup>

Hadis-hadis di atas, secara eksplisit tidak memberikan keterangan tentang sistem dan bentuk pemerintahan tertentu mengenai kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang harus diikuti oleh umat Islam, akan tetapi lebih dari itu, Hadis di atas telah memberikan wacana untuk menganalisa nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Dasar dan prinsip-prinsip itu dapat dikembangkan kepada sistem sosial pemerintahan dan sistem ekonomi sesuai dengan tuntunan zaman. Sistem dan bentuk pemerintahan serta teknis pengaturannya dipercayakan kepada aspirasi umat sesuai dengan kondisi sosial, budaya setempat.

### 3. *Ijmâ'* (Konsensus)

Secara etimologi, *ijmâ'* berarti kesepakatan atau konsensus dari sejumlah orang untuk menetapkan masalah-masalah tertentu yang tidak memiliki penjelasan dari al-Qur`ân atau Sunnah. Dalam bahasa arab, padanannya sama dengan *al-ittifâq*.<sup>29</sup>

Menurut Imâm al-Ghazâlî, secara terminologi, *ijmâ'* dapat didefinisikan dengan:

ن تناق أة ا ح تم ص لي هلا عل ه ل سلة ع لب أ ا 3 ا ح نال او 3 ن نة بن عة

<sup>27</sup> Al-Bukhârî, *Shahih al-Bukhârî*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 9

<sup>28</sup> Ibn Mâjah, *Sunan ibn Mâjah*, Jilid II, Indonesia: Thaha Putra Semarang, t.t., hal. 1233

<sup>29</sup> Sya`bân Muhammad Ismâîl, *Al-Tasyrî` al-Islâmî, Mashâdiruh wa Athwâruh*, Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islâmîyah, 1985, hal. 249

“Kesepakatan umat Nabi Muhammad atas suatu perkara yang berhubungan dengan urusan agama”.<sup>30</sup>

*Ijmâ'* dalam hal ini berarti kesepakatan universal atau konsensus yang bersifat umum. *ijmâ'* melibatkan upaya kolektif yang terdiri dari anggota-anggota suatu kelompok untuk mencapai sebuah kesepakatan hukum tentang suatu masalah tertentu.

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa terjadinya kesepakatan melalui proses yang mendorong para ulama untuk bermusyawarah harus diterima dengan lapang dada oleh semua kalangan. Karena, dalam kondisi demikian, akan terdapat pihak yang benar dan pihak yang melenceng dari kebenaran. Situasi demikian bisa membuat suasana *chaos* dan tidak kondusif, kalau ada beberapa pihak yang mempertahankan argumentasinya secara diktator.<sup>31</sup>

Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais dalam bukunya *Nazhariyât al-Siyâsah al-Islâmiyah* mengemukakan bahwa landasan yang dijadikan pijakan konsep *ijmâ'* adalah bahwa Rasûlullâh SAW tidak mewariskan kepada seseorang kedudukan kepemimpinan agama dan maqam ruhani. Tidak ada individu atau institusi yang mewarisinya secara khusus. Hal itu diwariskan kepada seluruh umat secara universal. Ia dipresentasikan oleh umat sejak wafatnya hingga akhir zaman.<sup>32</sup>

Dengan segala batasan teoritis yang ada, secara prinsip, *ijmâ'* telah memainkan peranannya yang strategis dalam perkembangan hukum Islam pada umumnya dan dalam pemikiran politik Islam pada khususnya.

---

<sup>30</sup> Lihat dalam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Maktabah al-Jundiyyah, 1971, hal. 199. Secara terminologi, ada beberapa rumusan *ijmâ'* yang dikemukakan para ulama *Ushûliyyîn*. Jumhûr ulama *Ushûl al-Fiqh* sebagaimana yang dikemukakan beberapa tokoh seperti Wahbah Zuhailî, Muhammad Abû Zahrah dan Abdul Wahâb Khallâf merumuskan *ijmâ'* dengan kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad SAW pada suatu masa setelah wafatnya Rasûlullah terhadap suatu hukum syara'. Muhammad Abû Zahrah membedakan di akhir definisi tersebut kalimat-kalimat yang bersifat “*amaliyah*”. Hal tersebut mengandung pengertian bahwa *ijmâ'* hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan *furû'* (amaliyah praktis). Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958, hal. 198, Lihat juga Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, hal. 490, dan lihat juga Abdul Wahâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983, hal. 45

<sup>31</sup> Fahmî Huwaidî, *Li al-Islâm...*, *op. cit.*, hal. 41

<sup>32</sup> Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais, *Teori Politik Islam*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattâni dkk), Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 309



#### 4. Qiyâs

Secara etimologi, *qiyâs* diartikan dengan:

انتهر 3 ن شيء علب انال شيء آخ 3 ل سور ه به

“Mengukur sesuatu atas sesuatu yang lain dan kemudian mengamalkannya.”<sup>33</sup>

Secara terminologi, Muhammad Abdul Gâni al-Bayiqâni menyebutkan bahwa definisi *qiyâs* adalah<sup>34</sup>:

ن حاق 3 اأ 3 غع 3 ان اوص علب حكمه بأأ 3 آخ 3 ان اوص علب حكمه  
ال ش 3 زك بئهم ا رب ع قة ذك ن حك

“Menghubungkan sesuatu persoalan yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash dengan segala suatu persoalan yang telah disebutkan oleh nash, karena diantara keduanya terdapat pertautan ‘illat hukum”.

Sementara itu Muhammad Khudhari Beik menyebutkan:<sup>35</sup>

ببنة حك ا ح نألصل ن ب ن 3و بب قة ا ح

“*Qiyâs* adalah memberlakukan ketentuan hukum yang ada pada pokok (asas) kepada cabang (persoalan baru yang tidak disebutkan nash) karena terdapat pertautan ‘illat antara keduanya”.

Adanya perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama klasik dan kontemporer tentang *qiyâs*, tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa tujuan penetapan hukum melalui metode *qiyâs* adalah “menjelaskan hukum” (*al-kasyf wa izhhâr al-hukm*) bukan “menetapkan hukum” dari awal (*itsbât al-hukm wa insyâ`uh*), pada suatu kasus yang belum jelas kedudukan hukumnya.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Umâr Abdullâh, *Sullam al-Wushûl li al-‘Ilm al-Ushûl*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, Cet I, 1956, hal. 205

<sup>34</sup> Muhammad Abdul Ghâni al-Bayiqâni, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Fiqh al-Mâlîkî*, Beirut: Dâr al-Ribnân li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr, 1968, hal. 107

<sup>35</sup> Lihat dalam Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Turk, Cet VII, 1981, hal. 289

<sup>36</sup> Alî al-Zafzaf, *Muhâdharât fi Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1970, hal. 8

Dari beberapa argumentasi di atas, baik dari al-Qur`ân atau al-Sunnah, dapat diambil suatu kesimpulan beberapa tujuan berdirinya suatu negara menurut Fahmî Huwaidî:

1. Tindakan preventif terhadap terjadinya eksploitasi antar manusia, antar kelompok dan kelas dalam masyarakat.
2. Untuk memelihara kebebasan ekonomi, politik, pendidikan dan agama para warga negara dan melindungi seluruh warga negara dari invasi asing.
3. Untuk menegakkan sistem keadilan sosial yang seimbang sebagaimana dikehendaki oleh al-Qur`ân dan al-Sunnah.<sup>37</sup>
4. Untuk memberantas setiap kejahatan dan mendorong setiap kebijaksanaan yang dengan tegas telah digariskan pula oleh al-Qur`ân dan al-Sunnah.
5. Menjadikan negara sebagai tempat tinggal yang teduh dan mengayomi setiap warga negara dengan jalan memberlakukan hukum tanpa diskriminasi.

Dalam hal inilah, konstitusi dan semua perangkat kenegaraan lainnya dibuat untuk kepentingan rakyat (manusia) bukan rakyat yang harus mengabdikan tanpa *reserve* kepada negara sehingga negara itu menjadi fasistis dan totaliter. Rakyat yang tidak aspiratif dan tidak intens terhadap *control government*, membawa implikasi terhadap munculnya penguasa tiranik yang pada akhirnya menjadi “Fir’aun-Fir’aun atau Namrud-Namrud” modern yang tidak kalah jahatnya kalau dibandingkan dengan Fir’aun dan Namrud dalam tarikh klasik yang memerintah secara diktator, bukan dengan jalan konstitusi sesuai dengan kultur yang mereka miliki.

## **B. Kedaulatan dalam Islam (*Sovereignty*)**

Kedaulatan kekuasaan konsep politik dalam Islam dianggap sebagai persoalan paling mendasar dan paling revolusioner. Dalam proses pencarian konsep tentang negara, para pemikir politik Islam berhadapan dengan dua tantangan yang saling tarik menarik. Yaitu tantangan realitas politik yang harus dijawab dan tantangan idealitas agama yang harus dipahami untuk menemukan jawaban. Perbedaan konsepsi lebih berada dalam tataran metodologis, yang pada gilirannya menentukan perbedaan substansi pemikiran termasuk perbedaan pendapat di kalangan politisi tentang kedaulatan.

---

<sup>37</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Sulthan....*, *op. cit.*, hal. 158

Menurut Bernard Lewis, Islam sangat terkait dengan kekuasaan dari sejak permulaannya (sebagai agama samawi yang terakhir diturunkan Allah) dari masa Nabi dan para khalifah sesudah Nabi, hubungan kekuasaan umat (*community*) dengan agama dan masyarakat politik dapat dikaji secara komprehensif dalam al-Qur`ân.<sup>38</sup>

Pengalaman politik umat Islam dalam sejarah merupakan simplifikasi dari kesadaran keagamaan umat. Setelah masa Nabi dan khalifah Râsyidîn, sejarah politik yang ada bukanlah bentuk kesadaran politik yang mengakar langsung dari spiritualisme, ajaran Islam, tetapi seperti yang dikatakan Hamîd Enâyât:

“Suatu tendensi umat Islam ke politik seringkali tersembunyi di belakang ketaqwaan atau sikap apatis terhadap politik atau kedua-duanya. Kalau esensi politik adalah seni hidup, kerjasama dengan yang lain, maka rukun Islam (syahadat, salat, puasa, membayar zakat dan menunaikan haji) sangat relevan dengan usaha untuk merealisasikan solidaritas kelompok antara umat Islam. Jika hakikat politik adalah pergumulan untuk kekuasaan, maka hampir tidak ditemukan lagi visi dunia politik dengan selalu memandang hakikat manusia atas dasar kebutuhan jasmani dan rohani. Islam tidak hanya puas dengan sekedar ungkapan cita-cita, tapi terus-menerus berusaha mencari penjabaran cita-cita tersebut dan kekuasaan adalah alat strategis untuk mencapai cita-cita tersebut.<sup>39</sup>

Pernyataan konstruktif Hamîd Enâyât itu mengindikasikan signifikansi kajian obyektif tentang eksistensi kekuasaan walaupun tidak terlepas dari unsur-unsur doktrinal. Konsepsi tentang posisi kekuasaan itu sendiri telah membawa implikasi kepada diskusi panjang dan intensif di kalangan pemikir muslim dan memunculkan berbagai persepsi yang berbeda dan tidak hanya berhenti pada tataran teoritis konsepsional, tapi juga telah memasuki wilayah politik praktis sehingga acapkali membawa pertentangan dan perpecahan.

Perbedaan pandangan selain disebabkan oleh faktor sosio-historis dan sosio-kultural, yakni perbedaan latar belakang sejarah dan sosial budaya umat Islam, juga disebabkan oleh faktor teologis yaitu tidak adanya keterangan tegas (*clear cut explanation*) tentang negara dan pemerintahan dalam sumber-sumber Islam yaitu al-Qur`ân dan al-Sunnah. Terdapat beberapa istilah yang sering dihubungkan dengan konsep negara, seperti *khalifah*, *daulah* atau *hukûmah*.

---

<sup>38</sup> Bernard Lewis, “The Return of Islam” dalam Michel Curtis (ed), *Religion and Politic in Middle East*, Boulder, 1981, hal.12

<sup>39</sup> Hamîd Enâyât, *Modern Islam Political Thought*, Austin: Universitas of Texas Press, 1982, hal. 1-2

Istilah tersebut masih dalam lingkup ayat-ayat *zhanniyât* yang memungkinkan berbagai penafsiran. Al-Qur`ân tidak membawa keterangan yang jelas tentang negara, konsepsi kekuasaan dan kedaulatan dan ide konstitusi.<sup>40</sup>

Peranan individu-individu sebagai warga sangat besar dalam pembentukan suatu negara. Kenyataan demikian tidak hanya berlaku pada negara demokratis, tapi juga pada negara teokratis. Pada kasus terakhir, kekuasaan dan kedaulatan memang berada di tangan Tuhan, Tetapi penjelmaan kedaulatan dan kekuasaan tersebut didasarkan pada legitimasi manusia.

Dalam perspektif pemikiran politik Islam, khususnya paradigma Sunni, pembentukan negara (baca: khalifah) sangat penting dan merupakan legitimasi masyarakat.<sup>41</sup> Peranan rakyat sangat dominan terhadap pembentukan kekuasaan negara, karena institusi negara dibentuk untuk kepentingan dan kemaslahatan rakyat.

Fenomena yang terjadi masa kekuasaan Abbâsiyah ketika dipimpin oleh penguasa-penguasa yang tidak arif dan cenderung korup, materialis dan hidonis yang melanda elit-elitnya (dalam melakukan rekonsiliasi atau idealitas syari`ah dan realitas politik), hanya menerapkan teori-teori yang pada dasarnya bertujuan melegitimasi kekuasaan tersebut.<sup>42</sup>

Kekuasaan absolutisme Abbâsiyah membawa implikasi terhadap munculnya kecenderungan “sakralisasi” kekuasaan.<sup>43</sup> Kekuasaan Abbâsiyah merupakan pemerintahan Sunni yang menekankan prinsip musyawarah (*syûrâ*), konsensus (*ijmâ`*) dan legitimasi rakyat (*bay`ah*). Bentuk yang demokratis ini mengalami transformasi kepada kecenderungan para penguasa Abbâsiyah untuk mengklaim kekuasaan mereka sebagai kekuatan yang berdasarkan “kekuatan Ilâhî” (*divine sovereignty*) yaitu dengan mengukuhkan diri mereka sebagai

---

<sup>40</sup> M. Dîn. Syamsuddîn, *Etika Agama Dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000, hal. 39. Tidak adanya eksplanasi secara jelas dan lugas dari al-Qur`ân dan al-Sunnah juga merupakan faktor terjadinya distorsi terhadap supremasi kepemimpinan dalam Islam. Bahkan justifikasi dari tragedi *tahkîm* (moment perdamaian politik antara Alî dan Mu`awiyah setelah wafatnya Utsmân Ibn `Affân) merupakan tragedi fenomenal dari sejarah kepemimpinan dalam Islam. Bahkan satu sama lain saling menuduh dimana Mu`awiyah memandang Alî terlibat atas pembunuhan Utsman, dan Alî memandang Mu`awiyah sebagai oposisi yang harus dibasmi. Lihat al-Thabari, *Târikh al-Thabari*, IV, Kairo: Dâr al-Ma`arif, 1963, hal. 55-57. Bahkan Alî merasakan pada posisi yang diskriminatif, ketika fenomena *tahkîm* dan juga musyawarah di Saqifah banî Sa`idah (untuk menentukan pemimpin setelah Rasûlullah dan Abû Bakar terpilih sebagai khalifah pengganti Nabi) yang merugikan dan menguntungkan pihak lain. Lihat Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, Kairo: t.p., 1975, hal. 252

<sup>41</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983, hal. 5

<sup>42</sup> Secara umum, pemikiran politik Islam pada masa pra modern agak bersifat legitimatif terhadap kekuasaan. Hal tersebut sebagai motif timbulnya konsep *al-Siyâsah al-Syar`iyah* (politik yang berwawasan syari`ah), antara lain konsep ini menjadi kajian menarik yang telah dipaparkan oleh Ibn Taimiyah (w. 1327 M) dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 1356 M)

<sup>43</sup> M. Dîn. Syamsuddîn, *op. cit.*, hal. 51



“Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu”.<sup>47</sup>

Ayat-ayat al-Qur`ân tersebut menegaskan bahwa Allah SWT adalah sumber segala kekuasaan. Ayat-ayat itu juga menjelaskan bahwa dalam Islam tidak seorang pun mempunyai kekuasaan mutlak. Al-Qur`ân menegaskan bahwa Allah sebagai pemilik kekuasaan mutlak, menghendaki manusia agar memiliki kapabilitas dan integritas untuk berperan sebagai khalifah di bumi ini. Oleh sebab itu, manusia dapat mengklaim dirinya mempunyai kekuasaan tak terbatas sepanjang digunakan hanya demi memenuhi kehendak-Nya. Firman Allah:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۚ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (سورة البقرة: 165)

“Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai penguasa-penguasa di bumi dan Dia menginginkan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat untuk mengujimu tentang apa yang diberikannya kepadamu. Sesungguhnya Tuhan amat cepat siksaannya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.<sup>48</sup>

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ۗ أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ آيَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (سورة ص: 26)

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikanmu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berikanlah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil”.<sup>49</sup>

Ayat di atas menerangkan bahwa kebutuhan manusia terhadap pemerintahan tidak dapat dinafikan. Allah SWT berkedudukan sebagai satu-satunya pemilik segala kekuatan dan kekuasaan. Tetapi uji coba kekuatan dan kekuasaan itu didelegasikan kepada Nabi Muhammad atau khalifah Allah di bumi yang mendapat instruksi untuk menegakkan keadilan dan pemerintahan yang adil.

<sup>47</sup> Q. S. 3: 189

<sup>48</sup> Q. S. 6: 165

<sup>49</sup> Q. S. 38: 26 dan lihat juga Q. S. 2: 30

Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa umat Islam dihadapkan pada pemerintahan agama yang dilandaskan kepada syari'at langit yang harus diikuti dan tidak dimodifikasi menjadi suatu hal yang baru. Umat Islam juga dihadapkan kepada pemerintahan yang ketentuan hukumnya diambil dari ketergantungan kepada Allah dan pemerintahan yang kekuatan hukumnya diambil dari masyarakat Islam. Bahkan umat Islam berhadapan dengan pola pemerintahan yang menganggap dirinya lebih tinggi dari semua manusia dan menganggap kepalanya (pemimpinnya) tidak lebih dari seorang pembantu yang digaji orang dan paling rendah kedudukannya (seperti yang diungkapkan Abû Muslim al-Khulanî kepada Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân: *إنَّ سَـمَـدَ عَـلَـعَـكَ أَمَـهَـا نَـأَـلَـجَـ3*) (kesejahteraan bagimu wahai orang upahan).<sup>50</sup>

Menurut Fahmî Huwaidî, Islam telah mengalami distorsi interpretasi tentang hakikat pemerintahan sebagai implikasi hilangnya pemahaman yang benar. Penggambaran Islam sebagai kompilasi hukum yang mengatur aktivitas orang Islam (hanya sebatas syari'ah) merupakan bukti konkret. Asumsi tersebut jelas menyimpang, karena secara umum kita menganggap Islam sebagai aqîdah dan syari'ah. Aqîdah berada dalam setiap orang Islam, sedangkan syari'ah merupakan aturan yang diturunkan Allah untuk diikuti manusia baik hubungan vertikal dengan Allah atau hubungan horizontal.<sup>51</sup>

Menurut Fahmî Huwaidî istilah “kedaulatan Allah” merupakan satu formulasi yang adaptatif (mudah) dan sekaligus berbahaya. Dikatakan mudah, karena istilah itu menggabungkan dua kata solutif yaitu *hâkimiah* dan Allah, dapat mengeliminir bentuk pertentangan dan perdebatan di kalangan umat. Dianggap berbahaya, secara terbuka istilah itu membuka peluang untuk mengefektifkan segala oportunitas (baik atau buruk), berproteksi dibalik nama Allah dan kekuasaannya.

Kedaulatan Allah, menurut Fahmî Huwaidî, hampir menyerupai pemikiran yang abstrak dan tidak diperkuat oleh aplikasi yang jelas. Sama halnya dengan paham “kehendak Allah” yang menjadi perdebatan teolog klasik. Hal itu disebabkan keberadaannya diluar jangkauan manusia dan tidak dapat dibuktikan dari sisi hukum alam dan tidak dapat disimpulkan dari hukum kausalitas.

Membuat keputusan hukum hanyalah milik Allah adalah merupakan keyakinan yang benar. Tapi pada hakikatnya keputusan tersebut diorientasikan

---

<sup>50</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Shulthân. ...*, op.cit., hal. 136.

<sup>51</sup> *Ibid.*, hal. 137.

dan didelegasikan untuk kepentingan dan kebutuhan manusia dan makhluk yang ada di muka bumi ini. Masalah hakiki yang sering dizalimi adalah penyelewengan terhadap supremasi hak-hak manusia. Dan ini merupakan tugas yang melibatkan semua orang dalam kekuasaan dan perlu penetapan peranan untuk menjalankan kekuasaan itu.<sup>52</sup>

Fahmî Huwaidî mengutip gagasan Jamaluddin ‘Athiyah dari majalah *al-Muslim al-Mu’ashir* edisi sepuluh. Menurutnya (Jamaluddin ‘Athiyah), Islam memiliki formulasi yang lebih kompeten, impresif, inklusif dan bahkan lebih integral dari teokrasi dalam memandang segi pemerintahan. Demokrasi berangkat dari satu paradigma bahwa rakyatlah yang menjadi sumber kekuasaan sehingga struktur kekuasaan diilustrasikan sebagai berikut: rakyat-penguasa.<sup>53</sup> Sementara teokrasi berangkat dari dasar bahwa penguasa adalah wakil Allah di atas bumi sehingga struktur kekuasaan sebagai berikut: Allah-penguasa-rakyat.

Dalam Islam, pemerintahan atau kepemimpinan atau kedaulatan atau istilah lain yang memerlukan batasan pada hakikatnya, adalah milik Allah. Sedangkan manusia diangkat sebagai khalîfah untuk mengisi kehidupan dan menegakkan syari’ah. Untuk mengatur urusan mereka diangkat seorang pemimpin atau khalîfah. Sehingga struktur kekuasaan menurut pandangan ini adalah: Allah-rakyat-pemimpin.<sup>54</sup>

Gagasan Fahmî Huwaidî –menurut penulis – kedaulatan (pada hakikatnya) berada pada Allah. Untuk merealisasikannya, dibutuhkan alat penghubung ideal sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Pandangan kekuasaan di tangan rakyat berimplikasi (dalam tataran teoritis tentang hubungan rakyat dan negara) kepada hak warga negara yang menentukan formulasi negaranya dan juga eksistensi dan konfigurasinya. Sedangkan gagasan kekuasaan ditangan penguasa menimbulkan konsekuensi logis akan obligasi rakyat untuk tunduk dan patuh terhadap negara.

Kekuasaan negara dalam bentuk teokratik (kedaulatan berada di tangan Tuhan), atau negara agama (kedaulatan dengan menyandarkan diri pada

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, hal. 140.

<sup>53</sup> Penguasa adalah abdi rakyat yang dapat diganti atas kehendak rakyat. Menurut al-Baqillânî, rakyat memiliki legitimasi untuk menurunkan penguasa dari jabatannya dengan beberapa alasan seperti berpaling dari keimanan, zalim dan korup, terlibat tindak pidana dan gila. Lihat al-Baqillânî, *Nushûsh al-Fikr al-Siyâsi al-Islâmî*, (ed: Yûsuf Ibish), Beirut: t.p., 1966, hal. 55-58.

<sup>54</sup> Menurut Ibn al-Rabî’, Tuhan telah menganugerahkan kepada penguasa rahmat-Nya sehingga mereka mempunyai power untuk memimpin rakyat. Oleh karena itu Tuhan mengamanatkan kepada rakyat warga negara untuk mematuhi penguasa mereka. Lihat Ibn al-Rabî’, *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik*, Kairo: t.p., 1286 H, hal. 99-100.



legitimasi Tuhan), hak-hak rakyat sering terabaikan dan terkooptasi dan kurang memberi kesempatan bagi rakyat warga negara untuk mengartikulasikan hak-haknya. Transformasi dalam bentuk pemerintahan menjadi kajian aktual secara intensif bagi para cendekia, politisi untuk melakukan rekonstruksi demi tercapainya bentuk pemerintahan ideal.

### C. Otoritas Dan Wewenang

Istilah kekuasaan terbentuk dari kata kuasa dengan imbuhan awalan “ke” dan akhiran “an”. Dalam kamus Indonesia, kata kekuasaan berarti kuasa (untuk mengurus, memerintah dan lain sebagainya), kemampuan, kesanggupan dan kekuatan. Kekuasaan dengan definisi tersebut mencakup dua aspek yaitu kewenangan dan kemampuan.<sup>55</sup>

Otoritas dalam pengertian klasik masih erat kaitannya dengan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Dalam perspektif pemikiran politik Islam, khususnya paradigma Sunni, pembentukan negara (baca: khilafah) sangat signifikan dalam merupakan kewajiban masyarakat.<sup>56</sup> Dalam paradigma Sunni, pembentukan negara berdasarkan konsensus dan mekanisme pemilihan kepala negara dan melibatkan lembaga perwakilan (*ahl al-hall wa al-'aqd*), namun legalitas kekuasaan membutuhkan legitimasi rakyat yang dilakukan lewat *bai'at*.

Peranan rakyat warga negara sangat penting terhadap pembentukan kekuasaan negara, karena kekuasaan negara itu dibentuk untuk kepentingan dan kemaslahatan mereka. Untuk mengakomodir seluruh aspirasi rakyat, dalam teori klasik, dibutuhkan suatu lembaga eksekutif yang dapat berfungsi untuk mengangkat dan mengontrol pemerintahan. Lembaga tersebut memiliki peranan dalam menciptakan suasana kondusif.

Untuk menjelaskan fungsi lembaga institusi negara bagi seorang kepala pemerintahan, teoritikus politik Islam terkemuka pada masa klasik, al-Mawardî (w. 1058 M), dalam separoh kedua dari bukunya menguraikan tugas-tugas administratif yang harus dilakukan dan dilaksanakan seorang kepala pemerintahan. Signifikansi pembahasan tentang otoritas dan wewenang memiliki

---

<sup>55</sup> W.J.S. Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983, hal. 529

<sup>56</sup> Al-Mawardî berpendapat bahwa pembentukan lembaga kekuasaan sangat penting untuk menindaklanjuti misi dan visi kenabian, yaitu memelihara negara dan mengatur dunia dan pembentukannya harus berdasarkan konsolidasi konsensus, Lihat al-Mawardî, *op. cit.*, hal. 5

hubungan erat dengan interpretasi makna khilafah (yang telah mengalami transformasi makna).<sup>57</sup>

Kata khilafah telah memberikan wacana interpretasi yang variatif dan memberikan implikasi terhadap munculnya beberapa aliran politik dalam Islam dan tidak jarang terjadi sikap konfrontatif dan anarkis untuk mempertahankan status yang dimiliki.<sup>58</sup> Inilah yang menjadi bahan analisa Ibn Khaldûn bahwa raja (baca: kekuasaan) adalah kedudukan yang terhormat dan diperebutkan karena memberikan kepada orang yang memegang kedudukan itu segala kekayaan dunia, dan juga kepuasan lahir dan batin. Karena itu, ia menjadi bahan sasaran perebutan dan jarang sekali dilepaskan dengan sukarela.<sup>59</sup>

Imâm sebagai pengemban amanah yang dilimpahkan oleh lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* memiliki otoritas dan wewenang dalam menjalankan semua bentuk yang berhubungan dengan keduniaan dan kegamaan. Pelimpahan wewenang dan otoritas kekuasaan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* pada dasarnya adalah amanat umat, sebab lembaga ini lahir atas dasar aspirasi dan prakarsa umat.

Hal ini menjadi bahan analisa Fahmî Huwaidî yang mengutip pendapat Abdul Hâmîd al-Mutawallî dalam karyanya: *al-Islâm wa Mabâdi' Nizhâm al-Hukm* dan *'Azmah al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî*, meng-counter beberapa fenomena setelah terjadinya revolusi Perancis. Munculnya semboyan “kekuasaan rakyat” menunjukkan bahwa ternyata semboyan itu tidak menjamin kebebasan yang diinginkan, bahkan yang muncul adalah diktatorisme dan otoriterisme diatasnamakan dan berdasarkan kekuasaan rakyat.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Abû Bakar yang digelar dengan *al-shiddîq* (adalah satu-satunya yang mendapatkan predikat “khalifah” Rasûl Allah dalam sejarah perjalanan Islam) mendapatkan legitimasi dari suara mayoritas lewat sistem *bai'at*. Lihat Muhammad Aziz Nazhmî Sâlim, *Al-Fikr al-Siyâsî wa al-Hukm fi al-Islâm*, Kairo: Muassasah Syabab al-Jâmi'ah, t.t., hal. 77. Ironisnya, kata khalifah yang dinisbahkan kepada Abû Bakar sebagai “pengganti Rasûl”, mengalami transformasi makna yang esensial. Jika pada masa Abu Bakar kata “khalifah” membawa pengertian secara harfiah yaitu “pengganti Nabi”, maka masa sesudahnya -bahkan masa modern- memiliki konotasi berbeda dan mengandung pengertian subyektif. Bahkan masa kekuasaan Daulah Umayyah dan Abbâsiyah, khalifah Allah yang berarti “wakil Tuhan” memberikan konsekuensi adanya legitimasi ketuhanan baginya dan kedaulatan Ilâhiyyah bagi kekuasaannya. Hal ni juga diperkuat oleh adanya adagium tentang penguasa seperti *zhill Allah fi al-Ardh* (bayangan Tuhan di muka bumi). Lihat Dîn Syamsuddîn, op. cit., hal. 80-81

<sup>58</sup> *Ibid.* Teoritikus politik Syi'ah tidak mengenal tentang istilah “khilafah”. Hal tersebut sebagai indikasi akan penolakan mereka terhadap kekhilafahan Abû bakar, Umar dan Utsmân dan mereka memiliki keyakinan bahwa Alî adalah khalifah representatif setelah Rasûlullah dan istilah wilayah atau *wilâyah al-Faqîh* sebagai wujud demonstratif dan konfrontatif terhadap penolakan mereka terhadap kekhilafahan sebelum Alî. Lihat Fahmî Huwaidî, *Irân min al-Dâkhil*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1991, hal. 83

<sup>59</sup> Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, (terj: Ahmadie Thoha), Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 187

<sup>60</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur'ân, wa al-Sulthân*, op. cit., hal. 144

Menurut Fahmî Huwaidî otoritas dan wewenang sangat terkait dengan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Para wakil rakyat memiliki hak untuk mengadakan *political control* terhadap pemimpin tertinggi. Tetapi tugas tersebut tidak hanya terbatas pada diri mereka, sebab tugas ini merupakan kewajiban setiap orang Islam. Apabila digunakan konsep syar'i, pelaksanaan persetujuan imâmah dianggap sebagai *fardhu kifâyah*. Dalam arti *ahl al-hall wa al-'aqd* atau anggota *syûrâ* dan mereka yang diberikan kepercayaan dalam jabatan harus konsisten dan intensif dalam melaksanakan tugas sebagai wakil dari semua rakyat. Sehingga kewajiban tidak lagi terbebankan kepada yang lain.<sup>61</sup> Sementara itu, kewajiban mengawasi tingkah laku pemimpin, kekuasaan merupakan *fardhu 'ain* dan merupakan kewajiban setiap orang. Karena setiap individu diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap tercapainya suasana kondusif.

Titik tolak pengawasan pemegang syarî'ah Islam terhadap pelaksanaan kekuasaan adalah dasar yang sudah ditentukan Islam yaitu *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* dan setiap individu dan masyarakat Islam dituntut untuk melaksanakan kewajiban tersebut berdasarkan firman Allah:

كُنْ خَيْرًا مِّنْ ذٰلِكَ ۗ اِنَّ خَيْرًا مِّنْ ذٰلِكَ لِرٰسِ الْاٰمِلِيْنَ ۗ  
 (آل عمران: 110)

*“Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk menyuruh kepada yang baik dan mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah”.*<sup>62</sup>

Dalam konsepsi Fahmî Huwaidî, syarî'ah memiliki posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dengan ungkapan lain, ia berusaha untuk mengkompromikan realitas politik dengan idealitasnya dan menjadikan agama sebagai bahan justifikasi kepentingan politik. Dengan demikian, Fahmî Huwaidî sebenarnya menawarkan pola pendekatan pragmatik dalam penyelesaian persoalan politik ketika harus dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama. Peran aktif seorang muslim dan keterlibatannya dalam mengarahkan pemimpin dan kekuasaan (*al-sulthân dan al-sulthah*) memiliki dua tngkatan yaitu nasehat dan sikap antagonis (menentang). Memberikan nasehat merupakan ajaran Islam yang ditegaskan Nabi dalam riwayatnya:

---

<sup>61</sup> *Ibid*, hal. 150

<sup>62</sup> Q.S. 3:10

قَالَ رَسُولُ هَلَّا ص. د. : نَصَحْنَا نَاعِجَةَ - ثُمَّ أَوْلَانَا: مَا أَحْيَا مَا أَمَّا رَسُولٌ لَا  
 قَالَ هَلَّا لَكَ ابْنُ رَسُولِهِ لَأَلْتَمَّ نَمْلًا لَمْ يَحْلَعْ عَاهٍ (نَحْوُ  
 )

“Agama adalah nasehat, mereka (para sahabat) bertanya, bagi (kepentingan) siapa wahai Rasûlullah? Nabi menjawab: bagi Allah, Rasûl-Nya, para pemimpin orang-orang Islam dan bagi mereka secara keseluruhan”.<sup>63</sup>

Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa sikap kritis konstruktif terhadap pemimpin sangat diperlukan. Sehingga pemimpin yang khilaf tidak akan dipaksa turun dari tahtanya (jika ia melakukan kesalahan) selama mampu melakukan introspeksi dan menerima kritikan dan tidak melakukan tindakan anarkis untuk mempertahankan jabatannya. Bahkan mobilisasi masa tidak dibenarkan untuk menunjukkan resistensi terhadap lawan politiknya. Karena prosesing pemerintahan diselesaikan lewat badan formal yang dibentuk negara. Kredibilitas dan integritas legislator (sebagai lembaga kontrol) harus menjadi perhatian.<sup>64</sup>

Sikap antagonisme terhadap kezaliman merupakan kajian tersendiri dalam pemikiran politik Islam. Permasalahan tersebut membutuhkan pembahasan secara komprehensif, tidak ditunggangi oleh tendensi apa pun supaya umat Islam tidak terprovokasi dan terpolitisasi oleh kezaliman penguasa lewat *al-tazalluf* atau *al-risywah* (sogokan) untuk mempertahankan kekuasaannya.

Dari keterangan di atas, penulis melihat bahwa Fahmî Huwaidî mengungkapkan otoritas dan wewenang penguasa yang sangat terkait dengan pandangan dan penilaian *people society*. Sehingga *track record* pemimpin tidak direkayasa dan memiliki kapabilitas dan integritas sesuai dengan aspirasi rakyat. Menurutnya, otoritas yang dimiliki imam dalam pandangan agama dan politik merupakan pelimpahan otoritas Ilahi kepadanya untuk menegakkan dan menjalankan syari’at dalam kehidupan sosial umat. Hal tersebut terdeteksi dalam pandangan Fahmî Huwaidî dan merupakan refleksi (implikasi) dari idenya tentang demokrasi.

Dalam hal ini, al-Mawardî berpendapat bahwa imâm melalui kesepakatan yang diambil oleh lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* harus melewati *fit*

<sup>63</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Bulûgh al-Marâm*, Saudi: Al-Haramain li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1378 H, hal. 344

<sup>64</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal 152

*and profer test* sebelum menjalankan roda pemerintahan.<sup>65</sup> Ia menegaskan bahwa Imâm dapat dipandang sebagai pengganti Rasûl yaitu melaksanakan ketetapan dan konsepsi syarî'ah dan menjaga intensitas legislasi dalam kehidupan umat.<sup>66</sup> Penekanan al-Mawardî atas kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan administrasi menurut penulis ditujukan untuk meng-*counter* setiap konsepsi kekhalîfahan sebagai jabatan yang pada dasarnya murni bersifat yudisial dan keagamaan (yang cenderung demikian pada waktu itu). Menurut al-Mawardî, pada hakikatnya otoritas yang dimiliki Imâm dalam pandangan agama dan politik merupakan pelimpahan otoritas Ilâhi kepadanya untuk menegakkan dan menjalankan syarî'ah dalam kehidupan sosial umat. Hal inilah membuat Imâm sangat terkait tugasnya dengan batasan syarî'ah.

Sementara, Imâm al-Haramain memiliki konsepsi yang tidak jauh berbeda dengan pandangan al-Mawardî di atas. Ia berpendapat bahwa Imâm berkewajiban memelihara dan menjaga eksploitasi kekayaan negara dari para penjarah profesional. Hal tersebut menurutnya untuk mewujudkan kemakmuran dan keadilan demi stabilitas dan integritas kehidupan sosial politik.<sup>67</sup>

Pandangan ulama Sunni lain, yang cenderung mendukung penguasa dan mendorong akan munculnya konsep politik berdasarkan syarî'ah (*al-Siyâsah al-syar'iyah*). Penggagas konsep ini adalah Ibn Taimiyah (w.1327 M) dalam Ibn Qayim al-Jauziyah (w.1356 M).<sup>68</sup> Konsep ini muncul sebagai respon dan kritik konstruktif terhadap pemikiran politik Sunni yang cenderung legitimatif terhadap kekuasaan walaupun kekuasaan itu sering disalahgunakan dan menyimpang dari prinsip-prinsip agama. Ibn Taimiyah dan Ibn Qayim al-Jauziyah menyerukan ulama untuk kembali kepada wahyu. Bahkan menurut Ibn Qayim, para pemimpin

---

<sup>65</sup> Dalam literatur klasik, al-Mawardî tokoh Sunni terkemuka memberikan kualifikasi yang harus dimiliki oleh calon Imâm, yaitu: 1. Imâm memiliki sifat adil, 2. Berpengetahuan yang dengannya ia bisa menggali dan merumuskan hukum dari wahyu, 3. Sehat secara mental (panca inderanya), 4. Anggota tubuhnya sehat secara fisik dan utuh, 5. Memiliki wawasan yang luas untuk mengatur dan memelihara intensitas umat, 6. Memiliki keberanian serta tanggungjawab dalam memproteksi rakyat dan tindakan preventif terhadap ancaman musuh, 7. Imâm diisyaratkan dari keturunan Quraisy, Lihat al-Mawardî, *op. cit.*, hal. 6. Bandingkan dengan kualifikasi-kualifikasi yang dikemukakan oleh al-Farrâ' (ulama dari kelompok Hanabilah w 458 H) yang mengklasifikasikannya kepada empat kategori. 1. Berasal dari keturunan Quraisy, 2. Memiliki sifat-sifat sebagaimana halnya seorang *Qhâdhî* (hakim) seperti sifat bebas, *baligh*, berakal sehat, berwawasan bagus dan sifat adil, 3. Memiliki kapabilitas dalam menyusun strategi peperangan dan menegakkan supremasi undang-undang, 5. Dan calon Imâm adalah sosok terbaik diantara calon-calon laindi bidang ilmu dan agama. Lihat Abû Ya'la Muhammad ibn al-Husein al-Farrâ', *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 24

<sup>66</sup> Al-Mawardî, *op.cit.*, hal. 5

<sup>67</sup> Abû al-Ma'âlî Abd al-Mâlik ibn Abdullâh al-Juwainî al-Haramain, *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillât fi Ushûl al-'Itiqâd*, Kairo: Maktabah al-Khauzi, 1950, hal. 219-228

<sup>68</sup> Pandangan teokratik pemikir Sunni mengenai perlunya pemerintahan untuk melaksanakan syarî'ah dan mendorong terbentuknya konsep pemerintahan yang didasarkan hukum Tuhan (*Siyâsah syar'iyah*). Lihat M. Dîn Syamsuddîn, *Islam dan politik Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2000, hal. 100

(mereka) sering menyimpang dari kebenaran dan telah menyimpang dari kenyataan.<sup>69</sup>

Pada saat pemikiran politik Islam dihadapkan pada kesenjangan antara konsep masyarakat ideal dan realitas politik, menurut ibn Taimiyah bahwa penguasa-penguasa yang korup adalah yang paling tidak bermoral dan karena itu tidak ada kewajiban mentaati mereka.<sup>70</sup> Atas dasar inilah ia mengusulkan upaya-upaya untuk merealisasikan kemungkinan menjalankan dan menerapkan sistem syari'ah.

Ibn Taimiyah melihat fenomena kurangnya pemimpin kredibel dan *capable* dalam mengemban amanah dan juga tidak memiliki kekuatan kekuasaan. Dalam hal ini ibn Taimiyah menawarkan sebuah tawaran solutif dengan mengambil dan menyerahkan urusan kepada sosok yang ahli dalam bidangnya masing-masing.<sup>71</sup> Seperti adanya dua watak pemimpin, yang satu kuat dan berani tapi dalam beberapa kesempatan ia melanggar undang-undang syara'. Dan yang lain adalah sosok pemimpin yang lemah tapi ia selalu konsisten dalam menjalankan syari'ah. Dalam konteks ini, ketika diadakan kepada Ahmad ibn Hanbal, ia menjawab, bahwa panglima (pemimpin) yang *fâjir* (berbuat salah dan melanggar syari'ah) tapi memiliki kekuatan jasmaniah untuk melindungi rakyatnya dari tirani para penjajah dan kekuatannya bisa dimanfaatkan oleh rakyatnya dalam beberapa kesempatan, akan lebih baik dari pemimpin yang lemah. Adapun *al-fajr* (kesalahan atau dosa) tetap akan menjadi tanggungjawabnya secara personal terhadap Allah. Sementara pemimpin yang saleh dan taat tapi lemah dalam kepemimpinannya dan tidak memiliki strategi, model kepemimpinan tersebut akan memberikan efek negatif terhadap muslim. Yang dijadikan tolak ukur adalah pemimpin yang kuat dan memiliki strategi sebagai upaya untuk melindungi rakyat dari penjajahan.<sup>72</sup>

Pernyataan ibn Taimiyah di atas (menurut penulis), hanya sebatas pengalaman histori dimana banyak penguasa yang lemah dan tidak kredibel akibat adanya sistem warisan kekuasaan. Ia berusaha menyajikan sebuah paket bahwa *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (politik berdasarkan syari'ah) untuk kepentingan syari'ah dan cita-cita Islam adalah merupakan sebuah solusi daripada meletakkan

---

<sup>69</sup> Ibn Qayim al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Hukûmiyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyah*, Kairo: t.p., 1953, hal. 3

<sup>70</sup> Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad ibn Taimiyah*, Vol X, Rabath: t.p., 1981, hal.226

<sup>71</sup> Taqiyuddin ibn Taimiyyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hal. 22

<sup>72</sup> *Ibid*

seorang pada satu jabatan yang tidak sesuai dengan kapasitasnya dan membuka pintu untuk menyimpang, eksploitasi dan korupsi.

Lain halnya dengan konsep Syî'ah, dalam konteks tugas dan wewenang, mereka juga memiliki pandangan dan konsep sendiri. Dalam konsep Syî'ah, imâm sebagai penerima *wasiat* dari Nabi memiliki wewenang dan kekuasaan sebagaimana nabi. Dalam arti, imâm bukan hanya sebagai pemimpin spritual, tetapi juga dipandang sebagai pemimpin politik. Dalam konsepsi Syî'ah, wewenang dalam kekuasaan imâm dibidang agama dan politik berasal dari Tuhan bukan dari umat atau lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagaimana dalam konsep Sunni. Menurut Syî'ah, imâm yang menerima otoritas Iâhi adalah orang yang memiliki sifat *'ishmah* dan *ma'shûm*. Dari kedua sifat inilah imâm dipandang layak untuk memimpih umat.<sup>73</sup> Hal inilah menurut paradigma Syiah negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus pemerintahan negara diselenggarakan atas kedaulatan Iâhi karena ia berasal dan berada ditangan Tuhan.

Berdasarkan otoritas yang dimiliki, imâm dipandang sebagai sosok yang tidak berdosa dan *ma'shûm* dari kesalahan sepanjang hidupnya baik yang disengaja atau tidak. Argumentasi *naqli* yang dijadikan landasan adalah firman Allah:

لنذنب لربنا 3 بةه بكلمات رأ ةم ح ؤال ن ةي ج اعك لناس ن ۱۱۱  
(صا : 3 : 124)

“*Sesungguhnya Aku akan menjadikan Imâm bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata (dan Saya mohon juga) dari keturunanku. Allah berfirman janjiku tidak akan mengena orang-orang yang zalim*”<sup>74</sup>

Dalam hal ini al-Thabataba`i menjelaskan bahwasanya yang dimaksudkan dengan *wa idz ibtalâ ibrâhîm rabbuh bikalimâtin* adalah adanya model kepemimpinan (berdasarkan warisan) nabi Ibrâhîm (dan juga keturunannya) dan kepemimpinan Ishak (dan juga keturunannya) dan kepemimpinan Nabi Muhammad (dan juga keturunannya dalam hal ini adalah Alî sebagai pewarisnya). Lebih lanjut al-Thabathaba`i memiliki pandangan bahwa imâmah adalah suatu hal yang harus ditunda (*ma'jûlah*). Imâm adalah *ma'shûm*

---

<sup>73</sup> Muhammad Ridhâ al-Muzhâfir, *'Aqâ'id al-Imâmiyah*, Kairo: Matba'ah Nur al-Amal, 1381 H, hal. 51-55. Istilah *Imâmah*, *wilâyah*, dan *'ishmat*, merupakan konsep-konsep kunci dalam pandangan Syî'ah. Lihat Hâmed Enâyat, *op.cit.*, hal. 6.

<sup>74</sup> Q. S. 2: 124

yang menegakkan kebenaran (*al-haq*), Imâm harus mendapatkan legitimasi (*mu`ayyad*) Ilahi, ilmu Imâm bisa mendeteksi perbuatan rakyatnya, Imâm harus seorang yang *‘âlim* dan kedudukannya di atas segala yang lain dari rakyatnya (baik itu ilmu, kepemimpinan dan lain sebagainya).<sup>75</sup>

Lain halnya dengan Qâdhî Abd al-Jabbâr (w 1025 M),<sup>76</sup> teoritikus politik dari kelompok Mu’tazilah berpendapat bahwa imâm yang diangkat melalui hasil musyawarah *ahl al-hall wa al-‘aqd* adalah memiliki otoritas dan wewenang dalam bidang politik dan agama. Sebagai penguasa politik, imâm berkewajiban meningkatkan kesejahteraan dan ketenteraman umat dalam kehidupan sosialnya untuk mencapai kehidupan elegan di dunia dan di akhirat. Untuk mempermudah *government control* terhadap rakyat yang berdomisili jauh dari pusat pemerintahan- menurut Qâdhî Abd al-Jabbâr harus diangkat pembantu Imâm sebagai wakil untuk memudahkan penataan. Sehingga seluruh aspirasi yang muncul dari daerah dapat diakomodir di pusat pemerintahan.<sup>77</sup>

Tugas utama yang diemban oleh Imâm adalah melaksanakan hukum *syara’* seperti menjalankan sanksi hukuman, *hudûd*, memelihara stabilitas keamanan dan ketenteraman negara, menjabat sebagai panglima militer dan mewujudkan keadilan di masyarakat.<sup>78</sup> Pemikiran Abd al-Jabbâr merupakan refleksi dari paham Mu’tazilah tentang penegakan *al-amr bi al-ma`rûf wa al-nahy ‘an al-munkar* yang merupakan salah satu doktrin Mu’tazilah dari *al-ushûl al-khamsah*.<sup>79</sup>

Imâm sebagai pemimpin agama (menurut al-Jabbâr) berkewajiban melaksanakan syari’ah Islam secara integral di tengah wacana kehidupan umat.

---

<sup>75</sup> Muhammad Husein al-Thabathaba’i, *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur`ân*, Juz I, Beirut: Muassasah al-Â`lami li al-Mathba`ât, 1983, hal. 275-279

<sup>76</sup> Ibn Atsîr, *Al-Kâmil fî al-Târîkh*, Jilid III, Beirut: Dâr al-Shâdir, 1966, hal. 250-258. Tentang konsepsi al-Qâdhî Abd al-Jabbâr, Sudirman M. Johan telah mengadakan penelitian (sebagai syarat memenuhi gelar Doktor) secara intensif dan komprehensif tentang pandangan-pandangannya (al-Jabbâr) yang berorientasi kepada paham Muktaizilah. Penelitiannya tersebut berjudul “Politik keagamaan dalam Islam” (*Studi tentang teori Imâmat Muktaizilah menurut konsepsi Abd al-Jabbâr serta Perbandingannya dengan Teori Imâmat Sunni dan Syi’ah*) dan telah dipublikasikan lewat Susqa Press, Pekanbaru, Indonesia Tahun 1995.

<sup>77</sup> Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhîd wa al-‘Adl, fî al-Imâmat*, Tahqîq Abd al-Halîm Mahmûd (dkk), juz I, Kairo: Dâr al-Mishriyyah li al-Tibâ’ah wa al-Nasyr, 1965, hal. 203-204.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hal. 100

<sup>79</sup> Abd al-Jabbâr, *Syarh al-‘Ushûl al-Khamsah*, Tahqîq Abd al-Karîm Utsmân, Mesir: Maktabah Wahbah, 1965, hal. 148



Karena pada diri Imâm terdapat amanah untuk mengaplikasikan prinsip *al-tauhîd* dan *al-'adl*.<sup>80</sup>

Dari aspek pemikiran politik Abd al- Jabbâr tentang tugas imâm, kelihatannya tidak terdapat garis pemisah antara tugas imâm sebagai penguasa politik dengan tugas imâm sebagai pemimpin agama (spiritual). Ambivalensi (sikap mendua) yang dimiliki juga berlaku pada konsep Sunni. Bahkan kedua tugas tersebut dilaksanakan secara kooperatif antara rakyat dan penguasa pemerintahan sesuai dengan prinsip *al-tauhîd* dan *al-'adl* dan implementasi *al-amr bi al- ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*.<sup>81</sup>

Dari pemaparan beberapa ide dan gagasan dari berbagai tokoh dengan latar belakang variatif, penulis melihat bahwa adanya perbedaan esensial -dari berbagai sudut pandang- yang membawa implikasi terhadap otoritas dan wewenang Imâm atau khalîfah (apapun istilahnya). Teori otoritas Sunni klasik – dalam pandangan penulis- hampir mendekati teori Syî'ah yang menyatakan otoritas imâm bersumber dari imâm -seperti statemen al-Thabathaba`i- Allah memberikan otoritas kepada imâm untuk memimpin umat untuk mereka memperoleh bimbingan menuju jalan Allah. <sup>82</sup> Hanya saja yang membedakan Sunni klasik dengan Syî'ah adalah pelimpahan otoritas itu kepada imâm. Menurut paham Sunni, pelimpahan otoritas adalah melalui lembaga perwakilan yang dibentuk oleh umat (*ahl al-hall wa al-'aqd*) dan memberikan mekanisme penyampaian legitimasi oleh rakyat lewat pembaiatan. Prinsip Sunni tentang kekuasaan imam dalam menjalankan tugasnya sangat terikat dengan ajaran syari'at. Sebab imâm berfungsi sebagai pengembal amanah dalam urusan keagamaan di tengah kehidupan umat. Konsep Sunni tersebut terlihat bahwa persoalan dunia sangat berhubungan dengan agama. Sedangkan menurut Syî'ah pelimpahan otoritas Ilâhi kepada imâm adalah melalui wasiat dari Nabi kepada Alî sebagai imâm pertama, dari Alî ke Husain, dan selanjutnya ke Husain Zainal Âbidîn, Muhammad al-Bâqir, Ja'far al-Shâdiq dan tetap akan berkesinambungan sampai Imâm Mahdi (Imâm keduabelas dalam paham Syî'ah Itsnâ 'Asyariyah).<sup>83</sup>

Sunni pun menempatkan posisi Imâm sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dalam negara Islam. Imâm dapat mengatur dan mengorganisir sesuai dengan kapasitas kekuasaan yang dimilikinya dan konsepsi tersebut bersifat

---

<sup>80</sup> Albert Nashri Nâdir, *Falsafat al-Mu'tazilah, Falâsifât al-Islâm al-Sâbiqîn*, Juz II, Mesir: Matba'ah Râbithah, 1951, hal. 147

<sup>81</sup> Sudirman M. Johan, *Politik Keagamaan dalam Islam*, Pekanbaru: Susqa Press, 1995, hal. 125

<sup>82</sup> Muhammad Husein al-Thabathaba`i, *Syî'ah Dâr al-Islâm*, Taheran: tp, 1981, hal. 11

<sup>83</sup> Al-Muzhâfir, *op.cit.*, hal. 62-63.

idealistis dan rasional. Akan tetapi bila dilihat dari faktor historis, kelihatannya terjadi distorsi terhadap doktrin politik tersebut. Hal ini dapat dibuktikan dari berbagai indikasi tentang penyalahgunaan wewenang dan kekuasaan oleh penguasa politik dalam menjalankan administrasi negara. Sebagai contoh adalah sikap ambivalensi penguasa ‘Abbâsiyah. Di satu sisi, mereka mempertahankan lembaga demokrasi semacam *ahl al-hall wa al-'aqd*, tapi hal tersebut tidak efektif dan tidak mencerminkan nilai demokratisasi. Karena sebagai lembaga perwakilan, lembaga tersebut tidak dilandaskan atas pendelegasian hak dan wewenang rakyat. Anggota lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* yang tidak dipilih atas kehendak rakyat, tidak akan merepresentasikan aspirasi rakyat. Hal inilah yang membuat para penguasa memimpin secara otoriter dalam setiap kebijakan.<sup>84</sup>

Dari profil kepemimpinan di atas, dalam analisa penulis, konsep Abd al-Jabbâr lebih bersifat demokratis, karena berfungsinya lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai kekuatan politik dan kebijaksanaan pemerintahan yang dijalankan Imâm. Prinsip yang sama juga terlihat pada konsepsi Sunni yang mengutamakan prinsip musyawarah dalam mengambil keputusan.

Paradigma kepemimpinan dalam konsepsi Syî'ah lebih bersifat otoriter, karena Imâm memiliki wewenang dan kekuasaan tidak terbatas. Imâm tidak sekedar pemimpin politik, tetapi ia juga dipandang sebagai figur sentral yang bertanggungjawab atas kemaslahatan umat terutama melembagakan doktrin syarî'ah sebagai asas kemasyarakatan dan kenegaraan. Hal inilah (menurut penulis) yang membuat golongan Syî'ah beroposisi terhadap kekuasaan yang dikendalikan pemimpin Sunni dengan mengangkat isu sentral tentang perlunya penguasa yang adil.

#### **D. Pertanggungjawaban Imâm**

Dalam pemikiran politik Islam klasik, pertanggungjawaban Imâm tidak terlepas dari lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai lembaga otoritatif dalam pemerintahan. Perbedaan pandangan diantara golongan tentang pertanggungjawaban disebabkan perbedaan perspektif tentang landasan hukum bagi pengangkatan imâm.

Pada hakikatnya, prinsip umum pertanggungjawaban setiap insan termasuk Imâm kepada Tuhan adalah sesuai dengan amanah Tuhan kepada manusia untuk menjabat khalîfah di atas muka bumi ini.

---

<sup>84</sup> M. Dîn Syamsuddîn, *op. cit.*, hal. 55

Sikap antagonisme (*al-tashaddi*) terhadap kezaliman merupakan tindakan preventif terhadap terjadinya perbuatan anarkis. Sebab menurut syara', setiap orang Islam dituntut agar tidak pasif dalam menghadapi kezaliman. Bahkan *nash* memberikan ancaman akan kemurkaan Allah dan azab-Nya di akhirat apabila orang Islam tunduk kepada kezaliman.<sup>85</sup> Dalam sebuah hadis Nabi diriwayatkan sebagaimana dikutip oleh Fahmî Huwaidî adalah: *sesungguhnya manusia apabila melihat kezaliman dan tidak melakukan tindakan apa-apa dengan tangannya, maka Allah akan mempercepat untuk meliputi mereka dengan siksa api neraka.*

Menurut Fahmî Huwaidî umat Islam tidak bisa berbuat sesuatu, maka tidak seharusnya ia berdiam secara pasif, tapi usaha harus tetap diupayakan. Fahmî Huwaidî melandaskan argumentasinya kepada firman Allah:

ن ن قدح ورة ن ملة ظامى رة وادع كن ، واون كنة ا ض بدع  
 رب نأل ض. واون أ كح أ ض هلال لسببة ر هاج لن رعا رأل بك أأل ن  
 جهنة لساءت ١١ (٣٤) ننةء : 97)

*“Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan Malaikat dalam keadaan menganiaya diri mereka sendiri, kepada mereka) Malaikat bertanya: dalam keadaan bagaimana kamu ini ? Mereka menjawab “adalah kami orang-orang yang tertindas di muka negeri (Mekah)”. Para Malaikat berkata:”bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu bisa berhijrah di bumi itu ? Orang-orang demikian tempatnya adalah neraka jahannam dan jahannam adalah seburuk-buruk tempat kembali”.*<sup>86</sup>

Dalam hal ini, Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa apabila pemimpin melakukan tindakan kelaliman meskipun sedikit atau kecil, pemimpin tersebut harus diberikan kritikan konstruktif sebagai tindakan preventif terhadap terjadinya kelaliman. Konsekuensi logisnya, imâm yang responsif dan kembali kepada yang jalan benar maka harus dipertahankan dengan syarat melakukan perbaikan kinerja dan introspektif. Sebaliknya, imâm yang menolak dan tidak mau kembali ke jalan yang benar, ia wajib dipecat atau digantikan dengan orang yang lain yang memiliki karakter kepemimpinan yang *credible* dan memiliki *track record* yang lebih bagus di masyarakat.

<sup>85</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Sulthân...*, *op. cit.*, hal. 152

<sup>86</sup> Q.S. 4: 97

Pendapat Fahmî Huwaidî di atas mengindikasikan adanya korelasi antara pertanggungjawaban pemimpin dan *people political control* dan merupakan segmen penting dalam kehidupan bernegara. Seorang pemimpin memberikan dan melaporkan hasil kepemimpinannya terhadap rakyat melalui lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* atau lembaga perwakilan tentang usaha-usaha yang dilakukan selama menjabat sebagai pemimpin. Fahmî Huwaidî tidak memberikan penjelasan eksplisit tentang pertanggungjawaban imâm. Idenya tentang *political control* yang kuat dari rakyat, dapat dipahami bahwa imâm tidak terlepas dari kontrol *ahl al-hall wa al-'aqd*. Imâm yang ingin melakukan tindakan di luar undang-undang negara yang belum ditetapkan bersama, maka terlebih dahulu ia harus konsultasi kepada lembaga perwakilan sebagai institusi tertinggi atau *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai badan otoritatif dan konsultatif.<sup>87</sup>

Dari pernyataan Fahmî Huwaidî di atas dapat ditarik suatu pemahaman bahwa persoalan tanggungjawab imâm bukan hanya dalam bidang politik, tetapi juga dalam lingkup agama. Sebab, imâm bukan hanya diminta pertanggungjawabannya dalam kehidupan dunia, tetapi imam juga diminta pertanggungjawabannya kepada Tuhan di akhirat kelak. Kepimimpinan imâm di dunia memberi pengaruh terhadap dirinya dalam kehidupan akhirat.

Pemikiran Fahmî Huwaidî di atas sejalan dengan paradigma Sunni tentang pertanggungjawaban Imâm. Dalam konsep Sunni, persoalan imâm adalah persoalan umat. Karena ia persoalan umat maka dibentuklah sebuah lembaga untuk menampung dan menyalurkan aspirasi umat yang disebut lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dan memiliki fungsi untuk mengangkat dan menurunkan. Hal inilah menunjukkan bahwa pertanggungjawaban imâm tidak terlepas dari lembaga yang mengangkatnya.<sup>88</sup> Karena dalam konsep Sunni kedaulatan yang diamanatkan kepada lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* merupakan kepercayaan yang datang dari *grass rout* (kalangan bawah). Dalam hal ini lembaga harus aspiratif, akomodatif dan obyektif melihat segala gejala positif dan negatif yang berkembang di masyarakat.

Sejalan dengan pemikiran Fahmî Huwaidî di atas, Al-Mawardî menjelaskan bahwa imâm memiliki tanggung jawab kepada Allah dan juga harus

---

<sup>87</sup> *Ibid*, hal. 152. Hal senada juga disebutkan Imâm al-Haramain bahwa imâm harus bertanggungjawab kepada ketentuan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dan apabila imâm melanggar suatu ketentuan, ia harus mempertanggungjawabkan kepada lembaga tersebut. Lihat Imâm al-Haramain, *Giyâts al-Umam fi Tiyâts al-Zhulm*, Tahqiq Abd al-'Azhîm al-Dayb, Qatar: Dâr al-Syu'ûnât al-Dîniyât, 1400 H, hal. 90-91

<sup>88</sup> Muhammad al-Syahât al-Jundî, *Ma'âlim al-Nizhâm al-Siyâsî fi al-Islâm Muqârinan bi al-Nizhâm al-Wadh'iyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1986, hal. 41-44. Lihat juga Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah wa al-Imâmat al-'Uzhmâ*, Kairo: Mathba'at al-Manâr, 1341 H, hal. 13

bertanggung jawab kepada umat yang dipimpinnya.<sup>89</sup> Tanggung jawab seorang pemimpin tidak terlepas dari Syâri' (Tuhan), karena Tuhanlah yang memiliki otoritas tertinggi dan melimpahkannya kepada manusia yang secara kesatria menerima amanah yang telah dilimpahkan Allah.

Selanjutnya al-Mawardî juga berpendapat bahwa imâm memiliki tugas yang secara umum diklasifikasikan kepada sepuluh kewajiban. Dari pemaparannya tentang sepuluh poin tersebut, penulis melihat bahwa imâm memiliki tugas mengenai hal-hal yang berkaitan dengan agama dan juga masalah dunia. Bahkan poin pertama, ia menegaskan signifikansi imâm adalah menjaga supremasi agama sehingga tidak terkontaminasi dari pengaruh luar yang eksploisit.<sup>90</sup> Imâm tidak hanya terfokus terhadap strategi, politik, ekonomi suatu bangsa yang dipimpin, tetapi juga lingkup agama. Kepemimpinan imâm tidak hanya berhubungan dengan manusia, akan tetapi imâm memiliki tanggung jawab yang lebih besar lagi kepada Allah. Karena tindakan seseorang di dunia baik sebagai individu masyarakat, atau pemimpin masyarakat tetap akan dipertanggungjawabkan kepada Allah.

Berbeda dengan konsep politik Sunni, Syî'ah mempunyai prinsip tentang pertanggungjawaban imâm. Sebagaimana dalam konsep Syî'ah umat tidak memiliki peran aktif dalam mengangkat imâm. Karena imâm adalah masalah agama dan ia merupakan rahmat dari Tuhan dan merupakan warisan lewat wasiat turun temurun yang telah ditetapkan Allah. Sebagai rahmat dari Tuhan, imâm harus bertanggungjawab kepada Tuhan yang memberikan otoritas untuk berkuasa, bukan kepada umat yang tidak berperan aktif dalam melegitimasi.<sup>91</sup>

Dalam konsep Syî'ah, Imâm adalah sosok yang sakral dan suci yang akan menjadi suri tauladan untuk semua insan, karena segala tingkah lakunya terhindar dari kesalahan dan memiliki sifat *ma'shûm*.<sup>92</sup> Menurut Syî'ah, imâm merupakan sosok yang memiliki kepribadian sempurna, bebas dari dosa dan kesalahan, bahkan juga yang berasal darinya adalah baik.<sup>93</sup> Dengan sifat ke'*ishmahannya*, imâm tidak perlu memberikan laporannya kepada rakyat atau lembaga negara apapun. Imam hanya bertanggungjawab kepada Tuhan. Karena kepemimpinan dalam konsep Syî'ah adalah berdasarkan wasiat, sehingga dalam konsep Syî'ah tidak mengenal istilah lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Hal inilah

---

<sup>89</sup> Al-Mawardî, *op.cit.*, hal. 15-16

<sup>90</sup> *Ibid.* Bandingkan juga dengan pendapatnya al-Farrâ', *op.cit.*, hal. 33-34

<sup>91</sup> Al-Thabathaba'i, *op.cit.*, hal. 275-279.

<sup>92</sup> Husein Fauzî al-Najjâr, *Al-Islâm wa al-Siyâsah*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969, hal. 167

<sup>93</sup> Al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Musthafâ al-Bâb al-Halabî, 1997, hal. 146

yang membuat imâm memiliki kebebasan mengeluarkan kebijaksanaan bersifat duniawi dan mempertanggungjawabkannya di hadapan Allah.

Lain halnya dengan gagasan Abd al-Jabbâr, memiliki dua pendapat tetapi antara keduanya terdapat hubungan erat antara keduanya.

*Pertama*, ia berpendapat bahwa tindak laku Imâm tidak terlepas dari kontrol lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Bahkan ia menyebutkan bahwa imâm bisa didiskualifikasi kalau ternyata ia terbukti bersalah dan bisa diturunkan dari jabatannya.<sup>94</sup>

*Kedua*, Abd al- Jabbâr berpendapat bahwa eksistensi *ahl al-hall wa al-'aqd* hanya sebatas pengangkatan seorang imâm. Dan setelah proses pengangkatan tersebut, imâm leluasa berbuat dan tidak terikat lagi dengan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Bahkan lembaga tersebut tidak berhak untuk melontarkan kritikan dan tidak memiliki otoritas *political control* terhadap Imâm.<sup>95</sup>

Adanya perbedaan pandangan dari dua gagasan yang dilontarkan al-Jabbar, tidak dinafikan adanya titik persamaan. Pandangan pertama berimplikasi kepada pengertian bahwa imâmat berdasarkan rasio, pertimbangan akal dan institusi imâmat bukan sebagai keputusan mutlak, tetapi membutuhkan penjabaran lebih luas. Dan pandangannya yang kedua menyatakan bahwa lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* hanya sebatas mengangkat imâm dan pada saat melaksanakan tugasnya imâm tidak dapat didikte oleh lembaga tersebut.

Dari pendapat al- Jabbâr di atas, terdapat kesamaan dengan konsep Sunni yaitu bahwa pertanggungjawaban tetap ada pada umat melalui lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dan inilah merupakan konsepsinya terkuat dibandingkan dari yang kedua.

Dhiyâuddîn Rais –ulama kontemporer- juga memiliki pandangan tentang tanggungjawab seorang pemimpin. Ia berpendapat, bahwa jika kekuasaan itu adalah amanah dari Islam, maka setiap yang mendapat amanah bertanggungjawab di hadapan Allah SWT. Seorang imâm bertanggungjawab terhadap amanah yang dibebankan rakyat kepadanya. Tanggungjawab seorang imâm adalah pertanggungjawaban kepada umat dan pertanggungjawaban kepada Allah.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Abd al- Jabbâr, *al-Mughnî ...*, *op.cit.*, hal. 76 dan 203

<sup>95</sup> *Ibid.*, hal. 109

<sup>96</sup> Dhiyâuddîn Rais, *op. cit.*, hal. 277

Dalam hal ini Dhiyâuddîn berusaha meng-*counter* asumsi orientalis tentang hakikat tanggung jawab seorang Imâm.

D.S. Margoliouth berkata:” *however than it might determined who should be the sovereign, the muslim subjees had no right against the actual head of community*” (siapa pun pemimpin yang mendapat kesempatan untuk dilegitimasi, akan tetapi kaum muslimin tidak mempunyai hak untuk menggugat pemimpin komunitas yang sedang berkuasa. Ia menjelaskan bahwa sesungguhnya Imam tidak memiliki tanggungjawab terhadap satu orang pun. Hal inilah menurutnya kelemahan konsep kenegaraan dalam Islam.<sup>97</sup>

Tuduhan yang dilontarkan Margoliouth di atas tidaklah argumentatif, karena dalam konsep ketatanegaraan Islam, pertanggung-jawaban kepemimpinan kepada lembaga otoritatif tetap dilakukan. Bahkan dalam Islam, pertanggungjawaban Imam tidak hanya disampaikan kepada rakyat, tetapi imam juga harus mempertanggungjawabkan-nya di hadapan Allah, suatu hal yang tidak dapat dalam konsep ketatanegaraan Barat.

Arnold Toynbee melontarkan asumsi bahwa kekhalifahan yang diakui dengan cara seperti itu (maksudnya oleh para ulama syari’at) adalah merupakan bentuk pemerintahan despotis yang sewenang-wenang dan penguasanya memiliki kekuasaan tidak terbatas dan menuntut ketaatan tanpa *reserve* dari rakyat. Penguasa dalam hal ini dapat bertindak sewenang-wenang dengan kekuatan kekuasaan yang dimilikinya.<sup>98</sup>

Inilah beberapa kekeliruan yang dilontarkan para orientalis terhadap asumsi bahwasanya pemimpin (imâm, presiden) memiliki kekuasaan yang absolut, tidak terbatas.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, hal. 283

<sup>98</sup> *Ibid.*, hal. 284

# BAB IV

## TESIS FAHMÎ HUWAIDÎ TENTANG ISLAM DAN DEMOKRASI

### A. Prinsip-Prinsip Dasar Pemerintahan

Dalam Islam, negara didirikan atas prinsip-prinsip tertentu, seperti keadilan (*'adl*), musyawarah (*syûrâ*), persamaan (*musâwah*) yang dijelaskan dalam al-Qur`ân dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. al-Qur`ân merupakan dasar utama dalam kehidupan umat Islam dan Sunnah Nabi merupakan penjelasan otoritatif tentang al-Qur`ân.

Secara eksplisit, Al-Qur`ân dan al-Sunnah tidak memberikan keterangan rinci tentang bentuk negara (baca:politik). Secara esensial dan substansial, politik memiliki cita-cita seperti dijanjikan Allah kepada orang-orang beriman dan beramal saleh dalam mewujudkan sistem politik, berlakunya hukum Islam dalam masyarakat secara proporsional, dan tercapainya dan terealisasinya harmonisasi dalam interaksi sosial.<sup>1</sup> Konseptualisasi prinsip-prinsip dasar pemerintahan adalah hal penting untuk mencapai ideologi negara atau pemerintahan. Karena *wadh'u syai` fi maudhi'ih* yaitu meletakkan sesuatu secara proporsional, harus menjadi landasan. Fahmî Huwaidî memberikan kontribusi pemikiran konstruktif dalam prinsip-prinsip pemerintahan yang ia istilahkan dengan: *al-a'midah al-sab'ah li al-nizhâm al-Islâmî*.

Fahmî Huwaidî menyoroti fenomena di beberapa negara yang penduduknya mayoritas muslim dan mencoba meletakkan *common platform* (*kalimat sawâ`*) dari prinsip-prinsip dasar pemerintahan supaya umat Islam tidak terjebak dalam “formalisme” dan menjadikan dasar-dasar pemerintahan sebatas retorika bukan sebagai nilai-nilai yang harus dilaksanakan.<sup>2</sup> Formalisme itu telah menyatu pada pribadi seorang muslim dan membawa implikasi terhadap suatu

---

<sup>1</sup> Cita-cita politik tersebut terakomodir dalam firman Allah: *baldatun thayyibah wa rabbun ghafûr* yang mengandung konsep negara sejahtera dan sentosa. Cita-cita ini merupakan ideologi Islam, karena hal tersebut dipandang sebagai nilai-nilai positivistik yang diharapkan terwujud. Dengan begitu diperoleh sarana untuk mengaktualisasikan kodrat manusia sebagai makhluk Allah yang diberikan kedudukan sebagai khalifah dalam membangun kemakmuran di muka bumi untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Lihat Dr. Abdul Mu'in Salim, *Fiqh Siyâsah, Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam al-Qur`ân*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 298

<sup>2</sup> Fahmî Huwaidî, *Li al-Islâm wa al-Dimukrâtiyah*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1993, hal. 103.



pemerintahan yang seakan-akan menjadi negara seremonial sebagai konsekuensi logis dari watak pemimpin.

Argumentasi ini dilontarkan Fahmî Huwaidî sebagai usaha untuk idealisasi prinsip dasar pemerintahan Islam dan mengeliminir asumsi bahwa demokrasi bertentangan dengan ajaran Islam. Menurut Fahmî Huwaidî, yang diperlukan adalah eksplanasi aspek persamaan dan perbedaan (*tahrîr al-mas`alah*) antara konsep politik dalam Islam dengan nilai-nilai demokrasi secara objektif.<sup>3</sup>

Hal inilah menurut penulis yang menjadi alasan Fahmî Huwaidî dalam meletakkan dan memposisikan pemikirannya tentang prinsip-prinsip dasar pemerintahan untuk meligitimasi tesisnya bahwa secara esensial dan substansial, *syûrâ* dan demokrasi tidak bertentangan. Perbedaan antara *syûrâ* dan demokrasi harus dipahami dan dilihat dalam sudut variasi dan diferensiasi antara keduanya, tidak diartikan sebagai perlawanan dan permusuhan terhadap hegemoni Barat yang pada gilirannya merugikan umat Islam.

## 1. Kekuasaan Ada di Tangan Umat

Prinsip pertama ini merupakan refleksi dari ide dan gagasan para teoritikus negara klasik dalam meletakkan sistem politik Islam. Berkembangnya adagium “kekuasaan di tangan rakyat” menjadi simbol kekuasaan melalui kekuatan militer dan berusaha mempertahankan fiksi hukum mensinyalir bahwa kekuasaan terletak pada kekuatan dan kehendak rakyat. Bahkan sebagian besar para penguasa lebih cenderung merumuskan rasionalisasi bagi realitas politik yang ada ketimbang menjunjung tinggi kemurnian cita-cita.<sup>4</sup>

Munculnya kekuasaan otokratik dan monarki serta kekuasaan melalui bentuk pemerintahan yang berdasarkan pemilihan, dibangkitkan kembali dengan intensitas yang besar pada masa gerakan konstitusional di Turki pada paroh kedua abad kesembilan belas.<sup>5</sup> Sebagian besar pemikir Islam kontemporer lebih cenderung untuk menyelesaikan masalah-masalah

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hal. 97

<sup>4</sup> *Ibid.*, hal. 103

<sup>5</sup> Muntâz Ahmad, “Teori Politik Islam: Kerjasama Masa Kini dan Prospek-Prospek Masa Depan” dalam *Masalah-Masalah Teori politik Islam*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 22

melalui *syûrâ* atau saling konsultasi dan dianggap sebagai pemerintahan yang representatif.

Fahmî Huwaidî menegaskan bahwa kekuasaan ada di tangan umat dan mereka (umat) yang berhak memilih pemimpin ideal sekaligus memiliki kapabilitas untuk menyalurkan aspirasi dan gagasan. Umat merupakan kekuatan tunggal dalam mengekspresikan suara hati (khususnya dalam penetapan pemimpin). Karena atas dasar asumsi bahwa pemimpin berdasarkan pilihan rakyat (warga negara) memiliki akses terhadap pola kehidupan. Umat merupakan pemilik kepemimpinan-an secara umum, berhak memilih dan mencabut pemimpin.

Hal senada juga diungkapkan Muhammad Yûsuf Mûsâ dalam karyanya *Nizhâm al-Hukm al-Islâmî* bahwa sumber kekuasaan dan otoritas adalah umat bukan pemimpin, karena umatlah yang diberikan beban untuk melestarikan syari'at Allah dan pemimpin hanya sebagai wakilnya dalam menangani masalah-masalah agama dan wakil pemegang amanat dalam mengurus politik kenegaraan sesuai dengan syari'at Allah. Umat berhak memberikan kontribusi konstruktif dan mengarahkan serta meluruskan pemimpin ketika ia lalai dan menyimpang dari konstitusi. Umat juga berhak mencabut legitimasi kekuasaan, selama ada indikator-indikator yang relevan dan memenuhi kualifikasi. Bahkan secara logika yang menjadi sumber otoritas kekuasaan adalah *al-muwakkil al-`ashli* (yang mewakilkan) bukan *al-nâib al-wakîl* (yang mewakilinya) atau sumber otoritas adalah yang mewakilkan dan bukan orang yang mewakilinya.<sup>6</sup>

Fahmî Huwaidî sependapat dengan pendapat Abdul Wahhâb Khallâf bahwa posisi kepemimpinan tertinggi dalam pemerintahan Islam seperti posisi kepemimpinan tertinggi dalam pemerintahan konstitusional (*hukûmah dustûriyah*), karena kekuasaan seorang pemimpin (penguasa) berasal dari umat yang telah memilih dan mengangkatnya. Legitimasi kepemimpinan tetap akan mendapat garansi, selama pemimpin memelihara intensitas umat,<sup>7</sup> karena yang berkuasa adalah umat dan berhak menentukan arah pemerintahan. Fahmî Huwaidî bahwa sistem pemerintahan harus menjadikan syari'at Islam sebagai sumber primer dalam setiap peletakan undang-undang. Komitmen terhadap syari'at Islam tanpa adanya metamorfosis terhadapnya tidak akan membawa kesimpulan terhadap munculnya istilah negara agama

---

<sup>6</sup> Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Nizhâm al-Hukm al-Islâmî*, Kairo: t.p., 1990, hal. 124

<sup>7</sup> Abd al-Wahhâb Khallâf, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977, hal. 58



keputusan kenegaraan. Pelaksanaan demokrasi dalam hal ini bersifat langsung tanpa lewat lembaga representasi atau perwakilan.<sup>11</sup>

Berbeda dengan pelaksanaan demokrasi dalam negara modern yang semakin kompleks menuntut adanya lembaga perwakilan. Dalam *setting* sosial-politik di atas mungkin dapat dianalisa corak artikulasi hak-hak rakyat, cukup sulit untuk menarik benang merah karena literatur-literatur lebih banyak mengemukakan hak-hak para penguasa dan kewajiban rakyat terhadap mereka.

## 2. Peran Aktif Masyarakat dan Tanggung Jawabnya

Menegakkan syi'ar agama dan menjaga intensitas umat merupakan tanggung jawab umat dan bukan hanya tanggung jawab para penguasa. Kewajiban mewujudkan kebaikan dan membasmi semua bentuk kejahatan merupakan dimensi politik dalam realitas kehidupan sosial. Dalam hal ini, semua kewajiban yang menghendaki tercapainya suatu masyarakat muslim ideal tetap dianggap sebagai suatu kekuasaan yang muncul dari kewajiban kolektif untuk menegakkan *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*.

Firman Allah:

﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ وَكُنْزُوا لَهُ حَتَّىٰ يُؤْتِيَكُمُ الْوَجْهَ الْكَافِرِ﴾ (سورة مائدة: 8)

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu menjadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil”.<sup>12</sup>

﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ إِنَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَأُولُوا نَفْسٍ حَاكِمَةٍ﴾ (سورة مائدة: 1)

“Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu”.<sup>13</sup>

﴿لَا تَجْعَلُوا دِينَكُمْ تُلْهُوَ رَبِّكُمْ﴾ (سورة مائدة: 104)

---

<sup>11</sup> M. Dîn Syamsuddîn, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000, hal. 35.

<sup>12</sup> Q.S. 5: 8

<sup>13</sup> Q.S. 5: 1

*“Dan hendaklah ada diantara kamu segolongan umat yang menyerukan kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’rûf dan mencegah dari yang munkar”*.<sup>14</sup>

Ayat-ayat al-Qur`ân di atas, Fahmî Huwaidî menjelaskan signifikansi peran aktif masyarakat dan saling memenuhi kepentingan antara satu dengan yang lainnya untuk mewujudkan perbaikan dan reformasi melalui implementasi *al-amr bi al-ma’rûf wa al-nahy ‘an al-munkar*. Menurutnya, pelaksanaan *al-amr bi al-ma’rûf wa al-nahy ‘an al-munkar* merupakan tindakan preventif terhadap aktifitas kemungkaran yang banyak terjadi di masyarakat muslim.<sup>15</sup>

Dengan pola pendekatan normatif-doktrinal, Fahmî Huwaidî mengemukakan landasan argumentasinya, bahwa untuk menjaga supremasi agama dan membangun kebudayaan dan peradaban dibutuhkan peran aktif semua warga negara dan bukan hanya penguasa saja.<sup>16</sup> Bahkan firman Allah dalam surat al-Taubah ayat 71:

لَٰزِمُونَ لِمَا قَالُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أَوْ يُكَلِّمَهُمُ التَّائِبِينَ الَّذِينَ يَسْتَغْفِرُونَ ذُنُوبَهُمْ وَأُتُوا بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَىٰ طَاعَةِ اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالَّذِينَ يَخْرُجُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَخْرُجُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَخْرُجُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

*“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain, mereka menyuruh mengerjakan yang baik dan mencegah yang mungkar”*

Hal ini mengindikasikan bahwa masyarakat muslim harus bersifat kooperatif dalam merealisasikan kebaikan dan mengadakan tindakan preventif terhadap gejala anarkis dan kemungkaran. Selain itu, konsep *amar ma’rûf nahy munkar* merupakan kewajiban setiap pribadi dalam mengemban amanat Ilâhî. Bahkan partisipasi rakyat dalam mengaktualisasikan gagasan dan idenya dalam mengisi pemerintahan merupakan gambaran dari masyarakat madani (*al-mujtama’ al-madani*). Cita-cita sosial Islam (masyarakat muslim) menempati posisi strategis dalam kerangka ajaran agama, karena ia merupakan arah dan acuan kehidupan Islam. Gerakan Islam selagi diorientasikan untuk memperjuangkan cita-cita keadilan sosial Islam,

---

<sup>14</sup> Q.S. 3: 104

<sup>15</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 105

<sup>16</sup> *Ibid.*, hal. 106

merupakan faktor instrumental untuk menghantarkan umat kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.<sup>17</sup>

Era modern ini, permasalahan aktual yang sering dihadapi dalam ideologi atau suatu sistem adalah masalah hak dan kewajiban. Dalam konteks ini, disamping mewajibkan orang Islam untuk memberikan makan orang miskin, al-Qur`ân juga menganjurkan orang lain berbuat yang sama, tidak seperti gambaran orang jahiliyah yang dicela al-Qur`ân. Firman Allah:

كَمْ بَلَآءٌ لِّكُلِّ ءَاوِيٍّ ءَاوِيٍّ . لَّآلِ حَضْرُوْا عِلْبَ طِبَادٍ مِّنْ مَّكَّةَ عِجْرٍ (نَجْم: 17-18)

*“Sekali-kali tidak demikian, sebenarnya kalian tidak memuliakan anak yatim dan kalian tidak saling mengajak memberi makan orang miskin”.*<sup>18</sup>

Al-Qur`ân juga menganggap sikap mengabaikan orang-orang miskin sebagai bukti terhadap kedustaan agama.

أَأْتَيْتَ نَفْسِيْ بِكَذِّبٍ بَاثِلٍ رِّدَّكَ نَفْسِيْ بِتَقْوَى عِجْرٍ (مَاعُو: 1-2)

*“Tahukah kamu yang mendustakan agama ? yaitu yang menghardik anak yatim dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin”.*<sup>19</sup>

Al-Qur`ân juga memberikan keterangan bahwasanya komunitas yang tidak memperhatikan kemiskinan merupakan wujud kekufuran kepada Allah dan berhak mendapatkan siksa di akhirat.

نَقَّاهُ كَآلِ بَوَّاحٍ بَاطِلٍ نَّبْطَعُ . لَّآلِ حَضْرُوْا عِلْبَ طِبَادٍ مِّنْ مَّكَّةَ عِجْرٍ (ح\_آة: 33-34)

*“Sesungguhnya dia dahulu tidak beriman kepada Allah Yang Maha Besar, dan juga dia tidak mendorong (orang lain) untuk memberi makan orang miskin”.*<sup>20</sup>

Dalam masyarakat kapitalis, diskriminasi terhadap hak orang-orang miskin dan lemah diabaikan, akan memicu timbulnya revolusi dan pemberontakan universal terhadap kelompok-kelompok Borjuis dan akan menimbulkan instabilitas. Di samping orang muslim dituntut untuk memerangi

---

<sup>17</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 106

<sup>18</sup> Q. S. 89: 17-18.

<sup>19</sup> Q. S. 107: 1-3.

<sup>20</sup> Q. S. 69: 33-34.

kezaliman sosial, ia juga dituntut untuk memerangi kezaliman politik atau kezaliman apapun nama dan bentuknya. Inilah salah satu esensi dari hak dan tanggung jawab menurut Fahmî Huwaidî.

Pola pendekatan normatif-doktrinal yang dikemukakan Fahmî Huwaidî dalam mengekplanasi hak dan kewajiban adalah esensi zakat sebagai tugas lain untuk mengajak masyarakat saling menjamin kebutuhan individual dan juga kebutuhan orang lain. Zakat tersebut dikeluarkan bukan sebagai “patungan” atau sebagai “kebaikan” dalam lingkup strata, tetapi lebih dari itu, zakat dikeluarkan karena itu hak orang lain atau dalam istilah lain diibaratkan sebagai “hak Allah”. Partisipasi rakyat dalam masyarakat untuk saling menolong antara satu dengan yang lain sangat besar efeknya terhadap gerakan sosial untuk menegakkan *amar ma'rûf nahy munkar*. Secara historis, kerjasama antara anggota masyarakat yang dibangun Rasûlullâh, sangat efektif dalam menciptakan suasana kondusif dan penegakan *amar ma'rûf nahy munkar*. Bahkan tatanan masyarakat Madinah zaman Rasûlullâh lebih terstruktur dari masyarakat modern pada saat sekarang ini.<sup>21</sup>

### 3. Kebebasan Individu

Kebebasan yang merupakan hak bersama adalah manifestasi dari ajaran agama, manusia memiliki kebebasan mengekspresikan dan mengaktualisasikan pilihan dan pendapatnya.<sup>22</sup> Bahkan sebelum memproklamirkan keislamannya, manusia dihadapkan kepada kebebasan memilih antara iman dan kufur.<sup>23</sup>

Ekspresi manusia akan kebebasan dirinya merupakan wajah lain dari akidah tauhid. Ucapan dua kalimat syahadat sebagai wujud ikrar pengabdian dirinya hanya untuk Allah SWT. semata, telah membuka jalan menuju kehendak-Nya saja, tetapi Ia tidak pernah memaksa manusia sesuai dengan kehendak tersebut. Ia memberikan kebebasan penuh, menghendaki manusia dapat memilih jalan sesuai dengan syari'at dan manusia juga dapat menempuh jalan bertentangan dengan perintah dan mengabaikan syari'at-Nya yang pada gilirannya manusia akan bertanggung jawab akan segala tindakannya.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 106-107

<sup>22</sup> *Ibid*, hal. 107.

<sup>23</sup> Lihat Q. S. 2: 250, Q. S. 18: 24, Q. S. 17: 107, Q. S. 10: 99.

<sup>24</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 107

Konsekuensi logis dari dasar kebebasan, ajaran Islam tidak membenarkan tekanan-tekanan ideologi terhadap orang lain, karena Allah telah memberikan pilihan terhadap manusia dari masa kecilnya untuk menentukan sikapnya. Kebebasan dalam pengertian demikian mendapat legitimasi dari Islam.

Kebebasan dalam syari'at Islam menjadi ketetapan pokok universal tentang masalah berkaitan dengan kehidupan manusia sehari-hari, sampai hal akidah, kehidupan sosial politik, Islam memberikan kebebasan dalam kedudukannya sebagai pengemban amanah (khalifah) yang telah disebutkan dalam al-Qur`ân dan hadis.

Kebebasan berakidah juga berimplikasi kepada kebebasan beribadah dan tidak mengikatnya dalam berpikir secara islami kecuali satu pengikatan, yaitu agar pendapat yang dikeluarkan tidak diorientasikan untuk melecehkan acara ritual suatu agama tertentu.

Status individu dalam negara Islam harus dilihat dari sudut pandang berbagai ragam kewajiban dan norma yang terdapat dalam syari'at yang dimaksudkan untuk mengatur kehidupan masyarakat dan individu. Memandang individu pemilik "hak-hak alamiah yang tidak dapat diganggu gugat", akan melahirkan banyak kontradiksi dengan ajaran dasar agama yang menegaskan bahwa Allah-lah pemilik hakiki, karena Dialah menjadi sebab adanya segala sesuatu di bumi ini dan mendelegasikannya kepada manusia.<sup>25</sup>

Individu harus dipandang sebagai pengemban amanat yang ditunjuk Allah untuk menjaga dan memelihara segenap karunia. Karena secara teoritis, hanya Allah yang mempunyai segala hak dan manusia memiliki kesempatan hanya sebatas titipan dan amanah. Hal tersebut men-*counter* pendapat Montgomery Watt ketika ia mengeluarkan asumsi keliru bahwa konsep kebebasan tidak pernah memberikan peluang dan ruang dalam pemikiran politik Islam.<sup>26</sup> Ironisnya, ia menisbahkan kesalahan tersebut kepada faktor yang barangkali berasal dari jaminan terbaik dari eksploitasi manusia terhadap manusia. Dan agaknya tidak terlintas dalam penelitian Watt bahwa menjadi hamba Allah secara mutlak akan membebaskan manusia dari kedudukannya sebagai hamba siapapun.

---

<sup>25</sup> Khâlid Ibrâhîm Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (terj: Masrohîm), Surabaya: Risalah Gusti, 1999, hal. 117.

<sup>26</sup> *Loc. cit*



#### 4. Sistem Egalitarian

Sesungguhnya nenek moyang kita satu, diciptakan *min nafsini wâhidah* (dari sisi/jiwa yang satu).<sup>27</sup> Firman Allah tersebut, memiliki makna filosofi yang berkaitan dengan interaksi antara sesama manusia dalam perjalanan sejarahnya yang tergambar dalam ayat lain:

هَآءَآ نَزَّآسِنَآ خَلْقَآكَ اِحْذِكْ لَآذِيْكَ لَجِبْلَآكَ شِجْبَآ لَؤْيَآئِلْ بَا۟رُونَ  
نَآكْ اِكْ عَزَّ هَلَا اَكْ نَ هَلَا عِلْعَآ خِوَعْ 3) نَحْجْ 3 زَيْت: 13)

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyayang”*.<sup>28</sup>

Premis ini dijadikan Fahmî Huwaidî untuk mempertahankan-kan idenya tentang persamaan derajat manusia. Dari prinsip ayat di atas ia mengemukakan persamaan derajat manusia dalam kehidupan dunia, baik dalam bidang hukum dan sosial sehingga supremasi peradaban akan tercapai dengan mengeliminir segala tindakan marginal.

“Taqwa” yang diisyaratkan di atas adalah suatu keutamaan sebagian manusia atas yang lainnya dan tidak mempengaruhi terhadap dasar persamaan atau alasan untuk mengkristalisasi strata sosial. Karena “taqwa” implikasinya lebih bersifat eskatalogis dan merupakan bekal membedakan status manusia di hadapan Allah. Bahkan taqwa itu sendiri menurut Nurcholish Madjid membawa implikasi terhadap kehidupan sosial dengan menjadi warga masyarakat yang baik dan mendukung sendi-sendi kehidupan kemasyarakatan sebagaimana yang digambarkan dalam firman Allah surat al-Baqarah ayat 177.<sup>29</sup>

Abu Bakar, dalam pidato pengangkatannya sebagai khalifah sesudah Rasulullah SAW menegaskan tentang prinsip persamaan eksistensi manusia (egalitarianisme) dan mewujudkan serta merealisasikan keadilan sosial,

---

<sup>27</sup> Q.S. 4: 1

<sup>28</sup> Q.S. 49: 13

<sup>29</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban*, Jakarta : Paramadina, 1995, hal. 44

dianggap sebagai suatu statemen politik yang amat maju dengan semangat modern (partisipatif-egaliter) dan manifesto politik.<sup>30</sup>

Klasifikasi strata sosial Romawi Klasik (yang memegang supremasi peradaban dan kekuasaan ketika itu) kepada orang merdeka (bebas) dan tidak merdeka. Orang merdeka terbagi menjadi dua yaitu merdeka dan berasal dari penduduk asli (mereka adalah orang-orang Romawi) dan merdeka bukan dari penduduk asli (mereka adalah orang-orang Latin). Orang-orang yang tidak merdeka terbagi empat yaitu kaum budak, orang-orang yang dimerdekakan, orang-orang yang setengah merdeka dan orang-orang yang harus mengabdikan.<sup>31</sup>

Deskripsi di atas menggambarkan adanya perbedaan krusial antara beberapa golongan dalam masyarakat yang membawa implikasi kepada munculnya unsur-unsur diskriminatif, destruktif kepada golongan lemah. Aristoteles dalam bukunya *al-Siyâsah* -sebagaimana dikutip Fahmî Huwaidî- berpendapat bahwa fitrahlah yang menghendaki orang-orang Barbar menjadi budak bagi orang-orang Yunani. Tuhan telah menciptakan dua jenis manusia. Pertama kelompok kedudukan-nya yang tinggi dan dibekali dengan akal dan keinginan, mereka adalah orang-orang Yunani. Kedua, kelompok hanya dibekali dengan kekuatan jasmaniyah dan mereka itu adalah orang-orang Barbar (selain orang Yunani). Menurutnyanya, secara fitrah Tuhan telah menghendaki adanya *sharing* tersebut agar orang-orang Barbar dapat melengkapi kekurangan penduduk asli Yunani terutama aspek kekuatan fisik.<sup>32</sup>

Stratifikasi masyarakat di atas membawa dampak kepada perbedaan krusial antara beberapa golongan dalam pemerintahan dan hukum sebagai konsekuensi logis dari mekanisme kooptasi pemerintah Yunani kuno. Kedatangan Nabi Muhammad dan Islam, berusaha untuk menghilangkan hal tersebut dalam kehidupan bermasyarakat. Sehingga supremasi hukum dan peradaban dapat diwujudkan dengan tidak memandang kelas sosial. Menurut

---

<sup>30</sup> Pidato Abu Bakar merupakan manifesto politik yang secara singkat dan padat menggambarkan kontinuitas prinsip-prinsip tatanan masyarakat yang telah diletakkan Nabi. Pidato tersebut memuat beberapa prinsip diantaranya: 1. Seruan agar semua pihak menepati etika kejujuran sebagai amanat. 2. Penegasan atas persamaan (egalitarianisme) dan keadilan sosial. 3. Seruan untuk tetap memelihara jiwa perjuangan. 4. Penegasan bahwa kewenangan kekuasaan yang diperolehnya menuntut ketaatan rakyat, tidak diraihnya karena pertimbangan partikularistik pribadi pimpinan tetapi karena nilai universal prinsip-prinsip yang dianut dan dilaksanakannya. Dalam istilah modern, kekuasaan Abu Bakar adalah kekuasaan konstitusional, bukan kekuasaan mutlak perorangan. Lihat Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam", dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta : Paramadina, 1995, hal. 592.

<sup>31</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 109

<sup>32</sup> Fahmî Huwaidî, *Muwâthinân lâ Dzimmîyân*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, tt., hal. 86

Leonard Binder, karya Sayyid Quthb *Social Justice in Islam (al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fî al-Islâm)* berusaha menyajikan kajian tentang muslim liberal bahwasanya Islam adalah agama menghargai kebebasan (*freedom*), equality dan keadilan sosial.<sup>33</sup>

## 5. Legalitas untuk Berbeda

Dengan kesamaan asal penciptaan, manusia memiliki posisi terhormat dalam al-Qur`ân, setiap orang berhak mendapatkan perlindungan dan legalitas sebagai manusia. Islam meligitimasi keberagaman dan memberikan kebebasan dalam kehidupan spritual dan perbedaan bersifat duniawi merupakan hal biasa dan dapat terjadi pada setiap makhluk.

Ketika imam Alî Ibn Abî Thâlib mengirim sepucuk surat kepada Gubernurnya di Mesir (raja al-Asytar) melalui delegasinya, ia mengultimatum bahwa harmonisasi kehidupan dan cinta terhadap sesama rakyat merupakan modus operandi dan modal keberhasilan kepemimpinan menuju suasana kondusif dan kehidupan elegan dalam koridor perbedaan dan keyakinan yang tidak dapat dihindarkan. Karena manusia memiliki dua tipe, saudara dalam akidah (agama) dan saudara sebagai hamba ciptaan. Dan keduanya bisa dijadikan dasar persaudaraan.<sup>34</sup> Allah telah menegaskan bahwa kehidupan dunia tidak terlepas dari dualisme; langit-bumi, siang-malam, setuju-tidak setuju. Semua ini memiliki hikmah Ilâhîyah yang harus direnungi secara intensif dan komprehensif.

Firman Allah :

لَا حَآءَآءَ خَآءٍ مِّنْ مَّوَدَّةِ الْإِنسَانِ لَوَالَّذِينَ بَخِلُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَالنَّفْسِ مَا كَانُوا لَمُتَّقِينَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ إِلَىٰ عَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ غَلِيبٌ  
 (لَبَابِ مَعْرِ) 3: 22)

*“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya Ia telah menciptakan langit dan bumi dan berlainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui”.*<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, hal. 185-186

<sup>35</sup> Q.S. 30 : 22

<sup>34</sup> Fahmî Huwaidî , *Li al-Islam ... , op.cit.*, hal. 110

<sup>35</sup> Q.S. 30 : 22

ل و شراء 3 بيعة جيل ن قلاس أة لرح لال بز و اخ لدهح زالة اح 3 ح 3 قك  
ل ذك خلاه (اوح: 118-119)

*“Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu dan untuk itulah Allah menciptakan mereka”.*<sup>36</sup>

Berdasarkan ayat di atas, Fahmî Huwaidî menjelaskan sejak kedatangannya, Islam tidak melakukan intimidasi dan deperidasi terhadap agama lain. Sikap Islam terhadap Legalitas pluralisme dalam keyakinan (akidah) menjadikan pluralisme dalam masalah-masalah sosial dan duniawi lebih dapat diterima. Menurutnya, status perbedaan dalam hal akidah membuka pintu terjadinya diferensiasi dalam reformasi sosial dan politik yang tidak dapat dihindarkan.<sup>37</sup>

Bukti konkret dari fakta historis adalah kelompok *Shabi'ah* dan *Majusi* dianggap sebagai *ahl al-dzimmah* pada masa ‘Umar Ibn Abd al-‘Azîz merupakan otentisitas dan originalitas ajaran Islam dalam melegitimasi perbedaan. Munculnya Islam (walaupun mendapat resistensi cukup kuat dari golongan Yahudi dan Nashrani), secara prinsipil, tidak ada usaha-usaha konkret untuk menekan agama lain dan memaksakan Islam terhadap mereka.<sup>38</sup>

Kemajemukan, kekuasaan dan peradaban adalah motifator bagi kreatifitas serta saling mendorong dalam kemajuan, pembangunan dan supremasi peradaban dan dalam hal tersebut terdapat hikmah Ilâhîyah. Allah menegaskan dalam firmanNya:

ل وال حر هلا ن قلاس بيضه ببيض نسنت زال 3ض ل ك جهلا ذل رضل  
ع لب ن با مع ح (نصا: 251)

*“... Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagai manusia dengan sebagian yang lain pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (mencurahkan) atas semesta alam”.*<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Q.S. 11 : 118-119

<sup>37</sup> Fahmî Huwaidî , *Li al-Islam ... , op.cit.*, hal. 111

<sup>38</sup> *Loc. cit.*

<sup>39</sup> Q.S. 2 : 251



beradaptasi dengan perkembangan zaman. Islam dalam hal ini dituntut untuk dapat melihat perkembangan yang terjadi, sehingga tuduhan stagnansi hukum Islam tidak terjadi lagi.

Perbedaan yang terjadi di kalangan umat Islam merupakan perbedaan penafsiran dan sifatnya nisbi dan tidak mutlak. Absurditas faham keagamaan perlu dihindari, karena akan melahirkan tirani dan tindakan irrasional dalam beragama dengan jalan *positive thinking* (berfikir positif) dan *husn al-zhann* (prasangka baik).

## 6. Sikap Antagonis Terhadap Kezaliman

Menurut Ibnu Khaldūn kezaliman dalam Islam, tidak hanya termasuk dalam kemungkaran, dosa terbesar, merusak kemakmuran dan kesejahteraan rakyat. Tetapi yang paling esensial, kezaliman merupakan tindakan derivasi terhadap hak Allah dan destruksi terhadap nilai-nilai keadilan yang merupakan misi utama dari risalah kenabian.<sup>43</sup>

Kezaliman merupakan tugas yang harus diemban oleh setiap individu karena menyangkut kepentingan umat,<sup>44</sup> dengan tidak mengurangi peran imam (pemimpin) di tengah kehidupan umat. Imam berwibawa akan menimbulkan kesan positif dan berimplikasi terhadap legitimasi warga negara.<sup>45</sup>

Teori negara dalam konsepsi Islam terutama pada penegasan akan pentingnya mewujudkan stabilitas dan integritas politik bagi semua umat. Dimensi utamanya adalah memberi responsi dan legitimasi kebebasan setiap individu untuk mengaktualisasikan ide dan gagasannya untuk mencapai supremasi politik sesuai dengan doktrin Islam. Karena Islam tidak mengenal dikotomi politik dan moralitas dalam arti perilaku setiap individu dituntut taat kepada pranata sosial politik Islam sehingga timbul kesadaran untuk

---

<sup>43</sup> Fahmī Huwaidī, *op.cit.*, hal. 111

<sup>44</sup> Lain halnya dengan konsep Mu'tazilah yang menggambarkan *amr ma'rūf nahy munkar* sebagai doktrin agama. Karena hal tersebut salah satu dari *ushul al-khamsah* dalam faham mereka dan menjadikannya titik tolak pertimbangan akal dalam menetapkan legitimasi *imamat*. Sementara Sunni hanya menjadikannya sebagai dasar untuk memelihara kemaslahatan manusia. Lihat Sudirman M. Johan *Politik Keagamaan dalam Islam*, Pekanbaru : Susqa Press, 1995, hal. 113

<sup>45</sup> Pemimpin berwibawa dan ideal paling tidak memiliki tiga syarat dalam konsep Din Syamsuddin, yaitu; harus memiliki "penerimaan" (*acceptability*) di kalangan umat sesuai dengan keberadaannya baik lokal, nasional dan internasional, harus memiliki "penghargaan" (*accountability*) dikalangan umat baik penguasaannya terhadap ilmu-ilmu keagamaan atau kemampuan menjalankan administrasi pemerintahan, dan memiliki kredibilitas (*credibility*). Lihat M. Dīn Syamsuddin, *op.cit.*, hal.157





tandingan dalam undang-undang mana pun. Keteguhan akidah merupakan jaminan determinatif progresif untuk memperkuat kontrol sosial masyarakat terhadap segala tindakan despotisme.<sup>50</sup>

## 7. Supremasi Konstitusi (*al-Qânûn*)

Legalitas kekuasaan di negara Islam tegak dan berlangsung dengan usaha mengimplementasikan sistem undang-undang Islam secara keseluruhan, tanpa membedakan antara hukum-hukumnya yang mengatur tingkah laku seorang muslim dalam kedudukannya sebagai warga negara dan hakim dengan nilai-nilai pokok dan tujuannya yang telah disebutkan dalam al-Qur`ân dan al-Sunnah.<sup>51</sup>

Undang-undang dasar sebagai hukum tertinggi dalam suatu negara harus ditaati baik oleh penguasa maupun rakyat warga negara. Aplikasi norma-norma syari`at Islam dan ketundukan semua pihak terhadapnya secara riil dan faktual dengan usaha mengimplementasikan undang-undang Islam secara keseluruhan sesuai dengan tujuan dan nilai-nilai pokok merupakan faktor paling penting. Kemandirian referensi syari`at pada kekuasaan negara dan penegak hukum memberikan jaminan penting dalam melawan kesewenang-wenangan kekuasaan eksekutif, khususnya di negara berkembang, yang menjadikan kekuasaan adalah pengambil keputusan di parlemen serta menjalankannya untuk kepentingan individu.<sup>52</sup>

Hal ini menjadi pokok pemikiran Fahmî Huwaidî tentang supremasi undang-undang dan eksistensinya dalam kehidupan bernegara. Bahkan realisasi sistem perundangan (*al-nizhâm al-qânûn*) merupakan tolak ukur untuk menciptakan suasana kondusif dalam suatu negara. Sistem perundangan representatif juga sarana mencapai tujuan yang terdapat dalam al-Qur`ân dan al-Sunnah.

Fahmî Huwaidî menegaskan bahwa fikih Islam telah membahas antara pihak yang membentuk hukum dan menyimpulkannya, dan kekuasaan politik yang menjalankan pemerintahan. Pasal tersebut merupakan

---

<sup>50</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 112

<sup>51</sup> *Loc. cit.*

<sup>52</sup> *Ibid*, hal. 113

pembahasan yang membedakan syari'at dari sistem-sistem lain termasuk demokrasi secara universal.<sup>53</sup>

Fahmî Huwaidî menyoroti sistem politik dunia khususnya eksperimen yang diciptakan manusia dengan *trias political*, legislatif (*al-tasyri'iyah*), eksekutif (*al-tanfîdzyah*) dan yudikatif (*al-qadhâ'iyah*) dan merupakan arkeologi modern dalam pemikiran negara berdasarkan undang-undang dalam khazanah keilmuan manusia. Menurutnya, pemisahan tersebut akan memberikan kesewenangan bagi kekuasaan eksekutif, tetapi tidak memberikan keleluasaan bagi kekuasaan legislatif khususnya pada saat pembuatan undang-undang. Menurut Fahmî Huwaidî, konsep Islam dapat menjadi solusi yang dapat melindungi umat dari kediktatoran eksekutif dan legislatif.<sup>54</sup>

Inilah yang menjadi sorotan Taufiq al-Syâwî dalam karyanya *al-Syûrâ wa al-Istisyârah*. Pada masa kontemporer ini kaum muslim tidak lagi memperhatikan landasan-landasan yang telah ditetapkan para *fuqahâ`* dan bersikap lebih memilih sistem Barat dengan konstitusi konvensionalnya.

Taufiq al-Syâwî mensinyalir bahwa universalitas ajaran-ajaran Islam merupakan alasan sebagian ulama untuk menjadikan syari'at Islam sebagai landasan negara. Hukum-hukum yang berlawanan dengan syari'at tidak dibenarkan umat untuk menepatinya karena hal tersebut keluar dari syari'at Islam.<sup>55</sup>

Solusi terbaik menurutnya adalah kesiapan ulama untuk mengadakan *taqin* (pembuatan hukum) yang diambil dari konsep fikih dan diwujudkan atas dasar prinsip syari'at. Hal tersebut juga menjadi landasan pemikiran Fahmî Huwaidî, dalam menyoroti sistem politik di Indonesia. Ia memberikan analisa kritis terhadap perubahan iklim perpolitikan di Indonesia dalam tulisannya *Riyâh al-Taghyîr fi Indonesia* (repolitisasi di Indonesia) pada media masa "Ahrâm" di Kairo. Ia berpendapat bahwa sistem demokrasi pola Barat lebih mendominasi dari pada aplikasi Syari'at. Fahmî Huwaidî lebih cenderung berpendapat bahwa demokrasi merupakan sarana (*al-madkhal al-haqîqî*) untuk mengaplikasikan sistem syari'at. Kecenderung penerapan sistem demokrasi di Indonesia -dengan berbagai dimensinya- secara

---

<sup>53</sup> *Loc. cit*

<sup>54</sup> *Loc. cit*

<sup>55</sup> Taufiq Muhammad al-Syâwî, *Syûrâ Bukan Demokrasi*, (terj.: Djamaluddin Z.S.), Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 885

dominatif dari aplikasi sistem syari'at hanya dalam skala prioritas di tengah negara pluralistik dari berbagai aspek; agama, suku dan ras.<sup>56</sup>

Indonesia menurutnya, masih merasa terintimidasi dengan istilah “*daulah Islam*” atau “*hukum Islam*” dan hal yang tidak bisa diterima oleh mayoritas pemikir politik Islam Indonesia. Karena “syari'at Islam” dan *daulah Islam* dalam terminologi universal berkonotasi Islam fundamental dan merupakan senjata ampuh non muslim untuk menghujat dan mengkritisi segala tindakan dan istilah yang berorientasi pada Islam fundamental. Ia juga mengakui Indonesia sangat toleran terhadap kalangan “minoritas” dan “perbedaan”. Hal tersebutlah yang menjadikan istilah “*hukum Islam*” atau *daulah Islam* dalam pandangan teoritikus politik Indonesia belum mendapatkan porsi dan tempat yang lebih spesifik.

Menurut penulis, pendapat Fahmî Huwaidî di atas bertolak dari pesimisme Islam yang telah mengalami jalan buntu dalam eskalasi politik Indonesia. Baik pemerintahan Sukarno atau pemerintahan Suharto, memandang partai-partai politik yang berlandaskan Islam sebagai pesaing kekuasaan potensial yang dapat medekonstruksi landasan negara yang nasionalis. Kedua pemerintahan tersebut berusaha melikuidasi dan melemahkan partai-partai Islam. Konsekuensinya, tidak saja para pemimpin dan aktivis Islam politik gagal menjadikan Islam sebagai ideologi dan agama negara pada 1945 (menjelang Indonesia medeka) dan pada akhir 1950-an (dalam perdebatan-perdebatan di Majelis Konstituante mengenai masa depan konstitusi Indonesia),<sup>57</sup> tetapi mereka juga disebut “kelompok minoritas” atau “kelompok luar”. Perjuangan para aktivis Islam telah berhasil dikalahkan secara konstitusional, fisik, birokratis. Bukti konkret inilah menjadi landasan Fahmî Huwaidî dalam meneropong sistem politik Islam.

## **B. Konfigurasi Demokarasi Islam**

Tema diskursus dan kemodernan dewasa ini adalah demokrasi. Ide ini dikenal dalam dunia politik Islam melalui arus kolonialisme Barat dan jalur pengiriman pelajar muslim ke Eropa dan Amerika. Di Mesir khususnya istilah ini telah dikenal lewat pendudukan Napoleon dan di Timur Tengah pada umumnya, masalah demokrasi mendapat sorotan serius dari dunia internasional di tandai

---

<sup>56</sup> Fahmî Huwaidî, *Riyâh al-Taghyîr fî Indonesia*, al-Ahrâm, Edisi Selasa, 2 November 1999

<sup>57</sup> Lihat Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 3

dengan gencarnya gelombang demokratisasi di Uni Soviet dan Eropa Timur dan pasca perang Teluk (1991) dan setelah terjadinya pergolakan politik di Aljazair tahun 1992.<sup>58</sup> Tekanan resmi mengarah pada model demokrasi yang relatif spesifik dalam konteks pemikiran tingkat dunia yang menawarkan serangkaian pilihan sistem demokrasi, membuat pemerintahan Barat berupaya memaksakan suatu model tertentu. Luasnya cakupan perdebatan itu mencerminkan karakter demokrasi itu sendiri bagi satu konsep yang pada dasarnya masih diperdebatkan dan pemerintahan Barat mengabaikan kenyataan dengan memaksakan definisi mereka sebagai kebenaran mutlak.

Banyak pemikir muslim kontemporer yang secara aktif berupaya mendefinisikan demokrasi Islam. Mereka percaya bahwa proses global dalam kebangkitan agama (al-shahwah al-Islâmiyah)<sup>59</sup> dan dapat diterima. Kedua proses ini akan bertentangan kalau demokrasi didefinisikan secara singkat dan dianggap berjalan efektif jika pranata-pranata pola Eropa Barat dan Amerika diterapkan atau prinsip utama Islam didefinisikan secara kaku.

Demokrasi berasal dari bahasa Yunani yaitu *demos* dan *kratos* yang berarti kekuasaan rakyat.<sup>60</sup> Karena itu demokrasi adalah hak rakyat berpartisipasi dalam politik dan anggotanya dipandang sama jika dilihat dari segi politik. Terminologi tersebut pertama kali didefinisikan oleh Tosedes dalam bukunya *Harb al-Pelopones* (terjemahan Arab) tahun 460-400 SM. Ia mengungkapkan bahwa landasan argumentasi dari sistem demokrasi adalah sistem egalitarian dan pemilihan atas dasar reputasi bukan status sosial atau dalam terminologi Abraham

---

<sup>58</sup> Adanya pergolakan politik di Aljazair telah menjadi sorotan utama dari dunia Barat. Kelahiran demokrasi yang dimotori oleh kaum muslim puritan (yang oleh Barat disebut dengan fundamentalisme) selalu mendapat resistensi dari Barat. Karena tolak ukur keberhasilan sistem demokrasi jika menghasilkan rezim pro Barat. Fenomena tersebut terakomodir dalam bentuk likuidasi hasil pemilu yang diraih oleh kelompok *Ikhwân al-Muslîmîn* di Jordania dalam pemilu parlemen pada November 1989 dan yang di raih partai Front Penyelamat Islam (FIS) pada pemilu tingkat lokal 1990 dan pemilu nasional babak I (26 Desember 1991). Kemenangan FIS (Front Islamic Salvation) dalam pemilihan umum berakhir dengan pembatalan hasil pemilihan. Pemilihan tersebut dibatalkan karena rezim yang berkuasa menuding FIS menolak sistem demokrasi. Lihat Riza Syahbuddin, "Masalah Demokratisasi di Timur Tengah", dalam Imam Aziz dkk, *Agama, Demokratisasi dan Keadilan*, Jakarta : Gramedia, 1993, hal. 154

<sup>59</sup> Dalam hal ini Fahmî Huwaidî memberikan suatu tawaran solutif ketika dia mengutarakan obsesinya untuk mengadakan rekonstruksi dalam sistem politik Islam bukan hanya sebatas restrukturisasi terhadap personil dan elemen pemerintahan. Karena kekuatan utama menurutnya tetap dipegang oleh warga negara (*al-sya'ab*) dan pemerintahan hanya sebatas perwakilan rakyat sebagai penampung aspirasi. Rakyat dalam hal ini tetap sebagai "wasit" (*shâhib al-qarâr*) dalam pemerintahan yang tidak bisa didiskriminasikan. Lihat Fahmî Huwaidî, *Al-Maqâlât al-Mahzhûrah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998, hal. 40

<sup>60</sup> Zakariâ Abd al-Mun'im Ibrâhîm al-Khatîb, *Nizhâm al-Syûrâ fî al-Islâm wa Nizhâm al-Dimukrâthiyah al-Mu'âshirah*, Kairo: t.p., t.t., hal. 244. Lihat juga 'Adnân Ali Ridhâ al-Nahwî, *Al-Syûrâ Lâ al-Dimukrâthiyah*, Kairo: Dâr al-Shahwah li al-Nasyr, 1985, hal. 35

Lincoln pemerintahan hasil kreasi rakyat, dari partisipasi seluruh rakyat dan ditujukan untuk mengakomodir segala kebutuhan rakyat.<sup>61</sup>

Sistem demokrasi Yunani kuno (abad ke 6 sampai abad ke3 SM.) menetapkan bahwa pengambil keputusan dilakukan oleh seluruh warga negara. Sistem tersebut berjalan efektif dalam wacana sederhana, karena populasi Yunani masih relatif sedikit.

Dalam perkembangan selanjutnya, gagasan demokrasi kembali mencuat dalam bentuk Republik Roma kuno pada akhir abad 11 M. Gagasan tersebut dalam koridor aristokrasi (kekuasaan di tangan para bangsawan dan golongan elit), tetapi dalam implementasinya rakyat tetap berperan. Inti dari gagasan tersebut adalah seseorang dikatakan warga negara seutuhnya ketika rakyat ikut berpartisipasi dalam kehidupan bernegara.<sup>62</sup>

Dalam perspektif Islam, sistem demokrasi masih menjadi persoalan kontroversial dan menjadi perdebatan aktual dan intensif. Dalam hal ini, pemikir Islam terbagi menjadi tiga kelompok. Yaitu menerima seluruhnya, menolak, dan kelompok menerima prinsip dasarnya serta mengakui adanya perbedaan antara syûrâ dan demokrasi.<sup>63</sup> Dalam hal ini penulis mengkategorikan Fahmî Huwaidî dalam kelompok ketiga yang menerima prinsip-prinsip dasarnya dan tidak menafikan adanya perbedaan antara demokrasi dan syûrâ .

Fahmî Huwaidî mengemukakan apakah demokrasi merupakan tindakan westernisasi (al-taghrîb) ?. Dalam karyanya al-Qur`ân wa al-Sulthân ia mensinyalir dalam pernyataannya:

“Ketika kita (Islam) membuka jendela dan pintu agar mendapatkan udara bersih dan segar, suatu hal harus disadari bahwa jendela dan pintu itu tidak hanya dilalui oleh udara bersih saja, tetapi ia juga membawa bakteri-bakteri (al-jarâtsim). Dan apa yang diprediksikan sesuatu yang mendatangkan kesehatan, merupakan hal yang tidak mutlak benar, bahkan sebaliknya (kebinasaan).

---

<sup>61</sup> *Ibid.* Pada negara Yunani kuno, tidak terdapat jarak antara warga negara dan pembuat keputusan hukum. Pelaksanaan demokrasi dalam hal ini bersifat langsung tanpa melalui lembaga representasi atau perwakilan. Lihat M. Dîn Syamsuddin, *op. cit.*, hal. 35

<sup>62</sup> Franz Magnis Suseno, *Mencari Sosok Demokrasi, Sebuah Telaah Filosofis*, Jakarta: Gramedia, 1995, hal. 29

<sup>63</sup> Inilah yang menjadi sorotan M. Uhaib As`ad dan M. Harun al-Rasyid bahwa betapa sulitnya memformulasikan signifikansi serta substansi spiritualitas dan modernitas (masalah-masalah yang baru timbul) itu secara terminologis dalam horizon konvergensi antara keduanya. Lihat M. Uhaib As`ad dan M. Harun al-Rasyid, “Spiritualitas dan Modernitas” dalam *Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994, hal. 276

Untuk mengantisipasi kondisi ril sebagaimana digambarkan di atas, tindakan preventifnya adalah menutup semua pintu dan jendela, sehingga bisa mewujudkan ketenangan.

Tapi ada kelompok lain berpendapat, bahwa kesalahan itu tidak terletak pada jendela dan pintu terbuka dan bukan pada bentuk udara yang masuk. Tetapi kesalahan ada pada diri manusia. Apabila manusia pandai menjaga diri, udara mengandung bakteri itu tidak akan mendatangkan bahaya. Dan sebaliknya, kalau manusia tidak mampu menjaga dirinya, maka akan timbul berbagai masalah yang akan dihadapinya. Dalam hal ini yang diperlukan adalah memproteksi diri dengan adanya keyakinan dan keberanian untuk menghadapi segala tantangan.

Badan yang tidak fit merupakan sasaran utama bakteri penyakit. Oleh karena itu, kondisi badan yang sakit harus terlebih dahulu disembuhkan sebelum penyakit (imprealisme) menyerang dunia Islam".<sup>64</sup>

Pernyataan Fahmî Huwaidî di atas menggambarkan tentang pentingnya memandang segala permasalahan secara objektif dan jernih dengan perbekalan diri yang matang (iman dan ilmu pengetahuan). Hal senada juga diungkapkan Muhammad Quthb bahwa Islam memiliki suatu pemikiran luas dan suatu sistem, dengan tetap berpegang teguh terhadap prinsip dan landasan pemikiran utama yaitu dimensi Ketuhanan yang meletakkan akidah sebagai kontrol segala tindakan.<sup>65</sup>

Ada dua tesis yang dikukuhkan Fahmî Huwaidî; *Pertama*, sebagai komunitas muslim, hidup tanpa Islam adalah suatu hal yang ditolak. *Kedua*, tanpa demokrasi persoalan umat tidak akan berdiri tegak dan berjalan secara proporsional dan intensif. Tanpa Islam umat ini akan tetap dalam koridor kejahiliyahannya dan tanpa demokrasi segala jerih payahnya bisa diprediksikan sia-sia. Penggabungan antara syûrâ dan demokrasi merupakan bagian dari persoalan dunia yang tidak terelakkan.<sup>66</sup> Karena hal tersebut dianggap sebagai sistem paling relevan di zaman modern ini.

Untuk mengkaji secara komprehensif validitas tesis tadi, perlu dilakukan penelitian tentang dua persoalan fundamental yaitu mengapa umat butuh syûrâ dan demokrasi dan kalau keduanya bisa disepakati apakah keduanya sesuai dan

---

<sup>64</sup> Fahmî Huwaidî, *Al-Qur`ân wa al-Sulthân*, *op. cit.*, hal. 68

<sup>65</sup> Muhammad Quthb, *Al-Islâm ka Badîl 'an al-Afkâr wa al-'Aqâid al-Mustawradah*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1993, hal. 25

<sup>66</sup> Fahmî Huwaidî, *Lî al-Islâm ... ,op.cit.*, hal. 5

bisa bersatu. Untuk persoalan pertama bentuk kebutuhan manusia terhadap Islam, sebagai komunitas muslim, hal tersebut sudah menjadi postulat badahiyah awwaliyah yang tidak bisa ditawar-tawar dan tidak membutuhkan rasionalisasi.

Pada sisi lain, demokrasi merupakan hasil titian tertinggi dari produk kreativitas manusia karena dianggap sistem paling mutakhir dalam mengurus politik kemasyarakatan. Demokrasi yang dinilai sebanding dengan syûrâ tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal dengan menjunjung tinggi asas musyawarah yang merupakan etos demokrasi paling mendasar. Karena itu menampilkan Islam ke dalam wacana politik bernegara dengan menampilkan demokrasi sebagai perangkat politik, akan berarti menghilangkan persoalan penting dari maqâshid syarî'ah dan menghancurkan tataran kehidupan yang bebas sebagaimana di cita-citakan risalah Islam.

Hubungan demokrasi dan syûrâ sebenarnya merefleksikan hubungan Barat dan Islam, karena demokrasi adalah konsep politik Barat. Kuatnya dominasi Barat bersamaan dengan berlangsungnya imperialisme Barat, segala bentuk kebudayaan secara hegemonik didesakkan ke dunia Islam. Superioritas imperialisme dan hegemoni Barat telah menimbulkan universalitas konsep-konsep Barat itu sendiri seperti rasionalitas, modernitas, hak asasi manusia dan juga demokrasi. Dalam konteks itulah dilakukan dekonstruksi terhadap doktrin Islam yang dapat dianggap sebagai elemen-elemen demokrasi seperti konsep syûrâ, ijmâ', persamaan.

## 1. Hukum Tentang Sesuatu Merupakan Cabang dari Konsepsinya

Melihat dari permasalahan demokrasi dari pespektif Islam memerlukan kajian objektif, sehingga tuduhan “demokrasi adalah tindakan kekufuran” dengan alasan ia merupakan produk Barat yang tidak sesuai dengan konsep Islam, dapat dieleminir. Tuduhan itu dilontarkan kelompok radikal di Mesir dengan menganggap bahwa demokrasi bertentangan dengan Islam.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Keraguan, bahkan tuduhan terhadap demokrasi merupakan suatu tindakan bernuansa kekufuran telah banyak terjadi di berbagai negara mayoritas Islam. Seperti pengalaman Yûsuf al-Qardhâwî di negeri Aljazair ketika ia dihadapkan dengan kritikan yang menyatakan bahwa demokrasi adalah tindakan kekufuran. Dengan alasan bahwa demokrasi berarti pemberlakuan hukum yang bersumber dari rakyat, sedangkan Islam mengajak untuk memberlakukan hukum yang bersumber dari Allah SWT. Dengan nada singkat dan landasan argumentatif ia mengemukakan kaidah *ushûliyah* yang telah ditetapkan ulama *ushûliyyîn*:

رحمك عزب ان قنوى رزو ع ۱ ۳۰۵، رحمك عزب شىءى بجملة رحكمه خاطئ لى. صرافى ۱ ۱ ورب ن ع باطلا ال ۱۳ ۱۳ ۳۱

Lihat Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 135-33

Fahmî Huwaidî mengemukakan bahwa hukum tentang sesuatu merupakan cabang dari konsepsinya. Barang siapa menetapkan hukum tentang sesuatu padahal dia tidak mengetahuinya secara pasti, ketetapan hukumnya itu dianggap cacat walaupun secara kebetulan ia benar. Sebab tindakan tersebut dianggap sebagai lemparan (tuduhan) misterius (ramyah min ghairi râmin). Hal tersebut merupakan refleksi dari interpretasi hadis Nabi bahwa hakim yang menetapkan hukum tanpa mengetahui pokok permasalahan secara jelas, akan berada di neraka seperti orang yang mengetahui kebenaran dan menetapkan keputusan yang berlawanan.<sup>68</sup>

## 2. Substansi Demokrasi

Substansi demokrasi, terlepas dari berbagai definisi dan istilah akademis, adalah suatu proses pemilihan yang melibatkan banyak orang untuk mengangkat seseorang (kandidat) yang berhak memimpin dan mengurus keadaan mereka.<sup>69</sup> Menurut Fahmî Huwaidî bahwa inilah substansi hakiki dari demokrasi yang bisa memberikan bentuk, formulasi dan beberapa sistem praktis seperti pemilihan umum, meminta pendapat rakyat, menegaskan pendapat mayoritas, multi partai politik, hak minoritas yang bertentangan, kebebasan pers dan lain sebagainya.<sup>70</sup>

Islam dari periode awal telah menggabarkan prinsip-prinsip dasar dalam kehidupan bermasyarakat tentang ‘adl (keadilan), syûrâ (musyawarah) dan musâwah (persamaan). Sebagai contoh adalah musyawarah penentuan tempat bertahan untuk mengantisipasi ekspansi dari luar dan al-Badar dijadikan sebagai benteng pertahanan atas usulan al-Habîb Ibn al-Munzir, karena menurutnya lokasi itu memiliki mata air. Dalam musyawarah tersebut, Nabi dikelilingi dewan yang beranggotakan sepuluh orang dari barisan Quraisy. Hal inilah, yang membuat Robert N. Bella berkesimpulan bahwa Islam terlalu modern untuk masanya. Ia memuji sistem yang dikembangkan Nabi juga khalifah setelahnya dalam soal partisipasi rakyat dan kesediaan pemimpinnya untuk dikritik. Efektifitas musyawarah yang dipopulerkan Nabi merupakan bukti konkret esensi dan signifikasni musyawarah dalam menyelesaikan persoalan.<sup>71</sup> Menurut penulis, Islam

---

<sup>68</sup> *Loc.cit.*, Lihat juga Yûsuf al-Qardhâwî, *Fatâwâ Mu'âshirah*, Juz. II, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993, hal. 636

<sup>69</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *Min al-Fiqh al-Daulah fî al-Islâm*, Kairo : Dâr al-Syurûq, 1997, hal. 132

<sup>70</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 136

<sup>71</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Kemedernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 62-63



dengan totalitas ajarannya walaupun tidak memberikan eksplanasi secara konkret tapi sendi-sendi bangunan substansi demokrasi telah eksis.

Di antara kelebihan sistem demokrasi sebagaimana diungkapkan oleh Fahmî Huwaidî ialah suatu pola yang menuntun ke beberapa bentuk dan sarana dan dianggap sebagai sistem ideal yang memberi jaminan keselamatan bagi rakyat dari jorjoran tangan para tiran. Sekalipun sistem ini tidak lepas dari cacat dan kekurangan seperti lazimnya perbuatan manusia yang tidak lepas dari kekurangan. Khususnya umat Islam harus dapat membuka cakrawala berpikir.<sup>72</sup>

Menurutnya, para pemikir muslim dan penguasa dituntut untuk mencari alternatif sistem lain yang ideal dan lebih baik serta mudah untuk diaplikasikan dalam kehidupan manusia. Ia berpendapat mengadopsi sistem demokrasi sebagai sarana untuk mewujudkan syûrâ dan keadilan, menghormati hak asasi manusia, tindakan preventif dari kekuasaan para tiran adalah merupakan tindakan “tepat” sesuai dengan kondisi sekarang.<sup>73</sup>

Landasan argumentasi Fahmî Huwaidî adalah yang wajib tidak bisa menjadi sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itupun hukumnya wajib. Karena intensi legislasi yang menuntut adanya sarana untuk mewujudkannya maka sarana itu (demokrasi) termasuk dalam kategori hukum tersebut.

Argumentasi lain yang dijadikan landasan adalah faktor historis. Rasûlullah (dalam perang ahzâb) mengambil siasat “gali parit” untuk mengantisipasi serangan sporadis ahzâb. Siasat “gali parit” merupakan tradisi yang biasa digunakan oleh bangsa Persia. Bahkan Rasûlullah memanfaatkan tawanan perang Badar (dari kelompok musyrik jenius) untuk mengajari anak-anak muslim dan tidak ada larangan konkret dari Rasûlullah. Inilah yang disebut hikmah (wisdom) dan ia merupakan barang orang muslim yang telah ditemukan setelah sekian lama hilang, maka orang Islam yang paling berhak atas barang hilang tersebut.<sup>74</sup>

Optimisme yang dilontarkan beberapa praktisi hukum dan politikus, memberikan nuansa baru di dunia Timur Tengah untuk mengcounter tekanan terhadap implementasi sistem demokrasi. Sejarah menunjukkan bahwa bangsa-bangsa dan tradisi agama sangat mungkin memiliki interpretasi atau

---

<sup>72</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 140

<sup>73</sup> *Ibid*

<sup>74</sup> *Ibid*

reorientasi. Transformasi yang dialami oleh kerajaan-kerajaan di Eropa yang kekuasaannya sering dijustifikasi oleh hak-hak Tuhan, telah menjadi negara-negara demokratis ala Barat yang diikuti oleh proses reinterpretasi dan reformasi. Ajaran Islam juga memungkinkan munculnya banyak penafsiran dari kalangan intelektual, ulama, praktisi hukum dan sejarah telah mencatat bahwa sejak lama Islam telah dimanfaatkan untuk melegitimasi demokrasi dan kediktatoran, republikanisme dan monarki.

Sebagian orang tidak memandang demokrasi sekarang ini sebagai sistem pemerintahan yang berlandaskan pada kebebasan, kerja sama politik, pluralisme dan lain sebagainya. Tetapi memandangnya sebagai rumusan bagi konsep Barat yang memperburuk citra bangsa Arab dan kaum muslim. Paling tidak media informasi di Barat menampakkan resistensi terhadap Islam. Dengan demikian menurut Fahmî Huwaidî, tidak diakuinya demokrasi versi Barat tidak dapat dianggap sebagai penolakan terhadap demokrasi itu sendiri, tetapi pada hakikatnya, penolakan tersebut berdasarkan pada konsep yang disodorkan.<sup>75</sup>

Reinterpretasi dan reorientasi terhadap substansi demokrasi dan relevansinya dengan syura telah banyak dilakukan para teoritikus yang menerima gagasan demokrasi, tetapi berbeda dari makna sesungguhnya dari kata itu. Fahmî Huwaidî mengungkapkan bahwa penafsiran tersebut dibangaun atas dasar konsep syûrâ (musyawarah) dalam al-Qur`ân yang telah mapan dan secara inheren ia berwatak demokratis.<sup>76</sup> Bukan hanya karena adanya prinsip musyawarah tapi dilaksanakannya konsep ijtihad (pemikiran independen) dan ijmâ' (konsensus). Menurut penulis, paradigma tersebut (pemikiran tentang aplikasi sistem demokrasi) bukanlah penemuan dalam kategori bid'ah dhalâlah. Kalau untuk menghindarkan hukum Islam dari tuduhan kaku (tidak fleksibel) ada pada wacana para ahli hukum dalam kondisi tertentu, maka pemikiran politik Islam juga dihindarkan dari tuduhan "otokrasi" dengan "keharusan" pemerintahan mengadakan musyawarah dan memerintah berdasarkan kesepakatan. Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd dalam bukunya al-Dimukrâthiyah fî al-Islâm (1952) menyatakan bahwa merupakan tindakan respronsif bahwa pemikiran demokrasi telah dimunculkan Islam dalam sejarah kehidupan manusia.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, hal. 98

<sup>76</sup> *Ibid.*, hal. 126

<sup>77</sup> *Ibid.*, hal. 124

Fahmî Huwaidî menyatakan bahwa Islam memiliki sistem yang pada hakikatnya berbeda dengan sistem Barat dan Islam tidak sejalan dengan tatanan yang dikenal dalam peta politik. Baik otokrasi, karena kekuasaan dalam Islam tidak berada pada tangan penguasa. Teokrasi, karena dalam Islam legitimasi kekuasaan tidak dipegang secara otoriter oleh Tuhan atau pemeluk agama. Nomokrasi yang meletakkan kekuatan kekuasaan pada supremasi hukum. Dan juga kekuatan bukan hanya pada kekuasaan ada di tangan rakyat semata, karena hal tersebut bukan sistem demokrasi dengan pengertian sempit.<sup>78</sup>

Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa daulah Islâmiyah (pemerintahan Islam) memiliki kedaulatan yang bersifat ganda saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan dan menafikan kekuatan satu dengan yang lain yaitu “al-ummah” dan “supremasi undang-undang atau syari’at Islam”.<sup>79</sup> Umat dan syari’at merupakan pemegang penuh kekuasaan dalam Islam.

Kedaulatan ganda tersebut memberikan konsekuensi logis bahwa Islam memiliki sistem tunggal yang tidak terkontaminasi oleh gaya Barat. Kalaupun mesti menggunakan istilah demokrasi mungkin dapat memunculkan paradigma dan terminologi baru yaitu “demokrasi humanistik, ‘âlamiah (mendunia), dîniyah (relegius), akhlâqiyah (moralitas), rûhiyah (spiritualistik) dan mâddiyah (materialistik)” secara bersamaan. Atau istilah sederhananya bisa disebut dengan “demokrasi Islam” (al-Dimukrâthiyah al-Islâmiyah).

Untuk mengetahui lebih lanjut, gagasan pemikiran Fahmî Huwaidî, ia mengemukakan unsur-unsur dan karekteristik terpenting yang dikandung oleh demokrasi juga dimiliki Islam. Dalam konotasi bahwa Islam –dari segi politik dan demokrasi - memiliki persamaan dan perbedaan fundamental.

Di antara persamaan syura dan demokrasi adalah<sup>80</sup>:

Pertama, dilihat dari idea kontak antara umat dengan penguasa dan tanggung jawab kekuasaan, tidak saja mirip, tetapi justru seluruh nilai-nilai positif demokrasi ada pada Islam.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, hal. 128

<sup>79</sup> *Loc. Cit.*

<sup>80</sup> *Ibid.* hal. 124. Dalam hal ini Fahmî Huwaidî banyak mengambil pola pikir yang dikemukakan oleh Dhiyâuddin Rais dalam bukunya *al-Nazhariyât al-Siyâsiyah al-Islâmiyah* (dalam edisi Indonesia: *Sistem Politik Islam*, (terj. : Abdul Hayyie al-Kattani), Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 311

<sup>81</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 125

Kedua, yang dimaksud dengan demokrasi adalah sistem yang memiliki beberapa komponen-komponen seperti adanya konsep politik, konsep sosial tertentu seperti konsep egalitarianisme, kebebasan menganut kepercayaan, mewujudkan keadilan sosial, kebebasan berfikir, hak mendapatkan pekerjaan, jaminan atas hak-hak orang lain, tidak diragukan seluruh prinsip tersebut terwujud dan terjamin dalam Islam.

Ketiga, Demokrasi seperti didefinisikan Lincoln yaitu pemerintahan rakyat, melalui rakyat dan untuk rakyat, hal tersebut terakomodir dalam sistem pemerintahan Islam dengan keharusan memahami secara komprehensif.

Keempat, kalau dimaksud dengan demokrasi adalah sistem pemisahan kekuasaan (legislatif, eksekutif dan yudikatif), hal tersebut ada sistem pemerintahan Islam. Kekuasaan legislatif merupakan kekuasaan tertinggi dalam sistem demokrasi terletak dalam diri umat secara kolektif dan terpisah dari kekuasaan imam atau pemimpin negara. Pembuatan undang-undangan dalam Islam bersumber dari al-Qur`ân dan hadis, ijma', dan ijtihad. Dengan demikian, pembuatan hukum terpisah dari imam. Kedudukan hukum lebih independen dari imam (kepala negara) bahkan lebih tinggi, karena imam terikat dengan kekuasaan. Imam hanyalah sebatas pemimpin kekuasaan eksekutif. Institusi pengadilan dalam Islam bersifat independen, karena tidak hanya menetapkan hukum berdasarkan pendapat kepala negara, tetapi ia terikat dengan syari'at.

Adapun perbedaan antara sistem syura dengan sistem demokrasi dapat dilihat dari beberapa aspek.

Pertama, yang dimaksud dengan istilah rakyat dan umat dalam terminologi demokrasi modern adalah rakyat yang hidup dalam lingkup teritorial, geografis, pada wilayah-wilayah tertentu dan disatukan oleh ikatan darah, ras, bahasa dan tradisi yang sama. Atau dalam pengertian demokrasi sinonim dengan pemikiran nasionalisme atau rasialisme yang cenderung kepada fanatisme kelompok.<sup>82</sup>

Dalam terminologi Islam, umat adalah suatu kumpulan yang diikat oleh ikatan akidah. Setiap muslim merupakan bagian dari daulah Islâmiyah. Karena ikatan darah, ras, tempat atau bahasa merupakan ikatan sintetik dan bersifat temporal. Pandangan Islam adalah humanisme dan orientasinya

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, hal. 123

adalah universal. Hal tersebut menjadi urgen untuk mewujudkan kepentingan umum. Jika ada ikatan-ikatan lain berupa kesatuan negara, asal daerah dan bahasa dan lain sebagainya, disamping ikatan dasar yaitu ikatan akidah, maka hal itu menjadi penegas keberadaan umat dan timbulnya supremasi negara.

Kedua, demokrasi Barat modern memiliki orientasi materi-duniawi dan berpretensi untuk mewujudkan kebahagiaan rakyat warga negaranya di dunia ini.

Dalam sistem Islam atau demokrasi Islam –kalau istilah ini benar-disamping mencakup tujuan-tujuan duniawi, juga memiliki tujuan spiritual yang lebih luhur dan target primer.<sup>83</sup>

Ketiga, kekuasaan umat (rakyat) dalam demokrasi Barat bersifat mutlak. Umat (dalam hal ini lembaga perwakilan) adalah pemegang kedaulatan tertinggi (yang menetapkan undang-undang dan yang menghapusnya).

Dalam sistem Islam, kekuasaan umat tidak semutlak itu, tetapi terikat oleh syar'at. Jika Islam melegitimasi adanya kedaulatan rakyat secara universal, kedaulatannya itu harus berlandaskan kepada al-Qur`ân dan hadis. Karena salah satu karakteristik aspirasi umat adalah tidak melenceng dari kebenaran (al-Qur`ân dan hadis).

Dengan mencermati sisi persamaan dan perbedaan antara demokrasi Barat dan sistem Islam, secara umum, dapat dikatakan bahwa secara substansial antara keduanya tidak berbeda. Pendapat bahwa demokrasi merupakan hukum bagi rakyat, oleh rakyat, tidak menimbulkan pengertian akan penolakan pembuat hukum hakiki adalah Allah (sebagaimana dalam pemahaman golongan Khawârij, “la hukm illâ lillâh: tidak ada hukum kecuali milik Allah).

Menurut penulis, gagasan Fahmî Huwaidî tentang demokrasi Islam lebih memandang kemaslahatan umat dewasa ini di tengah wacana globalisasi. Karena demokrasi Islam hanya pra kondisi. Dalam hal ini menggunakan istilah demokrasi Islam –dengan memperhatikan sisi persamaan dan perbedaan- bisa disebut demokrasi yang humanistik, relegius, etik, spiritualistik, atau dengan istilah sederhana yaitu demokrasi Islam. Fahmî Huwaidî –menurut penulis- ingin menawarkan sistem politik atau

---

<sup>83</sup> *Loc. Cit.*

infrastruktur alternatif, suatu kritik implisit terhadap kegagalan negara (Mesir) dalam menutupi kebutuhan-kebutuhan warga negara.<sup>84</sup>

### C. Dinamika Demokrasi dalam Masyarakat Madani

Masyarakat madani adalah istilah Indonesia dipopulerkan Anwâr Ibrâhîm ketika menyampaikan ceramah dalam rangka Festival Istiqlal II 1995 di Jakarta dengan judul makalah “Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani”.<sup>85</sup> Dalam konteks Indonesia, istilah ini telah menjadi wacana menarik, karena mayoritas rakyat hanya mengenalnya dengan istilah civil society.

Secara substansial, masyarakat madani (atau istilah lain civil society) sudah ada sejak zaman Aristoteles yaitu suatu masyarakat yang dipimpin dan tunduk kepada hukum. Menurut Aristoteles, penguasa dan rakyat serta komponen-komponen lainnya harus tunduk kepada hukum. Dan siapapun bisa memimpin negara secara bergiliran dengan syarat ia bisa memimpin dengan adil. Dan keadilan bisa ditegakkan apabila setiap tindakan didasarkan pada hukum.<sup>86</sup>

#### 1. Definisi Masyarakat Madani

Masyarakat madani memiliki definisi variatif, karena pola pendekatan yang digunakan berbeda-beda. Pola pendekatan kepada diskursus masyarakat madani memiliki beberapa varian antara lain adalah faktor agama dan pluralisme.

Dato Anwâr Ibrâhîm –ketika itu menjabat sebagai Menteri Keuangan- berpendapat bahwa masyarakat madani adalah suatu sistem sosial yang subur didasarkan pada prinsip-prinsip moral dan mendapat jaminan keseimbangan antara kebebasan dan stabilitas masyarakat. Masyarakat mendorong upaya dan inisiatif individu baik dari segi pemikiran, seni, ekonomi maupun teknologi. Sistem sosial tersebut harus kokoh dan dapat menjamin pelaksanaan pemerintahan yang mengikuti

---

<sup>84</sup> Hal tersebut tergambar dari sistem sosialisme demokratis gaya Anwâr Sâdât (sebagai sistem tandingan bagi sosialisme ilmiah gaya Jamâl Abdul Nâsher) yang berakhir dengan berkembangnya otoriterisme di akhir pemerintahannya yang lebih tendensius terhadap retorika bukan realitas. Timbulnya resistensi terhadap gaya kepemimpinan dan pemerintahan (yang cenderung diktator) memunculkan gerakan oposisi, baik dalam bentuk gerakan atau al-ghazw al-fikrî (ekspansi intelektual). Lihat John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, (terj.: Rahman Astuti), Bandung: Mizan, 1999, hal. 242-243

<sup>85</sup> Pengantar editor dalam Dîn. Syamsuddîn, *op. cit.*, hal. V

<sup>86</sup> Loc. cit.

undang-undang dan bukan semata-mata keinginan individu menjadikan keterdugaan atau predictability dan menghendaki ketulusan dan transparency sistem.<sup>87</sup>

Berbeda dengan pola pendekatan Anwar Ibrahim yang lebih tendensius kepada aspek sosial, Nurchalis Madjid menggunakan faktor agama sebagai usaha mempolarisasi konsep masyarakat madani. Ia berpendapat bahwa masyarakat madani lebih berorientasi kepada model eksperimen masyarakat Madinah yang dikembangkan oleh Rasûlullah.<sup>88</sup> Dalam bukunya “Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi”, ia berpendapat tidak lama setelah domisili Nabi Muhammad di Madinah secara konkret telah meletakkan dasar masyarakat madani. Lebih lanjut ia mengemukakan bahwa berakhlak mulia adalah inti dari masyarakat berperadaban.

Masyarakat madani (civil society) yang dibangun oleh Rasûlullah, menurut Robert N. Bellah (sosiolog agama) disebut sebagai masyarakat yang untuk zaman dan tempatnya sangat modern. Kata “Madinah” dalam peristilahan modern menurut Nurcholish menunjukkan semangat dan pengertian bahwa civil society adalah suatu istilah berbahasa Inggris yang berarti masyarakat madani. Adagium “al-insân madaniyun bi al-thab’ menurutnya memiliki interpretasi bahwa manusia menurut naturnya adalah masyarakat berbudaya dan merupakan padanan adagium Yunani bahwa manusia adalah zoon politicon.<sup>89</sup> Analisa demikianlah menjadikan Nurcholish menafsirkan bahwa civil society adalah masyarakat madani dengan berpihak kepada pola yang pernah dirancang dan dimplementasikan Rasûlullah.<sup>90</sup> Nurcholish menyimpulkan bahwa civil society adalah masyarakat madani dengan berkiblat kepada pola yang dikembangkan Nabi.

---

<sup>87</sup> Naskah pidato Anwâr Ibrâhîm “Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani” dimuat dalam bukunya Aswab Mahasin. Et.al. ed., dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996, hal. 18-24

<sup>88</sup> Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 163-180

<sup>89</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 187

<sup>90</sup> Hal tersebut menjadi sasaran kritrik Ahmad Baso bahwa konsep *civil society* memiliki perbedaan esensial dengan masyarakat madani. Ia berpendapat, kenapa satu kasus sejarah masa lalu yang spesifik, bisa dibaca dengan berbagai sebutan berasal dari Barat yang juga memiliki spesifikasi termasuk istilah-istilah seperti: sosialisme, demokrasi, demokrasi Islam. Seakan-akan menurutnya kasus sejarah (Islam) yang spesifik itu merangkum keseluruhan fenomena sejarah yang ada di Barat dan pandangan seperti ini oleh Arkoun disebut dengan Logosentisme. Lihat Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999, hal. 224

## 2. Masyarakat Madani dan Demokratisasi

Istilah “madani” secara definitif berasal dari kata “Madinah”. Berbicara tentang madani, akal imajinatif segera cenderung membandingkannya dengan konsep Yunani tentang Polis dan adanya persamaan konseptual antara keduanya.<sup>91</sup>

Fahmî Huwaidî mengemukakan bahwa tokoh pertama kali membicarakan tentang “pemerintahan sipil” (civilian government) adalah filosof Inggris John Locke dengan karyanya “civilian government” (1690). Dalam bukunya ia mempunyai misi untuk menghidupkan peranan masyarakat dalam menghadapi kekuasaan mutlak para raja dan hak-hak istimewa para bangsawan.

Setelah John Locke, di Perancis muncul John Jack Rousseau yang terkenal dengan karyanya *The Social Contract* (1762).<sup>92</sup> Dalam bukunya ia berbicara tentang pemikiran otoritas rakyat dan perjanjian politik yang harus dilaksanakan antara manusia dan kekuasaan. Dan itu sebagai usaha untuk menghindari dari kesewenang-wenangan para penguasa.

Dari pemaparan di atas, terdapat indikasi bahwa siyadah al-ummah (kekuasaan umat) menurut John Locke dan siyâdah al-sya’ab (kekuasaan di tangan rakyat) menurut Rousseau telah menemukan konsep pemerintahan sipil dalam sistem demokrasi.

Wacana modern saat ini berpandangan bahwa negara ideal adalah negara demokratis. Hal tersebut menjadi landasan pemikiran Fahmî Huwaidî, karena negara demokrasi itu pada hakikatnya adalah masyarakat madani secara definitif diinterpretasikan secara luas.

Menurut Fahmî Huwaidî pemikian masyarakat madani telah menjadi simbol bagi realita yang dipenuhi dengan berbagai kontrol bersifat fakultatif mencakup banyak partai, kelompok, perkumpulan, himpunan, ikatan dari berbagai corak di luar struktur kenegaraan yang mengekspresikan partisipasi rakyat. Pemikiran masyarakat madani menurut Fahmî Huwaidî bertujuan untuk mengadakan tindakan preventif

---

<sup>91</sup> Olaf Schumann, “Dilema Islam Kontemporer antara Masyarakat Madani dan Negara Islam” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol I, Nomor 2, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 65

<sup>92</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 193



terhadap kesewang-wenangan para elite yang mendominasi kekuasaan negara sebagai wujud dari proses demokratisasi.<sup>93</sup>

Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa masyarakat dalam suatu negara Islam apabila berpegang teguh pada pemahaman rasional terhadap norma-norma dan ajaran-ajaran Islam, hal tersebut merupakan entitas yang menghidupkan budaya partisipasi.

Dalam mekanisme pemerintahan Islam menuntut akan terwujudnya sistem demokrasi yang dibangun di atas prinsip-prinsip tertentu seperti kebebasan (al-hurriyah), keadilan (al-'adâlah), musyawarah (al-syûrâ), kritik (al-mu'âradhah) dan urgensi prinsip self control (al-naqd al-dzâti).<sup>94</sup> Keinginan lahirnya masyarakat madani dengan kekuasaan demokrasi tidak dapat dipisahkan, karena keterpaduan antara kebebasan dan keniscayaan hukum harus tercapai sehingga pengertian kebebasan rakyat dibatasi undang-undang.

Dalam demokrasi yang perlu ditekankan adanya kenyataan bahwa Islam menjamin kebebasan setiap elemen dalam masyarakat yang pada akhirnya dapat menjadi landasan terwujudnya equalitas dalam struktur kehidupan sosial, budaya, politik maupun hukum.

Syûrâ –dalam teminologi Islam- berarti hak masyarakat untuk ikut mewarnai kehidupan sosial-politik, berpartisipasi aktif menentukan kebijakan politik. Dengan demikian, ketika rakyat tidak mendapatkan haknya, sistem yang diterapkan tidak lagi bersifat demokratis, tapi cenderung diktatoris (istibdâdî), otoriter dan totalitarian. Hal tersebutlah –menurut Fahmî Huwaidî- kekuasaan diktator tidak mendapatkan tempat di masyarakat.

Menurut penulis, secara filosofis pendapat Fahmî Huwaidî di atas muncul dari refleksi dari kediktatoran pemimpin yang banyak terjadi di negara mayoritas penduduknya beragama Islam. Dalam Islam terdapat gambaran tersendiri tentang partisipasi rakyat dalam melakukan government control terhadap pemimpin negara. Tujuannya adalah political trust dari masyarakat dalam menegakkan amr ma'rûf nahy munkar dapat dimplementasikan secara kooperatif dan efektif. Misi inilah

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, hal. 193-194

<sup>94</sup> Keterangan lanjut tentang hal ini lihat Zhâfir al-Qâsimî, *Nizhâm al-Hukm fî al-Syarî'ah wa al-Târîkh al-Islâmî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Nafâis, 1990, hal. 53-100

yang pernah dilakukan oleh Rasûlullah dalam menegakkan amr ma'rûf nahy munkar

Din Syamsuddin berpendapat hal tersirat dalam konsep “Madinah” bahwa hal tersebut merupakan kata kunci untuk terjalannya pembangunan dalam masyarakat madani. Jika konsep “ummah” merupakan piranti lunak (software) dari cita-cita ideal sosial Islam, maka konsep “Madinah” merupakan piranti kerasnya (hardware). “Madinah” berarti kota berhubungan dan mempunyai akar kata yang sama dengan kata “tamaddun” berarti peradaban. Perpaduan pengetahuan ini membawa persepsi bahwa Madinah adalah lambang peradaban yang kosmopolit. Korelasi demikian mengindikasikan cita-cita ideal negara Islam adalah tercapainya masyarakat kosmopolitan berperadaban tinggi sebagai struktur fisik dari umat Islam.<sup>95</sup>

Dengan demikian Fahmî Huwaidî mensinyalir bahwa daulah madaniyah tidak dapat dipisahkan dari agama Islam dan memiliki hubungan simbiotik bersifat dinamis yaitu hubungan timbal balik dan agama memiliki peranan signifikan dalam memberikan batasan-batasannya.<sup>96</sup>

Dalam pemahaman Islam, gambaran masyarakat madani tersebut bersandar pada dua komponen penting. Pertama, gambaran itu mengkhhususkan karakter dan asas sistem politik. Kedua, berkaitan dengan tanggung jawab masyarakat terhadap negara secara keseluruhan.<sup>97</sup>

Pertama, sistem politik yang berdasarkan pada asas musyawarah dan memberikan pengakuan terhadap keberadaan orang lain dengan keyakinan bahwa perbedaan di antara manusia merupakan salah satu sunnah dari sunnah Allah. Al-Qur`ân tidak pernah menunjukkan suatu kepemimpinan umat melainkan dengan istilah ulû al-amr yaitu golongan yang diberikan wewenang memimpin. Sistem politik ini meletakkan satu asas pembentukan masyarakat yang menentang kediktatoran. Dalam hal ini Fahmî Huwaidî merasa heran dengan sebagian orang yang menyuarakan bahwa musyawarah hanya sekedar himbauan. Menurut Fahmî Huwaidî mengefektifkan ulû al-amr dengan menjunjung asas

---

<sup>95</sup> Din Syamsuddin, *op. cit.*, hal. 97-98

<sup>96</sup> Dalam perspektif sejarah, Madinah telah memperoleh elaborasi. Hal tersebut tergambar dari konsepsi al-Farâbî (w 950) tentang masyarakat utama dengan idenya *al-madinah al-fâdhilah* dan juga Ikhwân al-Shafâ dengan idenya *al-madinah al-fâdhilah al-rûhaniyah* (masyarakat utama spiritual)

<sup>97</sup> Fahmî Huwaidî, *op. cit.*, hal. 196

musyawarah, harus menjadi bahan pemikiran.<sup>98</sup> Tapi *ulû al-amr* saja tidak akan berjalan kondusif tanpa adanya partisipasi warga negara dalam memberikan kontribusi menuju cita-cita ideal. Harmonisasi antara rakyat dan *ulû al-amr* harus diwujudkan dan mengambil inisiatif untuk mengeliminir segala kepentingan individual.

Kedua, partisipasi rakyat dalam pemerintahan Islam –pada hakikatnya- harus menjadi perhatian bagi pemimpin. Setiap individu dalam masyarakat Islam dituntut untuk mengesamping-kan kepentingan pribadi dan melibatkan diri dengan segala sesuatu yang ada di sekitarnya. Yaitu tanggung jawab menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran.

Dimensi *amr ma'rûf nahy munkar* merupakan hal signifikan dalam pemerintahan Islam dan memiliki akses terhadap terbentuknya etika sosial-pribadi. Analisa Harun Nasution bahwa tujuan ibadat dalam Islam adalah membentuk individu-individu baik dan berbudi pekerti dan membawa implikasi terhadap hubungan harmonis keluarga.<sup>99</sup>

Dalam hal ini, cita-cita sosial politik Islam adalah himpunan manusia yang memadukan antara dua struktur, fisik dan non fisik, bagaikan dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan. Dalam hal ini, masyarakat madani yang menjadi cita-cita sosial politik Islam, dibutuhkan adanya suatu sistem yang melibatkan warga negara dengan melakukan sedikit penyesuaian diri (*self adjusment*) dalam menyiasati modernitas.

Menurut Fahmî Huwaidî, bahwa Islam telah memperkenalkan tentang cita-cita keadilan sosial dan pembentukan masyarakat madani yang bersifat demokratis. Masyarakat madani yang dimaksudkan adalah melaksanakan ide-ide yang mendasari masyarakat madani seperti keadilan, musyawarah dan demokrasi. Dinamika demokrasi dengan segala unsur-unsurnya merupakan prioritas dalam membentuk masyarakat madani. Sehingga paradigma memandang agama dan negara secara simbiotik yaitu hubungan timbal balik. Agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Dan sebaliknya,

---

<sup>98</sup> Menurut Fahmî Huwaidî *ulû al-amr* adalah satu golongan atau kelompok yang diberikan wewenang untuk memerintah. Pemikiran Fahmî Huwaidî bertolak belakang dari penolakan untuk menjalankan pemerintahan dalam suatu masyarakat yang hanya dipegang oleh satu orang yang berkuasa secara diktator. Lihat *Loc. cit*

<sup>99</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 2, Jakarta: UI Press, 1984, hal. 8

negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Hal tersebut senada dengan pandangan al-Mawardî (w. 1058) teoritikus politik Islam klasik yang menegaskan bahwa kepemimpinan negara merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.<sup>100</sup>

#### D. Islam dan Pluralitas

Parlemen agama-agama sedunia (Parliament of the World's Religious) berlangsung di Chicago, Amerika Serikat dari 27 Agustus sampai 5 September 1993 diselenggarakan untuk memperingati parlemen yang pernah dilaksanakan di kota serupa (1893).<sup>101</sup> Berbeda dengan parlemen pertama dihadiri oleh 60 wakil dari sepuluh agama, parlemen kedua diikuti sekitar 5.000 peserta dari belasan agama.

Parlemen agama-agama sedunia tahun 1893 merupakan peristiwa monumental dalam sejarah keberagaman manusia. Karena situasi satu abad silam tidak kondusif ditandai dengan perebutan hegemoni dan dominasi antara bangsa, negara dan agama.<sup>102</sup>

Secara garis besar, tujuan dari parlemen tersebut untuk membicarakan langkah-langkah solutif tentang problematika pluralitas. Proses globalisasi membawa dampak terhadap pluralisasi atau pemejemukan dewasa ini menjadikan pemajemukan tersebut menjadi majemuk.

Realitas kemajemukan dan pemajemukan merupakan tantangan bagi duania keagamaan. Hal demikian disebabkan oleh karena kemajemukan itu mengandung potensi konflik (karena agama di satu sisi memiliki tendensi kekuatan pemersatu dan juga memiliki potensi memecah belah). Kesan ambivalensi, agama terhadap perang dan damai

---

<sup>100</sup> Al-Mawardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., hal. 5. Hal tersebut juga terdapat pada pandangan al-Ghazali yang menyatakan adanya hubungan paralel antara agama dan negara. Menurutnya jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Dia juga mengirim raja-raja dan memberi mereka kekuatan Ilâhî yang keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu kemaslahatan kehidupan manusia. Lihat al-Ghazâlî, *Nasîhat al-Mulk*, Teheran: t.p., 1317, hal. 10. Kesimpulan ini juga diperkuat al-Ghazâlî dalam pandangannya bahwa agama dan negara adalah saudara kembar (*tau' amân*) yang lahir dari satu ibu. Al-Ghazâlî, *Kimya-i al-Sa'âdah*, vol. I, Teheran : tp., 1940, hal. 59

<sup>101</sup> M. Dîn Syamsuddîn, *op.cit*, hal. 193

<sup>102</sup> *Ibid.*, 194

merupakan akibat dari watak agama yang dapat mendorong timbulnya konflik keagamaan.<sup>103</sup>

Isu pluralitas sesungguhnya telah ada sejak dulu, bahkan dalam era kontemporer ini (dengan jumlah media cetak dan elektronik yang plural) pemikiran post-modernisme berhasil mengangkat isu pluralitas ke permukaan (ke dalam masyarakat) secara sporadis.<sup>104</sup>

Dalam kehidupan, manusia dihadapkan dengan berbagai fenomena pluralitas; pluralitas warna kulit ('unshûrî) seperti kulit putih, hitam, kuning dan lain sebagainya. Pluralitas tingkat status sosial (thabaqî) dan pluralitas daerah dan suku (iqlîmî).<sup>105</sup>

Dalam konteks ini, perlu mencermati dan memahami pandangan al-Qur`ân terhadap pluralitas agama secara ilmiah, kritis, hermeneutis, terbuka dan tidak memahaminya secara ideologis-politis dan tertutup.<sup>106</sup>

Dalam al-Qur`ân terdapat pandangan bahwa pada awalnya, manusia merupakan sebuah kesatuan, tetapi kesatuan itu terpecah yang secara implisit terdapat rahasia Allah.

Firman Allah:

لَوْ شَاءَ رَبُّكَ جَعَلْنَا ذرِّيَّتًا سَآءَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لَآ يَرْجِعُونَ (سجده: 118)

*"Jika Tuhanmu menghendaki, niscaya Dia menjadikan semua manusia sebagai satu kesatuan, tetapi mereka tetap bercerai berai".<sup>107</sup>*

---

<sup>103</sup> Konflik-konflik antar umat beragama tidak semata-mata disebabkan oleh faktor yang bersifat teologis (menyangkut perbedaan doktrin keagamaan) tapi juga disebabkan oleh faktor bersifat kultural menyangkut kehidupan, sosial, ekonomi dan politik.

<sup>104</sup> M. Amîn Abdullâh, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995, hal. 95-116

<sup>105</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 153

<sup>106</sup> Muhammad 'Abîd al-Jubîrî, *al-'Aql al-Siyâsî al-Arabî, Muhadditsuhu wa Tajâliyatuahu*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1991, hal. 15

<sup>107</sup> Q.S. 11 : 118

Al-Qur`ân juga menjelaskan tentang sikap apologia, Truth claim (klaim kebenaran) manusia termasuk umat Islam. Firman Allah:

لُوا وَنَحَبُخَلِّجُ قَوْمًا أَحْكَامًا وَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ آيَاتَهُ (سورة البقرة: 111)

“Dan mereka (Yahudi dan Nashrani) berkata:”sekali-kali tidak akan masuk syurga kecuali orang-orang Yahudi dan Kristen. Yang demikian (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka”.<sup>108</sup>

لَا أَحْبَبُّ إِلَيَّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلًا سِوَىٰ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (سورة البقرة: 178)  
 (آل عمران: 85)

“Barang siapa mencari agama selain agama Islam maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) darinya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi”.<sup>109</sup>

Ayat di atas secara harfiyah dan parsial dapat dibaca sebagai petunjuk perlu eksklusifitas agama. Tetapi jika dicermati dari metode munâsabah ayat maka al-Qur`ân telah mengisyaratkan perlunya sikap inklusifitas.

Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa asumsi, praduga dan kesan negatif tentang dasar dari pluralitas menafikan unitisasi (al-wahdah) sebagaimana diajarkan dalam Islam dan perbedaan merupakan saudara (akhan) kekufuran dan jahiliyah.<sup>110</sup>

Fahmî Huwaidî meng-counter hipotesa tersebut dengan pola pendekatan normatif-doktrinal bahwa pluralitas tidak berarti berimplikasi akan terjadinya perbedaan-perbedaan krusial. Ia melandaskan argumennya terhadap Firman Allah :

لَا يَجْعَلُ اللَّهُ سَبِيلَ قَوْمٍ عَلَيْهِ سُبُلًا وَلَا سَبِيلَ قَوْمٍ عَلَيْهِ سُبُلًا (سورة البقرة: 103)

<sup>108</sup> Q.S. 2 : 111

<sup>109</sup> Q.S. 3 : 85

<sup>110</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 155

“Dan berpegang teguhlah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai berai”.<sup>111</sup>

لَا تَفْرَقُوا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ آيَاتِكُمْ الَّتِي كُنْتُمْ تَقْرَأُونَ ۚ يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكُمْ كِبَرُكُمْ شَيْئًا وَلَا هُنَّ يُغْنِي عَنْكُمْ كِبَرُنَّ ۚ وَسَبَّحْتَ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ۚ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ (عَذَابُ آءِ) (آل عم 3: 105)

*“Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas, kepada mereka-mereka itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat.”*<sup>112</sup>

Secara normatif-doktrinal, al-Qur`ân dengan tegas menyangkal dan menolak sikap eksklusifitas. Bahkan al-Qur`ân telah mengantisipasi kemungkinan timbulnya sikap dan budaya saling mencemooh dan merendahkan antara kelompok, karena hal tersebut merupakan cikal bakal konflik sosial yang potensial.

Hal inilah menurut Amîn Abdullâh akan memperhatikan dan memahami ayat al-Qur`ân secara dialektis. Sehingga sampai kepada kesimpulan bahwa secara normatif-doktrinal, penjelasan al-Qur`ân lebih liberal sekaligus arif dalam menanggapi isu pluralitas agama.<sup>113</sup> Dengan tegas al-Qur`ân menganjurkan untuk saling berkenalan (li ta'arafu), berdialog (jâdilhum billatî hiya ahsan) dan tidak memaksakan untuk menganut agama (lâ ikrâha fî al-dîn).<sup>114</sup>

Menurut Fahmî Huwaidî kemajemukan masyarakat tidak cukup hanya dipahami dengan sikap melegitimasi dan menerima kenyataan masyarakat yang mejemuk, tapi harus disertai dengan sikap tulus untuk menerima kenyataan tersebut sebagai rahmat Tuhan kepada manusia untuk memperkaya wacana dan wawasan melalui interaksi dinamis.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Q.S. 3 :103

<sup>112</sup> Q.S. 3 : 105

<sup>113</sup> M. Amîn Abdullâh, *Dinamika Islam Kultural*, Bandung : Mizan, 2000, hal. 78

<sup>114</sup> Fahmî Huwaidî, *op.cit.*, hal. 156

<sup>115</sup> Ia melandaskan argumentasinya kepada hadis yang berkembang di kalangan ulama “*ikhtilâf ummatî rahmah*”. Perbedaan yang mengandung konotasi kebebasan mendapat tempat dalam Islam bahkan lebih dari itu dalam Islam, seperti dikatakan Amîn Râis, kebebasan untuk atheis sekalipun selama tidak mengganggu stabilitas dalam Islam dijamin. M. Amîn Râis, *Cakrawala Islam antara Cita-cita dan Fakta*, Bandung : Mizan, 1991, hal. 53-57. Dalam hal ini Kuntowijoyo menawarkan solusi argumentatif yaitu dengan mengadakan objektivikasi dalam memandang permasalahan-permasalahan. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Islam*, Bandung : Mizan, 1997, hal. 68

Hal inilah yang menjadi sorotan Nurcholish Madjid bahwa pluralisme berhasil menerima perbedaan sebagai kenyataan, namun gagal untuk menghargai perbedaan sebagai sumber dinamika kreatifitas bahkan pencerahan masyarakat.<sup>116</sup>

Fahmî Huwaidî berpendapat bahwa persoalan yang paling fundamental dari sistem demokrasi adalah masalah pluralisme ia mengutip firman Allah :

ل و شاء 3 ؤك أ ل ا ح ر ب ن أ ل 3 ض ك ل ؤ ه ج م ؤ ب ا أ ر أ ؤ ت ك ه 3 ن ن ق ا س ح ق ب  
ب ك و ن ا و ا ن ع ( م ر و س : 99 )

*“Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu seluruh umat manusia yang ada di bumi ini akan beriman. Apakah engkau memaksakan manusia supaya beriman”.*<sup>117</sup>

Fahmî Huwaidî menjelaskan bahwa jika Allah menghendaki agar manusia bersifat homogen, semuanya beriman, tentu akan menjadikan tataran masyarakatnya seperti komunitas lebah atau semut dan dalam kehidupan spiritualnya hanya seperti malaikat yang kerjanya hanya mengabdikan kepada Allah. Tetapi iradah-Nya telah menjadikan umat manusia selalu dihadapkan dengan pilihan dan bebas memilih. Firman Allah :

ل و ل ن ح ق ا ح 3 ب ؤ ك ، ر م ح شاء ر ل ؤ و ا ح ل ا ح شاء ر ل ؤ ك ن 3 ( ن ك ه ف : 29 )

*“Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu, maka barang siapa yang ingin beriman hendaklah ia beriman dan barang siapa yang ingin kafir maka biarlah ia kafir”.*<sup>118</sup>

Fahmî Huwaidî melandaskan argumentasi normatif-doktrinalnya terhadap firman Allah :

ل ا ح آ ه خ ل ق ن م ح و ن ت ل ل 3 ض ل ل خ ل ف أ م ن ك ل أ و ن ك ر ب ذ ك  
ن  
أ ل م ت ل ب ل م ع ح ( ن 3 ل د : 22 )

<sup>116</sup> Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Jakarta : Paramadina, 1997, hal. 78

<sup>117</sup> Q.S. 10 : 99

<sup>118</sup> Q.S. 18 : 29



*“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang yang mengetahui”.*<sup>119</sup>

Dalam konteks ini, Fahmî Huwaidî berusaha menerangkan esensi al-Qur`ân secara cermat. Indikasi ini terlihat dari legalitas al-Qur`ân terhadap pluralisme di mana secara fitrah penciptaan Allah terhadap alam selalu berbeda baik bahasa, kultur, watak, warna kulit dan berimplikasi kepada kebebasan sepenuhnya bagi manusia untuk hidup dan mengaktualisasikan dirinya mencapai yang terbaik. Pemecahan konflik antar umat tidak berhasil secara efektif tanpa memutuskan akar permasalahan yaitu menafikan kecenderungan dominatif dan hegemonik oleh suatu agama atas lainnya baik berupa diktator mayoritas maupun tirani minoritas.

Sebagian fuqahâ` berpendapat bahwa kita tidak boleh mewajibkan pemberlakuan undang-undang kriminal Islam terhadap non muslim (dengan melandaskan argumennya pada surat al-Maidah ayat: 42). Menyikapi toleransi kehidupan sosial dalam masyarakat pluralistik, Mazhab Hanafî berpendapat bahwa orang yang membunuh babi atau melenyapkan khamar seorang Nashrani, wajib baginya untuk membayar ganti rugi. Inilah diantara toleransi umat Islam dalam menyikapi pluralitas. Tapi sikap sebagian peradaban Barat secara terang-terangan mewajibkan seorang muslim untuk meninggalkan ajarannya adalah sikap yang tidak responsif dan apatis terhadap isu pluralisme. Fenomena di Perancis dengan memaksa pelajar muslimah untuk membuka jilbabnya merupakan bukti otentik yang intoleran.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Q.S. 30 : 22

<sup>120</sup> Yûsuf al-Qardhâwî, *Islam Inklusif dan Eksklusif*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000, hal. 38

## BIBLIOGRAFI

Abd al-Ghaffâr “Azîz, *Al-Islâm al-Siyâsi baina al-Râfidhîn wa al-Mughâlin fih*, Kairo: Dâr al-Haqîqah li al-A’lâm al-Daulî, 1989

Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhîd wa al-‘Adl, fî al-Imâmat*, Tahqîq Abd al-Halîm Mahmûd (dkk), Juz I, Kairo: Dâr al-Mishriyah li al-Tibâ’ah wa al-Nasyr, 1965

Abd al-Jabbâr, *Syarh al-‘Ushûl al-Khamsah*, Tahqîq Abd al-Karîm Utsmân, Mesir: Maktabah Wahbah, 1965

Abd al-Rahmân Abd al-Khâliq, *al-Syûrâ fî Zhill Nizhâm al-Hukm al-Islâmî*, Kuwait: Dâr al-Salafiyah, 1975

Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Da’wah al-Islâmîyah, Cet. VII, 1990

-----, *Al-Siyâsah al-Syar’iyah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977

Abdul Mu’in Salim, *Fiqh Siyâsah, Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`ân*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1995

Abdullâh al-Ahsan, *Ummah or Nation? Identity Crisis Contemporary Muslim Society*, t.t.p.: The Islamic Foundation, 1992

Abdurrahmân Aji Haqqi, *The Philosophy of Islamic Law Transaction*, Kuala Lumpur: Univision Press, 1999

Abû al-A’lâ al-Maudûdî, *Khilâfah dan Kerajaan*, (Alih bahasa: Muhammad al-Bâqir), Bandung : Mizan, 1994

-----, *Sistem Politik Islam*, (terj. : Asep Hikmat), Bandung: Mizan, 1995

Abû al-Ma’âlî Abd al-Mâlîk ibn Abdullâh al-Juwainî al-Haramain, *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi’ al-‘Adillât fî Ushûl al-‘Itiqâd*, Kairo: Maktabah al-Khauzi, 1950

Abû Daud, *Sunan Abû Daud*, Vol. III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988

Abû Ya’lâ Muhammad ibn al-Husein al-Farrâ’, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994

‘Adnân Alî Ridhâ al-Nahwî, *Al-Syûrâ Lâ al-Dimukrâthiyah*, Kairo: Dâr al-Shahwah li al-Nasyr, 1985

- Ahmad Amîn, *Duhâ al-Islâm*, Juz II, Kairo: Maktabah al-Usrah, 1998
- , *Fajr al-Islâm*, Kairo: t.p., 1975
- Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Akram Dhiyâuddîn Umarî, *Madinan Society at The Time of the Prophet: Its Characteristics and Organization*, (Dalam Edisi Indonesia *Masyarakat Madani*, terj.: Mun'im A. Sirri), Jakarta : Gema Insani Press, 1999
- Albert Nashri Nâdir, *Falsafat al-Mu'tazilah, Falâsifât al-Islâm al-Sâbiqîn*, Juz II, Mesir: Matba'ah Râbithah, 1951
- Alî al-Zafzaf, *Muhâdharât fî Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1970
- Alwi Syihab, *Islam Inklusif*, Jakarta : Mizan, 1997
- Amîr Shiddîqî, *Studies in Islamic History*, Karachi: Jam'iyat al-Falâh Publication, 1962
- Arief Subhan, "Kuntowijoyo: al-Qur`ân sebagai Paradigma", dalam Jurnal *Ulûm Qur`ân*, No. 4, Vol. V. 1994
- Aswab Mahasin. Et.al. ed., dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, Jakarta: Yayasan Festifal Istiqlal, 1996
- A. Syâfi'î Ma'ârif, *Piagam Madinah dan Konvergensi Madinah*, Jurnal Pesantren, No 3, Vol III, 1986
- Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Baqillânî, al, *Nushûsh al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî*, (ed: Yûsuf Ibish), Beirut: t.p., 1966
- Bernard Lewis, "The Return of Islam" dalam Michel Curtis (ed), *Religion and Politic in Middle East*, Boulder, 1981
- Bukhârî, al, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994
- Erwin I.J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965

-----, *Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline*, U.S.A.: Cambridge University Press, 1968

Fahmî Huwaidî, “Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antarwarga Negara” dalam *Kebangkitan Islam (al-Shahwah al-Islâmiyah)*, terj: Muhammad Nur Hâkim, Jakarta: Gema Insani Press, 1998

-----, *Al-Maqâlât al-Mahzhûrah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1998

-----, *Al-Muftarûn, Khithâb al-Tatharruf al-‘Ilmânî fî al-Mîzân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1996

-----, *Al-Qur`ân wa al-Sulthân, Humûm Islâmiyah Mu`âshirah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1991

-----, *Al-Tadayyun al-Manqûsh*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1987

-----, *Ihqâq al-Haq*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1994

-----, *Irân min al-Dâkhil*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1991

-----, *Li al- Islâm wa al-Dimukrâthiyah*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1993

-----, *Muwâthinûn lâ Dzimmîyûn*, Kairo: Markaz al-Ahrâm li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr, tt.

Farîd Abd al-Khâlik, *Fî al-Fiqh al-Siyâsî al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1998

Franz Magnis Suseno, *Mencari Sosok Demokrasi, Sebuah Telaah Filosofis*, Jakarta: Gramedia, 1995

Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, Kairo: Maktabah al-Jundiyah, 1971

-----, *Kimya-i al-Sa`âdah*, vol. I, Teheran : tp., 1940

-----, *Nasîhat al-Mulk*, Teheran : t.p., 1317

Hamîd Enâyât, *Modern Islam Political Thohght*, Austin: Universitas of Texas Press, 1982

Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 2, Jakarta: UI Press, 1984

- Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-‘Âlam al-Siyâsî*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979
- Husein Fauzî al-Najjâr, *al-Islâm wa al-Siyâsah*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1969
- Ibn al-Rabi’, *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik*, Kairo: t.p., 1286  
Hukum
- Ibn Atsîr, *Al-Kâmil fî al-Târîkh*, Jilid III, Beirut: Dâr al-Shâdir, 1966
- Ibn Hajr al-‘Asqalani, *Bulûgh al-Marâm*, Saudi: Al-Haramain li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1378 H
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, (terj: Ahmadie Thoha), Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Ibn Mâjah, *Sunan ibn Mâjah*, Jilid II, Indonesia: Thaha Putra Semarang, t.t.
- Ibn Qayim al-Jauziyah, *Al-Thuruq al-Hukûmiyah fî al-Siyâsah al-Syar’iyah*, Kairo: t.p., 1953
- Ibn Taimiyah, *Al-Siyâsah al-Syar’iyah fî Ishlâh al-Râ’î wa al-Ra’iyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988
- , *Majmû’ al-Fatâwâ*, jilid 28, disunting oleh Muhammad Abdurrahmân Ibn Qâsim, Riyâdh: Mathba’ah al-Riyâdh, 1963
- Ibrâhîm Ahmad al-‘Adawî, *Târîkh al-‘Âlam al-Islâmî*, Kairo: t.p, 1982
- Imâm al-Haramain, *Giyâts al-Umam fî Tiyâts al-Zhulm*, Tahqîq Abd al-‘Azhîm al-Dayb, Qatar: Dâr al-Syu’ûnât al-Dîniyât, 1400 Hukum
- John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, (terj.: Rahman Astuti), Bandung: Mizan, 1999
- Khâlid Ibrâhîm Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (terj: Masrohîm), Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- Kuntowijoyo, *Identitas politik Islam*, Bandung: Mizan, 1997
- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of development Ideologis*, Chicago and london: University of Chicago Press, 1988
- Luwis ‘Iwâd, *Dirâsât fî al-Hadhârah*, Kairo: Dâr al-Mustaqbal al’Arabî, 1989

- M. Amîn Abdullâh, *Dinamika Islam Kultural*, Bandung: Mizan, 2000
- , *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- M. Amîn Râis, *Cakrawala Islam antara Cita-cita dan Fakta*, Bandung : Mizan, 1991
- M. Dîn Syamsuddîn, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000
- , *Islam dan politik Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2000
- M. Uhaib As'ad dan M. Harun al-Rasyid, "Spiritualitas dan Modernitas" dalam *Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994
- Mahmûd Hamdî Zaquq, *Madkhal ilâ al-Fîkr al-Falsafî*, Kairo: Anglo, t.t.
- Mawardî, al, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fîkr, 1983
- Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia, 1999
- Muhammad 'Abîd al-Jubîrî, *al-'Aql al-Siyâsî al-Arabî, Muhadditsuhu wa Tajâliyatuhu*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1991
- Muhammad 'Imârah, *Al-Islâm wa al-Siyâsah*, Mesir: Dâr al-Tauzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyah, 1993
- Muhammad Abd al-Mâlik, *Sîrah ibn Hisyâm*, Kairo: Mushthafâ Muhammad, 1973
- Muhammad Abd al-Qâdir Abû Fâris, *Sistem Politik Islam*, Jakarta: Rabbani Press, 2000
- Muhammad Abdul Ghâni al-Bayiqâni, *Al-Madkhal ilâ Ushûl al-Fiqh al-Mâlikî*, Beirut: Dâr al-Ribnân li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1968
- Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fîkr al-'Arabî, 1958
- Muhammad al-Syahât al-Jundî, *Ma'âlim al-Nizhâm al-Siyâsî fî al-Islâm Muqârinan bi al-Nizhâm al-Wadh'iyah*, Kairo: Dâr al-Fîkr al-'Arabî, 1986
- Muhammad Azîz Nazhmî Sâlim, *Al-Fîkr al-Siyâsî wa al-Hukm fî al-Islâm*, Kairo: Muassasah Syabab al-Jâmi'ah, t.t.

- Muhammad Dhiyâuddîn al-Rais, *Teori Politik Islam*, (terj: Abdul Hayyie al-Kattâni dkk), Jakarta: Gema Insani Press, 2001
- Muhammad Husein al-Thabathaba`i, *Syî'ah Dâr al-Islâm*, Taheran: tp, 1981
- , *Al-Mîzân fi Tafsîr al-Qur`ân*, Juz I, Beirut: Muassasah al-Â'lami li al-Mathba'ât, 1983
- Muhammad Khudhari Beik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995
- , *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Turk, Cet VII, 1981
- Muhammad Quthb, *Al-Islâm ka Badîl 'an al-Afkâr wa al-'Aqâid al-Mustawradah*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1993
- , *Wâqi'unâ al-Mu'âshir*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997
- Muhammad Ridhâ al-Muzhâfir, *'Aqâ'id al-Imâmiyah*, Kairo: Matba'ah Nur al-Amal, 1381 H
- Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1991
- Muhammad Sâlim al-'Awwâ, *Fî al-Nizhâm al-Siyâsi li al-Daulah al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989
- Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Nizhâm al-Hukum al-Islâmî*, Kairo: t.p., 1990
- Mumtâz Ahmad, (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Jakarta: Mizan, 1996
- Munawir Sadzalî, *Islam dan Tatanegara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990
- Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yokyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995
- , *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999
- , *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993

-----, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995

-----, *Masyarakat Religius*, Jakarta : Paramadina, 1997

Olaf Schumann, “Dilema Islam Kontemporer antara Masyarakat Madani dan Negara Islam” dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol I, Nomor 2, Jakarta: Paramadina, 1999

Peter Jhones, “Persamaan Politik dan Kekuasaan Mayoritas”, dalam David Miller dan Lary Siedentop, *Politik dalam Perspektif Pemikiran Filsafat dan Teori*, Jakarta: Rajawali Press, t.th.

Priyono B. Sumbogo, *Pintu Otoriterisme*, Jakarta : Majalah GAMMA tanggal, 3-9 Mei 2000

Qamaruddîn Khan, *Political Concepts in the Qur`an*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982

R. Siti Zuhra dkk, *Demokratisasi di Indonesia, Thailand dan India*, Jakarta : PPW-LIPI, 1997

Rasyîd Ridhâ, *Al-Khilâfah wa al-Imâmat al-‘Uzhmâ*, Kairo: Mathba’at al-Manâr, 1341 Hukum

-----, *Tafsîr al-Manâr*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th.

Riza Syahbuddin, “Masalah Demokratisasi di Timur Tengah”, dalam Imam Aziz dkk, *Agama, Demokratisasi dan Keadilan*, Jakarta : Gramedia, 1993

Robert A.Dhal, *Demokrasi dan Para Pengikutnya*, Jakarta: Yayasan Obor, 1992

Robert N. Bellah “Islamic Tradition and Problems of Modernization” dalam *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditionalist World*, Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991

S. Wager Ahmed Husainî, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983

Samuel P. Huntington, *Shaddâm al-Hadhârah*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1997

Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, Juz. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987

Shûfî Husein Abû Thâlib, *Tathbîq al-Syarî’ah fî al-Bilâd al-‘Arabiyah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, Cet. III, 1990



Sudirman M. Johan *Politik Keagamaan dalam Islam*, Pekanbaru : Susqa Press, 1995

Sya'bân Muhammad Ismâîl, *Al-Tasyrî' al-Islâmî, Mashâdiruh wa Athwâruh*, Kairo: Maktabah Nahdhah al-Islâmîyah, 1985

Syahrastânî, al, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Musthafâ al-Bâb al-Halabî, 1997

Taufîq Muhammad al-Shâwî, *Syûrâ Bukan Demokrasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997

Umâr Abdullâh, *Sullam al-Wushûl li al-'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet I, 1956

W.J.S. Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983

Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986

Yûsuf al-Qardhâwî, *Al-Marjî'iyah al-'Ulyâ fî al-Islâm li al-Qur`ân wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992

-----, *Al-Tarbiyah al-Islâmiyah wa Madrasah Hasan al-Bannâ*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1979

-----, *Fatâwâ Mu'âshirah*, Juz. II, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1993

-----, *Fiqh al-Daulah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1997

-----, *Islam Inklusif dan Eksklusif*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000

-----, *Madkhal li al-Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmîyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991

-----, *Bayyinât al-Hill al-Islâmî*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1993

Zakariâ Abd al-Mun'im Ibrâhîm al-Khatîb, *Nizhâm al-Syûrâ fî al-Islâm wa Nizhâm al-Dimukrâthiyah al-Mu'âshirah*, Kairo: t.p., t.th.

Zakariyâ 'Abdul Mun'im Ibrâhîm al-Khathîb, *Nizhâm al-syûrâ fî al-Islâm wa Nazhm al-Dimukrâthiyah al-Mu'âshirah*, t.t.p.: t.p., 1985

Zhâfir al-Qâsimî, *Nizhâm al-Hukm fî al-Syarî'ah wa al-Târîkh al-Islâmî*, Juz I, Beirut: Dâr al-Nafâis, 1990

## **Koran dan Majalah**

Majalah *Fajr al-Islâm*, Kairo, edisi 1 Rajab 1415 H.

Surat Kabar Harian, Al-Ahrâm, Rubrik Qadhâyâ wa `Ârâ`, edisi Selasa 2 November 1999

Majalah *al-Muslim al-Mu`âshir*, Edisi Rajab-Dzulhijjah 1413 H (Februari-Juli 1993 M), Kairo: Al-Ma`had al-`Âlamî al-Islâmî, 1993

Majalah *Tekad*, Edisi th I/ No. 2/ 9-16 November, 1998

Surat kabar Mingguan *al-Dustûr* tahun 1997

## RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama : Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M,Ag  
NIP : 19720313 200312 1 002  
Tempat Tanggal Lahir : Padangsidempuan, 13-Maret-1972  
Jenis Kelamin : Laki-Laki  
Pangkat Gol/Jabatan : / IVa  
Jabatan Fungsional : Dosen/ Lektor Kepala  
Fakultas : Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Padangsidempuan  
Bidang Ilmu : Pemikiran Islam  
Nomor Handphone : 0812-23151945  
Alamat Rumah : Sihitang Kec. Padangsidempuan Tenggara



