

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Jl. Johari I No. 8, Tanah Kusir, Kebayoran Lama, Jakarta 12240

Tel: (021) 726 2908 E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •

Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Senang Jadi Siswa	7-8
Pengantar	9-12

SAJIAN KHUSUS

Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi <i>Nurcholish Madjid</i>	15-30
Nurcholish Madjid dan Akar Religius "Masyarakat Warga" <i>F. Budi Hardiman</i>	31-51
Masyarakat Madani: Bingkai Keadaban bagi Masyarakat Indonesia yang Demokratis-Pluralistik <i>Syamsul Arifin</i>	53-71

ARTIKEL

Sistem Khilafah dalam Tradisi Islam <i>Ahmad Syafii Maarif</i>	75-87
Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan <i>Masdar Hilmy</i>	89-106

DAFTAR ISI

Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Politik Keragaman <i>Airlangga Pribadi</i>	107-125
Aliran-aliran Islam Kontemporer <i>Kautsar Azhari Noer</i>	127-151
Mencoba Menangkap Ruh al-Qur'an <i>Muhamad Wahyuni Nafis</i>	153-176
Eksplorasi ke Dunia Fisik: Risiko-risiko dan Solusinya <i>Andy Setiawan</i>	177-183
Tuhan adalah Kedamaian <i>Baba Hari Daas</i>	185-188

RESENSI BUKU

Islam Radikal: Mengubur Hidup-hidup Demokrasi <i>Okky Tirtoadhissoerjo</i>	191-195
---	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	199-200
Ucapan Terima Kasih	201

SISTEM KHILAFAH DALAM TRADISI ISLAM

Ahmad Syafii Maarif

Pendahuluan

Dengan dibubarkannya khilafah Turki Usmani oleh Parlemen Turki pada bulan Maret 1924,¹ maka berakhirlah sistem ini setelah bertahan lebih dari 13 abad, paling tidak dalam nama, belum tentu dalam substansi yang dibenarkan al-Qur'an. Bagi Shah Wali Allah (1703/3-1762/3) dari Delhi, khilafah yang berkembang pasca *al-Khilafā' al-Rāsyidūn* [Khalifah-Khalifah yang Mengikuti Petunjuk yang Benar] (632-661) hanyalah berbeda sedikit dengan sistem

¹ Lihat Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp* (London: Luzac Company-The Harvill Press, 1950), h. 94. Perkataan *khalifah* atau bentuk jamaknya *khulafā'/khalā'if* terdapat delapan kali dalam al-Qur'an, dua dalam bentuk tunggal, enam dalam bentuk jamak, yaitu dalam surat al-Baqarah: 30 tentang Adam; surat Shād: 26 tentang nabi Daud; surat al-An'ām: 165; surat Yūnus: 14 dan 73; surat Fāthir: 39; surat al-A'rāf: 69 dan 73; surat Al-Naml: 62, tentang manusia pada umumnya, termasuk para nabi. Mufassir Hasanain Muhammad Makhluf memberi definisi tentang *khalifah*: "seseorang yang menggantikan orang lain dan menempati posisi yang diwakilinya" (*buwa man yakhlufu ghairan wa yanūbu manāban*). Tugasnya untuk "membangun bumi dan mengatur manusia" (*fī 'imārat al-ardl wa siyāsat al-nās*). Lihat Makhluf, *Shafwat al-Bayān Lima'ānī al-Qur'añ* (Kuwait: Wizārat al-Auqāf wa al-Syūni al-Islāmiyyah, 1408/1987), h. 11. Lihat juga Al-Suyuthi, *Qur'añ Karīm: Tafsīr wa Bayān ma'a Asbāb al-Nuzūl* (Dimasyq: Dār al-Rāsyīd, t.t.), h. 6.

maha raja Rumawi dan kaisar Persia.² Dari sisi moral, keadilan, dan egalitarianisme, memang era *al-Khilafā' al-Rāsyidūn* masih cukup ideal untuk dicontoh, sehingga Ibn Taimiyah menyebutnya sebagai *khilāfat al-nubuwah* (khilafah kenabian)³ tetapi kita juga tidak boleh menutup mata bahwa tiga khalifah pasca Abu Bakar (632-634) wafat dalam berkuah darah. Umar ibn al-Khattab (634-644) dibunuh oleh seorang non-Muslim, sementara Ustman ibn Affan (644-656) dan Ali ibn Abi Thalib (656-661) adalah korban *political game* sesama Muslim yang juga berdarah-darah. Sebagaimana yang akan ditelusuri selanjutnya, sistem khilafah sebagai produk pasca nabi, posisinya secara teori tidak lebih dari masalah ijtihad, sekalipun sementara para yuris membelanya sebagai yang bersifat syar'i.

Asal-usul Sistem Khilafah

Sebelum berangkat lebih jauh, saya ingin mengatakan bahwa sistem kekuasaan apapun bila tidak dikontrol oleh nilai-nilai kenabian sering benar membawa malapetaka, sekalipun pengasanya mengaku beragama Islam. Sistem khilafah juga tidak bebas dari berbagai virus peradaban, sebagaimana juga dialami oleh sistem-sistem yang lain. Bahwa peradaban Islam pernah menjulang tinggi dalam sistem politik yang penuh penyakit itu adalah pula fakta sejarah yang diakui dunia. Untuk masa depan, karena Islam itu memang memerlukan kekuasaan politik (negara) untuk melaksanakan perintahnya seperti *al-amr bi al-ma'ūf wa al-nahy 'an al-munkar* (“memerintahkan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar”), maka harus dibangun sebuah sistem politik yang egalitarian, sesuai dengan prinsip *syūrā* (musyawarah), tetapi yang mempertimbangkan semangat dan tuntutan zaman yang terus saja

² Lihat Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali Allah and His Times* (Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980), h. 290.

³ Lihat Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1973), h. 81.

mengalami perubahan. Terpaku dan terpukau oleh teori klasik yang semata-mata sebagai hasil ijihad para juris pada abad-abad tertentu tanpa membacanya secara kritis sama saja dengan memutar jarum jam ke belakang, dan pasti tidak akan mencapai tujuan. Sistem khilafah yang autentik hanya bertahan sekitar 30 tahun, sesudah masa itu yang muncul adalah kerajaan-kerajaan yang menelikung doktrin kesetaraan manusia di depan Tuhan dan sejarah.

Saya tidak tahu persis siapa pertama kali yang mengusulkan istilah "khalifah" (*khalifah*) itu, boleh jadi Umar ibn al-Khattab. Secara historis khilafah sebagai sistem politik baru muncul sepeninggal nabi, seperti yang baru kita singgung. Dengan naiknya Abu Bakar sebagai *khalifat rasūl Allāh* (pengganti Rasul sebagai pemimpin umat), maka bermulalah sistem itu dalam sejarah Islam, sekalipun ada sekelompok umat yang menolak pengangkatan Abu Bakar, yang beberapa tahun kemudian menggumpal dalam kelompok Syi'ah pasca Perang Siffin pada 657. Atas usul Umar dalam perundingan di Tsaqifah Bani Sa'idah, sementara jenazah nabi masih belum lagi terkubur, Abu Bakar ditetapkan sebagai kepala komunitas (negara) Muslim di Madinah. Muhammad sebagai nabi dan rasul tidak dapat digantikan, tetapi sebagai pemimpin umat harus ada penggantinya, sebab tanpa pemimpin formal komunitas baru itu akan berantakan. Maka khalifah sebagai penerus kepemimpinan Muhammad harus dibaca dalam konteks sejarah seperti ini. Dalam kaitan ini, sekitar lima abad setelah nabi, muncullah teori al-Mawardi (w. 1058) yang dimulai dengan kalimat: *Al-imāmah mawdlū'ah li-khilāfat al-nubuwah fīhīrāsat al-dīn wa siyāsat al-dunyā* ("Kepemimpinan dilembagakan sebagai pengganti (posisi) kenabian untuk menjaga agama dan mengatur dunia").⁴

Para yuris sekitar 400 tahun pasca nabi menyusun berbagai teori politik menurut konteks zamannya (*time-bound*). Jika era *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* terbebas dari sistem dinastik, pada masa sesudahnya pengaruh pola Rumawi dan Persi sangat kuat, yang dimulai oleh Mu'awiyah dengan mengangkat anaknya Yazid sebagai

⁴ Abū Hasan al-Māwardī, *Al-Abkām al-Sulthāniyah* (Kairo, t.p., 1881), h. 3.

penggantinya. Gelar “khalifah” tetap digunakan, tetapi peran “darah biru” berdasarkan keturunan menjadi acuan, bahkan sampai hari ini pada beberapa bangsa Muslim, sistem dinastik ini seakan-akan itulah yang Islami. Di mana konsep *syūrā* seperti yang diisyaratkan oleh al-Qur'an untuk dikembangkan agar prinsip egalitarian menjadi kenyataan? (Lihat Q, 3:159; 42:38) Di sinilah terletaknya tragedi teori politik Islam itu, manusia menjadi tidak setara di depan sejarah. Ada yang jadi penguasa berketurunan, sementara rakyat banyak cukuplah diberi posisi pasif dalam politik. Otoritarianisme dan despotisme tidak asing dalam sejarah umat Islam selama berabad-abad. Al-Mawardi sendiri dan sederetan yuris yang lain tidak tertarik untuk mendasarkan teori politiknya atas prinsip *syūrā*, termasuk al-Ghazali. Bahkan sejak abad ke-11 istilah “sultan” (*sulthān*), selain khalifah, muncul dalam vokabulari politik Islam, dalam makna penguasa negara. Al-Ghazali berdalil misalnya: *Al-dīn ussun wa al-sulthān hāris* (“Agama itu dasar, sedangkan sultan adalah penjaganya”).⁵ Selama berabad-abad Turki Usmani menggunakan titel sultan, baru belakangan gelar khalifah dipakai. Tampaknya model Turki inilah yang dijadikan contoh oleh penguasa Muslim di Nusantara dan Malaysia.

Apa sebenarnya yang terjadi sehingga al-Mawardi harus menyusun sebuah teori politik untuk membela dinasti Abbasiyah? Dari sejarah kita tahu bahwa pada permulaan abad ke-10, imperium ini digoyang dari kiri dan kanan, baik oleh golongan Syi'i mau pun kemudian oleh Turki Saljuk yang Sunni. Oleh sebab itu perlu dibuat sebuah teori yang menegaskan bahwa yang berhak menjadi khalifah itu haruslah keturunan Quraisy,⁶ dalam hal ini dinasti Abbasiyah. Sekalipun al-Mawardi disukai oleh amir-amir Buwaikh yang Syi'i karena kemampuan diplomasinya untuk meleraikan konflik mereka

⁵ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Al-Iqtishād fi al-Itiqād* (Kairo: Maktabat al-Jundi, 1972), h. 199. Sebenarnya istilah *sulthān* adalah ungkapan al-Qur'an yang berarti kekuatan atau kekuasaan (Lihat, misalnya, surat al-Rahmān: 33. Tidak kurang dari 37 kali istilah *sulthān* dijumpai dalam al-Qur'an).

⁶ Al-Māwardī, *Al-Ahkām*, h. 4-5.

dengan pihak istana, tujuan utama penulisannya adalah untuk menyangkal klaim Syi‘i yang berteori bahwa yang berhak mengganti Muhammad sebagai pemimpin umat adalah Ali ibn Abi Thalib berdasarkan wasiat Nabi, menurut kepercayaan mereka. Sekalipun karya al-Mawardi banyak dipuji orang, watak apologetiknya sangat terasa, karena ia memang diminta untuk membela dinasti Abbasiyah yang sedang oleng. Upaya al-Mawardi untuk melanggengkan imperium Abbasiyah, sekalipun dengan menggunakan dalil-dalil agama untuk tujuan politik, berujung dengan kegagalan. Imperium Abbasiyah, sekalipun masih bertahan secara formal sampai dengan serangan Hulagu atas kota Baghdad pada 1258, kekuasaan riil sudah terlepas dari tangannya, dipegang oleh para amir yang datang silih berganti.

Sebelum al-Mawardi, yuris al-Baqillani (w. 1013) telah pula merumuskan teori tentang masalah kepemimpinan pasca Nabi, terutama juga untuk menyangkal klaim Syi‘i, untuk khilafah yang hanya berdasarkan *akhbār al-āḥād* (otoritas-otoritas yang meragukan), bukan *khabar mutawātir* (informasi yang otoritatif). Karena dari sisi *nashsh* (teks suci agama) lemah, maka teori Syi‘i menurut al-Baqillani harus ditolak. Yuris ini menggunakan ungkapan: *Izdā fasada al-nashsh shahha al-ikhtiyār* (“Jika penetapan/penunjukkan tidak sah, maka pemilihan menjadi sah”).⁷ Artinya pemilihan Abu Bakar di Tsaqifah adalah sah menurut syariat, sedangkan klaim di luar itu harus ditolak. Polemik Sunni-Syi‘i mengenai sistem kekuasaan telah menghabiskan energi umat selama berabad-abad, dan belum ada penyelesaian, karena masing-masing pihak membangun teori mereka berdasarkan kepentingan politik kekuasaan. Pembenaran al-Qur'an terhadap pendirian mereka sebenarnya adalah upaya penelikungan Kitab Suci ini untuk urusan duniawi.

Al-Qur'an tidak tegas-tegas memberi panduan untuk sistem politik, dan memang tidak perlu, mengingat perubahan zaman, tetapi setidak-tidaknya prinsip *syūrā* dan doktrin “yang termulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa

⁷ Lihat Muhammad Yūsuf Mūsā, *Nizhām al-Hukm fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1963), h. 72.

di antara kamu” (Q, 49:13), yang menjadi pedoman hidup yang demokratis dan egalitarian bagi umat Islam, sehingga semestinya mereka telah memiliki sebuah bangunan teori yang kokoh. Semuanya ini tidak terjadi karena teori “darah biru” telah merusak dan melumpuhkan cita-cita al-Qur'an tentang sistem kekuasaan negara. Sekiranya yang dilanjutkan adalah pola *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* yang tidak dinastik, boleh jadi dunia Islam sekarang tidak perlu bingung untuk menentukan pilihan sistem politiknya. Perkara nama bagi saya tidak penting, bisa republik, bisa juga yang lain. Sebenarnya sistem khilafah jika tidak dicemarkan oleh virus dinastik yang sarat dengan perebutan kekuasaan selama sekian ratusan tahun, mungkin orang tidak perlu alergi terhadapnya. Tetapi menetapkan sistem khilafah sebagai satu-satunya yang bersifat syar'i sama bahayanya dengan membunuh ajaran egalitarian dalam Islam. Menurut teori khilafah, di seluruh dunia Islam hanya boleh satu sistem kekuasaan dipimpin oleh seorang khalifah, tetapi pasca Umayyah tidak pernah menjadi realitas, apalagi setelah hancurnya Baghdad pada 1258. Bahkan di masa Abbasiyah, pelarian Umayyah ke Andalusia telah mendirikan dinasti di sana yang tidak kurang hebatnya dalam capaian peradaban bila dibandingkan dengan yang ada di timur.

Saya rasa Ibn Taimiyah (1263-1328) cukup realistik untuk tidak bersusah payah untuk membela teori khilafah yang sebelumnya dijadikan simbol syari'ah, karena memang zamannya sudah lampau. “Program Ibn Taimiyah”, tulis Fazlur Rahman, “secara fundamental terdiri dari penegasan kembali syari'ah dan pemulihian nilai-nilai agama”⁸ yang sedang rusak dari dalam di samping pukulan Mongol yang menghancurkan imperium Abbasiyah. Bagi Ibn Taimiyah, “Syari'ah adalah sebuah konsep yang komprehensif dan meliputi kebenaran spiritual (*haqiqah*) kaum sufi, kebenaran rasional ('aql) golongan filsuf dan teolog, dan hukum.”⁹ Dengan

⁸ Farzlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), h. 111.

⁹ Rahman, *Islam*, h. 111.

pengertian ini Ibn Taimiyah tidak mau larut dalam dunia yang serba spiritual, seperti halnya al-Ghazali dalam tasawuf. Dalam perspektif ini, adalah sebuah ironi bahwa kaum Wahhabi di Saudi yang mengklaim menganut mazhab Hanbali yang juga mazhab Ibn Taimiyah, bersikap anti intelektualisme dan spiritualisme. Lalu mereka memusatkan perhatian pada hukum yang kering seperti yang mereka pahami.

Pendapat Ibn Taimiyah yang sudah melepaskan dirinya dari masalah khilafah, dalam karyanya *al-Siyāsah al-Syar'iyyah* berdalil bahwa kekuasaan politik (*wilāyah*) itu penting untuk menegakkan agama. Rumusan teorinya berbunyi: *Inna wilāyat amr al-nās min a'zham wājibāt al-dīn, bal lā qiyāmah li al-dīn illā bihā* (“Sesungguhnya kekuasaan politik dalam urusan manusia merupakan salah satu kewajiban agama yang utama, tanpa itu agama tidak akan tegak”).¹⁰ Dengan menempatkan syari‘ah sebagai pokok perhatian, Ibn Taimiyah telah membebaskan umat Islam dari sebuah teori politik yang sudah lama membosuk, yaitu *al-khilāfah*. Selain itu, bagi yuris Syria ini, “...nilai syari‘ah tidaklah sah bila dipertentangkan dengan sesuatu yang bersifat rasional...”¹¹ Karena teori yang komprehensif inilah barangkali Ibn Taimiyah dinilai sebagai pelopor gerakan pembaruan dalam Islam, sekalipun beberapa teori politiknya tentang posisi penguasa jahat yang harus ditaati sulit kita terima, karena terjebak dalam doktrin “sultan sebagai bayangan Tuhan di muka bumi.”¹²

Khilafah versus Demokrasi?

Fazlur Rahman dalam sebuah kuliah di Unicersitas Chicago menegaskan bahwa: “The caliphate is not a divinely ordained politi-

¹⁰ Ibn Taimiyah, *Al-Siyāsah al-Syar'iyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1966), h. 138.

¹¹ Rahman, *Islam*, h. 111.

¹² Ibn Taimiyah, *Al-Siyāsah*, h. 139.

cal system, but that Islam needs a political power for rendering its precepts and ideals into the reality of history is no doubt divinely ordained.”¹³ Jika sistem khilafah memang bukan ketentuan syar‘i, maka umat Islam punya peluang luas untuk menciptakan sebuah sistem politik yang sejalan dengan nuansa zaman, dengan catatan doktrin al-Qur‘an tentang *syūrā* dijadikan acuan utama. Terhadap pertanyaan: apakah khilafah berlawanan dengan demokrasi? Jawabannya tidak dan ya. *Tidak*, jika parameter yang digunakan adalah era *al-Khulafā’ al-Rāsyidūn*, di mana sistem dinastik tidak muncul ke permukaan dan prinsip kesetaraan sebagai manifestasi tauhid di muka bumi sangat dihormati. *Ya*, jika ukuran yang digunakan adalah era sesudahnya yang sarat dengan kepentingan “darah biru” dengan mengorbankan cita-cita al-Qur‘an dalam ber-masyarakat dan bernegara.

Di lingkungan sebagian besar negara Arab kontemporer, demokrasi dinilai sebagai sistem impor dan pendukungnya dianggap telah jauh menyimpang dari Islam, jika bukan sudah kafir. Tetapi bagi penulis-penulis progresif di kalangan Arab modern, demokrasi itu adalah sistem yang Islami, karena memberi kemerdekaan dan kebebasan kepada warga untuk memilih atau tidak memilih pemimpin. Para penulis ini berasal dari Mesir, Maroko, Kuwait, dan Syria. Fatimah Mernissi (Maroko), misalnya, meluncurkan kritik tajam kepada sistem politik yang dianut oleh Saudi Arabia yang anti demokrasi. Kita kutip:

Penolakan terhadap gagasan-gagasan progresif yang dibiayai dalam jumlah besar oleh uang minyak Saudi yang secara serempak menghasilkan *kebudayaan Islam pangeran* yang berlebih-lebihan, melahirkan otoritarianisme kaku yang menutup rahmah. Istilah yang lebih tepat bagi fundamentalisme di Arab Saudi

¹³ Kuliah tanggal 30 Nopember 1981. (Khilafah bukanlah sistem politik yang mendapat tahbisan ketuhahan, tetapi bahwa Islam memerlukan kekuasaan politik untuk menerjemahkan ajaran-ajaran dan cita-citanya ke dalam realitas sejarah tidak diragukan lagi merupakan ketentuan ilahiyyah).

adalah *Petro-Wahhabisme* yang pilarnya perempuan-perempuan bercadar.¹⁴

Pernyataan Mernissi ini belum tentu bisa menembus benteng konservatisme Arab yang dibalut dengan “kebudayaan Islam pangeran” itu. “Islam pangeran” mengandung implikasi politik yang jauh di mana tugas rakyat banyak hanyalah sebatas taat kepada penguasa. Rakyat banyak tidak punya tempat dalam sistem kekuasaan yang serba tertutup itu. Ajaibnya, tidak sedikit alumni Saudi di Indonesia yang percaya bahwa “kebudayaan Islam pangeran” itu sebagai sesuatu yang Islami, karena mereka tidak secara cerdas memahami apa implikasi buruknya bagi kemerdekaan manusia.

Tetapi di tengah-tengah kegelapan malam, tokh pasti berkedip bintang yang menyala, sekalipun masih tampak di kejauhan. Di akhir abad ke-20 dan di awal abad ke-21, sudah semakin banyak lahir penulis-penulis Arab-Muslim yang membela demokrasi sebagai bagian yang menyatu dengan sistem politik Islam. Waktu tampaknya sudah semakin mendesak kekuatan intelektual Arab yang sedang muncul ini untuk mengubah paradigma berfikir dan *mindset* Arab yang terbelakang, demi mempercepat proses pencerahan di kalangan rakyat banyak agar mereka sadar akan hak-haknya sebagai manusia bebas dan terhormat. Dengan kebebasan ini, mata rakyat akan semakin terbelalak melihat betapa banyak harta negara yang disalahgunakan oleh penguasa dengan cara yang zalim dan tidak bertanggung jawab. Rakyat pasti akan bersuara lantang manakala keran demokrasi dibuka oleh kaum intelektual mereka berdasarkan dalil-dalil agama.

Mernissi juga mengkritik lemahnya budaya toleransi dalam masyarakat Arab. Yang dibela justru budaya intoleransi terhadap perbedaan pendapat. Diambilnya contoh penulis Anwar Jundi yang menghakimi Thaha Husein sebagai kafir, pedahal ia menulis

¹⁴ Fatimah Mernissi, *Islam dan Demokrasi: Antologi Ketakutan*, terj. Amirud-din Arrani (Jogjakarta: LKiS, 1994), h. 195. Istilah *Petro-Wahhabisme* diambil Mernissi dari karya D. Nur 'Abdalla, *Al-Petro wa al-Akhlaq*.

beberapa karya bagus, termasuk sejarah kehidupan Nabi. Dengan demikian orang jangan berharap akan adanya kebebasan (*hurriyah*) berpendapat dalam masyarakat Arab, sebab kebebasan itu dinilai sama dengan kekacauan.¹⁵ Mernissi dengan ketus menggambarkan pertunjukan kepala negara Arab di forum dunia: “Ini menyatakan peran yang dimainkan agama dalam drama kabur yang digelarkan kepala negara kita: mereka harus menampilkan wajah modern di depan PBB di New York dan wajah Khalifah Abbasiyah untuk menteror kita di tanah air.”¹⁶

Mari kita tengok sejenak apa sebenarnya demokrasi itu di mata penulis Mesir Fahmi Huwaydi yang di kalangan kelompok-kelompok puritan telah dinilai sesat. Huwaydi menulis:

Substansi demokrasi — keluar dari definisi-definisi dan istilah-istilah akademis — menghendaki masyarakat untuk memilih seseorang yang akan memerintah mereka serta mengatur urusan mereka, dan tidak menghendaki mereka memilih seorang penguasa atau sistem yang tidak mereka sukai. Selain itu, menurut demokrasi, mereka harus memiliki hak untuk meminta pertanggungjawaban kepada penguasa apabila ia melakukan kesalahan, dan hak menurunkannya apabila melakukan penyelewengan. Dan mereka tidak boleh diarahkan kepada paham-paham, metode-metode ekonomi, sosial, budaya, atau politik yang tidak mereka ketahui dan setujui.¹⁷

Masih ada lagi penulis asal Kuwait Khaled Abou El Fadl, pengeritik keras konsep dan praktik radikalisme dalam Islam, di samping membela demokrasi dan hak-hak asasi manusia.¹⁸

¹⁵ Mernissi, *Isalan dan Demokrasi*, h. 58-59.

¹⁶ Mernissi, *Isalan dan Demokrasi*, h. 81.

¹⁷ Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, terj. Muhammad Abdul Ghoffar E.M (Bandung: Mizan, 1996), h. 212.

¹⁸ Lihat, misalnya, Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), h. 180-202.

Juga penulis Muhammad Syahrur dari Syria telah menelusuri asal-usul demokrasi di dunia Islam. Di kalangan Arab pra-Islam telah muncul praktik demokrasi dalam bentuk *Dār al-Nadwah*, di dalamnya kepala keluarga yang paling berpengaruh, seperti Bani Hasyim, Bani Mahdum, dan Bani Umayah, melakukan musyawarah untuk masalah-masalah ekonomi dan politik persukuan. Majelis inilah yang merupakan majelis *syūrā* bagi masyarakat kesukuan, khususnya dalam membincangkan sistem perdagangan.¹⁹ Jika pada era pra-Islam musyawarah itu didasarkan atas budaya kesukuan, kemudian diambil-alih oleh Islam dengan diberi fondasi yang lebih kuat dan universal: iman. Dalam perspektif ini, masyarakat Arab pra-Islam jauh lebih demokratik dibandingkan dengan era Islam sejak dinasti Umayyah, Abbasiyah, dan seterusnya.

Syahrur dengan sedikit sinis mencibirkan mental Arab yang alergi terhadap demokrasi: “Orang yang menaiki keledai untuk bepergian dari satu kota ke kota yang lain, tidaklah berhak untuk mengkritik pesawat dan memperlihatkan cacat dan bahayanya.”²⁰ Lebih mendasar lagi, Syahrur menafsirkan ayat 38 surat al-Syūrā yang artinya: “Dan orang-orang yang memenuhi panggilan Tuhan, menegakkan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) melalui musyawarah di antara mereka, dan sebagian rezki yang Kami berikan kepada mereka, mereka infakkan” adalah bagian dari akidah dan ibadah yang prinsip-prinspnya tidak boleh diganti oleh umat Islam.²¹ Bagi penulis Syria ini, “Kebebasan merupakan kehendak sadar untuk memilih antara meniadakan atau mengakui sesuatu eksistensi. Sedangkan demokrasi adalah praktik kebebasan yang dilakukan sekelompok manusia sesuai dengan otoritas pengetahuan, etika, estetika, dan adat-istiadat.”²² Akhirnya, menurut El Fadl, bagi kelompok moderat, berdasarkan pengalaman umat manusia, hanya

¹⁹ Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsya dan Badrus Syamsul Fata (Jogakarta: LKiS, 2003), h. 157.

²⁰ Syahrur, *Tirani Islam*, h. 454.

²¹ Syahrur, *Tirani Islam*, h. 158.

²² Syahrur, *Tirani Islam*, h. 147.

dalam sistem pemerintahan konstitusional demokratik saja, keadilan bisa ditegakkan karena rakyat punya akses kepada lembaga-lembaga kekuasaan dan adanya akuntabilitas pada jabatan-jabatan publik. Sebaliknya dalam sistem yang non-demokratik, akan sangat sulit penguasa diminta bertangtung jawab terhadap penyalahgunaan kekuasaan.²³

Penutup: Bagaimana ke Depan?

Berdasarkan apa yang secara ringkas saya sampaikan di atas tentang teori khilafah dan yang terkait dengan itu, bagi saya umat yang datang kemudian terbuka dengan pintu yang sangat lebar untuk berijtihad dalam semua lapangan, termasuk dalam teori politik. Karena al-Qur'an telah memberikan prinsip *syūrā* dan posisi setara bagi manusia di depan Tuhan dan sejarah, maka bukanlah sebuah dosa untuk mengembangkan sistem demokrasi yang dikawal oleh wahyu dan nilai-nilai kenabian. Iqbal menyebutnya sebagai sebuah "spiritual democracy" sebagai "tujuan tertinggi dari Islam."²⁴ Iqbal jelas sangat resah dengan perkembangan demokrasi di Barat yang semakin sekuler-ateistik. Maka ia mengusulkan agar umat Islam mengembangkan sebuah sistem demokrasi yang dikawal oleh nilai moral-transendental.

Akhirnya orang tidak boleh takut dengan istilah, jika istilah itu mengandung kearifan, dari mana pun datangnya. Bukankah Timur dan Barat milik Allah? Dunia Islam yang sedang berada di buritan peradaban, apakah masih belum juga datang saatnya bagi umatnya untuk memutar otak dan hati dalam merumuskan sebuah jawaban Islam yang Qur'ani bagi masa depan kita yang mengacu kepada filosofi dasar berupa: *rahmah li al-'ālamīn*? (Q, 21:107) Merumuskan teori politik yang egalitarian adalah salah satu tugas

²³ El Fadl, *The Great Theft*, h. 187.

²⁴ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Kashmiri Bazar-Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1971), h. 180.

mendesak yang harus kita lakukan sekarang dan di masa datang yang tidak terlalu jauh. Adapun mereka yang memperjuangkan sistem khilafah, biarlah mereka bekerja untuk itu, dan marilah sama-sama kita saksikan ke mana gerak sejarah akan menjurus dan sistem mana yang akan bertahan lebih lama, dengan syarat orang tidak saling mengkafirkan.❖

Ahmad Syafii Maarif adalah mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah dan seorang cendekiwan Muslim Indonesia terkemuka saat ini.