

**PENAFSIRAN ṬĀHIR IBN ‘ĀSYŪR TERHADAP AYAT-
AYAT TENTANG DEMOKRASI
KAJIAN ATAS TAFSIR AL-ṬĀHRĪR WA AL-TANWĪR**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Tugas dan Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Tafsir dan Hadis



Oleh:

LUTFIYATUN NIKMAH

NIM :1400018043

**PASCA SARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2017**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Lutfiyatun Nikmah**

NIM : 1400018043

Judul Penelitian : Penafsiran Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr Terhadap Ayat-Ayat tentang Demokrasi Kajian atas Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr

Program Studi : Ilmu Agama Islam

Konsentrasi : Tafsir Hadis

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

PENAFSIRAN ṬĀHIR IBN ĀSYŪR TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG DEMOKRASI

KAJIAN ATAS TAFSIR AL-TAḤRĪR WA AL-TANWĪR

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 22 Agustus 2017

Pembuat Pernyataan,

Lutfiyatun Nikmah

NIM: 1400018043



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024-7614454, 70774414

ETM-20

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa tesis saudara:

Nama : LUTFIYATUN NIKMAH
NIM : 1400018043
Program Studi : ILMU AGAMA ISLAM
Konsentrasi : TAFSIR HADITS
Judul : PENAFSIRAN THAHIR BIN ASYUR TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG
DEMOKRASI (KAJIAN ATAS TAFSIR AT-TAHRIR WA AT-TANWIR)

telah diujikan pada 20 Juni 2017 dan dinyatakan LULUS dalam Ujian Tesis Program Magister.

NAMA

TANGGAL

TANDATANGAN

Dr. H. Zuhad, M.A.
Ketua/Penguji

27/8/2017

Dr. Syafii, M.Ag.
Sekretaris/Penguji

Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag.
Pembimbing/Penguji

22-8-17

Dr. In'amuzzahidin, M.Ag.
Penguji

21-8-17

Dr. Ahmad Ismail, M.Ag.
Penguji

22/8/17



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PROGRAM PASCASARJANA
Jl. Walisongo 3-5, Semarang. Tlp/Fax: 024-7614454, 70774414

PERSETUJUAN NASKAH TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan telah menyetujui

naskah tesis:

Nama : Lutfiyatun Nikmah (1400018043)
Program Studi : Studi Islam (Konsentrasi: Tafsir Hadis)
Judul Penelitian : KONSEP DEMOKRASI MENURUT TĀHIR
IBNU ĀSYŪR DALAM TAFSIR AL-TĀHRİR
WA AL-TANWĪR.

Untuk diujikan dalam sidang munaqosyah program magister.

Nama

Tanggal

Tanda tangan

Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag
Pembimbing

MOTTO

... وَأَصْلَحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾

...Dan perbaikilah (perbaikilah dirimu dan kaumu serta hal ihwal mereka) dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan. QS. al-A'raf (07): 142.

Hadis Bukhari diriwayatkan oleh Sayyidina Ali r.a:

“Bermusyawarah dengan orang-orang terpercaya (*umana* ') yang pandai”

Sistem Islam dapat disifati secara general sebagai demokrasi, humanis, universal, religius, moralis, ruhiyah, dan materiil sekaligus atau dapat disingkat dengan mengatakannya sebagai demokrasi Islam.

M. Dhiauddin R.

(Guru Besar dan Ketua jurusan Sejarah Islam

Fakultas Darul Ulum-Universitas Kairo)

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm

Puji syukur kehadirat Allah swt. Penguasa jagad raya, pengutus manusia sempurna, yang telah memberikan rahmat dan hidayah yang tak terhingga kepada seluruh manusia, khususnya kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan tesis yang berjudul *“Penafsiran Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr Terhadap Ayat-Ayat tentang Demokrasi Kajian atas Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr”*.

Sebagai bentuk rasa syukur ini, penulis tidak lupa untuk mengiringi tah mīd dengan salam dan ṣalawat kepada baginda Nabi Muhammad saw. beserta seluruh keluarga dan para sahabatnya. Melalui Nabi, al-Qur’ān diturunkan dan dari sana muncul beragam pandangan dan pemahaman dalam rangka menemukan titik kebenaran.

Rasa hormat dan terimakasih yang sangat dalam penulis ucapkan kepada:

1. Rektor UIN Waliongo Semarang Prof. Dr. H. Muhibbin, MA. beserta seluruh jajarannya, penulis ucapkan terima kasih karena telah memberikan tempat yang kondusif dan kebijakan yang mendukung bagi penulis untuk menimba ilmu.
2. Prof. Dr. H. Ah. Rofiq, MA. selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, beserta seluruh jajarannya yang telah memberikan kemudahan, arahan dan kebijakan bagi peningkatan mutu para mahasiswa dan lulusan program ini.

3. Bp. Dr. H. Mustofa M. Ag. selaku ketua prodi Ilmu Agama Islam dan Bp. Dr. Ali Murtadha selaku sekretaris di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
4. Bapak Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag. selaku pembimbing tesis, terima kasih atas ketulusan dalam memberikan bimbingan, arahan serta masukan yang konstruktif di sela-sela kesibukannya yang sangat padat.
5. Ayahanda Drs. H. Asmaun, M.Pd.I dan Ibunda Hj. Maslahah, M.Pd.I di mana dalam setiap waktu beliau selalu mengiringi putra-putrinya dengan ridha dan doa, membalutnya dengan cinta dan kasih sayang yang nyata sehingga penulis mampu menyelesaikan studi ini. Karena merekalah tesis ini terselesaikan dan untuk merekalah tesis ini dipersembahkan. Tak lupa kepada adik Muh. Syauqi Malik yang banyak memberi inspirasi, teruslah berjuang untuk menggapai cita-cita dan ridha-Nya.
6. Seluruh dosen yang ada di lingkungan Pascasarjana UIN Walisongo, terima kasih atas limpahan ilmu dan *uswah* intelektual yang cukup mengesankan. Perjumpaan dengan mereka dalam pertemuan kuliah merupakan waktu yang sangat sempit untuk mencerpah seluruh keilmuannya. Mudah-mudahan keterbatasan ruang dan waktu itu menjadi pemacu pengembaraan intelektual yang lebih matang.
7. Para Kyai dan guru penulis, KH. Ah. Nafi' Abdillah beserta ibu (Pengasuh PP. Al-Husna Kajen), Bapak Ibu guru di MI Salafiyah Tajungsari, Perguruan Islam Mathali'ul Falah Kajen, Ustadz Ah.

Zuhair al-Hafiz dan Ustadzah Muthoharoh al-Hafidzah yang mengajari membaca dan mencintai al-Qur'an, Ibu Dra. Hj. Maslachah Muslich yang banyak memberi inspirasi penulis untuk mendalami kalam mulia, kepada mereka penulis menimba ilmu kehidupan, dan dari mereka pula penulis belajar ayat-ayat Tuhan. Semoga beliau mendapat rahmat yang mulia di sisi-Nya, ilmu dan keberkahannya mengalir untuk semua muridnya, Amin.

8. Kawan-kawanku kelas Non Reguler D, sosok-sosok yang penuh inspirasi yang penulis jumpai di tahun pertama perkuliahan, dan teman-teman kelas Tafsir Hadis yang sering meramaikan kelas dengan diskusi keilmuannya.
9. Ayunda Hanik Rosyida, MSI. atas masukan, motivasi dan arahannya.
10. Sahabat-sahabat dan teman kost yang menemani dalam suka maupun duka, adik Anik Khotimah, adik Saidah Umi Solichah, adik Salsa, adik Sari, adik Putri, mbak Muniroh, mbak Jikati, mbak Ilmi, mbak Nana dan teman-teman semua yang sering penulis repotkan, kami ucapkan *jazākum Allah khairan kasīra*.

Sesungguhnya masih ada banyak pihak yang tidak bisa disebutkan satu- persatu yang telah memberikan kontribusinya baik secara langsung maupun tidak langsung dalam penyelesaian tesis ini. Penulis mendoakan mereka semua semoga Allah memberi balasan kebaikan yang melimpah dan keberkahan hidup.

Bagi penulis, tesis ini merupakan hasil ijtihad intelektual yang tentunya masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karenanya penulis berharap

adanya masukan dan kritikan dari para pembaca dalam rangka memajukan diskursus keilmuan Islam. Kepada Allah seluruh ijtihad ditujukan dan kepada-Nya pula seluruh manusia dikembalikan.

Alḥamdu lillāhi rabbi al ‘ālamīn

اللهم لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين واهدنا الى صراطك المستقيم

ABSTRAK

Judul : Penafsiran Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr Terhadap Ayat-Ayat tentang Demokrasi Kajian atas Tafsir al-Ṭahrīr wa al-Tanwīr’.

Penulis: LutfiyatunNikmah

NIM : 1400018043

Demokrasi tumbuh di berbagai penjuru dunia pasca-perang dingin termasuk di beberapa negara Islam. Tunisia merupakan negara pertama yang membangkitkan reformasi untuk melakukan demokratisasi setelah puluhan tahun berada dalam kekuasaan yang despotik. Ibn ‘Āsyūr merupakan salah satu ulama yang mengalami masa-masa penjajahan Perancis dan rezim despotik Habib Burguiba. Dalam hubungan Islam dan negara ia bersikap integralistik dan ia mempunyai preferensi bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang demokratis berasaskan keadilan.

Penelitian ini akan membahas penafsiran Ṭāhir Ibnu Āsyūr terhadap ayat-ayat tentang demokrasi dalam tafsir *al-Ṭahrīr wa al-Tanwīr* dan faktor yang mempengaruhi penafsiran beliau. Metode yang digunakan adalah tematik eksploratif dengan pendekatan sejarah. Berdasarkan penerimaan Ibn ‘Āsyūr atas prinsip kebebasan, kesamaan, dan kedaulatan rakyat maka konsep demokrasi menurut penafsiran Ibn ‘Āsyūr adalah: Demokrasi memberi kebebasan berkeyakinan seperti dalam memeluk agama, kebebasan berfikir seperti memberi kritikan (*amar ma’rūf*) dan kebebasan bertindak selama perbuatannya tidak membahayakan orang lain. Kritik terhadap pemerintah merupakan bentuk *nahī munkar* yang hukumnya *farḍu kifāyah*. Demokrasi memerlukan penegakan hukum dan keadilan. Dalam Islam sumber tertinggi yang tidak dapat diubah oleh kehendak rakyat seperti diterapkannya *qisās*. Islam menjunjung persamaan namun tidak secara mutlak. Pluralisme berlaku dalam persoalan sosiologis dan bukan teologis seperti larangan mutlak orang musyrik menjadi pemimpin sedangkan kepemimpinan perempuan itu boleh selama mempunyai kemampuan luar dan dalam. Dan kedaulatan rakyat mengharuskan pemimpin melakukan musyawarah karena

berhubungan dengan kemaslahatan umat, pengambilan keputusan didasarkan pada kualitas.

Penafsiran Ibn ‘Āsyūr tentang demokrasi dipengaruhi oleh: 1. Keadaan politik Tunisia saat itu berada dalam sekulerisasi Prancis. Presiden Bourguiba yakin bahwa perkembangan dan kemajuan dapat berhasil hanya dengan mengejar Eropa terlebih dalam penghormatan kepada norma sosial. Hal ini bertolak belakang dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr yang beraliran Islam tradisional. 2. Sikapnya pasif dalam menghadapi presiden Habib Bourguiba yang pro Barat dan despotik sehingga beliau merepresentasikan perlawanannya dalam bentuk gagasan. Usahnya membangun prinsip-prinsip pemerintahan Islam ini sesuai dengan otoritasnya sebagai pembaharu di bidang pendidikan. 3. Diskursus demokrasi telah dikenal oleh masyarakat Arab yang heterogen untuk menyatukan identitas Arab, pemikiran demokrasi Islam Ibn ‘Āsyūr sejalan dengan kondisi masyarakat Tunisia yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan transliterasi huruf-huruf Arab Latin dalam skripsi ini berpedoman pada SK menteri agama dan menteri pendidikan dan kebudayaan R.I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Penyimpangan penulisan kata sandang (al-) disengaja secara konsisten supaya sesuai teks arabnya.

ا	A	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	ṡ	غ	g
ج	J	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	ẓ	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	ه	h
ش	Sy	ء	‘
ص	ṡ	ي	y
ض	ḍ		

Bacaan Madd:

ā = a panjang

ī = i panjang

ū = u panjang

Bacaan Diftong:

au = او

ai = اي

iy = اي

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Lutfiyatun Nikmah
2. Tempat &Tgl. Lahir : Pati, 9 Maret 1993
3. Alamat Rumah : Tajungsari-Tlogowungu-Pati
HP : 085848811376
Email : noklutfi@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 - a. MI Salafiyah Lahar (1997-1999)
 - b. MI Salafiyah Tajungsari (1999-2003)
 - c. MTs. Mathali'ul Falah Kajen- Pati (2003-2006)
 - d. MA Mathali'ul Falah Kajen-Pati (2007-2009)
 - e. S1 UIN Walisongo Semarang (2009-2014)
 - f. S2 UIN Walisongo Semarang (2014-2017)
2. Pendidikan Non Formal:
 - a. Pesantren Putri al-Husna Kajen-Pati (2003-2009)
 - b. Pengajian Ramadhan PP. Maslakul Huda Kajen-Pati (2011)
 - c. ACCEES English Course Pare-Kediri (2011)

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	ii
PENGESAHAN	iii
NOTA PEMBIMBING	iv
MOTO	v
KATA PENGANTAR	vi
ABSTRAK	x
TRASLITRASI ARAB LATIN	xii
DAFTAR ISI.....	xiii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	15
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	16
D. Kerangka Teori.....	16
E. Kajian yang Relevan.....	20
F. Metode dan Analisis Data.....	25
F. Sistematika Pembahasan.....	28

BAB II HUBUNGAN DEMOKRASI DAN ISLAM

A. Pengertian Umum Demokrasi	30
------------------------------------	----

1. Definisi.....	30
2. Sejarah Demokrasi.....	36
3. Teori Demokrasi.....	43
4. Prinsip-Prinsip Demokrasi.....	49
a. Kebebasan.....	50
b. Persamaan.....	53
c. Kedaulatan Rakyat.....	54
5. Model Demokrasi.....	56
6. Kelebihan Demokrasi.....	58
7. Kekurangan Demokrasi.....	59
B. Hubungan Demokrasi dan Islam.....	60
1. Hubungan Musyawarah dan Demokrasi....	72
2. Demokrasi di Negara Islam.....	79

BAB III PENAFSIRAN IBN ‘ĀSYŪR TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG DEMOKRASI

A. Biografi Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr.....	90
1. Riwayat Hidup.....	90
2. Riwayat Pendidikan.....	98
a. Guru-Guru.....	99
b. Murid-Murid.....	101
c. Penilaian Ulama atas Ibn ‘Āsyūr.....	101
3. Konteks Sosio Historis Pemikiran Ibn	

‘Āsyūr	103
a. Keadaan Politik dan Ekonomi.....	103
b. Keadaan Sosial.....	110
c. Keadaan Ilmiah.....	111
4. Pembaharuan Ibn ‘Āsyūr.....	113
5. Karakteristik Tafsir Ibn ‘Āsyūr.....	118
a. Sekilas Gambaran Tafsir.....	118
b. Metode Penafsiran.....	120
c. Sumber Penafsiran.....	123
d. Kelebihan dan kekurangan Tafsir.....	124
B. Penafsiran Demokrasi dalam Tafsir <i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	126
1. Prinsip Kebebasan dan HAM.....	126
2. Prinsip Kesamaan.....	142
3. Prinsip Kedaulatan Rakyat.....	159

BAB IV PENAFSIRAN IBN ‘ĀSYŪR TENTANG DEMOKRASI

a. Hubungan Islam dan Negara Menurut Ibn ‘Āsyūr.....	167
b. Penafsiran Prinsip-Prinsip Demokrasi Menurut Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr.....	177
1. Demokrasi Membuka Kebebasan.....	179

2. Menegakan Hukum dan Keadilan.....	187
3. Melibatkan Partisipasi Masyarakat.....	194
c. Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran	
Demokrasi Ibn ‘Āsyūr.....	203

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan.....	218
B. Saran-saran	220

DAFTAR PUSTAKA

RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Perkembangan politik global yang terpenting pada akhir abad kedua puluh ini adalah munculnya gerakan pro demokrasi di seluruh belahan dunia. Di Eropa timur, rezim-rezim sosialis telah berganti menjadi demokrasi. Di Afrika, sistem partai tunggal yang diberlakukan oleh penguasa tengah berhadapan dengan barisan oposisi yang mengusung kebebasan politik. Demikian pula di negara-negara Asia, sistem otoriter telah bertransisi menuju demokrasi. Tidak dapat dipungkiri demokrasi memang populer sehingga para pemimpin diktator masa kini pun meyakini bahwa salah satu elemen penting bagi legitimasinya sebagai pemimpin adalah demokrasi, sehingga kata “demokrasi” semakin menjamur, seperti istilah “demokrasi liberal”, “demokrasi terpimpin”, “demokrasi kerakyatan”, dan “demokrasi sosialis”.¹

Meningkatnya pertumbuhan demokrasi di berbagai penjuru dunia pasca-perang dingin berlangsung kurang meyakinkan di banyak negara Muslim khususnya di dunia Arab, seperti yang terlihat dari fenomena Arab Spring, demikian pendapat William Liddle dan Saiful Mujani. Hal tersebut mencerminkan adanya tarik menarik antara

¹ Muhammad Anis, *Islam dan Demokrasi Perspektif Wilayah al-Faqih*, (Jakarta: Mizan, 2013), 166.

demokrasi dan politik tradisional Islam (*fiqh siyāsah*) yang belum menemukan konsepnya yang mapan.²

Dalam menerapkan demokrasi, kebanyakan pemerintahan di dunia muslim masih bersikap otoriter. Mereka terpaksa dengan program-program modernisasi model Barat yang sekuler³ dimana mereka mengizinkan adanya partai-partai oposisi namun perannya kurang mendapat kebebasan yang sama dalam mengisi panggung pemerintahan. Dikhawatirkan jika demokratisasi dijalankan dengan mengukuhkan kembali identitas dan warisan Islam maka besar kemungkinan akan menopang kebangkitan Islam.⁴ Menurut Bernad Lewis, di negara-negara muslim sekuler demokrasi yang dijalankan dalam bidang sosial tidak terdapat banyak perbedaan dengan demokrasi Barat, namun dalam bidang politik dan penghormatan pada hak-hak asasi dan kebebasan terdapat perbedaan yang mencolok. Sebab itulah beberapa pengamat tidak mengkategorikannya sebagai negara demokrasi kecuali Turki.⁵

² Wawan Gunawan Abd. Wahid, dkk., *Fikih Kebinekaan*, (Bandung: Mizan: 2015), 116.

³ Midlarsky menilai bahwa faktor keamananlah yang menjadikan demokrasi di dunia Islam tidak tumbuh dan berkembang, lihat jurnal M. I. Midlarsky, "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflk and the Democratic Peace," *International Studies*, edisi triwulan, Vol. 42. No. 3 September (1998): 485-511. Sementara Fish menyatakan bahwa hubungan Islam dan demokrasi tidak berjalan baik hanya terjadi ketika dikaitkan dengan hak-hak perempuan, dan hal ini lebih disebabkan oleh pemerintahan otokrasi dan kultur masyarakat itu sendiri. M. Steven Fish, "Islam and Authorism" *World Politics* vol.55, 10 (2002): 3. pdf.

⁴ John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*. terj. Rahamani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), 18.

⁵ Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Historis*, (Gaya Media Pratama, 2002), 159.

Salah satu contoh, demokrasi di negara muslim sekuler adalah Tunisia. John O. Voll menyebutkan bahwa tipe rejim pemerintahan Tunisia adalah *liberal-secularist authoritarian*. Ia mengakui bahwa rangkaian istilah kata tersebut terkesan kontradiktif dimana liberalisme yang menjadi dasar demokratisasi menjelma menjadi sebuah gaya yang otoriter.⁶ Di Tunisia, kebebasan pers terpasung. Para penguasa melihat gerakan politik Islam tidak sekedar ancaman terhadap hegemoninya, namun jika diizinkan akan menjadi fundamentalisme yang mengancam liberasi dan demokratisasi. Pada masa Ben Ali (meskipun mengakui liberasi politik), ia tidak mengakui gerakan Islam Renaissance (*hizb al-Nahḍah*) sebagai partai resmi, karena partai ini telah mencampuradukkan agama dan politik. Akibatnya timbul konfrontasi, banyak pemimpin partai yang dipenjarakan dan disiksa. Partai ini akhirnya diganyak dan partai Ben Ali (persatuan demokrasi konstitusional) berbuat curang pada pemilu 1989.⁷

Sebetulnya, Rachid Ghannouchi pendiri gerakan Islam *al-Nahḍah* termasuk beraliran moderat karena dia mengupayakan semua masyarakat (Islamis dan sekularis) dapat bersama mengangkat sebuah konstitusi yang dapat mengatasi perselisihan, membangun demokrasi yang stabil, menguntungkan dengan netralitas institusi militer dan menolak peran politik apapun yang bertentangan dengan tugas

⁶ John O. Voll, “*Sultans, Saints and Presidents: The Islamic Community and the State in North Africa*”, dalam John P. Entelis, (ed.), *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, (Indiana: Indiana University Press, 1997), 1-16.

⁷ Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Historis*, 164.

nasional.⁸ Menurutnnya, Islam tidak butuh melewati proses sekularisasi sebagaimana terjadi di Barat, tetapi harus mampu menciptakan rezim yang Islami tetapi representatif dan bertanggung jawab.⁹ Pemikirannya banyak terpengaruh oleh Malik Bennabi (1905-1973) dan saat belajar di Zaytouna dia mempelajari karya Tāhir Ibn ‘Āsyūr.¹⁰ Dalam perkembangannya, pada tahun 2011, di Tunisia yang berpenduduk mayoritas muslim terjadi revolusi dan menyuarakan kebebasan berdemokrasi¹¹

⁸ Diakses dari http://carnegieendowment.org/files/Ghannouchi_- Carnegie February 2014.pdf pada 9 November 2016.

⁹ Bernard Lewis, dkk., *Islam Liberalisme Demokrasi*” terj. Mun’im A Sirry, (Jakarta: Paramadina, 2002), 338.

¹⁰ Rasyid Ghanausi terinspirasi oleh pemikiran Ibn Āsyūr sebagaimana ungkapannya:

"بدأت الحركة الإسلامية تبحث في جامع الزيتونة عن جوانب التجديد لتؤصل نفسها في إرث البلاد، كان ذلك في الثمانينات. وأذكر أن أول ما قرأته لابن عاشور وهو أهم رمز للثقافة الإسلامية في تونس الحديثة كان في الثمانينات، ولم أكن قبل ذلك قد قرأت كتاباً إسلامياً تونسياً واحداً، بما في ذلك الكتاب المرجع لنواة فكرة الإصلاح "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك". بل كل الذي قرأته من قبل كان كتابات مشرقية، هي التي فتحت لي الطريق إلى الإسلام، ولكنها أوقعتني في قطيعة مع تراث الإسلام المحلي ومع تراث تجربة التحديث العريقة في تونس والتي بدأت بمنطلقات وغايات إسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر سعياً لإنقاذ البلاد من مخاطر التفوق الغربي المهدد لها بالاحتلال وذلك عن طريق تحديث الإدارة بالحد من السلطان المطلق للحاكم وتحديث المؤسسة الدينية لتضم إليها العلوم الحديثة".

Lihat

di

www.ikhwanwiki.com/index.php?title=من_تجربة_الحركة_الإسلامية_في_تونس

¹¹ Demokrasi yang ada di Timur Tengah bermula dari Tunisia yang berpengaruh terhadap negara-negara lain yang berada di Timur Tengah dalam hal demokrasi seperti Mesir, Libya, Yaman, dll. Dimana negara – negara yang ada di timur tengah ikut untuk melakukan demokratisasi dengan cara menjatuhkan rezim yang ada di negaranya masing – masing seperti yang sudah dijelaskan diatas. Adanya

Secara historis demokrasi¹² berasal dari Barat¹³, akan tetapi dalam perkembangannya telah menjadi milik dunia. Artinya prinsip-prinsip dasar dalam demokrasi tetap diakui, namun dalam penerapannya masih beradaptasi dengan lingkungan sosio-kultural

banyak negara di Timur Tengah yang melakukan demokratisasi seperti Tunisia, Libya, Mesir, dll. dikarekan kurang meratanya ekonomi di negaranya seperti di Tunisia. Mereka memilih demokrasi dikarenakan pemerintah tidak mampu memakmurkan rakyat malah menyusahkan rakyatnya dengan banyaknya pengangguran yang ada di negara tersebut dan pada akhirnya banyak masyarakat yang ada di Tunisia melakukan demo untuk untuk mendapatkan haknya, lihat M. Amien Rais , *Prospek Perdamaian di Timur Tengah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995: vii) .

¹² Secara singkat, demokrasi dapat dikategorikan dalam dua bentuk, Pertama: Demokrasi prosedural, seperti yang telah dijelaskan oleh Joseph A. Schumpeter, "Kesepakatan kelembagaan untuk mencapai keputusan-keputusan perjuangan kompetitif yang mewakili suara rakyat", seperti pemilihan umum, partai politik, dan sistem perwakilan rakyat, dan kepala negara. (Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, (London: George Allen& Unwire Ltd. 1943), 269. Kedua, demokrasi substansial atau normatif, yakni nilai-nilai demokrasi yang dijalankan anggota masyarakat dalam kehidupan sehari-hari, seperti pengertian yang dikemukakan oleh Robert Dahl yang mencakup delapan ciri- demokrasi dicirikan oleh tersedianya delapan jaminan institusional bagi: (1) kebebasan untuk membentuk dan terlibat dalam organisasi; (2) kebebasan berekspresi; (3) hak untuk memilih;(4) kemungkinan untuk dipilih sebagai pejabat publik; (5) hak bagi pemimpin politik untuk bersaing meraih dukungan; (6) hak untuk memperoleh informasi tandingan; (7) pemilu yang bebas dan jujur; dan (8) tersedianya lembaga-lembaga yang menjamin agar pemerintah tergantung kepada para pemilih dan bentuk ekspresi preferensi lainnya, lihat di George Sorensen, *Demokrasi dan Demokratisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 18.

¹³ Istilah Barat dan Timur dapat digunakan untuk menentukan lokasi dan arah. Barat dapat dilawankan dengan Islam, karena tidak sistem peradaban yang secara serius mengancam Barat kecuali Islam. Orang Barat enggan mengenal Islam lebih jauh, misal Max Weber menulis *Asian Buddhism* tanpa satu kata pun menyangkut Islam. Gejala seperti ini berlangsung begitu lama sehingga pada level rakyat seolah-olah bahwa begitulah wajah Islam yang berkelabu, lihat di Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid*, (Bandung: Mizan, 2006), 295-296. Islam yang diartikan sebagai agama dan peradaban yang ikut menciptakan ragam wacana, ideologi, politik, sosial, ekonomi, sosial budaya, dan sebagainya. Sementara Barat merupakan ideologi sekuler-liberal yang direperesentasikan oleh Amerika Serikat, Israel, dan sekutunya, baik Kristen atau Yahudi, lihat: Fakhruddin Aziz, "*Redefinisi Pola Interaksi Antara Islam dan Barat Era Barack Obama*", (Tesis, IAIN Walisongo Semarang, 2010), 24.

setempat.¹⁴ Salah satu syarat sebuah negara dapat disebut melaksanakan demokrasi adalah tidak ada paksaan dalam mengungkapkan pendapat, kebebasan pers, dan kebebasan berkumpul.¹⁵

Islam adalah agama yang memuat aturan untuk membimbing manusia taat kepada-Nya. Halpern menyatakan, pada kenyataannya, budaya politik yang ditunjukkan oleh Islam¹⁶ terbuka untuk masuknya ajaran Marxis, sebab banyak diantara umat muslim yang mencari “ajaran modern yang tuntas mengenai konsep sebagaimana oleh Islam pada masa lampau”. Dengan arti ajaran Islam mengandung nilai persamaan hak seperti yang dimiliki oleh Marxisme (seperti faham sosialis Nasser di Mesir) akan tetapi nilai otoriter-egaliter Islam dapat diterapkan di berbagai tipe pemerintahan. Nilai otoriter-egaliter merupakan sumbangan Islam terhadap budaya politik kontemporer sehingga ketika mereka dihadapkan dengan isu demokrasi, para pemikir muslim berusaha menyatakan kecocokan dengan menyertakan fikiran apologetik atau fikiran pembaharuan walau kadang membingungkan.¹⁷

¹⁴ Mochamad Parmudi, *Islam dan Demokrasi di Indonesia (Dalam Perspektif Pengembangan Pemikiran Politik Islam)*, (Semarang: LP2M, 2014), 35.

¹⁵ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia, 2010), 237-239.

¹⁶ Islam di sini dimaknai Islam populer atau praktis, Islam sebagaimana dipahami, dihayati, diamalkan oleh pemeluknya, bukan Islam skriptual yaitu ajaran yang termaktub dalam kitab sucinya.

¹⁷ Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitik*, terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali, 1985), 235-240.

Pembentukan negara demokratis erat kaitannya dengan kewarganegaraan (*citizenship*).¹⁸ Absennya konsep *citizen* dalam Islam membuat umat Islam seringkali kehilangan dan dihilangkan hak-hak sipil dan politiknya, sehingga tidak sepenuhnya menjadi warga negara yang otonom, kritis, dan rasional. Hal ini memberikan konsekuensi negatif terhadap lambannya gelombang demokratisasi di negara Islam, karena hilangnya kelompok *civil society* sebagai kelompok penekan (*pressure group*) terhadap rezim otoriter.¹⁹ Munawir Syazali menunjuk pada arus utama pemikiran politik Islam pada zaman klasik dan pertengahan yang lebih terfokus pada ketertiban (*order*) dan kepatuhan (*obedience*) antara umat dan penguasa. Para ulama salaf seperti Al Ghazali (w. 1111 M) dan Ibn Taimiyah (w. 1328 M) juga menekankan kepatuhan umat Islam kepada penguasa.²⁰

Hal tersebut terlihat berbeda dengan beberapa ulama modern, seperti Tāhir Ibn ‘Āsyūr. Menurutnya, kekuasaan selalu ingin berkembang, menekan, mempersempit atau mengendalikan kebebasan. Akibatnya orang-orang akan mengadu agar jilatan penguasa dihentikan untuk mengikuti kebebasan mereka. Oleh karena

¹⁸ Menurut sejarawan Bernad Lewis, sejak awal Islam tidak memperkenalkan konsep kewarganegaraan, karena tidak ada *citizen* dalam bahasa Arab, Turki, atau Persia. Yang ada adalah *copatriot* atau *countryman*". Kata-kata itu sama sekali tidak berkonotasi dengan kata "*citizen*" sebagai turunan dari bahasa latin "*civic*" dan memiliki makna dalam konsep *polits* dalam bahasa Yunani yang artinya seseorang yang berpartisipasi dalam urusan publik di polis. Lihat Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF., *Islam Negara & Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 225.

¹⁹ Hidayat, & Ahmad Gaus AF., *Islam Negara & Civil Society*, 225.

²⁰ Hidayat, & Ahmad Gaus AF., *Islam Negara & Civil Society*, 226.

itu terdapat pernyataan “kewajiban mematuhi pemimpin walaupun dia menindas” yang dilandaskan pada politik syari’ah. Ibn ‘Āsyūr tidak setuju dengan prinsip tersebut karena beliau condong pada gerakan pembaharu (seperti al-Tahtawi dan Khoruddin al-Tunisi).²¹

Dalam gagasannya mengenai tatanan sosial Islam, ia merasa perlu adanya interaksi antara pemerintah dan rakyat dengan menjunjung persamaan, kebebasan, jaminan ekonomi, pengalokasian dana, melindungi minoritas, toleran, dan penyebaran nilai agama.²² Selain itu beliau juga melihat kesesuaian Islam dengan penerapan sistem demokrasi yang berlandaskan keadilan.²³

Tāhir Ibn ‘Āsyūr²⁴ (Ibn ‘Āsyūr) yang terkenal melalui kitab tafsirnya “*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*”.²⁵ Beliau adalah seorang pakar di

²¹ Šādiq Ja’far al-Rawāziq, Masalah al-Ḥurriyah fī Mudawwanah al-syaikh Muḥammad Tāhir Ibn ‘Āsyūr, 3 Mei 2010.

²² Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad Tāhir Ibn ‘Āsyūr wa Kitābuh Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* Jilid I, (Tunis: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, 2008), 703. Lihat juga Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 122.

²³ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 213.

²⁴ Beliau lahir di kota al-Marasiy, pinggiran kota Tunisia pada 1979-1973. Beliau merupakan pemimpin para mufti (*syaykh al-imām*), seorang alim dan guru di bidang *tafsīr* dan balāgh di universitas Zaytouna, beliau juga menjadi tim *Majāmi’ al-Luḡah al-‘Arabiyyah* (pusat riset bahasa Arab). Beliau dikenal sebagai *quṭb* (pusat) pembaharuan dibidang pendidikan dan sosial pada masanya. Keistimewaan metode penafsirannya adalah karena beliau meninggalkan cara *manqūl* seperti penafsir sebelumnya, tapi menggunakan *ra’y* dengan mengutip pendapat atau hadis yang sesuai, terlebih merujuk pada penggunaan kaidah bahasa Arab, lihat Musyrif bin Ahmad al-Zuhaini, *Aṣār al-Dilalah al-Lugawiyyah fī al-Tafsīr ‘inda Ibn ‘Āsyūr*, (Bairut: Muassas al-Rayyān, 2002), 21.

²⁵ Kitab ini terdiri dari 15 jilid, diterbitkan tahun 1984 oleh al-Dār al-Tūnisiyyah. Menurut Jaser Auda, ada tiga macam kecenderungan teori hukum Islam kontemporer lewat pemahaman ayat-ayat al-Qur’an, sunnah, fatwa fuqaha, tujuan tertinggi (*maqāṣid/maṣlaḥah*) rasionalitas, dan nilai-nilai modern yaitu

bidang hukum Islam di Tunisia, direktur universitas Zaytouna pada tahun 1956-1960 yang terkenal sebagai pengembang gagasan *maqāṣid syarī'ah* setelah al-'Izz bin 'Abd al-Salām (w. 660 H) dan al-Syāṭibi (w. 790 H). Ia hidup pada masa rezim otoriter Habib Burguiba (berkuasa 1956-1987) di Tunisia.

Frederic Volpi. Volpi melihat fenomena kemunculan demokrasi di dunia muslim sebagai “pseudo-demokrasi”, yakni “sebuah tatanan politik yang mencoba menyerupai demokrasi liberal tanpa upaya nyata untuk menjadi demokrasi liberal”. Hal ini dapat terlihat dari kekurang sesuain konsep demokrasi Barat dengan Islam seperti dalam empat pilar terpenting nilai-nilai demokrasi, yakni sekularisme, liberalisme, pluralisme, dan kesetaraan gender.²⁶

tradisionalisme, modernisme, dan post-modernisme. Menurut Auda, Ibn Āsyūr dikategorikan sebagai penafsir modernis yaitu mencari rekonsiliasi antara ajaran silam dan nilai-nilai modern, seperti kelompok kebangkitan budaya Islam, nasionalisme, penafsiran kebebasan beragama, hak-hak perempuan dan sebagainya. Ibn Āsyūr mengembangkan pendekatan “aliran reformasi penafsiran baru” (*reformis reinterpretation*). Penafsir biasanya menggunakan *madrasah tafsīr al-miḥwary* (sekolah tafsir kontekstual) seperti gaya Fazlurrahman secara sistemik, dan *madrasah al-tafsīr al-mauḍū'i* (sekolah tafsir tematik diantaranya adalah: Abduh, al-Thaba'tabai, Ibn Āsyūr, dan Ayatullah al-Ṣadr. Metode ini melalui pembacaan menyeluruh terhadap al-Qur'an untuk mencari tema-tema umum secara keseluruhan, dan menghubungkan cerita-cerita al-Quran dengan bagian-bagian yang terkait, lihat Nur Solikin, “Menguak *Pemikiran Jasser Auda Tentang Filsafat Hukum Islam*”, 187.

Selain itu Ibn 'Āsyūr juga menggunakan konsep *maṣlaḥah* dan *maqāṣid* pada hukum Islam dan mempertimbangkannya untuk mereformasi konsep ushul fiqh. Dia mengkritik keras kepada ulama' tradisional yang menghilangkan unsur *maqāṣid* dari konsep hukum Islam, lihat Nur Solikin, “Menguak *Pemikiran Jasser Auda Tentang Filsafat Hukum Islam*”, 188.

²⁶ Maksum, “*Diskursus Islam dan Demokrasi di Indonesia Kontemporer: Telaah Pemikiran Jaringan Islam Liberal dan Hizbut Tahrir Indonesia*”, 2341-2342.

Untuk mengeksplorasi gagasan Ibn Āsyūr mengenai demokrasi, penulis akan membahas pandangannya mengenai plularisme. Dalam tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* disebutkan,

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ
ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh (ialah perbuatan yang baik yang diperintahkan oleh agama Islam, baik yang berhubungan dengan agama atau tidak), mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati (QS. al-Baqarah (2) 62).

Ayat ini dimulai dengan penyebutan orang-orang yang beriman (*allāzina āmanū*) sebagai perhatian akan keutamaannya. Maka tidak menyebut ahli kebaikan kecuali mereka berstatus sebagai orang yang beriman. Tujuan ini sesuai dengan QS. al-Nisa' (4): 179 لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ

minhum فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ adalah orang-orang Yahudi. Orang-orang yang beriman adalah panutan bagi umat selainnya, sebagaimana firman Allah al-Baqarah (2) 138, فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا, maksud *allāzina āmanū* di sini

adalah orang Islam yang membenarkan nabi Muhammad, dan inilah yang biasa dikenal penyebutannya dalam al-Qur'an.²⁷

Dalam pandangan tersebut Ibn 'Āsyūr terlihat tidak mengakui paham plularisme agama, sebagaimana yang dikatakan Adian Husaini bahwa plularisme dapat melemahkan keyakinan agama²⁸, padahal salah satu prinsip demokrasi adalah plularisme,²⁹ maka sekilas pandangan Ibn 'Āsyūr berlawanan dengan ciri demokrasi.

Selanjutnya, dalam demokrasi legislasi diperoleh dari rakyat. Menurut Ibn 'Āsyūr tujuan pembuatan hukum adalah menciptakan keadilan dan kedudukan hukum Allah tetap dalam posisi paling mulia dari pada selainnya. Seperti dalam ayat berikut;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
سَمِيعًا بَصِيرًا

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat (QS. Al-Nisa (4): 58).

²⁷ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, "*Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*", (Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1984/1), 532.


²⁸ Asep Saepudin, "*Konsep Plularisme Agama menurut Adian Husaini*", (Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2014), 104.

²⁹ Maksu, "*Diskursus Islam dan Demokrasi di Indonesia Kontemporer: Telaah Pemikiran Jaringan Islam Liberal dan Hizbut Tahrir Indonesia*", 2342.

Adil bermakna sama, persamaan yang positif yang dapat membawa kebaikan dan keamanan antar dua belah pihak. Adil adalah persamaan kepada manusia atau individu baik dalam pemberian sesuatu kepada sasaran (caranya) atau dalam pemberian hak secara tepat waktu (masalah pelaksanaan). Adil berlaku di setiap *mu'āmalah* karena ia sesuai dengan fitrah dan sebagian besar konsepnya tidak menerima perubahan. Dalam kenyataannya, ada sebagian undang-undang dibuat untuk mendukung egoisme, ada juga yang mengandung kekejian, ada pula yang dicampuri takhayyul dan kesamaran seperti undang-undang Jahiliyah dan peraturan para penyembah berhala. Akan tetapi terdapat beberapa undang-undang yang dijalankan dengan membawa keadilan seperti undang-undang Atena dan Sparta.

Undang-undang tertinggi adalah hukum Tuhan karena ia paling sesuai dengan keadaan obyek. Hukum yang paling mulia adalah syari'at Islam karena dibuat dengan prinsip kebaikan dengan dijauhkan dari nafsu umat. Ia tidak dibangun atas kebaikan kelompok atau negara tertentu tetapi dibangun atas kebaikan manusia secara umum dengan ukuran dan petunjuk ke jalan lurus. Oleh karena itu para pemimpin membukukan penjelasan hak-hak yang melindungi keadilan terutama mengenai hukum Tuhan yang disampaikan oleh para rasul dan kadang juga disimpulkan dari para ulama syari'ah.

Allah berfirman dalam QS. al-Hadid (57): 25.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ
لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ... 

Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al-kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan (QS. al-Hadid (57):25).

Qisṭ berarti adil. Perintah adil dibatasi pada kasus konfrontasi antar manusia sedangkan perintah menyampaikan amanat pada ahlinya (dalam pendahuluan ayat ini) berlaku umum, karena setiap orang pasti mendapatkan amanah dari orang lain terlebih untuk memperluas cakupan amanat yang harus disampaikan. Berbeda dengan adil yang diperintahkan bagi pemimpin saja, bukan bagi setiap orang. Maka perlu seorang imam dalam sebuah komunitas untuk menetapkan dan melindungi perkara.³⁰

Mendirikan pemerintahan adalah sebuah keharusan walaupun tidak ada ayat eksplisit dari al-Qur'an atau hadis namun kita melihat praktik masa Nabi yang mengutus sejumlah *qāḍi* dan *amīr* ke berbagai negara dan berkumpulnya para muslim menentukan pemimpin setelah nabi wafat menunjukkan kesepakatan pentingnya mengangkat pemimpin. Ibn 'Āsyūr menentang pendapat 'Alī 'Abd al-Raḥīq yang

³⁰ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa Tanwīr*(5), 94-95.

mengatakan “kita hanya perlu menaati pemimpin *an sich* bukan mendirikan pemerintahan”.³¹

Kemudian, dalam sejarahnya demokrasi merupakan produk dari sekulerisme. Ibn ‘Āsyūr berpendapat bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang bernaafaskan agama dimana peraturannya diambil dari syariat dan kesepakatan masyarakat. Oleh karenanya ada ketentuan yang memperhatikan kemaslahatan Islam dalam menentukan pemimpin dan *ahl ḥāl wa al-aqd* (orang yang berhak melepas dan mengikat yakni memutuskan sesuatu atau membatalkannya) sebagaimana dalam teokrasi, karena imam nantinya juga mengurus masalah agama seperti shalat jum’ah, shalat ‘ied.³² Dari sini penulis melihat pandangan beliau yang berusaha menggabungkan politik dan agama, maka perlu diteliti bagaimana konsep beliau tentang demokrasi yang dalam sejarahnya lahir dari sekulerisasi agama Kristen.

Hemat penulis, penelitian tentang Ibn ‘Āsyūr ini perlu disajikan karena:

1. Beliau seorang pembaharu dalam bidang pendidikan dalam rangka memperbaiki agama.³³

³¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Naqdu al-‘Ilmi li Kitāb al- Islām wa Uṣul al-Ḥukm*, (Kairo: al-Salafiyah, 1344h), 7.

³² Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fi al-Mujtama’*, 214.

³³ Jamāl Maḥmūd Aḥmad, “*al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr (Sīrah wa Mawāqif)*”, *Majalah Ardaniyah fi al-Dirāsah al-Islāmiyah* 1(2009): 61, di akses pada 8 Nopember 2016.

2. Pemikirannya menjadi embrio demokrasi di Tunisia yang mengadakan revolusi pada 2011, Rasyid Ghanausi dari partai *al-Nahḍah* mengaku bahwa pemikiran beliau terinspirasi beberapa tokoh seperti Malik Bennabi dan Ibn ‘Āsyūr.
3. Presiden Habib Burgouiba (1903-2000) berfikir bahwa Islam bertolak belakang dengan modernitas, sehingga bila kita ingin membangun negara maka perlu meninggalkan Islam. Hal ini berlawanan dengan gagasan Ibn ‘Āsyūr yang saat itu menjadi mufti madzhab Maliki dan menyuarakan kebangkitan Islam, di sisi lain beliau menyuarakan penerapan sistem demokrasi yang secara definitif berasal dari Barat. Perlu dibahas bagaimana konsep beliau mengenai demokrasi tersebut.
4. Tafsirnya bercorak ra’yi yang mengedepankan *maqāṣid syarī’ah*.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, maka permasalahan yang dapat dirumuskan adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep demokrasi menurut Ṭāhir Ibn Āsyūr dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*?
2. Faktor apa yang mempengaruhi pemikiran demokrasi Ṭāhir Ibn Āsyūr?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, maka yang menjadi tujuan penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan pandangan Ṭāhir Ibn Āsyūr tentang demokrasi Islam.
2. Memahami dan menjelaskan faktor-faktor yang melatar belakangi pemikiran Ibn Āsyūr sehingga dapat dibandingkan dengan konteks kekinian.

Adapun manfaat yang dapat diperoleh dalam penelitian ini adalah :

1. Penelitian ini diharapkan dapat mengembangkan ilmu keislaman terutama pada bidang tafsir yang kemudian dapat disosialisasikan kepada masyarakat lapisan akademik maupun masyarakat secara umum.
2. Penelitian ini diharapkan dapat memberi pemahaman komprehensif tentang demokrasi Islam menurut Ṭāhir Ibn Āsyūr dan hubungannya dengan konteks demokrasi di Tunisia.
3. Dapat memberi jawaban mengenai filsafat politik konkrit yang didasarkan pada syari'ah yang pernah berkembang sehingga memberikan ide pemikiran politik Islam yang tidak spekulatif.

D. Kerangka Teori

Para ulama biasanya merespon konsep demokrasi pada tingkat normatif dan etis, bukan pada tingkat operasional, misalnya mengenai institusi-institusi politik atau mekanisme sistem yang demokratis. Hal ini karena mereka menganggap bahwa institusi- institusi demokrasi

sebagai politik praktis dapat diubah sesuai perubahan sosial. Mereka menganggap bahwa institusi politik di masa Nabi dan *khulafā' al-rāsyidīn* tidak berlaku secara universal.³⁴ Para fuqaha berpendapat bahwa hukum awal dalam *muamalah* dalam hal ini terjadi dalam penerapan produk demokrasi seperti membentuk partai politik, pemilu, dan parlemen adalah boleh (*mubāḥ*) sampai ada dalil-dalil yang mengharamkannya.

M. Tahir Azhari berpendapat bahwa umat Islam boleh mengambil institusi politik yang berasal dari non-muslim dan terbukti kekefektifannya, seperti dalam teori *chek and ballance* serta teori distribusi kekuasaan (*power sharing*) dalam demokrasi sesuai dengan teori kemaslahatan yang diperkenalkan oleh Malik Ibn Anas.³⁵ Keterlibatan umat Islam dalam produk-produk demokrasi bukan menjadi tujuan, akan tetapi hanya sekedar sarana (*wasīlah*) untuk mencapai masalah terbaik dan melakukan perubahan demi kebaikan agama, negara, dan rakyat banyak.³⁶

Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979), pendiri partai *Jamaati Islami* di Pakistan berpendapat bahwa ada kemiripan antara Islam dan demokrasi, seperti prinsip keadilan (QS. 42: 15), persamaan (QS. 49: 13), akuntabilitas pemerintahan (QS. 4: 58), musyawarah (QS. 42: 38), tujuan negara (QS. 22:4), dan hak-hak oposisi (QS. 33: 70, 4: 35,

³⁴ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), 90.

³⁵ Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, 92.

³⁶ Rapung Samsuddin, *Fiqh Demokrasi*, (Jakarta: Gozian, 2013), 416.

9: 67-71). Bedanya kekhilafahan Islam ditetapkan dan dibatasi oleh batas-batas yang telah digariskan hukum ilahi, berdasarkan QS. 12:40, 3: 154, 16: 116, dan 5: 44), namun urusan administrasi dan masalah yang tidak ditemui penjelasan gamblangnya dalam syari'ah ditetapkan berdasarkan konsensus di antara kaum muslimin yang memiliki kualifikasi.³⁷ Sedang menurut seorang demokrat Rachid Ghannoushi dari partai *al-Nahḍah*³⁸ Tunisia bahwa demokrasi, kedaulatan rakyat, dan peran negara (negara bukan berasal dari Tuhan, namun dari rakyat, bahwa negara harus melayani kepentingan kaum muslim), pemilihan umum, multi partai, dan undang-undang adalah bagian pemikiran baru Islam yang akar dan legitimasinya didapatkan dari reinterpretasi segar terhadap sumber-sumber Islam.³⁹

Diskusi tentang demokrasi dalam literatur Islam Arab dapat dilacak dari ide Rifa'ah al- Tahtawi.⁴⁰ Menurut Yusuf Qardlawi konsep negara yang diakui dalam Islam merupakan negara sipil (*civil society*) sebagaimana yang berlaku di negara-negara yang beradab. Negara Islam yang dibangun dengan mengadopsi konsep demokrasi adalah ketika berada dalam landasan permusyawaratan, kontrak politik (*bai'at*) dan pilihan bebas yang dilakukan umatnya terhadap pemimpinnya, dan umat diberikan haknya untuk menilai dan memberikan pandangan terhadap pemimpinnya. Beberapa

³⁷ Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Histori*, 49-50.

³⁸ Sebelumnya bernama *Movemen de Tendence Islamique (MTI)* dari Tunisia tokohnya yaitu Rasyid Ghanouci dan Abdul Fattah Morou.

³⁹ Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Histori*, 51.

⁴⁰ Lewis, Bernard, dkk., *Islam Liberalisme Demokrasi*” terj. Mun'im A Sirry, (Jakarta: Paramadina, 2002), 139.

pandangannya di atas memberikan penilaian bahwa negara Islam yang ideal lebih dekat substansinya dengan demokrasi yakni menolak diktatorisme. Perbedaannya hanya negara Islam merujuk agama dalam perundang-undangan dan pelaksanaannya, maka dari itu perlu adanya masyarakat yang taat agama untuk mendukung berlakunya peraturan yang sesuai syariah.⁴¹

Di Indonesia, salah satu tokoh Jaringan Islam Liberal (JIL), Ulil Abshar Abdalla berpendapat bahwa Islam tidak mengenal konsep pemerintahan secara definitif. Sistem demokrasi merupakan buah dari evolusi pemikiran umat manusia yang harus diapresiasi tinggi. Pemikiran ini sudah berproses sejak zaman Yunani Kuno hingga zaman sekarang. Jadi yang perlu dilakukan oleh umat Islam adalah memasukkan nilai-nilai (*values*) Islam ke dalam demokrasi. Hal itu tidaklah sulit karena Islam merupakan agama yang terbuka.⁴²

Secara garis besar, terdapat perbedaan konsep demokrasi Islam dan Barat, *pertama*, konsep demokrasi Barat bersifat nasionalis, rasial, dan cenderung fanatis sehingga antara wilayah atau negara satu dan wilayah lain berbeda. Sedangkan demokrasi dalam Islam bersifat universal, tidak terikat ras dan suku. *Kedua*, tujuan demokrasi Barat hanya bersifat material duniawi, sedang demokrasi Islam bukan hanya bertujuan duniawi namun juga ukhrawi. *Ketiga*, kekuasaan rakyat dalam demokrasi Barat bersifat mutlak, sedang dalam demokrasi

⁴¹ Yusuf Qardlawi, *Fiqh Negara*, (Jakarta: Robbani Press, 1997), 186.

⁴² Ali Maksu, “*Diskursus Islam dan Demokrasi di Indonesia Kontemporer: Telaah Pemikiran Jaringan Islam Liberal dan Hizbut Tahrir Indonesia*”, AICIS UIN Surabaya tth: 2345, diakses pada 23 November 2016.

Islam terbatas oleh syariat.⁴³ Kedudukan hukum dalam Islam bersifat independen dari kekuasaan (*imām*). Islam tidak bersinonim dengan sistem pemerintahan model apapun, seorang pemimpin bukan pemilik kedaulatan seperti sistem otokrasi, bukan pula pendeta (agamawan) atau para dewa seperti dalam teokrasi, namun kedaulatan berada di tangan rakyat dan syariah sekaligus.⁴⁴ Pemimpin hanyalah adalah mediator dalam menyelesaikan perbedaan atau sengketa dalam *mu'ammalat*. Terdapat kaidah fikih yang berbunyi” *ḥukmu al-ḥākim yarfa’u al-khilāf*” yang berarti putusan hakim dapat menghilangkan perbedaan. Dalam mengambil keputusan pemimpin harus mendasarkan pada prinsip kebaikan bersama, “*taṣarruf al-imām ‘alā al-ra’iyyah manūṭun bi al-maṣlahah*”.

E. Kajian Hasil-Hasil Penelitian yang Relevan

Dalam kajian pustaka dilakukan kajian penelitian terdahulu yang memiliki relevansi dengan penelitian yang hendak dilakukan. Hal ini terkandung maksud untuk mengetahui dan maemperjelas kedudukan penelitian yang hendak dilakukan. Adapun penelitian-penelitian terdahulu yang memiliki relevansi terkait demokrasi dapat dikemukakan sebagai berikut:

Desertasi Masykuri Abdillah, yang meneliti bagaimana respon intelektual Muslim Indonesia terhadap konsep demokrasi dengan judul

⁴³ Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, 16.

⁴⁴ M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., (Jakarta: GIP, 2001), 312.

penelitian “*Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*”, menemukan bahwa seluruh intelektual Muslim Indonesia menerima sistem ini dan bahkan mendukungnya sebagai sistem yang harus dipraktikkan dalam masyarakat Islam. Menurutnya, mayoritas intelektual Muslim Indonesia tidak menerima begitu saja prinsip persamaan, kebebasan, dan pluralisme sebagaimana dalam konsep liberal. Pertama, di bidang kebebasan mayoritas dari mereka masih tetap mempertahankan beberapa ketentuan hukum Islam seperti persoalan tentang kedudukan dan status perempuan. Kedua, pendapat umum mengenai kebebasan adalah kebebasan dalam beragama, berpikir dan berpendapat, bukan kebebasan dalam masalah ibadah. Ketiga, di bidang pluralisme sebagian besar intelektual Muslim Indonesia berpendapat bahwa pluralisme itu hanya berlaku dalam persoalan sosiologis dan bukan teologis. Penelitian ini, sebagaimana diakui oleh Abdillah, lebih menampilkan pendapat-pendapat intelektual Muslim Indonesia yang cenderung perpikiran neo-modernis ketimbang revivalis. Berbeda dengan penulis yang akan menelusuri konsep demokrasi dalam pandangan Ibn ‘Asyūr .

Tesis Hatamar yang berjudul “*Islam dan Demokrasi: Studi Perbandingan antara Nilai-nilai Universal Demokrasi Barat dengan Demokrasi Islam*”(Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2006), memperjelas posisi Islam ketika dihadapkan dengan demokrasi. Menurutnya, demokrasi adalah suatu sistem yang mengandung nilai-nilai universal seperti suara mayoritas (*syūrā*),

kebebasan (*al-ḥurriyah*), persamaan (*al-musāwāh*), keadilan (*al-‘adl*), nilai-nilai persaudaraan (*al-ukhuwwah*), dan hak asasi manusia (*huqûq al-insan al-asâsy*). Dalam point inilah Islam memiliki kesamaan pandangan dengan Barat, yang diwakili oleh demokrasi sekuler dan demokrasi sosial. Mengkutip pendapat al-Maududi, Hatamar menegaskan bahwa demokrasi Islam merupakan ekuilibrium antara individualisme dan kolektivisme. Perbedaan antara Islam dan demokrasi Barat yang sebelumnya telah diidentifikasi sebagai demokrasi liberal dan demokrasi sosial- adalah pada aspek kedaulatan. Jika demokrasi Barat menjadikan manusia sebagai pemegang kedaulatan, maka menurutnya dalam demokrasi Islam kedaulatan berada dalam kekuasaan Tuhan yang tercermin melalui hukum Islam (*syarī’ah*). Tesis Hatamar cukup membingungkan karena apa yang ditawarkan al-Maududi sebenarnya lebih condong sebagai sistem teokrasi, yang menempatkan hukum Tuhan di atas hukum manusia.

Tesis Badrun yang berjudul “*Demokrasi Pendidikan Islam dalam Pemikiran Abdul Munir Mulkhan*”, UIN Sunan Kalijaga 2016. Berangkat dari pengalamannya melihat pendidikan Islam yang mengekang daya kritis siswa, Mulkhan memandang inti pendidikan Islam adalah transfer pengalaman dan mendapatkan sebuah pengetahuan, maka perlu kemandirian untuk mencari kebenaran. Dengan metode analisis isi, tesis ini mengemukakan bahwa demokrasi pendidikan dapat memberi hak semua orang untuk mengambil keputusan dan memperlakukan manusia dengan posisi setara.

Demokrasi pendidikan Islam dapat diejawantahkan seperti dalam memahami al-Qur'an sesuai kapasitas masing-masing.

Penelitian Yuyun Affandi, 2010, "*Konsep Demokrasi dalam Tafsir al-Azhar*". Di sini dijelaskan pandangan Hamka tentang pentingnya membangun relasi fungsional anantaraagama dan negara dan penolakannya kepada paham sekulerisme. Ada persamaan antara prinsip demokrasi dengan Islam yaitu dalam keadilan, persamaan, kebebasan, perlindungan hak asasi manusia, dan *syūrā*. Adapun mekanisme penyelenggaraan demokrasi disesuaikan situasi dan kondisi sebagaimana hadis "kamu lebih tahu dengan urusan-urusan duniamu". Penelitian ini mengemukakan pandangan mufasir Indonesia dan merelevansikan dengan kehidupan demokrasi di Indonesia dengan pendekatan sosiologis, intertekstualitas dan pemahaman hermeneutika, berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan dengan mengangkat tokoh Ibn 'Āsyūr dan memakai pendekatan historis tematis.

Skripsi "*Demokrasi dalam Islam Studi atas Pemikiran Khaled Abou el Fadl*", Ahmad Safruddin, 2008, UIN Sunan Kalijaga. Seorang yang hidup di daerah puritan dan menginginkan penafsiran hukum Islam tetap kontekstual, tidak otoriter seakan dialah yang paling tahu maknanya. Demokrasi merupakan cara untuk mencegah otoritarianisme dan kesewenang-wenangan dalam hukum Islam. Demokrasi memiliki kesesuaian dengan Islam jika yang dimaksud adalah mengandung nilai-nilai seperti keadilan, musyawarah, dan persamaan. Bedanya dalam demokrasi otoritas tertinggi berada di

tangan manusia, sementara dalam Islam otoritas tertinggi berada di tangan Tuhan.

Tesis Misbahul Munir berjudul “*Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn Asyur*” 2015, program studi agama dan filsafat konsentrasi study Qur’an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ini mampu menjawab dua masalah, pertama bahwa Ibn ‘Asyūr mengantarkan masyarakat berfikir maju melalui pendidikan, dengan begitu ia mampu menyuarakan kebebasan yang menjadi fitrah manusia sejak lahir yakni kebebasan berkehendak, berpendapat, berfikir bahkan beragama. Kedua, dalam menafsirkan ayat kebebasan beragama dalam tinjauan maqāṣid, Ibn ‘Asyūr memiliki prinsip memegang tujuan umum syariah (*al-fiṭrah*), toleransi (*al-samāḥah*), kesetaraan (*al-musāwāh*), dan kebebasan (*al-ḥurriyyah*) sehingga ia menegaskan bahwa kebebasan adalah pemberian Tuhan namun juga hak manusia, maka manusia di belahan dunia manapun harus menjunjung kesetaraan (*al-musāwāh*) tanpa memandang suku, budaya, dan agama karena perbedaan adalah fitrah manusia.

Skripsi Abdul Halim, 2011, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, “*Epistemologi Tafsir Ibn ‘Asyūr dalam Kitab tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*” menjelaskan secara rinci konsep tafsir secara umum dalam pandangan Ibn ‘Asyūr misal mengenai sumber penafsiran, metode penafsiran, dan ia menyatakan bahwa tafsir ini dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya menurut teori filsafat ilmu (koherensi, korespondensi, dan pragmatisme). Ibn ‘Asyūr sangat menjaga

konsistensi metodologinya dan melihat realitas empiris dan mengusahakan agar karya tafsirnya bermanfaat bagi kemaslahatan manusia. Sumbangan paling berharga Ibn ‘Āsyūr dalam karya tafsirnya adalah sikapnya yang kritis, objektif, dan menghargai karya-karya ulama-ulama pendahulunya.

Dari penelitian di atas, penulis menyimpulkan belum ada yang membahas demokrasi menurut dengan tokoh Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr dengan pendekatan historis tematis, sehingga penelitian ini menarik dilakukan.

F. Metode dan Analisis Data

Sebuah hasil karya dapat dikatakan ilmiah jika ia berpegang pada standar penulisan yang telah disepakati akademis. Fokus kajian penelitian adalah untuk menemukan penafsiran Ibn ‘Āsyūr terhadap ayat-ayat yang berhubungan dengan demokrasi. Untuk mempermudah penelitian, maka penulis akan menjelaskan langkah-langkah metodologis penelitian sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif karena menggunakan data tertulis yang berupa kitab, buku, laporan hasil penelitian, jurnal, artikel dan lain sebagainya dengan menggunakan metode *induktif*. Metode ini bekerja dengan mengikuti alur segitiga terbalik. Artinya mencari asumsi-asumsi khusus dari penafsiran Ibn Asyur untuk kemudian dilakukan penyimpulan pemikirannya secara general.

2. Sumber Data

Ada dua macam sumber data yang ditelaah dalam penelitian ini, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data, sedangkan sumber sekunder merupakan sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data.⁴⁵ Sumber data primer adalah kitab *Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Uṣūl al-Niẓām al-Islāmy fī al-Mujtama'*, dan *Naqd al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* karya Ibn 'Āsyūr. Sedangkan sumber data sekunder adalah beberapa literatur yang mengupas persoalan demokrasi dan yang berkaitan dengan Ibn 'Āsyūr dari jurnal, majalah, koran, serta data-data lain yang berkaitan dengan tema yang menjadi fokus pembahasan dalam penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam ilmu tafsir dikenal beberapa metode dan corak penafsiran yang masing-masing memiliki ciri khusus. Paling tidak ada dua metode penafsiran: metode yang membahas ayat secara kronologis berdasarkan urutan mushaf (*taḥfīly*) dan metode tematik (*maudū'iy*).⁴⁶ Pengumpulan ayat dalam penelitian ini menggunakan metode tematik.

⁴⁵ Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Alfabeta, 2006), 308.

⁴⁶ Para ulama membagi metode tafsir menjadi empat, yaitu analisis kronologis (*taḥfīly*), metode kajian secara umum namun menyeluruh (*ijmāly*), metode perbandingan (*muqāran*), dan tematik (*maudū'iy*), lihat di Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'i*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyah, tth), 62.

Untuk menemukan konsep yang utuh tentang demokrasi dalam penafsiran Ibn ‘Āsyūr digunakan teknik *eksploratif*. Penulis berdasar pada teori yang sudah ada yakni prinsip eksistensial demokrasi dalam buku *Filsafat Demokrasi* karya Hendro Nurtjahyo dan mencocokkan prinsip tersebut dengan ayat yang telah ditemukan dalam buku *Pemikiran Politik Islam Tematik* karya Sukron Kamil.

4. Teknik Analisis Data

Setelah mengumpulkan berbagai data, maka langkah selanjutnya yaitu analisis. Dalam penelitian teks ini penulis menggunakan deskriptif-analitik-kritis, yaitu menguraikan dan menjelaskan terhadap masalah yang diteliti, dengan berusaha memaparkan data-data tentang suatu masalah dengan analisa dan interpretasi yang tepat.⁴⁷

Penulis menggunakan metode berfikir induktif (*the cross-referential method*) yang ditawarkan Bint al-Syāṭi’ dengan tiga teori. Pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata al-Qur’an. Pengakuan terhadap makna asli tentu akan membantu mufasir menemukan tujuan makna (*al-ma’nā al-murād*) sesuai konteks dimana ayat diturunkan. Kedua, melibatkan semua ayat yang berhubungan dengan subyek yang dibahas, sehingga al-Qur’an diberi kebebasan (*autonomy*) untuk berbicara tentang dirinya, tujuannya agar menemukan penafsiran yang obyektif. Dan

⁴⁷ Hadi, *Metodologi Research*, 193.

terakhir, harus ada kesadaran tentang adanya konteks tertentu dari teks (*al-siyāq al-khāṣṣ*) dan konteks umum (*al-siyāq al-‘āmm*) dalam memahami kata-kata dan konsep al-Qur’an.⁴⁸

5. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam tesis ini adalah tematis dan historis. Pendekatan historis merupakan pendekatan yang selalu melihat berbagai peristiwa dari akar sejarahnya, penelitian ini bertujuan membuat rekonstruksi masa lampau secara sistematis dan obyektif, dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi serta mensistematisasikan bukti-bukti untuk menegakkan fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat.⁴⁹ Pendekatan ini bermanfaat untuk melacak konteks pemikiran Ibn ‘Āsyūr ketika menafsirkan ayat-ayat demokrasi. Pendekatan tematis digunakan untuk menstrukturkan penafsiran Ibn Āsyūr tentang ayat-ayat demokrasi dalam al-Qur’an.

G. Sistematika Pembahasan

Selanjutnya untuk mempermudah pembahasan, maka tesis ini dibagi dalam lima bab. Bab I berisi pendahuluan. Di dalamnya mencakup pembahasan terkait demokrasi di negara muslim yang kurang terlihat perkembangannya sesuai anjuran Barat sebagai pencetus sistem demokrasi. Ibn ‘Āsyūr adalah salah satu mufassir yang piawai dengan pemahaman *maqāṣid syarī’ah*, beliau berargumen

⁴⁸ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 136.

⁴⁹ Nata, *Metodologi Studi Islam*, 126.

bahwa pemerintahan Islam sesuai dengan sistem demokrasi yang berlandaskan keadilan. Penafsiran beliau tentang prinsip-prinsip demokrasi menarik untuk diteliti. Hal-hal yang berkaitan dengan metodologi penelitian juga penulis bahas di bab ini.

Pada bab kedua akan menjelaskan konsep dan teori tentang demokrasi serta hubungannya dengan Islam. Pembahasan ini menjadi bahan pijakan bagaimana Islam dapat dihubungkan dengan demokrasi yang awalnya merupakan produk Barat.

Selanjutnya bab ketiga membahas Biografi Ibn ‘Āsyūr yang meliputi: latar belakang sosial, perjalanan intelektual, kondisi sosio-kultural yang melingkupinya dan karya-karyanya. Pembahasan ini sangat penting dikarenakan bahwa pemikiran seseorang tidak terlepas dari setting sosio kultural, keluarga, dan pendidikan yang melatar belakanginya. Dengan mengkaji aspek sosio-historisnya akan membantu memahami pemikiran, konstruk penafsiran dan teori interpretasinya. Di bab ini akan disambung dengan penafsiran beliau terhadap ayat-ayat tentang prinsip demokrasi.

Selanjutnya bab keempat merupakan pembahasan inti dari penelitian, yaitu telaah penafsiran Ibn ‘Āsyūr dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dari sini dirumuskan dialektika demokrasi dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr. Setelah mengetahui penafsiran demokrasi oleh Ibn Asyur selanjutnya diuraikan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikirannya saat itu dan hubungannya kepada demokrasi Islam saat ini.

Bab terakhir adalah bab V akan disuguhkan kesimpulan penelitian beserta saran-saran.

BAB II

HUBUNGAN DEMOKRASI DAN ISLAM

A. Pengertian Umum Demokrasi

1. Definisi

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, Demokrasi berasal dari suku kata de-mo-kra-si yang dalam bidang politik berarti (bentuk atau sistem) pemerintahan yg seluruh rakyatnya turut serta memerintah dengan perantaraan wakilnya; pemerintahan rakyat; dapat juga berarti gagasan atau pandangan hidup yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yg sama bagi semua warga negara. Demokrasi politik adalah sistem politik yg ditandai dng berfungsinya lembaga legislatif, eksekutif, yudikatif yg secara relatif bersifat otonom.¹

Demokrasi (Inggris: *democracy*) berasal dari bahasa Yunani, yakni *demos* artinya rakyat dan *kratia* artinya pemerintahan. Dengan demikian demokrasi berarti pemerintahan (oleh) rakyat. Sebagaimana menurut Giddens bahwa demokrasi pada dasarnya mengandung makna suatu sistem politik dimana rakyat memegang kekuasaan tertinggi, bukan raja atau kaum bangsawan.² Demokrasi merupakan kebalikan sistem monarkhi absolut, oligarki, aristokrasi

¹ Dendy Sugono, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 337.

² Abdul Ghofur, *Demokratisasi dalam prospek Hukum Islam di Indonesia*, (Yogya: Pustaka Pelajar, 2002), 15.

atau otokrasi, yang menempatkan hak menentukan tata nilai terletak pada tangan satu atau beberapa orang.³

Menurut *Freedom House Annual Survey* demokrasi adalah sebuah politik dimana orang memilih para pemimpin otoritatifnya bebas dari kelompok-kelompok yang bersaing dan individu-individu yang tidak ditunjuk oleh pemerintah.⁴ Adapun *Encyclopedia Americana* mendefinisikan demokrasi sebagai sebuah bentuk pemerintahan dimana keputusan-keputusan pemerintahan yang penting-atau arahan kebijakan di balik keputusan-keputusan ini- disandarkan langsung atau tidak langsung pada persetujuan bebas dari mayoritas orang dewasa yang memerintah.⁵

Joseph A. Schumpeter dalam *Capitalism, Socialism and Democracy* mengemukakan teori lain mengenai demokrasi yaitu “metode demokrasi”, sebagai prosedur kelembagaan untuk mencapai keputusan politik yang menjadikan peran individu memperoleh kekuasaan untuk membuat keputusan melalui perjuangan kompetitif dalam rangka memperoleh suara rakyat. Secara konvensional, dapat disebut bahwa suatu negara dikatakan demokratis apabila pemerintahannya terbentuk atas kehendak rakyat melalui pemilihan umum secara kompetitif dalam memilih

³ Tim Penyusun PUSLIT IAIN Syarif Hidayatullah, *Pendidikan Kewarganegaraan; Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000), 163.

⁴ Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi*, *Why democracy is Wrong*, terj. Imron Rosyadi-Muhammad Nasta'in, (Yogya: Istawa, tt.), 47.

⁵ Treanor, *Kebohongan Demokrasi*, 47.

orang-orang yang akan menduduki jabatan publik serta hak-hak politis dan sipil dapat dijamin oleh hukum.⁶ Definisi ini bersifat diskriptif, institusional dan prosedural.

Dalam konsep ilmu hukum (tata negara) demokrasi juga mengandung arti yang mirip dengan definisi secara politik di atas, bahwa kekuasaan tertinggi dalam urusan-urusan politik merupakan hak rakyat. Dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 misalnya, konsep demokrasi ini ditemukan pada pasal 1 ayat (2) yang menegaskan bahwa kedaulatan ada pada rakyat.⁷

Demokrasi dapat berjalan dengan adanya konsesus di antara warga negara bahwa konsep kebebasan individu adalah dasar normatif bagi organisasi sosial politik negara. Selanjutnya harus ada konsesus mengenai struktur institusional yang dikembangkan untuk menjamin, melindungi, dan mempertahankan fungsi normatif tersebut.

Fungsi normatif yang dimaksud adalah kebebasan dan hak asasi manusia. Kebebasan individu tidak berarti kebebasan absolut-libertinage-melainkan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Dan karena kedudukan individu dipandang sejajar dalam kebebasan individu mereka, konsep demokratis tentang makhluk hidup adalah apa yang disebut *common man/ordinary people* (semua manusia

⁶ Muslim Mufti, Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, (Bandung, CV. Pustaka Setia, 2013), 23.

⁷ Dahlan Thaib, *Kedaulatan Rakyat Negara Hukum dan Konstitusi*, (Yogyakarta: Liberty, 2000), 55.

adalah umum/ sederajat, tidak ada yang khusus) maka dalam hak politik mereka mendapatkan kedudukan yang sama.⁸

Dalam bentuk pemerintahan demokratis, tergambar asumsi bahwa masyarakat sesungguhnya sarat dengan konflik (*conflict-ridden*). Proses politik ditentukan oleh berbagai macam kepentingan dan kelompok penekan. Sebenarnya, dalam demokrasi politik dapat didefinisikan sebagai perjuangan sehari-hari individu dan kelompok untuk mewujudkan kepentingan masing-masing. Dengan kata lain, sebuah masyarakat demokratis didasarkan pada konsep plularisme kelompok dan ide. Gagasan plularisme memiliki konsekuensi yang penting, pertama, bahwa dalam demokrasi kelompok minoritas harus dihargai hak-hak politik dan alamiahnya, baik itu kelompok etnis, keagamaan, bahasa, atau kelompok oposisi politik. Kedua, bahwa kelompok mayoritas tidak boleh menetapkan monopoli proses politik. Jika mereka melakukan hal itu maka amat besar kemungkinan bahwa kelompok minoritas akan mengambil posisi antagoisme struktural terhadap kelompok mayoritas-dan juga terhadap keseluruhan sistem politik mereka sehingga mereka tidak dapat merealisasikan kepentingan-kepentingannya.⁹

Selanjutnya, struktur institusional negara demokratis mensyaratkan tiga hal, yang pertama harus menyediakan fungsi

⁸ Ulil Absar Abdalla (Ed), *Islam &Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, (Jakarta: Paramadina, cet I, 2002), 114.

⁹ Abdalla (Ed), *Islam &Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, 115.

dasar untuk mempertahankan kebebasan individu dan menjamin bahwa konflik kepentingan dalam masyarakat tidak akan menimbulkan pertumpahan darah. Pemerintah sendiri adalah bagian dalam persamaan ini: mereka yang memerintah harus menjaga kebebasan individu, mereka tidak boleh ikut campur dalam wilayah pribadi. Selain itu dalam struktur masyarakat plularis, pemerintah pada hakikatnya tidak lain adalah suatu kelompok kepentingan yang terikat pada peraturan sama (*rule of law*) untuk mencegah tindak-tanduk kekerasan dan hal yang melawan hukum.¹⁰

Hal ini sesuai dengan pendefinisian demokrasi oleh Juan Linz dan Alfred Sthepan sebagaimana dikutip Ihsan Ali-Fauzi yakni adanya institusi yang menjamin bahwa pemerintah dapat memerintah tanpa gangguan siapapun seperti angkatan bersenjata atau para militer berjubah agama. Bagi Linz sebuah rezim adalah demokratis jika rezim tersebut mengizinkan formulasi preferensi politik secara bebas, melalui pemanfaatan kebebasan berserikat, informasi dan komunikasi, untuk tujuan terlibat di dalam persaingan bebas di antara para pemimpin di dalam memvalidasi klaim mereka akan kekuasaan, yang dilakukan secara reguler dan dengan cara-cara nir-kekerasan, tanpa mengeksklusi pejabat politik yang sedang berkuasa dari kompetisi itu atau melarang anggota mana pun dari komunitas politik untuk menyatakan preferensi

¹⁰ Abdalla (Ed), *Islam & Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, 116.

mereka.¹¹ Kebebasan di sini dibatasi oleh hukum sebagai produk politik yang demokratis.

Kedua, adanya proses kontrol yang efektif bagi mereka yang menjalankan proses kekuasaan. Dari sini muncul prinsip bahwa demokrasi memerlukan cek dan imbalan (*check and balances*) untuk mencegah munculnya konflik kekerasan dari berbagai kepentingan, khususnya dari pemerintah. Prinsip ini berguna untuk mencegah 1. Pemusatan kekuasaan, 2. Penggunaan kekuasaan yang sewenang-wenang yang akan merusak kepastian hukum. Kedua hal itu akan menyebabkan kemerosotan sistem politik dan despotism (penguasa tunggal yang berbuat sewenang-wenang). Pemusatan kekuasaan dalam negara dapat dicegah dengan prinsip pemisahan kekuasaan dalam pemerintahan dan memberi instrumen kontrol yang efektif bagi masyarakat, yaitu hak untuk memilih para penguasanya.¹²

Ketiga, menjamin bahwa kelompok mayoritas dan kelompok minoritas dapat dikenali lewat tindakan atau program-program mereka secara jelas, maka demokrasi modern memerlukan partai. Partai merupakan organisasi yang sangat dibutuhkan bagi proses dinamis dalam demokrasi. Partai harus menjalankan tugas dan tanggung jawabnya mewakili aspirasi rakyat. Jika partai tidak mengembangkan berbagai strategi untuk menyelesaikan persoalan-

¹¹ Ihsan Ali-Fauzi, "*Perdebatan Sekularisme, Demokrasi, dan Islam: Ke Arah Pencarian Titik-titik Temu*", PUSAD (2013), 6.

¹² Abdalla (Ed), *Islam & Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, 117.

persoalan politik yang mendesak, jika mereka gagal mengkomunikasikan alasan mengapa mereka bersaing untuk memperoleh kekuasaan, jika mereka tidak merekrut personil-personil yang dibutuhkan, maka sistem demokratis memperlihatkan gejala-gejala kemacetan. Sebagai contoh Republik Weimar Jerman yang partainya gagal memenuhi tugas mereka, akibatnya politik yang menyatakan diri sebagai kekuatan anti-sistem-Nazi dan komunis-berhasil memperoleh kemenangan.¹³

Dari berbagai uraian mengenai demokrasi di atas, terdapat dua pembagian mengenai esensi dari demokrasi. Pertama, demokrasi dapat dimasukkan dalam konteks negara maupun yang bukan konteks negara. Kedua, demokrasi sebagai ide atau semangat (ide) yang membawa nilai-nilai pandangan hidup (*way of life/weltanschauung*)¹⁴ dan sebagai proses kelembagaan tatanan kekuasaan yang rasional dan efektif dikontrol oleh rakyat.¹⁵

2. Sejarah Demokrasi

Kisah demokrasi modern dimulai dari Yunani pada tahun 508 SM oleh seorang yang bernama Kleistenes mengadakan beberapa pembaruan dalam sistem pemerintahan kota Athena. Bentuk pemerintahan baru itu kemudian dinamakan *demokratia*, “pemerintahan (oleh) rakyat”. Dua puluh lima abad kemudian, *demokratia* itu berhasil diakui sebagai “tolok ukur tak terbantah

¹³ Abdalla (Ed), *Islam & Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, 123-124.

¹⁴ Istilah bahasa Jerman untuk menggambarkan suatu pandangan hidup negara, atau filsafat negara yang menjadi dasar filosofis atau ideologi negara.

¹⁵ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 83.

keabsahan politik bagi semua bangsa di dunia” di sebagian besar bumi ini”.¹⁶ Hak memilih dalam demokrasi di Yunani Kuno hanya diusung oleh penduduk asli (*citizen*), sedang penduduk luar tidak diberikan hak suara. Maka para budak, orang asing, bahkan orang asli Yunani yang bapaknya berasal dari luar kota yang lebih dari radius 8 atau mil tidak berhak memberikan suara.¹⁷

Dalam perkembangan, terjadi perubahan dari absolutisme ke demokrasi. Negara menghendaki kepentingan-kepentingan umum negara harus dijauhkan dari kepemilikan yang memaksa, maka dibuat lembaga perwakilan. Negara yang tercatat sebagai pelopor demokrasi adalah Inggris, Spanyol, dan Perancis. Ada juga yang mengatakan Inggris, Perancis, dan Amerika Serikat. Parlemen Inggris misalnya pada tahun 1295 menemukan sistem tingkat pertama, yakni bahwa setiap daerah harus memiliki dua satria, dua warga kota, dan dua wakil dari kelompok penguasa ekonomi (*borjuis*). Tahapan kedua, muncul Magna Charta dimana raja terikat oleh undang-undang yang dibuatnya. Demokrasi di Inggris diawali dengan sistem pemerintahan daerah dan issu pembentukan undang-undang oleh Raja Alfred.¹⁸ Dalam mengoperasikan apa

¹⁶ Frans Magnis-Suseno, *Mencari Sosok Demokrasi Sebuah Telaah Filosofis*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), xi. Dengan mengutip sebagian pendapat Simon Hornblower dalam John Dunn (ed.), *Democracy. The Unfinished Journey. 508 BC to AD 1993*, (Oxford: Oxford University Press, 1993), 1-16.

¹⁷ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia. 2010), 241.

¹⁸ Magna Charta muncul di masa raja John. Piagam ini hanya berisi sebuah persetujuan antara kelas aristokrasi dan kerajaan yang menekankan hukum dan keadilan. Namun setelah sistem feodal hilang, term “*freeman*” diinterpretasikan kepada

yang sekarang disebut sebagai sistem perwakilan, Inggris telah menggunakan sebuah majlis dan peradilan, yang di dalamnya hak setiap orang dijamin untuk berpartisipasi jika memang ia dipilih oleh kelompoknya. Sistem ini merupakan bibit yang dikenal dengan pemerintahan demokrasi.¹⁹ Ketika berbicara gerakan reformasi di Inggris pada abad ke-19 dapat dikatakan Inggris sebagai negara paling demokratis di bidang politik (pemerintahan) juga di bidang ekonomi dan sosial.²⁰

Dicatat juga bahwa Prancis merupakan negara pertama melahirkan jaminan hak asasi manusia, yakni dengan munculnya *Declaration of The Right of The Man and Citizen* yang diterima dewan nasional (*The National Assembly*) pada tanggal 27 Agustus 1789. Adapun isinya adalah jaminan hak-hak asasi manusia dan hal yang seharusnya dan tidak seharusnya dilakukan pemerintah yang berkuasa. Kemudian deklarasi ini diikuti dengan munculnya *The Declaration of Independence* beberapa tahun berikutnya.²¹

Menurut Palmer sejak terjadi perang dunia pertama, Perancis sudah melakukan revolusi demokrasi selama 40 tahun, yang menekankan pada *The Delegation of Authority and The Removability of Officials*. Barangkali Perancis dapat disebut sebagai negara pertama yang melahirkan demokrasi dengan

setiap orang Inggris. Maka menurut G. B. Adams Magna Charta mengandung dua prinsip yakni hukum berdiri di atas raja dan jika melanggar hukum adat, seorang raja dipaksa mematuhi hukum yang berlaku, baca Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 244.

¹⁹ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 244.

²⁰ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 242.

²¹ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 248.

semboyan *liberty, egalite, fraternite* (kebebasan, persamaan, dan persaudaraan). Dengan kata lain dalam revolusi Perancis istilah demokrasi memang belum populer, tetapi dalam undang-undangnya ada jaminan hak asasi manusia. Sosok demokrasi kemudian muncul dari Amerika dengan semboyannya *government of the people, by the people and for the people*.²²

Demokrasi lahir dari dua kekuatan penting. *Pertama*, ia lahir dari penolakan pemusatan kekuasaan. Hal ini amat jelas dari pemikiran John Locke, David Hume, Adam Smith, dan Jean Jacques Rousseau, dan juga Revolusi Amerika Serikat. Para pemikir ini memperingatkan adanya pengakuan yang tidak adil, seperti “suara Tuhan”, keturunan, kekuasaan bergilir (*appointed, not elected, leader*), aristokrasi. Kondisi ini memunculkan prinsip dan praktik penting dalam demokrasi: *tawar-menawar dalam parlemen, keterwakilan melalui mekanisme pemilihan umum, hukum dan aturan yang ditetapkan sebagai bentuk kesepakatan (agreed consensus/regulation), 'term-limit' (kekuasaan dengan masa waktu tertentu)*. John Locke (1632-1744) dan Montesquieu (1689-1744) melahirkan teori tentang pembagian kekuasaan legislatif, yudikatif dan eksekutif yang dipegang oleh orang yang berbeda.²³

²² Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 248.

²³ Hasyim Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, (Yogyakarta: Elsaq, 2013), 36.

Kedua, kekuatan lain adalah adanya pengakuan penting dan universal akan adanya “kedaulatan negara”, sebagaimana yang dikemukakan Jean Bodin pada tahun 1576. Kedaulatan negara dalam hukum dan kesepakatan internasional, dirumuskan dalam *Treaty of Westphalia* 1648. Mengapa konsep ini penting? Sebelum Bodin dan *Treaty of Westphalia* terwujud, klaim aneksasi dan agresi militer menjadi amat mudah dicari. Misalnya, kerajaan satu menjajah negeri lain, dengan alasan bahwa anggota keluarga kerajaan mereka berasal dari negara itu. Atau, alasan bahwa satu negeri perlu “memperluas wilayah pengaruhnya”, maka dilakukan serbuan bersenjata. Tidaklah mengherankan perang menjadi tiada berkesudahan. Negara yang sudah bersifat etatis dan merkantilis menjadi semakin tidak terkendali. Dalam kekalahan dan kemenangan, penyiksaan warga negara dan hancurnya properti menjadi perilaku keseharian. Prinsip dan praktik “kedaulatan negara” ini di satu sisi menjadi pengakuan bahwa ada batas permanen dari suatu negara, di lain sisi menjadikan demokrasi menjadi syarat dan praktik utama. Untuk menghentikan perang tanpa henti ini, maka negeri-negeri di Eropa menyelenggarakan demokrasi yang bertumpu pada mekanisme “perwakilan” dan “konstitusionalisme”. Hal ini di satu sisi membuat negeri-negeri menjadi Republik, di lain sisi menjadi “monarki konstitusional”. Negeri kerajaan, misalnya seperti yang terdapat di Skandinavia (Norwegia, Denmark, Swedia) menjadi pelopor dalam keduanya (bahkan sekaligus memelopori “*welfare-state*” yang menjadi ciri

penting demokrasi modern). Norwegia, misalnya, menjadi salah satu negara pertama di dunia yang merumuskan dan menyepakati konstitusi, yaitu 17 Mei 1814.²⁴

Di sisi lain, bentuk republik yang stabil (pasca Perang Dunia II) dapat ditemukan pada Amerika Serikat (yang bertumpu pada presidensialisme dan sistem *common wealth*), Republik Kelima Perancis (yang bertumpu pada presidensialisme dan parlemen-unitaris), Republik Federal Jerman (yang bertumpu pada konstitusi “Negara Sosial” dengan fungsi federal yang luas), dan sebagainya.²⁵

Di Dunia Islam, ide tentang demokrasi dikenal lewat kolonialisme Barat yang ditandai dengan pendudukan ekspedisi Perancis di bawah Napoleon Bonaparte²⁶ di Mesir tahun 1798 dan persentuhan budaya melalui mahasiswa-mahasisiwa muslim yang

²⁴ Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, 36.

²⁵ Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, 36.

²⁶ Napoleon ialah pengikut JJ. Roussou (teori kontrak sosial) dan Robespierre, dia membentuk suatu tatanan politik modern dimana kontrol negara atas gerak gerik fisik dan penguasaan kekayaan oleh warga negaranya hampir total. Negara dapat dengan instan membekukan harta seseorang, menelaah asal-usulnya, memeriksa secara rinci perilaku belanja rumah tangganya serta mengawasi pergerakan fisiknya baik di dalam maupun di luar batas negara. Satu-satunya identitas seorang di bawah negara modern adalah pemberlakuan nomer pajak, jika seseorang tidak mempunyainya maka ia hampir tidak dapat menjalankan kehidupannya dengan wajar. Sistem demokrasi liberal ini kenyataannya diiringi dengan tindakan teror dan tiranik karena kebebasan hanya untuk kaum borjuis dari tekanan aristokrasi dan agama, dan pemerintahanya yang berkuasa atas harta dalam pandangan Islam tak luput dari sistem riba. Lihat Zaim Saidi, *Ilusi Demokrasi*, (Jakarta: Republika, 2007), 97-100.

belajar di Eropa dan Amerika.²⁷ Muncullah gagasan mereformasi Islam menjadi agama sosial (*civic religion*) yang tunduk pada sistem kapitalis di bawah struktur negara modern.²⁸ Di antara pembaharu tersebut adalah Rifa'a Tahtawi (1801-73) yang menerbitkan buku *Takhfīṣ al-Ibrīz ilā Talkhīṣ Barīz* pada 1834. Menurutnya konsep demokrasi compatible dengan hukum Islam setelah membandingkan plularisme politik dengan plularisme ideologi dalam pengalaman Islam, kuncinya adalah mewujudkan pengelolaan negara yang adil dan baik.²⁹

Demokrasi bukanlah sistem politik dengan konsep tunggal. Penerapannya disesuaikan dengan budaya yang bersangkutan karena adanya perbedaan tingkat pendidikan dan ekonomi antar negara. Hal yang penting adalah meletakkan rakyat sebagai komponen penting dalam praktik berdemokrasi. Dewasa ini, dunia internasional bersama-sama berkomitmen dalam penanggulangan kemiskinan yang ditandai lahirnya kesepakatan dari 195 kepala negara dan kepala pemerintahan Negara-negara anggota perserikatan bangsa-bangsa (PBB) dalam konferensi tingkat tinggi millenium PBB pada bulan september 2002. KTT ini menghasilkan kesepakatan dengan apa yang disebut tujuan pembangunan millenium atau *Millenium Development Goals* (MDG's) dengan

²⁷ Husnan Bey Fananie, "Membaca Kembali Pemikiran Soekarno Tentang Islam dan Demokrasi," Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu Ushuluddin, vol 1/1 (2010), 79.

²⁸ Saidi, *Ilusi Demokrasi*, 102.

²⁹ Bernard Lewis, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi* diterjemahkan oleh Mun'im A. Sirry, (Jakarta: Paramadina, 2002), 139-140.

perhatian utama pada penanggulangan kemiskinan, hak asasi manusia, tata pemerintahan yang baik, demokrasi, pencegahan konflik, dan pembangunan perdamaian.³⁰ Dengan demikian demokrasi masih menjadi perhatian umum dunia saat ini.

3. Teori Demokrasi

Ide-ide demokrasi modern berkembang dari ide-ide dan lembaga-lembaga dari tradisi Renaisance yang dimulai pada abad ke-16, tradisi tersebut adalah ide-ide sekulerisme.³¹ Terdapat dua kelompok besar dalam demokrasi yaitu kelompok negara demokrasi Barat dan kelompok negara komunis di Timur atau yang juga disebut dunia pertama dan dunia kedua. Dunia pertama kebanyakan menganut liberalisme dan sistem ekonomi berdasarkan persaingan di pasar bebas. Sistem pemerintahan yang dipakai adalah sistem parlementer dan presidensial.³²

Dunia kedua menganut teori sosialis, dalam masa jayanya kira-kira terdiri dari 11 negara (di antaranya Soviet Rusia dan Eropa Timur) yang berdasarkan pada ideologi komunisme dan

³⁰ Dikutip dari draft manual praktis memahami APBD bagi Ulama'. Oleh: PP Lakpesdam NU, Jakarta: 2007.

³¹ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 1999), 71. Istilah sekulerisasi berarti desakralisasi atau liberasi sikap masyarakat dari belenggu mitos dalam beberapa aspek kehidupan, dan ini tidak berarti menghilangkan orientasi agama dalam norma-norma dan nilai sosial, sedang sekulerisme berarti ideologi tertentu yang memisahkan negara dan agama. Lihat Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, 265.

³² Miriam Budiarmo, *Demokrasi di Indonesia, Antara Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila*, (Jakarta, Gramedia: 1994), 293.

sistem ekonomi yang sentralis. Sistem pemerintahannya sering disebut *assembly government* (sistem majlis).³³ Kelompok ini mencanangkan bahwa demokrasi mereka lebih murni karena merupakan demokrasi untuk mayoritas rakyat (bagi buruh dan pekerja), sedangkan di negara-negara liberal demokrasi hanya untuk minoritas. Dalam prakteknya tindakan mereka sangat represif terutama di Eropa Timur, di bidang ekonomi mereka mulai berorientasi pada pasar bebas dan di bidang politik cenderung mencari sistem baru yang mirip dengan Barat sehingga mereka mencari alternatif baru seperti model Swedia, namun Swedia sendiri mengalami perubahan besar karena dasar-dasar negara kesejahteraan (*welfare state*) yang telah dilaksanakan dengan cara yang paling berhasil mulai dipertanyakan efektifitasnya. Ternyata

³³ Dalam sistem demokrasi Barat, eksekutif selalu bekerja sama dengan legislatif karena ingin program yang telah dicanangkan selama kampanye dapat berjalan, di sini menunjukkan adanya keterbukaan (*accountability*) yang baik sehingga perubahan di masyarakat berlangsung secara inkremental (berangsur) dan evolusioner. Sementara dalam sistem *assembly government* (sistem majlis) seperti di Soviet sistem ini sebenarnya memberi forum kepada komunis untuk memerintah melalui suatu aparatur kenegaraan yang seolah mirip dengan yang ada di Eropa barat. Dengan menguasai hasil pemilu untuk memilih anggota Soviet tertinggi dengan menempatkan satu calon untuk setiap kursi yang diperebutkan maka calon tersebut (anggota partai atau simpatisan partai) telah mendapat restu dari partai komunis. Pengarahan dan bimbingan partai dilakukan melalui jabatan rangkap pimpinan dari Supreme Soviet, kabinet dan aparatur kenegaraan lainnya, dengan jabatan pimpinan partai. Sistem semacam ini sudah tidak berlaku di Soviet dan Eropa Timur karena sedang mencari bentuk pemerintahan yang lebih cocok. Namun di beberapa negara, proses ini masih akan berlangsung cukup lama.

Masalah *accountability* di sini boleh dikatakan tidak ada karena seluruh sistem berorientasi pada kepentingan partai komunis. Dengan tidak adanya katup pengaman maka perubahan inkremental tidak ada. Lihat Miriam Budiarjo, *Demokrasi di Indonesia, Antara Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila*, 297.

kesejahteraan yang dibagi merata (antara lain berupa pajak yang tinggi) menjadi beban yang berat bagi masyarakat. Kekecewaan ini tercermin dalam kekalahan partai sosial-demokrat beberapa kurun waktu lalu yang sebelumnya berkuasa dari 1932-1976 dan dari 1982-1991. Satu-satunya model negara komunis yang dapat dijadikan contoh adalah RRC.³⁴

Teori-teori demokrasi klasik tersebut sekarang ini telah banyak direvisi. Muncul *pendekatan pluralis (pendekatan empiris-minimalis)*³⁵ dalam teori demokrasi yang dikemukakan oleh Schumpeter dan Dahl, *kontraktarianisme* Rawls, dan *libertarianisme* Nozick, dapat dipandang sebagai modifikasi dan revisi atas kekurangan teori demokrasi individualisme liberal.

Definisi Joseph Schumpeter mendominasi teorisasi mengenai demokrasi sejak 1970-an, gagasan ini memandang demokrasi sebagai pengaturan kelembagaan untuk mencapai keputusan-keputusan politik dimana individu-individu melalui perjuangan memperebutkan suara rakyat pemilih memperoleh kekuasaan untuk membuat keputusan melalui perjuangan kompetitif dalam memperoleh suara rakyat. Maka partai yang kalah dalam pemilu tidak merusak rezim demi mencapai tujuannya,

³⁴ Budiarjo, *Demokrasi di Indonesia, Antara Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila*, 293-295.

³⁵ Suyatno, *Menjelajah Demokrasi*, (Yogyakarta, Liebe Book Press, 2004), 39.

tetapi bersedia menerima kenyataan dan menunggu pertarungan di pemilu berikutnya.³⁶

Pendekatan pluralis berbeda dengan individualisme liberal dalam hal memandang politik sebagai gelanggang bagi bertarungnya kepentingan-kepentingan berbagai kelompok dalam masyarakat, bukannya sebagai perwakilan dari pilihan-pilihan individu, yang masing-masing mengejar kepentingan-kepentingan yang berbeda. Menurut teori pluralis, demokrasi adalah sistem yang fungsional untuk mencapai titik keseimbangan di antara kelompok-kelompok bersaing – melalui mekanisme pemilihan periodik. Prosedur pemilu dipahami sebagai kompetisi antar elite untuk memperebutkan kekuasaan politik dengan menghimpun dukungan berbagai kelompok atau membentuk koalisi daripada mengekspresikan kehendak rakyat.³⁷

Teori kontraktarian yang dikemukakan John Rawls merupakan pengembangan teori individualisme liberal yang tidak hanya mementingkan kebebasan politik, melainkan juga persamaan ekonomi di dalam konteks keadilan distributif. Seperti halnya individualisme liberal, Rawls mengusulkan persamaan kebebasan dasar–meliputi kebebasan sipil dan hak-hak politik. Untuk membangun prinsip-prinsip keadilannya, Rawls menggunakan model prosedur kontrak yang didasarkan pada rasionalitas.

³⁶ Mohtar Mas'ood, *Negara, Kapital, dan Demokrasi*, (Yogyakarta, Pelajar, 1994), 8.

³⁷ Carol C. Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, terj. Samodra Wibawa, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993), 8.

Kelebihan teori Rawls dibanding pluralisme adalah konsepsinya tentang perlunya diperbaiki ketimpangan sosial dan ekonomi. Menurut Gould, teori Rawls ini dapat disebut sebagai liberalisme kesejahteraan (*welfare liberalism*).³⁸

Teori dari Robert Nozick lebih tepat disebut sebagai fundamentalisme libertarian. Nozick memisahkan negara – yang berfungsi minimalis untuk melindungi kebebasan individu – dari berbagai kelompok masyarakat yang ada di dalamnya. Seluruh anggota dalam masyarakat tersebut harus bebas menentukan tatanan sosial atau jalan hidup apa yang disetujuinya.³⁹

Sementara itu, teori demokrasi sosialis tradisional juga telah direvisi secara meyakinkan melalui beberapa pendekatan seperti *sosialisme demokratis* (misal karya kelompok *Praxis* Yugoslavia) dan teori *aksi komunikatif* (deliberatif) yang diajukan oleh Jürgen Habermas. Di samping itu beberapa teoretisi politik, seperti C.B. Macpherson dan Carole Pateman, berusaha secara tegas mempertemukan nilai-nilai tradisi individualisme liberal dan sosialis,⁴⁰ yang kemudian melahirkan pemikiran/gagasan tentang demokrasi partisipatoris yang berkembang pada dekade 1960-1970-an.

Menurut Macpherson, model demokrasi partisipatoris ini merupakan gagasan yang pertama kali dikembangkan oleh

³⁸ Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, 9.

³⁹ Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, 11.

⁴⁰ Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, 7-16.

kalangan aktivis gerakan mahasiswa Kiri Baru (*New Left*) yang berideologikan Neo-Marxis. Dalam perkembangannya, gagasan ini menjadi wacana alternatif demokratisasi di seluruh dunia. Dalam bidang hukum, gagasan ini mendorong lahirnya gerakan *Critical Legal Studies*.⁴¹

Di samping munculnya teori demokrasi partisipatif, ada juga gagasan demokrasi yang terkenal dengan sebutan *demokrasi deliberatif* dengan tokohnya Jurgen Habermas. Ia memandang bahwa demokrasi bukan hanya preferensi individual atau bahkan kolektif namun perlu diadvokasikan dalam usaha kita untuk hidup bersama secara damai. Ia ingin membuktikan bahwa pada dasarnya akal manusia adalah kekuatan etika dan moral. Konsep tindakan komunikatif merupakan pelengkap dalam kehidupan dunia. Tindakan ini berorientasi untuk memperoleh dan memperbarui konsensus. Konsensus itu penting karena sebuah proporsi tertentu dari kepercayaan dan norma individual perlu dipertahankan dalam kesamaan.⁴² Tindakan komunikatif yang terdiri dari rencana tindakan para partisipan dalam sebuah sikap konsensual menjaga

⁴¹ Aidul Fitriciada Azhari, *Menemukan Demokrasi*, (Surakarta, Muhammadiyah University Press, 2005), 47-48.

⁴² Gagasan demokrasi deliberatif tidak bermaksud menyingkirkan model demokrasi formal, namun hendak menjawab krisis demokrasi formal-liberal. Jika demokrasi liberal berupaya memperkuat “demokrasi representatif” melalui institusi-institusi perwakilan dan prosedur elektoral, maka demokrasi deliberatif berupaya mengembangkan “demokrasi inklusif” yang membuka akses partisipasi warga masyarakat. Lihat Sutoro Eko (2004) “*Krisis Demokrasi Elektoral*”. Dalam *Jurnal Mandatory, Krisis Demokrasi Liberal*. IRE, Yogyakarta, hal. 56-60.

terkumpulnya moralitas sosial.⁴³ Selanjutnya untuk menuju demokrasi diperlukan beberapa prasyarat, seperti tingkat GNP, tingkat melek huruf serta tingkat jaminan kesehatan sosial. Hal itu mengisyaratkan bahwa problem-problem penerapan demokrasi perlu dipahami secara lebih kontekstual, bukan sekedar normatif.⁴⁴

4. Prinsip-Prinsip Demokrasi

Demokrasi memiliki prinsip-prinsip dasar berkenaan dengan eksistensinya sebagai teori politik. Keberadaan prinsipil suatu sistem pemerintahan yang berkarakter demokrasi disandakan pada nilai-nilai yang pada dasarnya universal. Nilai-nilai ini harus ada sebagai prinsip etis walaupun hampir seluruh rezim tiran, dan korup dalam sejarah ratusan tahun yang lalu berupaya menutupinya dengan kekuatan fisik represif (militer). Keberadaan nilai-nilai etis ini menjadi pedoman yang membedakan sistem pemerintahan yang despotik, tiran, dan korup, di satu sisi dengan sistem yang membebaskan serta melindungi hak-hak bebas warga pada sisi lain.⁴⁵

Dari seluruh prinsip umum yang tergambar mengenai teori demokrasi, secara eksistensial dapat dikembalikan pada tiga prinsip

⁴³ Mufti, Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, 66.

⁴⁴ Irfan Tamwif, *Islam dan Kegagalan Demokrasi Menelusuri Jejak Politik Indonesia Hingga Penghujung Era Orde Baru*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014), 9.

⁴⁵ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 75.

utama yang mendasari tumbuhnya demokrasi, yaitu: (1) kebebasan, (2) kesamaan, (3) kedaulatan suara mayoritas (rakyat).⁴⁶

a. Kebebasan

Manusia berstatus sebagai orang merdeka sejak ia lahir hingga meninggal. Islam menetapkan prinsip ini dan telah memberikan jaminannya. Kebebasan adalah sesuatu yang paling berharga dan asasi dalam kehidupan. Dengannya, manusia dapat memiliki kepribadian dan menunjukkan jati dirinya. Kebebasan merupakan manifestasi kemuliaan manusia yang paling penting dan jalan menuju iman yang benar dan bertanggung jawab.⁴⁷

Kebebasan yang sesungguhnya dimulai dari kebebasan jiwa dari tekanan hawa nafsu dan menjadikannya tunduk di bawah kekuasaan akal budi dan hati nurani. Dengan kebebasan ini, manusia mempunyai jiwa yang luhur dari kepekaan terhadap orang lain. Ia akan tetap mendapatkan hak-haknya tanpa mengurangi hak-hak orang lain sehingga tercipta keharmonisan dalam kehidupan.⁴⁸

Kebebasan berhadapan dengan pembatasan dari luar yang bersifat memaksa (fisik), tekanan (psikis), aturan dan larangan. Sudut kebebasan ini menurut Frans Magis Suseno disebut kebebasan sosial, maksudnya kebebasan hakiki manusia yang

⁴⁶ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 75.

⁴⁷ Surahman Hidayat, *Islam Plularisme dan Perdamaian*, Peny. Dadi M. H Basri cet. 1, (Jakarta: Fikr, 1998), 37.

⁴⁸ Hidayat, *Islam Plularisme dan Perdamaian*, Peny. Dadi M. H Basri, 39.

terbatas pula dengan kenyataan bahwa ia hidup bersama orang lain.⁴⁹

Kebebasan dalam konteks politik dimaknai sebagai kemampuan memilih secara bebas. Kebebasan yang sama di depan hukum, kebebasan sipil dan politik dan terlepas dari gangguan luar menjadi prinsip dan ciri dari teori demokrasi modern.⁵⁰ Kebebasan individu mencakup empat hal, yaitu kebebasan beragama, kebebasan berpendapat, kebebasan kepemilikan, dan kebebasan berperilaku.⁵¹ Akan tetapi, pembebasan bangsa-bangsa terjajah dari negara yang menjajahnya dan merampas kekayaan alamnya tidak dapat dimasukkan dalam prinsip kebebasan ini karena kebebasan kepemilikan justru tertera dalam ide demokrasi.⁵²

Demokrasi dan HAM adalah dua hal yang tak terpisahkan, saling bersinergis. HAM yang merupakan hak dasar manusia mustahil akan terlaksana tanpa adanya dukungan pemerintahan yang demokratis. Hak-hak paling mendasar ini, telah dinyatakan dalam *Universal Declaration of Human Right*, meliputi kebebasan untuk berbicara, kebebasan menjalankan agama dan beribadah, kebebasan dalam membentuk organisasi,

⁴⁹ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 78.

⁵⁰ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 78.

⁵¹ Abdul Qaddim Zallum, *Demokrasi Sistem Kufur*, terj. M. Shiddiq al-Jawi, (Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah, 2012), 97.

⁵² Zallum, *Demokrasi Sistem Kufur*, 96.

kebebasan untuk hidup dan mendapatkan hidup layak, dan hak-hak lainnya.⁵³

Dalam pandangan O'Donnell dan Schmitter, proses transisi demokrasi mencakup tahap liberalisasi politik dan tahap demokratisasi, yang bisa berlangsung secara gradual – yakni liberalisasi lebih dahulu kemudian berlanjut kepada demokrasi– atau secara bersama-sama dan sekaligus, atau bisa juga suatu transisi tanpa tahap demokratisasi sama sekali. Menurut keduanya, liberalisasi politik hanya mencakup perluasan serta perlindungan hak-hak dan kebebasan individu maupun kelompok dari kesewenangan negara atau pihak lain, tanpa perubahan struktur pemerintahan dan akuntabilitas penguasa terhadap rakyatnya.

Demokratisasi harus mencakup perubahan struktur pemerintahan (yang otoriter) dan adanya pertanggung jawaban penguasa kepada rakyat (yang sebelumnya tidak ada). Karena itu proses transisi demokrasi tidak selalu berakhir dengan konsolidasi demokrasi. Bisa saja suatu transisi demokrasi berlangsung tetapi hanya pada tingkat liberalisasi politik belaka tanpa diikuti fase demokratisasi yang bermuara pada suatu konsolidasi. Dengan demikian, tidak semua kasus transisi

⁵³ Komnas HAM, *Pernyataan Umum Tentang Hak-hak Asasi Manusia*. (Jakarta: UNIC, t.t.), 5.

demokrasi diakhiri dengan munculnya suatu sistem politik yang benar-benar demokratis dan terkonsolidasi.⁵⁴

b. Kesamaan

Kesamaan atau kesetaraan berarti memandang semua orang dengan sederajat. Demokrasi mengabaikan adanya perbedaan intrinsik kualitatif yang ada di masyarakat. Dalam implementasinya secara prosedural, prinsip ini dimanifestasikan dengan cara “*one man one vote*”, tidak perlu membedakan kualitas apakah seorang individu tersebut seorang provokator pembantai atau agamawan yang shaleh.⁵⁵

Minoritas di negara muslim tidak mungkin ditindas, jika orang Kristen ketakutan bahwa mereka akan ditindas ketika menjadi minoritas itu hanya pengalaman sejarah mereka seperti yang terjadi di Filipina.⁵⁶

Terdapat dua jenis persamaan yakni persamaan riil seperti pendapatan dan kekayaan, dan persamaan formal seperti persamaan perlakuan di depan hukum. Penulis menemukan kerancuan dalam menjustifikasi persamaan dalam demokrasi karena bila persamaan merupakan nilai dasar yang harus mendasari sebuah sistem politik, maka hal tersebut cenderung ke arah argumen negara totalirian egaliter. Jika yang dimaksud adalah persamaan berdasarkan nilai moral maka

⁵⁴ Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1996), 32.

⁵⁵ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 79.

⁵⁶ Idris Thaha, *Islam Substansif*, (Bandung: Mizan, 2000), 198.

berdasarkan statistik, demokrasi seharusnya di hapuskan. Pengertian menyamakan secara formal di sini masih mengandung sebuah marginalisasi, seperti kasus imigran gelap di perbatasan yang oleh para demokrat diperlakukan berbeda dengan orang yang di dalam perbatasan dalam hal pemungutan suara. Jadi di sini yang dimaksud persamaan adalah persamaan dengan demos, bukan persamaan inter-demos (dalam praktek negara bangsa).⁵⁷

c. Kedaulatan Suara Mayoritas (Rakyat)

Ada indikasi yang kuat bahwa kedaulatan rakyat dengan ide demokrasi inhern dengan semangat antroposentrik dan sekulerisme.⁵⁸ Hal ini disebabkan oleh paradigma baru yang dibawa oleh demokrasi yaitu pembongkaran terhadap legitimasi kekuasaan Tuhan yang pada umumnya menjadi basis teologis bagi kekuasaan raja sehingga antroposentris dan sekuleris sering diidentikan dengan demokrasi, khususnya demokrasi liberal Eropa Barat dan Amerika Serikat.⁵⁹

Pengambilan keputusan secara demokratis dapat dilakukan dengan dua cara: kesepakatan atau suara mayoritas. Bila kesepakatan tak tercapai, secara absolut prinsip suara mayoritas akan menjadi pegangan utama. Inti dari pengambilan

⁵⁷ Treanor, *Kebohongan Demokrasi*, 144-146.

⁵⁸ Pada umumnya antroposentris dipahami sebagai pandangan yang mendudukkan manusia sebagai pusat dari kosmos, dan sekulerisme adalah paham yang memisahkan secara tegas urusan agama dan negara dalam segala aspeknya.

⁵⁹ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 34.

suara mayoritas adalah menemukan kemufakatan, meski mufakat tidak secara aktual dilakukan melalui voting. Pihak yang tunduk tidak ditekan, namun diendapkan.⁶⁰

Demokrasi dalam level pelebagaan pembuatan keputusan menuntut persetujuan bersama oleh mayoritas partisipan yang ditentukan secara bebas dan sebagai manifestasi atas persamaan hak dalam menentukan kehendak (tanpa paksaan dari luar). Variabel secara bebas ini penting, walaupun terkadang kebebasan itu tersamar dan terselimuti oleh istilah “musyawarah” atau “mufakat” atau kesepakatan “bersama”.⁶¹

Kedaulatan rakyat tidak berarti kemauan seluruh rakyat, namun kemauan dari suara terbanyak. Demokrasi sebagai gagasan (ide) dan sebagai pelebagaan kekuasaan politik yang rasional telah nyata menawarkan suatu metode untuk menyingkirkan keragu-raguan dalam pengambilan keputusan politik. Dalam ide demokrasi, keputusan politik yang pasti hanya diukur lewat prinsip suara terbanyak. Metode kuantitatif inilah yang diharapkan dapat menghilangkan keragu-raguan dan ketidakpastian proses politik dan hukum ketatanegaraan dalam kehidupan bernegara. Adapun metode mufakat bukan metode utama dalam demokrasi.⁶²

⁶⁰ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 81.

⁶¹ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 81.

⁶² Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 66-68.

Secara metode, kemenangan suara mayoritas merupakan sebuah “kebenaran” yang harus diberlakukan bagi seluruh rakyat tanpa terkecuali. Suara mayoritas rakyat dapat dijadikan landasan pengambilan hukum sebagai konsensus sosial. Kebenaran, keadilan, efektifitas, kebaikan adalah nilai-nilai prinsipil dari etika. Secara simplisit, demokrasi juga hendak mewujudkan hal itu dalam pemerintahan. Oleh karenanya, komponen-komponen demokrasi harus diuji oleh teropong etika⁶³ agar tidak seperti kekuasaan otoriter partai NAZI di bawah kepemimpinan Hitler yang terbentuk melalui mekanisme demokrasi.

5. Model-Model Demokrasi

Menjadi sebuah perbincangan, apakah demokrasi harus berarti suatu jenis kekuasaan rakyat (suatu bentuk politik dimana warga negara terlibat dalam pemerintahan sendiri dan pengaturan sendiri) atau hanya sebagai pembuat keputusan (dengan cara memberi kekuasaan kepada pemerintah melalui pemberian suara secara periodik). Di sini memunculkan tiga model pokok demokrasi.

1. Demokrasi langsung atau demokrasi partisipasi yakni suatu sistem pengambilan keputusan mengenai masalah-masalah publik dimana warga negara terlibat secara langsung. Ini adalah

⁶³ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 70.

tipe demokrasi “asli” yang terdapat di Atena kuno, atau di tempat-tempat lain.

2. Demokrasi liberal atau demokrasi perwakilan yakni suatu sistem pemerintahan mencakup “pejabat-pejabat” terpilih yang melaksanakan tugas “mewakili” kepentingan-kepentingan atau pandangan-pandangan warga negara dalam daerah-daerah yang terbatas dengan tetap menjunjung tinggi “aturan hukum, seperti di Amerika serikat terdiri dari 50 senat.
3. Demokrasi yang didasarkan atas model satu partai (meski sementara orang mungkin meragukan apakah ini merupakan suatu bentuk demokrasi juga). seperti terjadi di Uni sovyet, masyarakat Eropa Timur dan banyak negara yang sedang berkembang menganut konsepsi ini.⁶⁴ Demokrasi ini diistilahkan dengan demokrasi komunis, proletar, marxis. Idealitas demokrasi model ini adalah masyarakat komunis tanpa kelas sosial dimana manusia terbebas dari kepemilikan pribadi, eksploitasi, monopoli, dan paksaan. Untuk meraih kebebasan ini dilakukan dengan merebut kekuasaan dari kaum borjuis oleh kaum buruh.⁶⁵

⁶⁴ David Held, *Demokrasi dan Tatahan Global, Dari Negara Modern hingga Pemerintah Kosmopolitan*, terj: Damanhuri Democracy and The Global Order: Form the Modern State to Cosmopolitan Governance, (Yogyakarta: Teras, 2004), 5-6.

⁶⁵ Muhammad, *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, 38.

6. Kelebihan Demokrasi

Pemikiran demokrasi disinyalir merupakan kelanjutan tradisi berfikir Yunani kuno yang mengedepankan otoritas rasio dan mengesampingkan mitos ataupun tradisi. Meski secara diskursif para filosof, seperti Sokrates, Plato dan Aristoteles memandang demokrasi berpotensi menimbulkan anarkhisme, namun tradisi Yunani kala itu sudah terbiasa dengan pola pikir rasional dan pragmatis. Manusia merumuskan sendiri tata nilai melalui *power sharing* di lembaga perwakilan rakyat (*ecclesia*)/ hukum dan tata nilai yang dibuat manusia selanjutnya memiliki kekuasaan di atas manusia. Ini memungkinkan ketaatan hukum tumbuh bukan karena keterpaksaan, rasa takut atau kepasrahan, melainkan kesadaran swadisiplin.

Dengan diterapkannya sistem demokrasi, masyarakat dapat semakin maju dengan memahami nilai-nilai dalam kehidupan kewarganegaraan (*civic education*). Masyarakat menyadari hak suara dan dia bertanggung jawab untuk mewarnai perkembangan masyarakatnya. Hasil yang diharapkan adalah dengan dibebaskannya kritik dan keterbukaan, penelitian yang bebas maka peluang untuk mencapai prestasi dan membuat penilaian sangat terbuka. Gagasan-gagasan demokrasi bersifat jelas dan kuat karena substansinya membuka peluang untuk diredefinisi. Hal ini memberi

peluang bagi demokrasi untuk beradaptasi, tumbuh, dan berkembang.⁶⁶

7. Kekurangan Demokrasi

Banyak pihak mempertanyakan atau “mungkin” meragukan anggapan bahwa sistem pemerintahan demokrasi yang dianut hampir oleh seluruh negara di dunia dewasa ini mampu menyelesaikan berbagai masalah utama mereka antara relasi kekuasaan dan rakyat.⁶⁷ Lipson melihat tiga keberatan dalam sistem demokrasi, pertama: adanya tirani kelompok mayoritas kepada kaum minoritas, menurutnya Tirani ini disebabkan tindakan brutal kelompok kecil masyarakat kepada kelompok mayoritas dan penyangkalan terhadap hak-hak kaum minoritas. Kemungkinan ini dapat terjadi karena setiap tipe pemerintahan memiliki kekuatan dan kekuatan tersebut dapat disalah gunakan, baik oleh minoritas atau mayoritas. Solusi yang ditawarkannya, misal dengan mengembangkan mekanisme pemerintahan yang kompleks sehingga kaum minoritas dapat melindungi kepentingan dengan berbagai cara. Selain itu juga dapat diatasi dengan mengembangkan sistem oposisi yang kritis dan konstruktif.

Kedua, kenyataan bahwa dalam sistem demokrasi banyak menempatkan orang-orang bodoh di tampuk kekuasaan. Pengetahuan secara teknis memang tidak selalu memberikan

⁶⁶ Mufti, Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, 192.

⁶⁷ Dahl, Robert Alan, *Democracy and Its Critics*, (Yale: Yale University Press, 1991), 276.

keputusan yang bijak, seperti kasus Hitler dan Nazi, dominasi pemimpin yang superior akan menimbulkan masalah pada rakyat, namun penguasa selalu membutuhkan pengetahuan dan ketrampilan tertentu. Maka, sejarah adanya kepemimpinan orang-orang terpiih yang mendatangkan bencana bagi peradaban manusia perlu diperbaiki.

Ketiga, demokrasi hanya berupa ilusi atau kebohongan, yakni kepalsuan atau kepura-puraan membantu kaum minoritas. Hal ini terjadi karena biasanya pemerintahan hanya dipegang beberapa orang saja (oligarki), maka dari itu menurut Lipson perlu memaksa penguasa oligarkis untuk selalu memperhatikan aspirasi rakyat, terutama dalam sistem demokrasi multipartai.⁶⁸

B. Hubungan Demokrasi dan Islam

Secara normatif, Islam memiliki nilai-nilai yang menuju ke arah terciptanya pemerintahan yang baik. Secara konseptual pemerintahan yang baik (*good governance*) diartikan sebagai cara dimana kekuasaan dikelola dan dijalankan dilandasi oleh semangat efektif, kejujuran, keadilan, transparan dan bertanggung jawab di mana kedaulatan berada di tangan rakyat. Konsep ini tidak dapat dipisahkan dari demokrasi. Sebab dalam demokrasi, kekuasaan politik mengharuskan adanya prinsip ini.⁶⁹

⁶⁸ Mufti, Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, 190-191.

⁶⁹ Inu Kencana Syafi'ie, *Etika Pemerintahan*, (PT Rineka Cipta, Jakarta: 1994), 30.

Dari penelitian Tahir Azhary, ditemukan sembilan prinsip negara hukum menurut al-Qur'an dan sunnah Rasulullah, yaitu: prinsip kekuasaan sebagai amanah (4: 58, 49: 13), prinsip musyawarah (42: 38, 3: 159), prinsip keadilan (4: 135, 5: 8, 16: 90, 6: 160), prinsip persamaan (49: 13), prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap hak asasi manusia (17: 70, 17: 33, 5: 32, 88: 21-22, 50: 45, 4: 32), prinsip pengadilan bebas (dialog Mu'āz bin Jabbāl dengan Rasulullah ketika akan berangkat menjadi hakim di Yaman), prinsip perdamaian (2:1 94, 2:190, 8: 61-62), prinsip kesejahteraan (34:15) dan prinsip ketaatan rakyat (4: 49).⁷⁰

Kompatabilitas Islam dengan demokrasi dapat dijustifikasi secara *'aqliyah* dan *naqliyah*, serta merujuk pada sejarah Islam periode awal, nabi dan sahabat. Para pemikir muslim mengidentifikasi adanya prinsip-prinsip dasar demokrasi dalam khazanah pemikiran Islam, terutama al-Qur'an. Prinsip-prinsip tersebut meliputi, musyawarah (*syūrā; consultation*), kebebasan (*ḥurriyah; freedom, liberty*), toleransi (*al-tasāmuh; tolerance*), persamaan (*al-musāwah; equality*), dan keadilan (*al-ʿadl; justice*).⁷¹ Beberapa prinsip tersebut merupakan bagian dari prinsip dasar *syūrā* yang meliputi prinsip persamaan, keadilan dan kebebasan.⁷²

⁷⁰ Mochamad Parmudi, *Islam dan Demokrasi di Indonesia (Dalam Perspektif Pengembangan Pemikiran Politik Islam)*, (Semarang: LP2M, 2014), 35.

⁷¹ Komaruddin Hidayat, Ahmad Gaus AF, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 223.

⁷² Artani Hasbi, *Musyawarah dan Demokrasi, Analisis Konseptual Aplikatif dalam Lintasan Sejarah Politik Islam*, (Jakarta: Gema Media Pratama, 2001), 35-50.

Demokrasi tidak ditempatkan sebagai *the leading paradigm* (paradigma terkemuka) tetapi dibatasi oleh otoritas keagamaan, di mana hukum Tuhan dan *privillage* (keistimewaan) bagi umat Islam di atas yang lain. Di antara gagasan dan praktik yang telah berkembang adalah sebagaimana teodemokrasi al-Maududi⁷³ dan praktik demokrasi di Republik Islam Iran. Iran menerapkan pemilihan umum yang *fair*, namun demikian memberikan *privillage* pada kelompok tertentu, pemimpin keagamaan (*mullah*) dan tidak memberikan kebebasan penuh pada warganya.⁷⁴

Abu A'la al-Maududi (1903-1979), seorang tokoh dari Pakistan al-Maududi, berpendapat dalam negara terdapat kedaulatan Tuhan dan manusia (teo-demokrasi) sekaligus, berdasarkan dua alasan. Pertama, karena menurutnya kedaulatan tertinggi adalah di tangan Tuhan. Tuhan sajalah yang berhak menjadi pembuat hukum (*law giver*). Manusia tidak berhak membuat hukum. Kedua, praktik “kedaulatan rakyat” seringkali justru menjadi omong kosong, karena partisipasi politik rakyat dalam kenyataannya hanya dilakukan setiap empat atau lima tahun sekali saat pemilu. Sedang kendali pemerintahan sehari-hari sesungguhnya berada di tangan segelintir penguasa, yang

⁷³ Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 1999), xiii.

⁷⁴ Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, terj. Amrullah, (Yogyakarta: Qalam, 2004),

sekalipun mengatasnamakan rakyat, seringkali malah menindas rakyat demi kepentingan pribadi.⁷⁵

Dalam Islam terdapat lembaga *syūrā* yang bersifat demokratis. Reformasi sistem pemerintahan dapat dilakukan dengan cara menghentikan pejabat yang korup dan menyalah gunakan kekuasaan, dan menggantinya dengan mereka yang baik dan saleh. Rakyat mempunyai hak untuk memilih, mengangkat, dan mengganti pemerintah mereka.⁷⁶ Al-Maududi menjelaskan:

Dalam sistem demokrasi, tidak ada jalan lain selain berpartisipasi dalam pertarungan pemilu, yakni dengan mendidik opini publik di dalam negara dan mengubah standar masyarakat dalam memilih wakil-wakil mereka. Kita juga harus mereformasi mekanisme dan membersihkannya dari pencuri, pembohong, dan penipu. Dengan begitu, kita akan memberi kekuasaan kepada orang-orang yang shaleh, yang mempunyai kepedulian untuk mengembangkan negara atas dasar Islam yang murni.⁷⁷

Hal yang digaris bawahi al-Maududi adalah standar pendidikan dan tingkat kesadaran para pemilih. Di sini Islam memberi jawaban dengan menekankan aspek pendidikan kaum muslimin yakni menyiapkan mereka secara moral dan menyerukan untuk memiliki rasa tanggung jawab. Kesuksesan demokrasi sangat bergantung pada opini publik yang terdiri dari individu-individu yang shaleh yang

⁷⁵ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan (Al-Khilafah wa Al-Mulk)*. Terj. Muhammad al-Baqir. (Bandung : Mizan, 1988), 19-21.

⁷⁶ Lewis, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi* diterjemahkan oleh Mun'im A. Sirry, 155.

⁷⁷ Lewis, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi*, 188.

masuk ke dalam sistem sosial yang dibangun di atas dasar yang benar, sehingga membuat kejahatan tidak bisa tumbuh sementara kebaikan dapat berkembang.⁷⁸

Al-Maududi yakin bahwa Islam menyediakan semua hukum dan ajaran yang menjamin keberhasilannya. Jika petunjuk ini dipraktekkan maka sangat mungkin ketika suatu saat muncul kekurangan di kalangan aparat, maka aparat lain yang baik akan cepat mengoreksinya. Mekanisme koreksi diri akan meniscayakan kesempatan bereksperimen dalam mengembangkan kelemahan aparatnya sehingga selangkah demi selangkah menjadi sehat kembali.⁷⁹

Yusuf Qardlawi menegaskan bahwa sebaiknya kita mengambil pelajaran dari berbagai konsep, pemikiran dan pengalaman orang lain yang bermanfaat bagi kita, selama tidak bertentangan dengan kaidah syariat yang baku. Kita menelaah berbagai konsep dan pemikiran lain itu, kemudian kita tambah dan kurangi, serta kita suntikannya ke dalamnya nilai-nilai Islam, sehingga hal tersebut menjadi bagian dari pemikiran dan konsep kita.⁸⁰ Untuk mendapatkan kesepakatan yang berpihak pada Islam memerlukan masyarakat yg baik. Beliau termasuk generasi pemikir modern karena di zamannya tidak hanya menjalankan suatu program islamisasi institusi politik dan ekonomi, tetapi juga pada ranah ilmu pengetahuan, seperti ekonomi Islam

⁷⁸ Lewis, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi*, 157.

⁷⁹ Lewis, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi*, 157.

⁸⁰ Yusuf Qardlawi, *Fiqh Negara*, terj. Syafril Halim, (Jakarta: Robbani Press, 1997), 176.

dengan pemberlakuan bank syari'ah, sosiologi Islam, psikologi Islam dan lain sebagainya.⁸¹

Sementara tokoh demokrasi Islam dari Tunisia, Rachid Ghannouchi percaya bahwa demokrasi dapat menjadi alat penjamin kedaulatan rakyat, untuk mengendalikan korupsi dan hegemoni monopoli kekuasaan. Silsilah pemikiran politiknya berakar dari masa mudanya ketika ia pertama kali tertarik Nasserisme,⁸² kemudian berpindah ke gaya beragama Ikhwān-Salafi,⁸³ dan akhirnya berkembang ke sebuah aktivisme Islam khusus di Tunis yaitu gerakan Islam al-Nahḍah. Secara ringkas, Ghannouchi sebagaimana dikutip oleh El-Fateh menolak asumsi Barat bahwa sekularisme merupakan prasyarat untuk demokrasi. Dia berpendapat bahwa demokrasi bukan

⁸¹ Saidi, *Ilusi Demokrasi*, 110.

⁸² Pengikut gerakan Jamal Abdul Nasser. Konsep ideologi negara Mesir mengedepankan kebebasan beragama. Dalam piagam "*al-Mīṣāq*" diungkapkan bahwa kesadaran nasional adalah persatuan, kebebasan dan sosialisme. Dan dalam piagam itu juga diusulkan bahwa sosialisme sebagai tujuan negara. Lihat, Y.V. Haddad, "Perang Arab Israel, Nasserisme Dan Penegasan Identitas Islam" dalam John. L. Esposito (ed.), *Islam Dan Perubahan Sosial Politik Di Negara Sedang Berkembang*, terj. Wardah Hafidz (Yogyakarta: PLP2M, 1985), 229.

⁸³ Ikhwān al-Muslimīn merupakan salah satu organisasi yang pergerakannya bisa disimplifikasikan pada tiga bidang yaitu bidang pendidikan, keagamaan dan bidang sosio-politik kenegaraan. Gerakan ini pada dasarnya lebih mengarah pada akar rumput (*grass root*) atau masyarakat, namun seiring dengan perjalanan dan kondisi sosial yang timpang menyebabkan organisasi ini kemudian menceburkan dirinya dalam arena politik baik nasional maupun internasional. Pada saat itu, masyarakat Mesir bersikap kritis terhadap Barat dan merujuk pada jargon Islam, kembali pada al-Qur'an dan Hadis. Hasan al-Banna sendiri sebagai ketua menilai gerakannya tersebut sebagai gerakan salafi, jalan ortodox, realitas tasawwuf, bentuk politik, kelompok otentik, masyarakat pengetahuan dan budaya, kongsi ekonomi dan gagasan sosial. Lihat, Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah di Mesir, Maroko, dan Indonesia*, terj. Saifuddin Zuhri, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2010), 78.

ideologi, tapi alat untuk pemilihan, memeriksa, dan memberhentikan atau mengganti sistem pemerintahan dan untuk melindungi kebebasan sipil dan hak-hak dasar warga negara. Dia berpendapat bahwa demokratisasi di dunia Arab terhalang oleh sekularisme, negara teritorial, tatanan baru dunia, dan tren radikal dalam islamisme. Dia menanggapi islamis yang menolak demokrasi dengan teorinya “*faragat*” dimana Islam terdiri dari politik dan agama.⁸⁴

Ghannoushi membahas prinsip pembagian kekuasaan (*power sharing*) yang didasarkan pada al-Qur'an, sunnah, dan pendapat para ulama untuk membuktikan bahwa partisipasi dalam pemerintahan sekularis dalam situasi tertentu itu memungkinkan. Dia menyatakan bahwa krisis yang sekarang di alami negara Islam tidak dipungkiri perlu mempercayai berbagi kekuatan dengan sesama muslim tetapi perlu menghargai yang lain juga. Kasus keberhasilan demokrasi ini telah ditorehkan oleh Abdallah al-Akailah, dengan gambaran power sharing dan penyelesaian gerakan Islam di Yordania, Nasser Sani yang menggambarkan proses demokrasi di Kuwait dengan pendekatan kepada para Islamis ditempuh untuk menerapkan syariah. Mustafa Ali yang mengorbitkan Islamic Party of Malaysia (PAS) dengan jalan parlemen.⁸⁵ Dalam hal ini pluralisme adalah penting.

Ghannoushi mengkritik Barat karena gagal mempertahankan deklarasinya di bidang kebebasan dan hak asasi manusia di negara

⁸⁴ El-Fateh, “*Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities*,” 209.

⁸⁵ El-Fateh, “*Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities*” Intellectual Discourse 12 (2004): 213.

teritorial dalam bukunya "*Al-Ḥurriyat al-‘Ammah li al-Dawlah al Islamiyah*". Menurutnnya, Barat menggunakan konsepsi "formal atau negatif" dalam arti bahwa Barat mendukung masing-masing individu memiliki otoritas tetapi Barat kurang gigih dalam melawan praktik despotisme.⁸⁶ Memang benar bahwa seorang individu memiliki hak untuk berpikir, berbicara, atau berbuat. Tapi bagaimana ia bisa mencapai semua ini jika budaya, kekayaan, dan kekuasaan dimonopoli oleh kelompok tertentu yang seharusnya dalam teori merupakan sederajat dengannya?⁸⁷

Ghannoushi mencari formula kebebasan dan HAM dari akidah, dia menyusun pedoman Islam yang komprehensif agar tidak ada penindasan atau perbudakan selain kepada Allah, bahwa kebebasan tidak cukup hanya dengan sebuah pembolean namun adanya amanah atau tanggung jawab dan kesadaran, komitmen, persembahan kepada kebenaran. Dia percaya bahwa kebebasan manusia yang pertama adalah kebebasan beragama karena ia bebas tanpa paksaan. Kebebasan beragama bagi non- muslim terwujud seperti dalam pendirian gereja, hak bergerak, mendirikan institusi atau sekolah.⁸⁸

Islam juga memberi kebebasan berpendapat dan hak persamaan tanpa memandang ras, suku dll. Dia juga berbicara mengenai

⁸⁶ Berkaitan dengan despot, penguasa tunggal yang berbuat sekehendak hati; kepala negara atau raja yang menjalankan kekuasaan dengan sewenang-wenang.

⁸⁷ El-Fateh, "*Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities*," 210.

⁸⁸ El-Fateh, "*Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities*," 210.

ekonomi. Dia tidak tertarik dengan deklarasi dan hak asasi Barat karena dianggap hanya sebagai reaksi dari tekanan teori sosialis dan perdagangan global untuk lari dari ketakutan terhadap Marxis. Jika Islam menjamin kepemilikan individu, maka ini tidak seperti kesepakatan internasional selama ini karena segala sesuatu itu milik Allah maka segala sesuatu harus dilandaskan pada syariat. Dia bersitegas akan mendirikan tatanan Islam.⁸⁹

Ketiga tokoh di atas penulis menyimpulkan bahwa al-Maududi lebih bersikap hati-hati terhadap demokrasi, Yusuf Qardlawi bersikap simbiosis menghadapi demokrasi, dan Rachid Ghannoushi termasuk kelompok yang reaktif dan proaktif dalam menerapkan sistem Islam ke dalam sistem demokrasi.

Dalam perspektif keindonesia-an penulis membandingkan gagasan Sukarno dengan Abdurrahman Wahid, Soekarno adalah presiden republik Indonesia pertama, setidaknya dia mempunyai wawasan keagamaan⁹⁰ yang mengantarkannya mengambil keputusan

⁸⁹ El-Fateh, *"Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Politics,"* 211.

⁹⁰ Religiusitas Soekarno dimulai sejak dalam keluarga dan dilanjutkan dengan pengumpulannya dengan tokoh-tokoh Muslim. Masa kecilnya lebih banyak dihabiskan di Tulungagung (Kediri). Sebelumnya ia tinggal bersama orangtuanya di Surabaya, sekitar usia lima tahun beliau pindah ke Kediri dan tinggal bersama kakeknya. Pemahaman keagamaannya semakin kuat ketika beliau mondok di bawah pengasuhan tokoh Sarekat Islam Tjokroaminoto. Di sana beliau mulai berkenalan dengan berbagai tokoh diantaranya Ki Hajar Dewantoro, Agus Salim dll. Beliau juga mendapatkan pendidikan Belanda yang juga mempengaruhi pemikirannya. Ia memahami Islam adalah agama yang mengajarkan kepedulian (sebagai wujud spiritnya menentang kapitalisme). Beliau menyuarakan pentingnya keadilan sosial. Religiusitasnya bergaya inklusifisme. Ia terkesan lebih dekat dengan modernis daripada tradisional dengan menolak kekolotan, ketakhayulan, kemusyrikan yang terjadi di kalangan umat Islam

untuk memakai demokrasi terpimpin di Indonesia termasuk ketika dia menghadapi perdebatan tahun 1940 diantara ulama dan nasionalis untuk merumuskan bentuk negara Islam atau sekuler.

Bagi Soekarno penyelenggaraan negara bagi Indonesia hanya ada dua pilihan yaitu penyatuan negara-agama tetapi tanpa demokrasi, atau demokrasi dengan syarat negara dipisahkan dengan agama, jika tidak maka demokrasi akan tersingkir dari kehidupan bernegara.⁹¹ Pemikiran demokrasinya merupakan sintesa dari nasionalisme, Islam, dan Komunisme. Pandangannya mengizinkan partai komunis ini dianggap mengancam kehidupan agama oleh partai Masyumi yang berbasis Islam dan pada akhirnya melakukan pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PPRI) untuk mengingatkan presiden Soekarno dari pengaruh komunis (PKI) yang semakin besar dan ketidak puasan daerah kepada pemerintahan pusat yang berlaku tidak adil dalam penyelenggaraan pemilihan umum.⁹² Sebetulnya, Soekarno tertarik pada demokrasi rakyat yang tidak didasarkan pada perbedaan kelas masyarakat, yaitu demokrasi yang bersifat politik dan juga ekonomi (sosio demokrasi).⁹³ Beliau menjelaskan demokrasi terpimpin adalah demokrasi kekeluargaan, tanpa anarkinya liberalisme dan otokrasinya diktator. Kekeluargaan

Indonesia. Ia menolak dikotomi ilmu pengetahuan dan sempat tergabung dalam organisasi Muhammadiyah pada tahun 1938, lihat di Husnan Bey Fananie, "*Membaca Kembali Pemikiran Soekarno Tentang Islam dan Demokrasi*," 82-83.

⁹¹ Ahmad Yani Anshori, *Tafsir Negara Islam Dalam Dialog Kebangsaan di Indonesia*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 29.

⁹² Samsuri, "Ikhtiar Demokrasi dalam Tafsir Masyumi" *Socia*, 9 (2004), 110.

⁹³ Husnan Bey Fananie, "*Membaca Kembali Pemikiran Soekarno Tentang Islam dan Demokrasi*," 85.

berati mendasarkan sistem pemerintahannya melalui musyawarah dan mufakat dengan pimpinan satu kekuasaan sentral di tangan seorang tetua yang tidak mendiktatori dan meninggalkan kebiasaan buruk yang tidak demokratis.⁹⁴ Demokrasi masih menjadi percobaan pada saat itu, sehingga aktualisasinya beragam.

Adapun Abdurrahman Wahid pada awalnya (pada tahun 1970-1978) mendukung pendekatan Islam struktural karena melihat kelemahan dalam formulasi sistem sosial Islam, seperti konsep tentang kesatuan manusia, keadilan, dan persamaan. Perlu pembakuan etika Qur'ani dengan di kembangkan menjadi sistem hukum, sistem politik, dan sebagainya. Beliau menganggap masa Nabi dan sahabat sebagai masa keemasan yang seolah-olah merupakan “*civitas dei*” (kota Tuhan). Beliau kemudian memformulasikan sistem sosial Islam yang mengacu pada perbaikan kehidupan sosial, ekonomi, politik yang bernafaskan agama.⁹⁵

Setelah tahun 1984 Wahid menyuarakan pendekatan Islam kultural. Beliau menjelaskan pandangan fungsional untuk mengintegrasikan wawasan universal Islam dan wawasan nasional negara tertentu. Menurut konsepsi ini Islam harus ditinjau dari fungsinya sebagai falsafah hidup yang menekan pada kesejahteraan dan rahmat bagi manusia apapun sistem politiknya. Untuk menjalankan fungsi ini, manusia diciptakan secara sempurna (*aḥṣan*

⁹⁴ Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah kenegaraan di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1985), 185.

⁹⁵ Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, (Jakarta: Kencana, 2015), 228.

taqwīm), sehingga dia dapat mengembangkan kepribadiannya, yang menghasilkan model bagi hubungan manusia yang disebut model asosiasi sosial. Menurutnya, aktivitas sosial harus didasarkan pada “tujuan dan sarana” (*al-gāyah wa al-wasāil*). Sepanjang tujuan tersebut dipertahankan, sarana yang digunakan untuk mencapainya merupakan hal sekunder⁹⁶

Dengan demikian Islam dapat berfungsi sebagai nilai dasar etika masyarakat, bukan dalam bentuk tertentu negara. Secara historis tidak semua ajaran agama di legislasi negara. Terdapat banyak hukum agama yang murni berlaku dalam bentuk petunjuk moral yang dilaksanakan oleh umat dengan kesadaran penuh, hal ini tidak mengurangi keagungan hukum agama. Menurut Wahid, pada dasarnya jika nilai-nilai Islam yang tinggi didukung oleh otoritas negara, proses sekulerisasi akan terjadi, karena institusi negara lebih kuat daripada agama. Oleh karena itu beliau terkesan menghindari penempatan agama dalam kekuasaan negara, tetapi dalam memposisikannya sebagai kontrol umat Islam sendiri. Dengan demikian beliau lebih menempatkan syaria Islam sebagai perintah moral (*moral injunction*) dari pada perintah hukum Islam, contohnya beliau keberatan terhadap legislasi RUU peradilan agama supaya tidak terjadi pembedaan

⁹⁶ Abdillah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, 238.

hukum. Menurutnya Islam tidak ditempatkan sebagai ideologi politik, namun sebagai kekuatan politik.⁹⁷

Wahid mengatakan bahwa Islam sebagai agama demokrasi. Hal ini disebabkan, *pertama* Islam adalah agama hukum, sehingga semua orang diperlakukan sama. *Kedua*, Islam memiliki asas musyawarah (*syūrā*), untuk menyatukan berbagai keinginan dan kehendak dalam masyarakat, dan *syūrā* merupakan cara yang efektif. *Ketiga*, Islam selalu berpandangan untuk memperbaiki kehidupan (*maṣāliḥ ummah*). *Keempat*, sebagaimana demokrasi, Islam juga mengedepankan prinsip-prinsip keadilan.⁹⁸ Gagasannya Soekarno dan Wahid mengenai demokrasi sama-sama dilatar belakangi dari persatuan rakyat, namun yang membedakan Soekarno adalah jiwa nasionalisnya yang tidak bisa ditawar sedang Wahid selalu berpijak pada pertimbangan agama karena beliau adalah seorang neomodernis yang latar belakang sosialnya adalah seorang tradisional.

1. Hubungan Musyawarah dan Demokrasi

Islam mengajarkan *syūrā* atau musyawarah antara rakyat dan pemerintah. *Syūrā* memberi gambaran ajaran Islam yang sesungguhnya, bukan demokrasi secara Barat atau demokrasi lainnya yang kebanyakan hanya melihat isinya, namun melupakan isinya. Apabila pemerintahan melupakan syura, maka yang terjadi adalah apa yang dikatakan Marx sebagai alat bagi yang berkuasa

⁹⁷ Abdillah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, 239.

⁹⁸ Ma'mun Murod, *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 184.

untuk mempertahankan kekuasaanya. Dalam *Encyclopedia of Science* dikatakan, bahwa pemerintahan yang baik adalah yang bermusyawarat walaupun bentuknya mungkin tidak sama dengan demokrasi.⁹⁹

Musyawarah adalah metode paling jitu dan memungkinkan untuk melahirkan sebuah kemaslahatan secara umum, dan menghindari kemafsadatan. Dalam surat Ali Imran (3): 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ
الْقَلْبِ لَآنْفَضُوكَ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ
فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu (urusan peperangan dan hal-hal duniawiyah lainnya, seperti urusan politik, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lainnya), kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

⁹⁹ M. Rasjidi, *Empat Kuliyyah Agama Islam pada Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 103.

Kata *amr* berbentuk *mufrad* (tunggal) dan *beridāfah* (dihubungkan pada *ḍamīr*) yang menunjukkan arti kaum mukminin, dimana kata kedua menggunakan *alif lam*. Kata itu menunjukkan pengertian umum dan mencakup semua makna yang terkandung di dalamnya. Dari ayat di atas mengajarkan kita untuk mengoptimalkan penggunaan nalar dan menempuh cara musyawarah sebagai pemecah semua masalah dalam umat.¹⁰⁰

Dengan musyawarah umat Islam akan menemukan jalan keluar yang diharapkan, dan akan mengukuhkan kekuasaannya serta menghindarkan timbulnya perselisihan pendapat. Perselisihan itu sendiri dapat melemahkan umat Islam, dan kelemahan itu bisa saja dimanfaatkan orang lain.

Apabila dalam suatu musyawarah bersepakat menyatakan hal-hal tertentu sebagai kemaslahatan, umat harus mengupayakan hal tersebut, begitu pula sebaliknya, jika hal tersebut mengandung kemudharatan maka mereka harus meninggalkannya.

Jika menemukan sebuah kesulitan apakah hal itu merupakan kemalahatan atau kemudharatan, maka mereka harus mengkaji mana yang lebih besar kemaslahatan atau kemadlorotannya. Setelah itu harus ditentukan bagaimana cara menemukan sebab-sebab yang akan menimbulkan kemaslahatan, serta bagaimana cara tersebut dapat diraih tanpa menimbulkan kemudharatan. Apabila mereka

¹⁰⁰ Abdurrahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1998), 121.

berpendapat untuk meraih kemaslahatan diperlukan disiplin ilmu modern dan penelitian mendalam, mereka seharusnya mengupayakan hal itu sesuai kemampuan. Dalam melaksanakannya mereka tak boleh mengenal putus asa dan menggantungkan harapan pada pihak lain karena hal itu biasanya hanya akan menimbulkan kerugian bagi kaum muslimin.

Kesatuan pandangan dan persatuan umat merupakan sarana yang sangat penting untuk menghasilkan kekuatan fisik dan moral. Apabila pandangan ini telah tertanam di jiwa umat, tentu mereka akan berusaha membina persatuan dan kesatuan.

Selanjutnya, di antara ayat al-Quran yang termasuk dalam konteks politik adalah ayat yang berbicara tentang amanah dan tanggung jawab.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا
حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ
نِعَمًا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.

Amanah memiliki cakupan makna yang sangat luas, kepemimpinan duniawi dan ukhrawi, baik yang tertinggi, menengah, maupun rendah. Allah memerintahkan untuk menyerahkan amanah kepada ahlinya, yaitu kepada orang yang berkompeten menerimanya.¹⁰¹

Untuk memilih dan memprioritaskan yang terbaik dan tercapak juga perlu menempuh musyawarah.

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَأْبَىٰ اسْتَعِجْهُ إِن خَيْرٌ مِّنْ
اسْتَعْجَرَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿١٦﴾

Salah seorang dari kedua wanita itu berkata: "Wahai bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja (pada kita), karena Sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja (pada kita) ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya".

Kebaikan dan perbaikan sebagaimana yang diajarkan Allah tidak akan tercapai jika masing-masing –pemimpin dan yang dipimpin- tidak menyadari hak dan kewajiban yang diamanahkan dan dipercayakan Allah kepada mereka. Setiap orang hendaknya menyadari pada hakikatnya mereka adalah pemimpin sesuai bidang masing-masing, mulai dari memimpin diri sendiri, rumah tanga,

¹⁰¹ Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Quran*, 123.

negara dan pemerintahan dan kelak akan dimintai pertanggung jawabannya.¹⁰²

وَزُخْرَفًا ۚ وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٦٥﴾ وَمَنْ يَعِشْ عَنْ
ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴿٦٦﴾

Dan (kami buatkan pula) perhiasan-perhiasan (dari emas untuk mereka). dan semuanya itu tidak lain hanyalah kesenangan kehidupan dunia, dan kehidupan akhirat itu di sisi Tuhanmu adalah bagi orang-orang yang bertakwa. Barangsiapa yang berpaling dari pengajaran Tuhan yang Maha Pemurah (Al Quran), Kami adakan baginya syaitan (yang menyesatkan) Maka syaitan Itulah yang menjadi teman yang selalu menyertainya.

Keberhasilan kepemimpinan ditentukan dengan ada tidaknya partisipasi umat untuk mencapai kebaikan dan perbaikan. Dalam surat al-Nisa (4): 58 Allah memerintah kepada para hakim untuk memutuskan perkara secara adil, keadilan adalah landasan berdirinya bangunan langit dan bumi. Keadilan merupakan landasan dan ruh semua persoalan. Hilangnya nilai keadilan dari suatu persoalan akan menghilangkan keseimbangan, keserasian, dan keselarasan persoalan.

¹⁰² Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Quran*, 124.

Konsekuensi menetapkan putusan hukum dengan adil mengharuskan kewajiban mengetahui hakikat keadilan dalam masalah. Jika umat mengetahui hakikat keadilan serta mengetahui batasan dan ruang lingkungannya, mereka akan menempatkan sesuatu sesuai tempatnya dan memberikan porsi tepat. Di samping itu pemimpin seharusnya juga cakap melaksanakan tugasnya secara sempurna sehingga dapat mengatur rakyat dengan adil dan menjauhkan diri dari tindakan korup dan curang.¹⁰³

Beberapa poin mengenai persamaan demokrasi dan syura adalah keputusan sama-sama berada di tangan rakyat, karena rakyat adalah pemilik kekuasaan. Dalam demokrasi terdapat pembaharuan panjang dengan prosedur dan berbagai cara untuk menghadapi kezaliman dan despotis, sedang syura tidak seberhasil itu karena praktiknya vakum setelah masa khalifah rasyidah dan sebatas menjadi teori. Oleh karenanya, mekanisme syura dapat mengadaptasi prosedur demokrasi selama tidak bertentangan dengan syari'at, hal tersebut bukan pemalsuan demokrasi karena keduanya mempunyai landasan filsafat masing-masing. Pengadaptasian sistem demokrasi harus dipilah yang sejalan dengan prinsip *syūrā*.¹⁰⁴

¹⁰³ Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Quran*, 125.

¹⁰⁴ Umayyah Husain Abu al-Saud, *Al-Syura wa al-Dimuqratiyah, Isykalīyah fil fikr wa al-ttibiq al Islami*, Majallah ilmiyyah li kulliyyah al Idarah wal iqtishad, no 10, 1999, 953-100), 86-87, lihat Juga Ghanusi, *al Dimuqratiyah Wa Huquq al-Insān fī al-Islām*, 107.

Dalam Islam tidak ada lembaga yang *ma'sūm* (terpelihara otentisitasnya) yang berkuasa terhadap pihak lain, maka kekuasaan ada di tangan rakyat. Maka perlu melakukan amar ma'ruf nahi munkar yang didapat melalui *civil society*. Adapun praktek tersebut ketika disandarkan dengan praktik demokrasi akan menjadi mulus jika dilakukan di negara sekuler. Dengan demikian partisipasi umat yang ada dalam musyawarah juga terdapat dalam sistem demokrasi.¹⁰⁵

2. Demokrasi di Negara Islam

Setelah berdiri sebagai negara berdaulat, sebagian negara di dunia Islam mengadopsi paham demokrasi, dan sebagian lagi melanjutkan sistem monarkhi. Pada kurun awal kemerdekaanya, negara-negara yang menerapkan sistem demokrasi diwarnai persaingan, gejolak dan pertikaian antar kelompok berkenaan dengan pola pengelolaan negara di masa depan. Bagi negara-negara yang baru merdeka, persoalan ideologi negara menjadi persoalan pertama karena menyangkut *frame* penataan sistem kenegaraan secara luas, sehingga masa ini sarat persaingan ideologis. Para ahli politik berusaha mengapresiasi ideologi-ideologi yang berkembang di Barat, seperti sosialisme,

¹⁰⁵ Ḥusain Abū al-Saūd, *Al-Syūrā wa al-Dīmuqrāṭiyyah, Isykaliyah fī al-Fikr wa al-Taṭbīq al-Islāmy*, 88.

nasionalisme dan komunisme, sementara yang lain mengajukan Islam sebagai ideologi alternatif.¹⁰⁶

Daya tarik konsep Barat mengenai patriotisme dan bangsa bagi kalangan cendekiawan dan birokrat Muslim muncul terlebih karena hasrat mereka ingin mencari solusi dari kehancuran ekonomi yang sedang melanda dinasti Utsmaniyah dan kawasan Islam lain. Mereka memiliki akses langsung dalam berhubungan dengan peradaban Eropa, percaya kemajuan Eropa adalah hasil patriotisme yang dimiliki masyarakatnya terhadap negara. Sebagaimana ditunjukkan al-Tahtawi, “patriotisme adalah sumber kemajuan dan kekuatan, sarana untuk mengatasi gap antara wilayah Islam dan Eropa”. Para pendukung nasionalisme awal ini beranggapan bahwa kaum muslimin seharusnya meminjam ilmu pengetahuan yang dikembangkan Barat dengan tetap berpegang teguh kepada ajaran Islam sejati. Akan tetapi reformasi yang terjadi dalam dinasti Utsmaniyah ini ditentang oleh kalangan konservatif karena dianggap mengkhianati Islam.¹⁰⁷

Para revivalis seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh menganalisis bahwa penyebab kemunduran muslim bukan karena kelemahan intelektual mereka, tetapi karena imrealisme agresif yang dilancarkan Kristen Eropa yang bertujuan memperbudak kaum Muslim dan menghancurkan Islam.

¹⁰⁶ Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, 35.

¹⁰⁷ Azumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), 46.

Penjajahan ini ibarat pisau bermata dua: pengukuhan supremasi politik, militer, dan ekonomi Eropa di wilayah Muslim, dan penghancuran nilai dasar dan kepercayaan umat Islam. Tanggung jawab muslim adalah mengusir penjajah dan yang terpenting memperbaiki nilai iman dan menyatukan seluruh muslim dalam satu negara di bawah pemerintahan yang sah yakni khilafah.¹⁰⁸

Namun gagasan pan Islamisme ini kenyataannya tidak bisa direalisasikan terutama di Turki Utsmani, yang oleh kaum muslim dipandang sebagai pemimpin dalam mempertahankan Islam dari kekuatan Barat. Rakyat Turki merasakan nasionalisme Turki, mereka merasakan adanya identitas nasional yang khas sebagai bangsa yang memiliki latar sejarah dan kebudayaan berbeda dari bangsa-bangsa muslim lain, inilah yang disebut Turkisme. Dalam konstitusi Utsamanyah 1876 dinyatakan bahasa resmi pemerintahan adalah bahasa Turki yang juga menjadi bahasa pendidikan dan peradilan.¹⁰⁹

Melihat perkembangan demikian, beberapa penulis Arab melihat reaksi dari nasionalisme Turki melahirkan sebuah faham “*Arabisme baru*” yang merupakan perkembangan revivalisme dan modernisme Islam yang pernah dikembangkan Abduh. Para eksponen Arabisme Baru percaya untuk menghadapi pelecehan terhadap kaum muslimin maka perlu menghidupkan nilai Islam

¹⁰⁸ Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, 46-47.

¹⁰⁹ Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, 46-47.

yang asli serta penempatan kembali bangsa Arab sebagai pemimpin kaum muslimin.¹¹⁰

Ada tiga paradigma yang berkembang dalam hubungan Islam dan bentuk kenegaraan. *Pertama*, paradigma integratif. Paradigma ini mengharuskan secara resmi berdirinya negara Islam yang tunduk pada syari'at Islam. *Kedua*, paradigma simbiotik. Paradigma ini memandang bahwa agama dan negara saling memerlukan. Bagi paradigma ini, negara dan Islam tidak terpisahkan. Namun, Islam tidak serta merta menjadi atribut formal negara. Islam dalam paradigma ini berfungsi sebagai spirit kenegaraan. *Ketiga*, paradigma sekularistik. Paradigma ini menolak pendasaran negara pada Islam dan determinasi Islam terhadap negara.¹¹¹

Kelompok kedua dan ketiga merupakan kelompok yang menerima diberlakukannya sistem non Islami, seperti sistem demokrasi. Demokrasi merupakan sistem yang bertolak dari pedoman Islam yakni *tauḥīd mulkiyyah* (pengesaan Allah dalam kekuasaannya). Dalam hal ini penulis mengambil gambaran mengenai demokrasi di negara muslim sekuler karena lebih luwes dalam penerapan demokrasi.

Tipe negara muslim sekuler banyak diterapkan di dunia, dengan bentuk monarkial seperti Maroko, Kuwait, Yordania, Iran

¹¹⁰ Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, 47.

¹¹¹ Elza Peldi Taher (Ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1994), 189.

sebelum revolusi 1979, dan republik seperti Turki, Tunisia, Aljazair, Mesir, Syiria, Libanon, Irak, Yaman, Nigeria, Sinegal dan Indonesia. Pada tipe ini, Islam tidak lagi berperan di wilayah publik, yang karenanya elite agama tersubordinasi di bawah para elite politik. Sistem politik yang berlaku adalah plularistik yang sekuler dimana agama dan negara berjalan di jalan dan dialektika masing-masing. Ciri tipe negara ini adalah sebagai berikut:

- a. Penekanan pada prinsip rasionalitas dan efisiensi yang diberlakukan dalam kehidupan faktual dan empiris sehingga agama menjadi tersisih menjadi urusan pribadi. Lembaga agama tidak lagi dipercaya menyelesaikan urusan politik dan ekonomi. Ulama' hanya berwenang di bidang spiritual, bahkan dalam beberapa kasus hanya menjustifikasi rezim sekuler seperti ketika Anwar Sadat berkuasa (presiden Mesir tahun 1971-1981). Ia mewarisi Mesir yang telah mengalami kekalahan perang dan ia tak populer di mata rakyat. Maka untuk mendapatkan legitimasi mereka ia merehabilitasi Ikhwān al-Muslimīn, ia menggelari dirinya *amīr al-mu'minīn* sebagaimana yang dilakukan raja Hasan di Maroko. Ia pun banyak mendirikan masjid.¹¹²
- b. Aturan agama yang bersifat publik seperti hukum pidana tidak diberlakukan, sedang hukum perdata seperti perkawinan, perceraian, kewarisan, wakaf umumnya dijalankan. Meskipun

¹¹² Syukron Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Historis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 158.

mengalami adaptasi-adaptasi modern seperti hukum persetujuan kedua mempelai untuk sahnya perkawinan, haramnya poligami di Tunisia, aturan seorang cucu yatim menjadi ahli waris di Mesir dan sebagainya.

- c. Mendukung Islam kultural namun tidak demikian dengan Islam struktural seperti di Aljazair sejak tahun 1992 partai Islam dilarang kembali menyusul kemenangan FIS (*Front Islamique de Salut*) pada pemilu 1991 dan 1992.

Terlalu sedikit republik di dunia Islam yang berhasil memperoleh predikat sebagai negara demokrasi dalam arti memiliki tatanan sosial politik yang mapan secara sistemik, pertanggung jawaban publik yang jelas, kesamaan akses dan perlakuan terhadap setiap individu di hadapan hukum dan pemerintahan, dan apalagi menikmati pemerataan distribusi kesejahteraan sosial ekonomi. Belum ada satu negarapun yang praktik demokrasinya dapat disejajarkan dengan Barat, dalam hal pola, perilaku maupun hasilnya.¹¹³

Ketidaksiapan bangsa-bangsa di dunia Islam dalam persaingan ideologi dan kekuasaan tersebut berujung pada munculnya rezim-rezim represi. Banyak penguasa kesulitan menerapkan ideologi politiknya tanpa represi, bahkan untuk

¹¹³ Demokrasi di negara-negara berkembang beresiko meningkatkan konflik nasionalis dan SARA secara signifikan dengan beragam bentuk dan intensitas. Konflik tersebut semakin menghangat ketika kelompok elit terancam oleh perubahan akibat tuntutan demokratisasi. Jack Snyder, *Dari Pemungutan Suara ke Pertumpahan Darah, Demokratisasi dan Konflik Nasionalis*, terj. Martin Aleida dan Parakriti T. Simbolon, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003), 361.

sekedar mempertahankan kekuasaan. Praktik demokrasi negara-negara baru di dunia Islam akhirnya melahirkan otoritarime. Para penguasa berusaha keras melanggengkan kekuasaan, tanpa peduli apakah sejalan dengan prinsip demokrasi atau tidak.¹¹⁴

Dalam skope yang luas, para elite Barat (yang notabene penganjur demokrasi) kurang percaya kepada demokrasi di negara Islam dengan alasan pertama, mereka fobia melihat aktivisme Islam dan menganggap tindakan mereka ingin membajak demokrasi bahkan mematikannya. Akibatnya para elite sekuler bersikap represif dengan dalih memerangi fundamentalisme, seperti perlakuan terhadap FIS (*Front Islamique de Salut*) di Aljazair. Kedua, dikhawatirkan para muslim akan menuntut penerapan hukum pidana Islam yang tentu bertentangan dengan konvensi Internasional. Ketiga, tidak adanya kelas menengah yang independen secara ekonomi, yang terjadi adalah perbedaan yang tajam antara miskin dan kaya. Keempat. Kemenangan mereka akan berpengaruh pada kepentingan minyak yang dibutuhkan Barat. Dan kelima, diskursus tentang demokrasi masih menjadi perdebatan bagi cendekiawan muslim.¹¹⁵

Meski terjadi kesulitan, ada beberapa prospek demokrasi yang sesuai harapan misal di Turki. Demokrasi di Turki berjalan dengan baik karena ia seperti bagian dari Eropa yang menjadi

¹¹⁴ Charles F. Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, terj. Lukman Hakim, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1992), 366.

¹¹⁵ Kamil, *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Historis*, 170.

strategi Barat (NATO dan ekonomi kapitalis) sehingga menjadikannya mampu menyesuaikan standart Barat dalam pergulatan politik, ekonomi dan kebudayaan. Oleh karena itu, ia mampu menutupi kesalahan umum hukum demokrasi kota dan yang memperlemah militer. Sistem Arab terlihat berbeda dengan sistem Barat karena adanya stigma Arab berafiliasi dengan Israel yang mengharuskan adanya jaminan keamanan dan pengecualian masyarakat Arab dari hukum dunia sebab kesadaran bersama tentang proyek pembebasan Palestina. Sementara masalah ini tidak terjadi pada Turki, sehingga negara Turki bebas dari pengaruh Zionisme.¹¹⁶

Di Tunisia,¹¹⁷ Pada pemilu 2011 partai Islam al-Nahḍah yang merupakan representatif dari Ikhwān al-Muslimīn berhasil mendominasi perolehan suara.¹¹⁸ Sebelumnya, partai ini pernah diganyak di masa Ben Ali atas tuduhan kudeta terhadap pemerintahan, bahkan sebelum pelaksanaan pemilu 2011 pengamat

¹¹⁶ Rāsyid Ghanūsiy, *al-Dīmuqrāṭīyah Wa Huquq al-Insān fī al-Islām*, (Riyāḍ: Dār ‘Arabīyah li al-‘Ulūm Nāsyirūn, 2012), 287.

¹¹⁷ Tunisia merupakan negara yang menjadi pelopor lahirnya gerakan protes yang menentang otoritarianisme dan ketidakadilan. Arab Spring di Tunisia bermula pada Desember 2010, ketika seorang pedagang buah bernama Boazizi melakukan aksi bakar diri sebagai bentuk protes terhadap ketidakadilan rezim yang berkuasa. Aksi protes yang dilakukan Boazizi pada akhirnya memicu amarah rakyat di seluruh santereo negeri yang kemudian menjelma menjadi gerakan revolusi menuntut mundurnya rezim Zainal Abidin Ben Ali. Lebih dari itu, aksi yang dilakukan Boazizi menginspirasi gerakan protes serupa di negara-negara lain di kawasan Timur Tengah. Lihat di Muhammad Fakhry Ghafur, dkk., “Agama Dan Demokrasi :Munculnya Kekuatan Politik Islam Di Tunisia, Mesir dan Libya”, *Jurnal Penelitian Politik*, vol.11 No. 2 Desember (2014): 86.

¹¹⁸ Ghafur, dkk., “Agama Dan Demokrasi :Munculnya Kekuatan Politik Islam Di Tunisia, Mesir Dan Libya,” 86.

politik, Chadli Ben Rhouma, mengingatkan akan bahaya seandainya gerakan Islam ini versus sekuleris berubah menjadi radikal maka ada kekhawatiran besar terjadi kekerasan di jalanan. Namun Rhouma mengakui bahwa dasar al-Nahḍah memang tak radikal.¹¹⁹

Setelah terjadinya demokratisasi, beberapa partai politik mulai bermunculan. Terdapat sedikitnya empat partai yang mendominasi peta politik, diantaranya, al-Nahḍah, *The Congress for the Republic*, Ettakatol dan *Modernist Democratic Pole and Democratic Progressive Party*. Partai al-Nahḍah menjadi partai populer dan mendominasi mayoritas suara. *Congress for the Republic Party* (CPR) berada pada posisi kedua dengan 30 kursi. Kemudian al-Nahḍah, CPR dan Ettakatol membangun koalisi dengan masing-masing jabatan tertinggi dalam pemerintahan. Mustafa Ben Jafar dari Ettakatol menjadi Ketua Badan Legislatif, pemimpin CPR menjadi Presiden Interim dan Hamadi Jebali menjadi Perdana Menteri. Dominasi al-Nahḍah dalam pemilu di Tunisia tidak lepas dari peran tokoh-tokohnya yang dianggap dapat membawa perubahan. Disamping itu, rakyat sudah jenuh dengan kebijakan politik rezim yang sangat otoriter dan mengedepankan tindakan kekerasan.¹²⁰

¹¹⁹ Ferry Kisihandi, "Berharap Pada Sebuah Revolusi," *Republika*, 20 Oktober 2011, 9.

¹²⁰ Ghafur, dkk., "Agama Dan Demokrasi :Munculnya Kekuatan Politik Islam Di Tunisia, Mesir Dan Libya", 90.

Partai al-Nahḍah dibawah kepemimpinan Rachid Ghannouchi menginginkan konsesus yakni menempatkan kepentingan nasional di atas partai. Pengalaman reformasi Tunisia membuktikan bahwa Islam kompatibel dengan demokrasi karena Islam membela perbedaan budaya, politik, kebebasan hati nurani, hak-hak perempuan, dan semua nilai-nilai yang membangun demi masyarakat yang sejahtera. Al-Nahḍah adalah partai pertama yang menyerukan persatuan nasional dan menghindari monopoli kekuasaan, menyerukan hidup berdampingan dan kerjasama antar sekuleris dan Islamis. Troika antara al-Nahḍah dan dua pihak sekuler membuktikan keyakinan mereka bahwa Tunisia hanya bisa diperintah melalui konsensus, dan bahwa transisi tidak dapat diatur dengan logika mayoritas dihadapkan minoritas. Dengan demikian partai ini menggabungkan nilai-nilai Islam dan nilai-nilai modernitas.¹²¹

Dalam perkembangannya, terjadi tuntutan peralihan kekuasaan karena pemerintah dianggap terlalu toleran terhadap gerakan Islam radikal. Terbunuhnya dua orang tokoh oposisi menandakan semakin maraknya radikalisme di Tunisia dalam dua tahun terakhir pasca pemilu. Selain itu, pemerintah dianggap telah gagal dalam mengawal transisi demokrasi di Tunisia. Belajar dari pengalaman Ikhwān al-Muslimīn di Mesir, pada akhir September 2013, al-Nahḍah menyatakan bersedia untuk mundur dari

¹²¹ Rached Ghannouchi on Tunisia's Democratic Transition, Ghannouchi: Carnegie Februari 2014. pdf

pemerintahan. Mundurnya al-Nahḍah dari pemerintahan setelah pihak AS, pejabat pemerintahan Tunisia serta kelompok oposisi melakukan pertemuan untuk membahas jalan tengah dari pergolakan politik yang terjadi.

Memang, dinamika politik yang terjadi di Tunisia tidak lepas dari berbagai kekuatan politik, termasuk AS sebagai upaya untuk mempertahankan kepentingannya di Tunisia. Bagi kelompok neo konservatif AS misalnya, kebijakan AS dalam mendukung rezim di Timur Tengah adalah sebagai bagian untuk menekan kelompok Islam dalam mendirikan negara fundamentalis yang dapat mengancam kepentingan Barat dan keamanan internasional.¹²²

¹²² Ghafur, dkk., *Agama Dan Demokrasi :Munculnya Kekuatan Politik Islam Di Tunisia, Mesir Dan Libya*, 93.

BAB III

PENAFSIRAN IBN ‘ĀSYŪR TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG DEMOKRASI

A. Biografi Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya adalah Muḥammad al-Ṭāhīr bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāhīr bin Muḥammad al-Syāziliy bin Abd al-Qadīr Ibn Muḥammad Ibn ‘Āsyūr, Ada juga yang meringkas nama beliau yaitu Muḥammad al-Ṭāhīr bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāhīr ibn ‘Āsyūr. Ibunya adalah Fatimah, seorang putri perdana menteri Muḥammad al-‘Azīz bin Muḥammad al-Habīb ibn Muḥammad al-Ṭayyib bin Muḥammad bin Muḥammad Buatūr.¹

Ibn ‘Āsyūr lahir pada bulan Jumadil Ula 1296 H atau bertepatan pada September 1879 di kota Marasi, pinggiran ibu kota Tunisia, tepatnya di rumah kakek dari ibundanya. Keluarga Ibn ‘Āsyūr berasal dari Andalusia, kemudian pindah ke kota Sala di Maroko (Magrib) kemudian menetap di Tunisia.² Nama nasabnya disandarkan pada leluhurnya, Muḥammad bin Asyur yang dilahirkan di kota Sala; setelah ayahnya keluar dari Andalusia membawa agamanya dari kekerasan dan beliau meninggal pada tahun 1110 H. Pada tahun 1230

¹ Khalid bin Ahmad al-Zahrani, *Mauqif al-Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsna ‘Asy’ariyah*, (ttp: Markaz al-Magrib al-Arabiy li al-Dirāsah wa al-Tadrīb, 2010), 43.

² Muḥammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡaṭṭā min al-ma’ānī wa al-fāz al-wāqiah fī al-muwaṭṭa’*, (Kairo: Dar al-Salām, 2006), 7.

H. lahirlah kakek Ibn ‘Āsyūr yang bernama Muḥammad al- Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr (Ibn ‘Āsyūr I). Selama hidup, kakeknya menjabat sebagai *qāḍī*, mufti, dewan pengajar (guru), pengawas wakaf, peneliti *bait al-māl*, dan anggota majlis *syūrā*.³

Semasa kecil, Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr (Ibn ‘Āsyūr II) tumbuh dan berkembang di bawah asuhan kekek ibunya yang menjabat sebagai perdana menteri pada waktu itu. Kedua orang tua dan kakeknya ikut serta menjaga perkembangan Ibn ‘Āsyūr kecil, mereka menaruh harapan besar bahwa kelak mampu menjadi pribadi seperti kakeknya, baik dalam keilmuan, kekuasaan, dan kedudukan sebagai seorang perdana menteri.⁴

Harapan keluarganya akhirnya terwujud setelah beliau selesai mengenyam pendidikan di Zaytouna, beliau mengabdikan dan mendapatkan berbagai kedudukan di bidang agama. Kegiatannya tidak didasari oleh materi (*material oriented*) namun didasari risalah amanah yang harus diembannya. Dalam menjalankan misinya beliau difasilitasi dengan perpustakaan besar yang mengoleksi berbagai literatur kuno dan literatur modern dalam berbagai disiplin ilmu keislaman.⁵

³ Balqasim al-Ghali, *Syaikh al-Jāmi al-A’ẓam Muḥammad al-Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr Ḥayātuhu wa Asāruhu*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 35.

⁴ al-Ghali, *Syaikh al-Jāmi al-A’ẓam Muḥammad al-Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr Ḥayātuhu wa Asāruhu*, 37.

⁵ Mani’ Abd al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh, Syahdianor, (Jakarta: Grafindo, 2006), 313.

Ibn ‘Āsyūr memiliki peran besar dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia, yakni dengan keterlibatannya sebagai anggota jihad bersama syaikh Muḥammad Ḥaḍr Ḥusaīn yang menempati kedudukan *masyāyikh* al-Azhar (imam besar al-Azhar). Keduanya adalah tokoh yang berwawasan luas dan kuat imannya, keduanya pun pernah dijebloskan penjara dan mendapatkan rintangan besar demi negara dan agama.⁶

Bentuk jihad mereka berupa tantangan menghadapi penjajah, boneka-boneka, dan antek-antek penjajah di setiap wilayah. Berkat rahmat Allah mereka masih dapat menjalankan misi sucinya dan mendapatkan kedudukan sosial yang strategis. Muḥammad Ḥaḍr Ḥusaīn menjadi syaikh besar di Mesir, dan Ibn ‘Āsyūr menjadi syaikh besar di Tunisia. Ibn ‘Āsyūr sebelum menjabat sebagai syaikh besar (1932-1951) pernah menjadi hakim dan mufti (1923).⁷

Kondisi saat itu menggiring Ibn ‘Āsyūr berseteru dengan para penguasa seputar wacana keislaman. Akan tetapi beliau dengan lantang, jelas, dan penuh percaya diri tanpa ada maksud menjilat, menyampaikan pesan agama. Sikapnya tersebut justru membuatnya dilengserkan dari kedudukannya sebagai syaikh besar Islam, karena

⁶Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, 314.

⁷ Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, 313.

para hakim melihat dia tidak mempunyai kepentingan apa-apa dan tidak bisa lagi diharapkan.⁸

Setelah beliau dicopot sebagai syaikh besar Islam, beliau menyibukkan diri di rumah dengan aktifitas rutin membaca, menulis, menikmati buku di perpustakaan. Sudah lama ia mempunyai keinginan untuk menulis tafsir, sebagaimana pengakuannya “sejak lama saya sudah punya keinginan menulis tafsir, salah satu cita-citaku sejak dulu adalah menulis sebuah tafsir al-Qur’an yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama, akan tetapi aku terbebani dari hal itu, melibatkan diri dalam medan ini, aku mencegah lari dalam perlombaan”. Niatnya tertunda demi berjuang membela negaranya.⁹

Dalam membina keluarga Ibn ‘Āsyūr menikah dengan Faṭīmah binti Muḥ ammad Muḥ sin, dari pernikahannya ini ia memiliki lima anak yang terdiri dari tiga anak laki-laki dan dua anak perempuan. Mereka adalah :

1. Muḥ ammad al-Fāḍ il, kemudian menikah dengan Ṣ abīḥa binti Muḥ ammad al-‘Azīz.
2. ‘Abd al-Malik, menikah dengan Rāḍiya binti al-Habīb al-Jallūli.

⁸ Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, 313. Untuk diketahui bahwa situasi dan kondisi politik di negara itu semakin buruk dan dampaknya terhadap masyarakat Zaytouna disebabkan gangguan di dalam masjid. Dan karena Ibn ‘Āsyūr tidak merespon terhadap keinginan partai politik (Neo-Dustur) maka sengketa beliau dan pemerintahan semakin dahsyat pada tahun 1950 terutama karena pengaruh penolakan Syekh Ibn Asyur kepada permintaan kementerian untuk mengusir beberapa anggota demonstrasi mahasiswa Zaytouna yang anti-partai. Al-Mahdi bin Ḥamidah, “Muḥammad Ṭahīr bin ‘Āsyūr”, diakses 14 Mei 2010, <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-58814.html>

⁹ Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, 315.

3. Zain al-‘Ābidīn, menikah dengan Fāṭimah binti Ṣāliḥ al-Dīn bin al-Munṣif Bay.
4. Umm Hani’, yang menikah dengan Aḥmad bin Muḥammad bin Basyīr ibn al-Khūja.
5. Ṣāfiya, kemudian menikah dengan al-Syāziliy al-Aṣṣam.¹⁰

Beliau merupakan seorang penulis produktif. Di antara karya-karyanya ada yang tertuang dalam buku, majalah-majalah dan jurnal-jurnal. Di antara karyanya dalam bentuk buku adalah sebagai berikut :

1. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (Membebaskan dan Menyinari).*
2. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah (Beberapa Tujuan Hukum Islam).*
3. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’i fī al-Islām (Pokok-pokok Peraturan Masyarakat dalam Islam).*
4. *Alaisa al-Ṣubḥu bi Qarīb (1907 M) (Bukankah Waktu Subuh Sudah Dekat.)*
5. *Al-Waqf wa Aṣāruhu fī al-Islām (Wakaf dan Pengaruhnya dalam Islam).*
6. *Kasyfu al-Muḡṭa min al-Ma’anī wa al-Alfaz al-Waqi’ah fī al-Muwatta’ (Mengungkap Hal Tersembunyi dari Makna dan Kata-Kata dalam Kitab Muwatta’).*

¹⁰ Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, vol. XXII, (Leiden: E. J. Brill, 1978), 89.

7. *Al-Nazār al-Fasīḥ ‘inda Maḍāyiq al-Anẓar fī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* (Pandangan yang Komprehensif dalam Masalah-Masalah Rumit dalam Jami’ al-sahih).
8. *Al- Tafsīr wa Rijāluluḥ* (Beberapa Penjelasan dan Tokohnya).
9. *Naqd Ilmiy li al-Kitāb al-Islām wa uṣūl al-Ḥukmi* (Kritik Ilmiah atas Kitab Islam dan Pokok Pemerintahan Karya Ali Abd al-Rāziq).
10. *Syarḥ al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzuqiy ‘ala Dīwan al-Ḥamāsah* (Penjelasan Pendahuluan Sastrawi oleh Marzuki atas Diwan Ḥamāsah).
11. *Taḥqīqāt wa Anẓār fī al-Quran wa al-Sunnah* (Penjelasan dan Beberapa Pandangan dalam al- al-Quran dan Sunnah).
12. *Ḥawasyiy ‘ala al-Tanqīḥ li Syihab al-Dīn al-Qarāfiy fī Uṣūl fiqih*. (Catatan atas Revisi Syihab al-Din al-Qaraḥi dalam Uṣūl al-fiqih).
13. *Qisṣah Maulid* (Kisah Kelahiran Nabi).
14. *Uṣūl al-Taḡadum fī al-Islām* (Pokok-Pokok Kemajuan dalam Islam).
15. *Mujīz al-Balāḡah* (Ringkasan Balagah).
16. *Uṣūl al-Insya’ wa al-Khiṭābah* (Pokok-Pokok Penulisan dan Pidato).
17. *Fatāwā wa Rasā’il Fiqhiyyah* (Fatwa-Fatwa Masalah Fikih).
18. *Al-Tauḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (Klarifikasi dan Koreksi dalam Usul Fiqh).

19. *Qaḍāyā Syar‘iyyah wa Ahkām Fiqhiyyah wa Arā’ ijihādiyyah wa Masā’il ‘Ilmiyyah.*(Masalah-Masalah Syariah dan Hukum Fikih, Pendapat, dan Masalah Ilmiah).
20. *Āmal ‘alā Mukhtaṣ ar Khalil* (Karya atas Ringkasan Khalil).
21. *Āmal ‘alā Dalāil al-‘Ijāz* (Karya atas Beberapa Bukti Keajaiban/I’jāz).
22. *Al-Waḍīḥ fī Musykilāt al-Mutanabī li Ibn Jinniy* (Penjelasan dari Beberapa Problem Mutanabbī oleh Ibn Jinniy).
23. *Saraqāṭal-Mutanabi wa Musykil Ma’ānīhi li Ibn Bassām al-Nahwiyy* (tahqīq) (Pencurian Mutanabi dan Permasalahan Maknanya oleh Ibn Bassam (Sebuah Analisa). .
24. *Syarh Mu‘aliqah Imri’ al-Qais* (Penjelasan yang Berhubungan dengan Imri’il Qais).
26. *Taḥqīq Muqadimah fī al-Nahw li Khalaf al-Ahmar* (Pembahasan Pendalam Nahwu oleh Khalaf al-Ahmar .
27. *Gara’ib al-Isti‘mal* (Keanihan Penggunaan).
28. Beliau juga mempunyai karangan-karangan tentang biografi dan sejarah.
29. Dan lain sebagainya.¹¹

Adapun amanat yang pernah beliau emban adalah:

- a. Bergabung dengan panitia membuat katalog perpustakaan al-Sādiqiyah (1322 H) dan menjadi ketua panitia tersebut (1327 H.).

¹¹ al-Ghali, Syaikh *al-Jāmi al-A’zam Muḥammad al-Ṭāhīr Ibn Āsyūr Ḥayātuhu wa Asāruhu*, 68-71.

- b. Kepala anggota di *majlis idārah al-Jam'iyah* al-Khaldūniyyah (1323 H.)
- c. Wakil pemerintahan pada bagian penelitian ilmiah di universitas Zaytouna (1325 H.)
- d. Ketua anggota *Majlis al-Auqāf* (1328 H.).
- e. Ketua *qāḍi* Maliki di majlis *al-Syarī'* /undang-undang (1332 H.)
- f. Mufti pada bulan Rajab (1341 H.)
- g. Syaikh universitas Zaytouna dan Syaikh al-Islam al-Maliki (1351 H.).
- h. Berpengaruh dalam kemerdekaan negara dan menjabat sebagai rektor universitas Zaytouna (1375 H.)
- i. Terpilih menjadi anggota *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah* (pusat riset bahasa Arab) di Mesir (1950 M.)
- j. Menghadiri pertemuan-pertemuan dengan orientalis di Istambul (1951 M.)
- k. Terpilih menjadi anggota *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah* di Demaskus (1955 M.)¹²

Ibn 'Āsyūr wafat pada hari Ahad, 13 Rajab 1393 H./12 Oktober 1973 M. sebelum shalat magrib. Pada saat melaksanakan Ashar beliau merasakan sakit ringan.

¹² Muhammad Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr & Yāsir Hāmid al-Maṭīrī, *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyah li al-Marzuqi ala Diwan al-Hamasah li Abī Tamām*, (Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj, 2008), 16-17.

2. Riwayat Pendidikan

Ibn ‘Āsyūr mendapatkan pendidikan awal dari kedua orangtuanya, dan segenap keluarganya baik secara langsung atau tidak khususnya dari kakek dari ibunya.¹³ Ibn ‘Āsyūr mulai belajar al-Qur’an sejak berusia 6 tahun. Setelah itu ia menghafal matan *al-Jurūmiyyah* dan mempelajari bahasa Perancis. Baru pada usia 14 tahun beliau tercatat sebagai murid pada universitas Zaytouna (1310 H/ 1893 M. Di sana ia belajar ilmu syari’ah (*fiqih dan uṣul fiqih*), bahasa Arab, hadis, sejarah, dan lain-lain. Setelah belajar selama tujuh tahun di Zaytouna, Ibn ‘Āsyūr meraih gelar sarjana pada tahun 1317 H/ 1899 M.¹⁴

Ibn ‘Āsyūr tampak belum puas dengan hanya belajar di Zaytouna. Di waktu luang ia juga membaca buku-buku tafsir, buku *al-Milāl wa al-Nihāl*, menghafal hadis-hadis, syair-syair Arab dari masa Islam dan sesudahnya, membaca buku sejarah dan lain-lain.¹⁵ Pada tahun 1320 H/ 1903 M. Beliau diangkat sebagai guru di Zaytouna. Karirnya terus meningkat dibidang pengajaran hingga ia menjadi pengajar di sekolah al-Shidiqiyah pada tahun 1321 H/ 1904 M. Berikutnya diangkat sebagai

¹³ Ibn ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡaṭṭā min al-ma’ānī wa al-fāz al-wāqiah fī al-muwaṭṭa’*, 7.

¹⁴ Faizah Ali al-Syibromalisi, “Tela’ah *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr* Karya Ibn ‘Āsyūr”, *Jurnal UIN Syarif Hidayatullah* (t.th): 1.

¹⁵ Al-Syibromalisi, “Tela’ah *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr* Karya Ibn ‘Āsyūr,” 1.

anggota bidang akademik pada sekolah yang sama pada tahun 1326 H/ 1909 M.¹⁶

a. Guru-Guru

Beliau menimba ilmu dari beberapa ulama di masanya, diantaranya:

1. Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Tamimiy, kepadanya Tahir Ibn Asyur belajar *tajwīd al-Quran, ilmu qira’at*). Bersama syaikh Muḥammad al-Nakhaliy, beliau mempelajari beberapa kitab seperti *al-Qaṭr; al-Mukawadiy; Muqadimah al-‘Irāb tentang nahwu, mukhtaṣar al-Sa‘ad tentang balaghah, al-Tahzīb dalam ilmu mantiq, al- Waraqāt dalam usul fiqh, al- Tanqīh* karya al-Qarafi juga dalam *usul fiqh, Miyārah ‘alakitāb al-Mursyid dan al-Kifāyah ‘ala al-Risālah dalam bidang fikih. Di samping itu beliau juga mempelajarinya bersama syaikh Muḥammad al-Dari‘iy.*
2. Syaikh Muḥammad al-Ṣalih al-Syarīf sebagai pengajar kitab *al-Azhariyyah; al-Qaṭr karya Ibn Hisyam; al-Mukawadiy; al-Sulam dalam bidang ilmu mantiq, al-‘Aqāid al-Nasafiyyah dalam ilmu kalam, dan al-Tāwadiy dalam bidang fiqh.*
3. Syaikh ‘Umar ibn ‘Āsyūr mengampu kitab *Lamiyah al-af’āl dan penjelasannya tentang ilmu sharaf, Tuḥfah al-Garīb karya Ibn Hisyam dalam bidang nahwu, kitāb al-Dardīr dalam ilmu*

¹⁶ Al-Syibromalisi, “Tela’ah *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr* Karya Ibn ‘Āsyūr,” 2.

fikih, Mukhtaṣar al-Sa‘ad dalam ilmu balagh, dan kitab al-Durah mengenai farāīd.

4. Syaikh Muḥammad al-Najā, beliau mengajar kitab *al-Mukawadiy dalam ilmu nahwu, Mukhtaṣar al-Sa‘ad dalam ilmu balagh, al-Mawāqif dalam ilmu kalam, dan al-Baiqūniyah dalam ilmu muṣṭalah al-hadīṣ.*
5. Syaikh Muḥammad al-Ṭāhir Ja‘far (*Syarah al-Mahaliy ‘ala Jam‘u al-Jawāmi’ dalam usul fiqh, al-Syifa’* karangan Qāḍiy ‘Iyāḍ dengan *Syarah Syihab al-Din al-Khafāṭī*).
6. Syaikh Jamāl al-Dīn dan syaikh Muḥammad Ṣālih al-Syāhid dalam kitab *al-Qaṭr, kitāb al-Dardīr.*

Selain guru-guru di atas masih ada sebagian guru yang paling berpengaruh baik dalam membentuk kealiman, dan cara berpikir Ibn ‘Āsyūr, di antaranya : Syaikh Sālim Būhājib (w. 1924), beliau mengkaji kitab *Ṣaḥīh al-Bukhārī* dengan *Syarah al-Qaṣṭalaniy*, dan beberapa juz dari *Syarah al-Zarqāniy* atas kitab *al-Muwaṭṭa’*) dan kekeknnya sendiri syaikh Muḥammad al-‘Azīz Bū‘Aṭūr (w. 1907) dimana beliau mengenalkan induk-induk dari kitab-kitab, selain itu ia juga menuliskan dengan tangannya sendiri untuk cucunya Ibn ‘Āsyūr kumpulan (*majmu’*) yang istimewa berisikan tata krama, etika, dan mutiara-mutiara hikmah

yang cantik dan baik, keindahan-keindahanyang lain baik berupa prosa maupun bait-bait).¹⁷

b. Murid-Murid

Sebagai pengajar di universitas Zaytouna, Ibn ‘Āsyūr mempunyai banyak murid terlebih mereka yang belajar pada masa itu. Ada 4 nama yang termasuk murid dari Ibn ‘Āsyūr yang terkenal. Mereka adalah :

1. Syaikh Muḥ ammad al-Fāḍ il Ibn ‘Āsyūr, yakni putra beliau sendiri.
2. Syaikh ‘Abd al-Ḥumaid Ba Idrīs.
3. Syaikh al-Fāḍ il Muḥ ammad al-Syāziliy al-Naifur.
4. Syaikh doktor Muḥ ammad al-Ḥabīb bin al-Khūjah, (ia dan al-Naifur menjadi rektor di universitas Zaytouna setelah syaikh Ibn ‘Āsyūr dan putra Ibn Āsyūr yakni Muḥ ammad al-Fāḍ il).
5. Sebagian dari murid Ibn ‘Āsyūr yang telah lulus mendirikan “*Jam ‘iyah al-‘Ulama*”¹⁸

c. Penilaian Ulama atas Ibn ‘Āsyūr

Syaikh Muḥammad Ḥaḍr Ḥusaīn sebagai teman Ibn ‘Āsyūr dalam belajar dan berjuang menuturkan bahwa Ibn ‘Āsyūr memiliki kefaṣ ḥ an ucapan, luas keterangannya, istimewa ilmunya, kuat pemikirannya, bersih hatinya luaspengetahuannya

¹⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡaṭṭā min al-Ma‘ānī wa Alfāz al-Wāqī‘ah fī al-Muwaṭṭa’*, 7-8.

¹⁸ Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *Aṣ ar al-Dilālāt al-Lugawīyah fī al-Tafsīr ‘inda Ibni ‘Āsyūr*, (Beirut: Muasasāt al-Rayyān, 2009), 32-34.

dalam sastra arab. “Saya sudah menjalin persahabatan erat dengannya sejak tahun 1317 H. Kami saling mengetahui kepribadiannya, saya tahu dia mempunyai gaya bahasa yang benar dan kepribadian yang bersih dari cela, bercita-cita tinggi, tekun dalam pekerjaan dan tidak mengenal lelah. Dia selalu menjaga kewajiban agama dan akhlaknya. Secara umum, kekagumanku pada budi pekertinya tidak kurang dari kekagumanku terhadap kepandaianya juga”.

Syeikh Muḥammad Maḥfūz berkata: beliau terkenal dengan kesabaran dan kekuatan dalam mencoba, bercita-cita tinggi, dan keluhuran jiwa, teguh dalam bahaya, dan meremehkan hal-hal buruk.¹⁹ Prof. Syāziliy al-Qalībiy berkata: “pengaruh syaikh Ibn ‘Āsyūr sejak mengajar di al-Ṣādiqiyah sampai sekarang masih terasa dalam membentuk model baru yang menunjukkan keluasan ilmu dan kecemerlangan berfikir. Beliau juga menerapkannya di universitas Zaytouna dengan membentengi masyarakat Tunisia pada agama, menjaga bahasa daerah, dan memegang erat tradisi Arab Islam. Syaikh doktor al-Habīb bin al-Khūjah yang merupakan murid beliau juga memuji keaktifan beliau dalam menulis dan menyusun kitab sejak muda sampai wafat.”²⁰

¹⁹ Jamāl Maḥmūd Ahmād, “Al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, Sīrah wa Mawāqif,” *al-Majallah al-Urduniyah fi al-dirāsāt al-Islamiyah*, no. 2/ 1. 2009, 59.

²⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Kasyf al-Muḡaṭṭā min al-Ma’ānī wa Alfāz al-Wāqī’ah fi al-Muwaṭṭa’*, 10.

3. Konteks Sosio Historis Pemikiran Ibn ‘Āsyūr

a. Keadaan Politik dan Ekonomi

Ibn ‘Āsyūr hidup di masa negara Islam kebanyakan sedang mengalami kerusakan dan despotisme karena pengaruh pemikiran, budaya, dan militer Barat. Para musuh Islam seperti Perancis mengetahui bahwa kekuatan umat Islam terletak pada dua hal, yaitu:

1. Meyakini agamanya yang mendidik dari kehinaan dan mengikuti orang kafir.
2. Kesatuan negara Islam yang mulia.

Perjuangan melumpuhkan kekuatan ini membutuhkan proses cepat atau bisa lambat. Para musuh melemahkan umat Islam sehingga mereka menjadi bodoh, miskin, terjajah. Begitu juga yang terjadi di Tunisia setelah kerajaan Turki Utsmani runtuh karena tercebur ke kehidupan materialis Jahiliyah, mereka merasa takut juga bimbang pada setiap agresi kaum Kristen Eropa sehingga membuat mereka tak berdaya.

Pemerintah di negara kecil seperti Tunisia tidak berjalan karena ditekan oleh kekuasaan yang murahan. Korupsi merajalela dan simpanan negara jatuh untuk membayar hutang luar negeri. Timbul pengangguran. Pengaruh asing semakin merajai sehingga timbul bencana, gangguan keamanan seperti pemalakan, perampasan, dan rebutan kekuasaan. Kebodohan merebak,

anarkisme meluas, keadaan ekonomi individu dan negara memburuk, perdana menteri Muṣṭāfa bin ‘Iyād membawa uang negara hasil pajak dan kabur ke Perancis.

Penjajahan Perancis bermula ketika Perancis mengalami kesulitan ekonomi dan mereka menyadari bahwa dengan menaklukkan Tunisia akan dapat memecahkan persoalan itu. Pada tahun 1881 M Perancis melakukan perjanjian Bardo (*The Bardo Treaty*) yang menyatakan Tunisia adalah daerah perlindungan Perancis. Akibatnya keadaan dalam negeri semakin memburuk.

Keadaan ini tidak hanya dialami di Tunis tetapi di mayoritas negara Arab. Para penjajah ingin menguasai negara Islam. Sebagian muslim ada yang melawan lewat pedang dan ada yang menguatkan pasukan dan menghadapinya yakni melindungi dan semangat menghadapi perlawanan.²¹

Adapun setelah kemerdekaan, Tunisia diperintah oleh seorang pengacara dan autocrat yang berhasil merebut kemerdekaan Tunisia dari Perancis sejak tahun 1930 yakni Habib Burguiba. Burguiba yakin bahwa perkembangan dan kemajuan dapat berhasil hanya dengan mengejar Eropa terlebih dalam penghormatan kepada norma sosial. Partainya Neo Dusturian mengikuti tren sosialis Nasir dan menjadi partai Dusturian yang sosialis. Dalam mempromosikan negara nasionalisme ia

²¹ al-Zahrani, *Mauqif al-Tāhīr Ibn ‘Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsnā Asy’ariyah*, 37-38.

menggabungkan kekuatan peran partai tunggal, dan untuk meraih modernisasi ia memutuskan tali Islam. Meski konstitusi negaranya berdasar Islam, namun ia mengurangi penggunaan simbol agama dan menerbitkan undang-undang hukum keluarga yang bernama *Majallāt al-Ahwāl ash-Shahsiyah* (MAS) atau *Code of Personal Status Law* (CPS) pada tahun 1957.²² Pada tahun 1960 ia

²²Pemerintah Tunisia pada saat itu membentuk sebuah komite di bawah pengawasan Syekh al-Islam yaitu Muhammad Ju'ayd untuk memberlakukan undang-undang secara resmi. Syekh Universitas Zaytouna juga ikut berpartisipasi dalam komite tersebut. Dengan menggunakan sumber-sumber yang diperoleh, dari hasil-hasil komite Lai'hat, hukum keluarga ala Mesir, Yordania, Syria, dan Turki Usmani. Komite tersebut mengajukan rancangan undang-undang hukum keluarga kepada pemerintah, dan akhirnya diberlakukanlah undang-undang tersebut pada tahun 1956.

Ada sejumlah alasan pembentukan dan pemberlakuan undang-undang baru Tunisia tersebut, yaitu:

- 1) Untuk menghindari pertentangan antara pemikir mazhab Hanafi dan Maliki;
- 2) Untuk penyatuan pengadilan menjadi pengadilan nasional, sehingga tidak ada lagi perbedaan antara pengadilan agama dan pengadilan negeri;
- 3) Untuk membentuk undang-undang modern, sebagai referensi para hakim;
- 4) Untuk menyatukan pandangan masyarakat secara keseluruhan yang diakibatkan adanya perbedaan dari mazhab klasik;
- 5) Untuk memperkenalkan undang-undang baru yang sesuai dengan tuntutan modernitas;

Undang-Undang Tunisa tersebut berlaku bagi semua warga negara Tunisia, khususnya setelah tercapai kesepakatan dengan Perancis pada 1 Juli 1957. Lihat Muhammad Zaki Saleh, Trend Kriminalisasi dalam Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim, Makalah *Annual Conference* Kajian Islam di Lembang, Bandung, 26-30 Nopember 2006, diakses.pada 3 Mei 2017. Masyarakat diwajibkan mentaati 213 pasal-pasal yang ada di dalamnya, kendati sebagian pasalnya dianggap bertentangan dengan syariat Islam, seperti pelegalan aborsi, penghapusan hak ijbār, batas minimal usia pernikahan, kewajiban isteri memberi nafkah dalam keluarga, prosedur talak, dan pelarangan poligami. Dengan diberlakukannya pasal tersebut, Tunisia menjadi negara di semenanjung Arab pertama yang melarang praktik poligami. (Anderson Norman, *Law Reform in the Muslim World*, (London: The Athlone Press, 1976), 23. Reaksi penolakan terhadap CPS disampaikan juga oleh berbagai kalangan di dunia Islam, salah satunya dari Syekh 'Abdul Azīz bin Bāz, yang menghimbau Bourguiba agar segera bertaubat. Selaku Mufti Saudi, Syekh Bin Bāz menyatakan bahwa CPS merupakan kemunkaran dan

mengabarkan keputusan pencabutan kurikulum agama dari Universitas Zaytouna, selain itu ia menasionalkan peraturan wakaf, membatasi penggunaan jilbab, dan melarang puasa Ramadhan supaya daya produksi semakin besar.²³

Pemerintahan Bourguiba memfokuskan kebijakannya pada stabilitas negara dengan memperkuat pilar-pilar struktur, infra struktur, serta supra strukturnya. Institusi kenegaraan terus dibenahi dan pada saat yang sama terus menggenjot pembangunan perekonomian. Seperti umumnya pada fenomena negara-negara yang baru merdeka dan berkembang, fokus pembangunan terarah pada penguatan negara dan dengan sendirinya mengalihkan perhatian publik dari proses suksesi, pembatasan kekuasaan, dan isu-isu demokrasi lainnya yang justru dikhawatirkan menyebabkan instabilitas dan menjadi penghambat. Maka tak heran jika pada tahun 1974 Habib Bourguiba ditahbiskan oleh konstitusi sebagai presiden seumur hidup.

Masalah baru timbul ketika krisis ekonomi mulai melanda kepemimpinan Bourguiba. Beberapa kebijakan terpimpin Bourguiba di tahun 60-an dan awal tahun 70-an -yang cenderung sosialis dengan menerapkan nasionalisasi perusahaan dan pembangunan perekonomian kooperatif—mengakibatkan boikot besar-besaran

kekafiran yang jelas menyimpang dari al- Qur'an. Lihat, Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), 98.

²³ Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi, A Democrat Within Islamism*, (New York: Oxford, 2001), 10.

dari negara-negara asing yang sebelumnya menjadi donor utama pembangunan negara. Kondisi ini menyebabkan neraca perekonomian Tunisia menjadi timpang dan menimbulkan ketidakpuasan masyarakat. Gelombang protes menuntut perubahan kebijakan perekonomian pun mulai marak dan, karena gaya populisnya, Burguiba merespon dengan penghapusan system ekonomi sosialis serta memecat menteri perencanaan pembangunannya. Tuntutan-tuntutan rakyat yang awalnya bermotif ekonomi inilah kemudian yang mendorong lahirnya seruan-seruan ke arah demokratisasi.²⁴

Reorientasi perekonomian dari sosialisme ke liberalism di awal tahun 70-an jelas menguntungkan kaum pemilik modal tetapi menjadi pukulan bagi pekerja. UGTT (*Union of Tunisian Worker*) sebagai serikat pekerja dengan basis nasional yang kuat dan mitra pemerintah di era sosialisme semakin lantang menyuarakan kepentingan buruh. Pada perkembangan berikutnya, tuntutan yang disuarakan UGTT melebar ke isu-isu politis berupa penentangan terhadap kebijakan otoriter serta usulan pembagian kekuasaan. Unjuk rasa rutin yang diprakarsai UGTT mendapatkan respon yang luas dari masyarakat sehingga mengundang organisasi-organisasi lain untuk bergabung secara sukarela. Gelombang protes yang semakin intens di akhir 70-an tersebut menyulitkan posisi

²⁴Ridwan Rosdiawan, "Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia", (Makalah STAIN Pontianak), 15

pemerintahan Bourguiba yang terus mempertahankan pola *authoritarian-populistnya*.²⁵

Akhir tahun 70-an dan awal 80-an, pemerintahan Bourguiba mendapat serangan kritik tajam dari setidaknya empat elemen kekuatan masyarakat. Yakni oleh serikat pekerja UGTT kemudian didukung oleh elemen pergerakan mahasiswa. Protes-protes yang digalang dua kekuatan ini seringkali berakhir bentrok dalam bentuk kekerasan seperti peristiwa *Black Thursday* pada tanggal 26 Januari 1978. Kelompok Muslim juga menjadi elemen penting dalam gerakan anti pemerintahan Bourguiba. Awalnya, isu yang diangkat kelompok Muslim adalah kritik terhadap kebijakan yang dipandang anti-Islam. Setelah 1978, kritik kelompok ini semakin komprehensif dengan melibatkan argumen sosio-politik dan religius dalam menggalang massa untuk menghantam pemerintah yang dianggap diktator, antek kekuatan asing dan penindas.²⁶ Kekuatan lainnya juga muncul dari kalangan elit regime. Beberapa lingkaran orang dalam Bourguiba yang tersingkirkan akhirnya ikut menyuarakan suara oposisi dan membentuk partai. Ahmed Ben Salah yang dipecat Bourguiba akhirnya mendirikan partai Komunis (MUP) dan Ahmad Mestiri membentuk Partai Sosialis Demokrat

²⁵ Rosdiawan, "Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia", 16.

²⁶ Rosdiawan, "Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia", 16.

(MDS). Tetapi secara kekuatan, gema suara elit rejim ini di akar rumput tidak sesanter tiga kekuatan lainnya.²⁷

Tekanan yang kuat dari publik membuat pemerintahan Bourguiba menjadi defenif dan menempuh langkah-langkah repressif. Banyak tokoh pimpinan dari elemen kekuatan masyarakat ditangkap dan lari ke luar negeri. Wajah pemerintahan Bourguiba yang tadinya kharismatik dan populis berubah merosot menjadi otoritarianis, sentralistik dan korup. Elemen kekuatan masyarakat memang tampak diakomodir, tetapi Bourguiba hanya merangkul representasi dari pihak elit rejim yang minoritas saja dengan mengakui secara resmi berdirinya dua oposisi partai baru. Sementara kekuatan serikat pekerja UGTT dan mahasiswa terus dikekang, bahkan kelompok Muslim benar-benar ditekan melalui pelarangan organisasi.²⁸ Atmosfir politik tersebut terus bertahan hingga akhirnya kekuasaan Bourguiba berakhir melalui sebuah kudeta tak berdarah yang menaikkan Ben Ali ke kursi kepresidenan. Terjadi demonstrasi di atas dan bersamaan dengan revolusi di Iran tahun 1979 menegaskan kegagalan masyarakat Tunisia yang terbaratkan dan membangkitkan antusiasme banyak orang untuk kembali kepada Islam-suatu alternatif Islam.²⁹

²⁷ Rosdiawan, "Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia", 16.

²⁸ Rosdiawan, "Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia", 17.

²⁹ John L. Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanto dkk. (Jakarta: Grafindo, 2007), 110.

Ibn ‘Āsyūr tidak setuju dan berseteru dengan pemerintahan Burguiba yang diktatoris. Ia menentang pemerintahan dengan mengumpulkan kekuatan untuk menyampaikan pesan agama. Bahkan akibat dari perbuatannya, ia dikabarkan dicopot dari kedudukannya sebagai syekh besar Islam. Akhirnya, Ibn ‘Āsyūr memutuskan untuk berdiam diri dirumahnya dan menikmati kembali kegiatan rutinnnya membacadan menulis. Salah satu karya *master piecenya* adalah *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.³⁰

b. Keadaan Sosial

Keadaan sosial berhubungan dengan keadaan politik, saat ini dijumpai ketidak amanan seperti pembalakan, sentimen antar suku yang membuat pertumpahan darah maka perempuan menjadi janda dan anak-anak menjadi yatim. Dikarenakan saham dikuasai asing, maka penyakit mewabah, banyak anarkisme kekuasaan, dan timbul kecemasan. Hal ini dikarenakan lemah atau tiadanya pemimpin sedangkan rakyat dikuasai musuh.

Ibn ‘Āsyūr merasa bahwa mundurnya ilmu mempengaruhi perubahan tatanan sosial, oleh karena itu perlu pembelajaran yang disesuaikan zaman, kegiatan ini didukung para ahli ilmu.³¹

³⁰ Abdul Halim, Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn ‘Āsyūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer, *Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014* 6

³¹ al-Zahrani, *Mauqif al-Tāḥīr Ibn ‘Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsna ‘Ashariyah*, 39.

c. Keadaan Ilmiah

Di antara faktor kemunduran muslim adalah kesalahan umat memahami akidah, ibadah, dan syariat. Ketika keadaan memburuk, maka Allah menganugerahi beberapa pembaharu di Tunisia seperti penguasa Khairuddīn al-Tūnīsī, sejarawan al-Qadīr bin Abi Dīyā', kepala sekolah militer Mahmūd Qabadū, sang pembaharu Muḥammad Salīm Būḥajīb dan Ismā'īl al-Tamīmī.³²

Dalam bentuk kebijakan, pembaruan Khairuddin nampak jelas dalam usaha-usahnya memperbaiki administrasi negara dan membangun sarana-sarana sosial yang dibutuhkan masyarakat Tunisia ketika menjabat sebagai Menteri Peperangan pada 1273 H.³³ Pembaruan Khairuddin juga nampak dalam idenya membentuk majelis syu>ra> pada 1277 H.³⁴ yang kemudian ia pimpin itu. Sebagaimana kita ketahui bahwa dalam suatu pemerintahan yang moderen, majelis syu>ra> (semacam DPR di Indonesia sekarang) memiliki peran yang sangat penting dalam jalannya roda pemerintahan, terutama menyangkut masalah kebijakan keuangan negara.

Dalam bentuk tulisan, pembaruan Khairuddin terdapat dalam bukunya yang berjudul *Aqwamul Masālik fī Ma'rifati Ahwalil*

³² al-Zahrani, *Mauqif al-Tāhīr Ibn 'Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsna 'Asy'ariyah*, 40.

³³ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, (Yogyakarta: Djambatan, 1992), 99.

³⁴ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, 200.

Mamālik di mana ia menekankan pentingnya mencapai kemajuan sebagaimana yang telah dicapai oleh Barat. Dan Jika umat Islam ingin maju seperti negara-negara Barat, mereka tidak perlu merasa bersalah mengambil ilmu Barat untuk meraih kemajuan tersebut karena tidak bertentangan dengan Islam.

Dalam masalah pemerintahan, ide moderen Khairuddin terwujud dalam pandangannya tentang perlunya suatu majelis syu>ra> yang berwenang menyikapi dan merespon segala permasalahan rakyat dengan sebaik-baiknya sehingga keputusan-keputusan Pemerintah tidak bertentangan dengan kepentingan rakyat. Ia, dalam hal ini mengecam tindakan-tindakan diktatorisme yang dilakukan pemimpin Islam dalam pemerintahannya. Sebagai contoh dalam penerapan pajak, Khairuddin mengecam tindakan pemerintahnya yang dengan seenaknya saja membelanjakan uang negara di mana jika telah kehabisan uang, maka yang dilakukan adalah dengan menentukan pajak-pajak baru.³⁵ Khairuddin tidak hanya dipercaya di pemerintahan Tunisia, tetapi juga di Turki pada saat kerajaan Utsmaniyah menghadapi berbagai masalah di dalam dan luar negerinya.

Tunisia adalah sebuah negara yang sebelum Perancis menjajah, ia masuk dalam wilayah Khilafah Utsmaniah (1574-1591). Di masa Khilafah Utsmaniah ini, Tunisia menjadi wilayah otonom di bawah pemerintahan Dinasti Dey (1591-1659), Mouradi

³⁵A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di Timur Tengah*, 208.

(1659-1705) dan Huseini (1705 –1957).³⁶Tunisia patut menjadi sebuah negara yang kental dengan nuansa Islam, namun faktanya sejak mengalami sekulerisasi yang digagas presiden pertama Habib Burguiba ia menjadi negara yang jauh dari nilai religi. Seperti penerapan sistem pendidikan ganda, sekolah Barat modern vs sekolah Islam tradisional menyebabkan masyarakat terpecah. Para elit sekuler mengacu ke Barat, sedang para ulama mencari perlindungan pada tradisi masa lalu. Keduanya gagal menghasilkan masyarakat modern yang secara kultural masih otentik, yang berakar kuat dalam identitas dan tradisi Arab-Islam. Para elit sekuler terlalu sering tergoda oleh kekuasaan dan matrialisme sekuler, sedangkan para ulama adalah para wali/ pelindung Islam yang lemah, dikontrol dan dikooptasi oleh pemerintah. Rachid Ghannausi berkomentar bahwa mereka adalah orang-orang yang kurang kritis dan diam saja, dan merupakan anggota birokrasi negara seperti pegawai negeri.³⁷

4. Pembaharuan Ibn ‘Āsyūr

Di antara para pembaharu di Tunisia adalah para tokoh yang telah disebutkan di atas, juga para syaikh dan ulama’ Zaytouna yang terdiri dari para tokoh politik, anggota dewan, dan para pembaharu pilihan termasuk Ibn ‘Āsyūr yang membaharui berbagai aspek

³⁶ Utang Ranuwijaya & Ade Husna, “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Tunisia (Studi Implementasi Ketentuan),” *Saintifika Islamica: Jurnal Kajian Keislaman* Vol. 3 No. 1 Januari – Juni (2016), 67.

³⁷ Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, 130.

kehidupan. Hasil pembaharuan itu adalah kitab *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dan *Alaisa al-Ṣubḥu bi Qarīb*.³⁸

Usaha pembaharuan dilakukan atas himbauan Bei Ahmad dan banyak unsur yang mendukung adanya aksi ini. Para pelaku awal adalah perdana menteri Khoiruddīn, syekh Bū'atūr, dan Profesor Manāḍil Muḥammad al-Basyīr Safar. Ibn 'Āsyūr tak ketinggalan mengambil peran yakni dalam meningkatkan kualitas Universitas Zaytouna. Maka tidak heran jika beliau menyambut kedatangan Bei al-Naṣir ketika datang dari Perancis supaya dilakukan pembaharuan di Zaytouna.³⁹

Pada tahun 1905 Muḥammad 'Abduh (yang menggalakkan pembaharuan di Universitas Al-Azhar Kairo) datang ke Tunisia untuk kedua kalinya. Ia bertemu dengan para ilmuwan dan menyarankan agar dilakukan pembaharuan pada universitasnya.⁴⁰ Pembaharuan

³⁸ al-Zahrani, *Mauqif al-Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsnā Asy'ariyah*, 42.

³⁹ Muḥammad al-Habīb Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr wa Kitābuh Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* Jilid I, (Tunis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 2008), 30.

⁴⁰ Sebelumnya pada Juli 1875 telah dilakukan pembaharuan sistem pembelajaran dan pembuatan pedoman di Zaytouna oleh Khoiruddin al-Tunisi yang terinspirasi dari bukunya "*Aqwām al-Masālik*" dengan perdebatan antara mempertahankan keaslian dan pengembangan. Ia menjadi ketua panitia dengan dibantu beberapa ahli dan pihak pemerintah seperti Muhammad Buatur sebagai sekretaris, Aḥmad bin Ibn Khūjah dari Mufti Hanafi, syaikh Ṭāhīr bin al-Naifur sebagai *qāḍi* Maliki, Syekh Umar bin Syaikh selaku guru, syaikh Muḥammad Bairam selaku guru dan syaikh al-Arabi sebagai dokumenter. Keistimewaan pembaharuan ini karena banyak pelajaran yang dimasukkan, pengajaran teknik belajar bagi pemula, pengaturan buku ajar, absensi, urutan belajar dari menghafal ke pemahaman, dan bagi guru diadakan perencanaan, penjelasan, dan evaluasi. Adapun cara pembelajaran adalah dengan sistem muḥadarah, dan diadakan ujian

berarti memasukkan ilmu modern ke dalam pembelajaran di Arab. Maka, dipersiapkanlah panitia khusus pembaharuan kurikulum yang dipimpin Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr, sang revivalis.⁴¹

Muḥammad ‘Abduh sebagaimana Ibn ‘Āsyūr melakukan pembaharuan dengan jalur pendidikan karena pendidikan merupakan hal yang penting dan ilmu merupakan kunci terjadinya sesuatu.⁴² Prinsip dalam pembaharuan pendidikan agama menurut Muḥammad ‘Abduh adalah:

“Wajib membebaskan pikiran dari belegg taklid, dan memahami agama sesuai petunjuk para ulama terdahulu sebelum terjadi perselisihan dan kembali pada usaha memperoleh pengetahuan pada sumber utama dengan mempertimbangkan akal karena itu adalah sumber kekuatan manusia”.⁴³

Segi pembaharuan meliputi tiga hal yakni memperbaiki akidah, memperbaiki pikiran, dan memperbaiki amal. Ibn ‘Āsyūr menghimbau agar dilakukan pembaharuan total menyangkut kebaikan agama dan keharusan berpegang pada universalitas agama. Beliau seakan menginginkan tersebarnya tujuan kebaikan (*maqāṣid al-ṭayyibah*) serta cara mencapainya seperti dalam memperbaiki perilaku

untuk meraih ijazah bagi tamatan Aliyah. Ibn ‘Āsyūr merupakan generasi pertama yang mengikuti ujian ini pada tahun 1317 H. Lihat Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr...*, 174

⁴¹ Tamimi, *Rachid Ghannouchi, A Democrat Within Islamism*, 9.

⁴² Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr...*, 180

⁴³ Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr...*, 181

individu atau jamaah dengan membiasakan beberapa hal seperti toleransi, adil, dan berlaku baik (*iḥsān*).⁴⁴

Ibn ‘Āsyūr melakukan pembaruan yang berbeda dari para pergerakan Islam, sebagaimana yang dilakukan oleh pergerakan Islam Tunis dan sebelumnya gerakan protes mahasiswa Zaytouna yang menjadi *syuhada* atas penistaan Islam dengan memakai almameter “universitas Zaytouna”. Pergerakan beliau di Tunis dipusatkan pada pendidikan karena pergerakan politik sudah tak punya ruang lagi di negara Arab secara umum. Dalam menghadapi sekulerisme dan gerakan kiri, beliau mengambil jalan tengah antara gerakan politik dan masyarakat dari perlawanan menghadapi penjajah dan rezim Burguiba dengan pergerakan keilmuan, pendidikan, dan budaya.⁴⁵

Ibn ‘Āsyūr berusaha melakukan pembaharuan dengan menyatukan antara ilmu syariah dan umum agar dapat menghilangkan ketakutan menghadapi penjajah di masanya atau nanti. Beliau mampu mengatasi keadaan sulit keterbelakangan pada masanya dengan keterlibatannya menghadapi dan menolak pemikiran kolonialisme dan mengambil langkah untuk maju menolak alternatif Barat. Beliau menyerukan untuk memakai metode dan materi pendidikan yang asli di Zaytouna dengan menolak segala bentuk sekularisasi.

⁴⁴ Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr...*, 27.

⁴⁵ al-Mahdī Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li Faqīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin ‘Āsyūr*, (Tt: tpn, 2001), PDF e-book, chapter. *Khātimah*, diakses pada 1 Februari 2017.

Dilihat dari pemikirannya dalam tulisannya dan dengan bukti empiris, beliau termasuk penganut falsafah “modern sipil: bukan “kemoderenan”, sebagaimana dipahami oleh Montesquieu dan Jean-Jaques Rousseau.⁴⁶ Menurut Montesquieu prinsip pertama mengacu pada peran lingkungan dan keadaan dalam membentuk hukum dalam masyarakat; prinsip kedua pada hubungan antara norma dan relativitas dalam hukum dan masyarakat; dan prinsip ketiga terletak pada doktrin pemisahan kekuasaan sebagai upaya preventif menghadapi despotisme sesuai situasi dan kondisi. Maka prinsipnya hukum politik dan sipil setiap bangsa seharusnya hanya merupakan kasus-kasus tertentu sebagai buah dari pemikiran.⁴⁷

Di samping pembaharuan di bidang pendidikan, beliau juga menyerukan pembaharuan dalam penulisan tafsir. Pandangannya sesuai dengan sekolah pembaharuan yang diasuh oleh Muḥammad ‘Abduh yang menganggap bahwa sebaik-baiknya penjelas al-Qur’an adalah masa, yang berarti sebuah pembaruan untuk memudahkan pemahaman dan pikiran dalam menyelami makna-makna al-Qur’an.⁴⁸

⁴⁶ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin ‘Asyūr*, chap. *Khātimah*,.

⁴⁷ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin ‘Asyūr*, chap. *Khātimah*

⁴⁸ Muṣṭafā ‘Asyūr, *al-Ṭāhīr bin ‘Asyūr: Ṣadaqa Allah wa kaddzaba Burquibah (fī dzikri wafātihi: 13 Rajab 1393 h.)* 14 Mei 2010, diakses dari <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-58814.html>.

5. Karakteristik Tafsir Ibn ‘Āsyūr

a. Sekilas Gambaran Tafsir

Kitab tafsir karya Ibn ‘Āsyūr berjudul “*Tahrīr al-Ma’na al-Sadīd wa Tanwīr al- ‘Aql al-Jadīd fī al-Qur’ān al-Majīd*” yang biasa disingkat dengan “*al-Tahrīr wa al-Tanwīr*”. Kitab ini berjumlah lima belas jilid dan memuat seluruh penafsiran al-Qur’an mulai dari surat yang pertama, al-Fatihah, hingga yang terakhir, an-Nas yang terbagi kedala tiga puluh juz. Satu jilid bisa memuat beberapa juz tergantung ketebalan kitabnya yang variatif. Jumlah halaman kitab ini cukup tebal. Satu jilid bisa memuat seribu halaman lebih. Kitab ini diawali dengan beberapa pengantar kitab.⁴⁹

Ibn ‘Āsyūr mulai menulis tafsirnya pada tahun 1341 H / 1923 M setelah beliau naik jabatan dari *qāḍī* menjadi mufti. Tafsirnya ini ditulis dalam waktu 39 tahun, meskipun diselingi dengan penulisan karya-karya lain. Semasa hidup Ibn ‘Āsyūr kitab tafsirnya belum dicetak dan diterbitkan secara lengkap, melainkan

⁴⁹ Muhammad Tahir Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz I (Tunisia, Dar Souhnoun, t.t), 5. Ibn ‘Āsyūr membagi *muqaddimah* (pengantarnya)-nya ke dalam sepuluh bagian. Secara keseluruhan pengantarnya berisi tentang landasan teoritis Ibn ‘Asyur tentang ilmu al-Qur’an. Kesepuluh *muqaddimah* tersebut antara lain: *Muqaddimah pertama* membahas *Tafsir* dan *Ta’wil*, *Muqaddimah kedua* pembahasan tentang ilmu bantu tafsir, *muqaddimah ketiga* mengenai keabsahan sekaligus makna tafsir *bi al-ra’y*, *muqaddimah keempat* mengenai tujuan tafsir, *muqaddimah kelima* tentang *azbab al-nuzul*, *muqaddimah keenam* tentang qira’at, *muqaddimah ketujuh* mengenai kisah-kisah dalam al-Qur’an, *muqaddimah kedelapan* tentang sesuatu yang berhubungan dengan nama-nama al-Qur’an beserta ayat-ayatnya, *muqaddimah kesembilan* tentang makna global al-Qur’an, dan *muqaddimah kesepuluh* tentang i’jaz al-Qur’an.

hanya beberapa juz, kemudian setelah beliau wafat barulah kitab tafsirnya ini diterbitkan secara sempurna pada tahun 1404 H oleh penerbit *Dār al-Tunisiyah li al-Nasyr*.⁵⁰

Tujuan al-Qur'an diturunkan adalah untuk menciptakan kemaslahatan seluruh urusan umat manusia (*li ṣalahi amr al-nās kāffah*). Secara rinci ia melanjutkan bahwa kemaslahatan umat manusia itu akan tercapai dengan tegaknya kemaslahatan personal (*al-ṣalah al-fard*), kemaslahatan sosial kemasyarakatan (*al-ṣalah al-jama'iy*) serta kemaslahatan peradaban (*al-ṣalah al-'umraniy*). Ketiga unsur kemaslahatan ini tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dengan kata lain, sebuah karya tafsir haruslah menjadi sesuatu yang solutif bagi berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat manusia.⁵¹ Penafsirannya terhadap al-Qur'an mampu memberi pengaruh positif untuk memahami maqasid al-Qur'an dan menyibak tujuannya menuangkan ide *maqasid*-nya dalam karya tafsirnya.⁵²

Ibn 'Asyūr merupakan pengagum tafsir al-Zamakhshari yakni al-Kasyāf dalam segi kebalagahannya.⁵³ Secara tegas, Ibn 'Asyūr mengatakan bahwa penulisan karya tafsirnya itu merupakan

⁵⁰ Al-Zuhairaniy, Aṣ *ar al-Dilālāt al-Lugawiyah fi al-Tafsīr 'inda Ibnī 'Āsyūr*. 35

⁵¹ Muḥammad Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*; (Tunisia: *al-Dār al-Tūnisiyah*, 1984), 1/ 38.

⁵² Muṣṭafā 'Āsyūr, *al-Tāhīr bin 'Āsyūr: Ṣadaqa Allah wa kaddzaba Burquibah (fi dzikri wafātihī: 13 Rajab 1393 h.)*.

⁵³ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin 'Āsyūr*, chap. *Khātimah*.

puncak keinginannya untuk menulis sebuah karya tafsir yang mengandung kemaslahatan dalam hal ke duniaan dan agama. Serta mengandung sisi kebenaran yang kuat, yang mencakup ilmu-ilmu secara komprehensif, serta mengungkap sisi ke-*balagh*-an al-Qur'an untuk menjelaskan percikan ilmu dan *istinbāṭ* hukum darinya. Dan juga menjelaskan akhlak-akhlak yang mulia darinya.⁵⁴

Dalam pendefinisian beliau tentang tafsir terlihat kental dengan nuansa bahasa. “Tafsir adalah penjelasan maksud Allah dalam Al-Quran agar orang yang tidak mengetahui dan dan tidak mencicipi seluk beluk bahasa Arab dapat memahami dan membiasakan penggunaannya untuk memahami kalimat Arab dan gaya bahasanya dengan sepenuh hati”.⁵⁵ Sehingga tidak heran jika perhatian para pengkaji cenderung memberi perhatian kepada pembahasan beliau dalam masalah bahasa.

b. Metode Penafsiran

Metode yang dipergunakan Ibn ‘Āsyūr dalam tafsirnya adalah metode *taḥlīlī*.⁵⁶ Dalam metode ini beliau mengungkap

⁵⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, I/ 5.

⁵⁵ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin ‘Āsyūr*, bab 3.

⁵⁶ Beberapa keistimewaan metode ini antara lain: (1) Ruang lingkup yang luas, karena metode ini dapat digunakan dalam dua bentuk yaitu ma’sur dan ra’yi. Bentuk al-Ra’yi dapat lagi dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufassir. (2) Memuat berbagai ide. Mufassir mempunyai kebebasan dalam memajukan ide-ide dan gagasan baru dalam menafsirkan al-Qur’an. Adapun kekurangan metode ini diantaranya adalah: (1) Menjadikan petunjuk al-Qur’an bersifar

ayat-ayat al-Qur`an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam mushaf al-Qur`an.⁵⁷Metode penafsirannya dimulai dengan menyebutkan nama surat berikutvarian yang ada tentang nama surat tersebut, keutamaan surat, keutamaan membacanya, susunannya, urutan turunnya (*tartīb nuzūl al-sūrah*), tujuan/maksud dari surat yang akan ditafsirkan, jumlah ayat surat, *Makīyah* atau *Madaniyyah*nya, baru setelah itu beliau menafsirkan ayat per ayat.

Dalam bidang *fiqih* Ibn ‘Āsyūr menekankan pentingnya mengetahui *maqāṣ id al-syarī’ah* sebagai sarana mentarjīh pendapat-pendapat yang ada. Dengan kecakapannya dalam ilmu fiqih, Ibn ‘Āsyūr tidak pernah melewatkan komentar-komentar fiqihnya. Komentarnya ditulis dengan ringkas dan tidak bertele-tele.

Ibn ‘Āsyūr sangat memperhatikan sisi kebahasaan dan *balāghah*. Beliau menjelaskan kosa kata disertai struktur linguistiknya (*i’rāb*). Terkadang beliau juga menggunakan syair

parsial atau terpecah-pecah, sehingga terasa seakan-akan al-Qur`an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya. Terjadinya perbedaan tersebut terutama disebabkan oleh kurang diperhatikannya ayat-ayat lain yang mirip atau sama dengannya. (2) Melahirkan penafsiran subyektif. (3) Masuk pemikiran Isrāīliyyat. Lihat Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 53-60.

⁵⁷ Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū‘i Dirāsah Manhajīyah Mauḍū‘īyah*, (T.tp, T.p, 1977), 24.

sebagai penguat dalam pemaparan makna kosa kata. Beliau juga memperhatikan persesuaian (*munāsabah*) antar ayat.

Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr memiliki kecenderungan *tafsîr bi al-ra'y*, karena Ibn ‘Āsyūr dalam menjelaskan uraian tafsirnya banyak menggunakan logika yakni logika kebahasaan. Secara eksplisit, ia mengatakan bahwa dalam menulis tafsirnya, Ibn ‘Āsyūr ingin mengungkap sisi kebalagahan al-Qur’an.⁵⁸

Dalam pengantarnya, Ibn ‘Āsyūr menyatakan, “Dalam tafsir yang saya tulis ini, saya fokuskan pada penjelasan tentang berbagai macam kemukjizatan al-Qur’an serta mengungkap kelembutan sisi kebalagahan bahasa Arab dan *uslub-uslub* penggunaannya. Dan juga saya menjelaskan hubungan ketersambungan antara satu ayat dengan yang lain”.⁵⁹ Selain itu beliau juga menjelaskan kosakata Arab dengan lengkap dan teliti dari apa yang tidak disebutkan dalam kamus-kamus bahasa Arab.⁶⁰

Sedangkan corak penafsiran tafsir ini merupakan *tafsîr adāb al-ijtimā’iy* yakni karya tafsir yang mengungkap ketinggian bahasa al-Qur’an serta mendialogkannya dengan realitas sosial kemasyarakatan.⁶¹ Ibn Khūjah, salah satu muridnya berkomentar

⁵⁸ Lihat kembali pengantar Ibn ‘Asyur dalam Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 1/ 5.

⁵⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 1/ 8.

⁶⁰ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrîr wa al-Tanwîr li Faḍīlah al-Imām al-Tāhīr bin ‘Āsyūr*,”

⁶¹ Lihat kembali pengantar Ibn ‘Asyur dalam Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 1/ 5.

bahwa kitab ini merupakan tafsir kontemporer yang memakai metode ilmi, dengan menggabungkan cara ulama terdahulu dan sekarang tanpa mencela atau dendam, tetapi mengkritisi dan menemukan.⁶²

Tafsir ini mengikuti metode Muḥammad ‘Abduh dan pengikutnya seperti Rasyīd Riḍā, sycikh ‘Abd al-Qadīr al-Magribi, sycikh Muṣṭafā al-Marāgī, namun perbedaannya jika Muḥammad ‘Abduh cenderung menggunakan bahasa komunikatif dalam menyampaikan materi tafsirnya. Beliau menjelaskan pendapatnya dalam berbagai perdebatan, contoh perbandingan dan dialog yang dapat memberi pengaruh nyata dan memfokuskan teorinya. Sementara Ibn ‘Āsyūr mempunyai model lain dengan berdasar pada peradaban, adab dan syariah. Dengan keluasan ilmunya dan kemampuannya menjelaskan cara dan tujuan, dengan pengalaman pembelajaran dan kepenulisannya yang panjang, dan posisinya dalam menyeru pembaharuan dalam pembelajaran dan penulisan maka nampak bagaimana cara beliau menghargai karya ulama terdahulu dengan cara mengambil, mengkritisi, dan memperkaya.⁶³

c. Sumber Penafsiran

Ibn ‘Āsyūr mengambil sumber penafsiran dari tafsir al-Kasyāf karya al-Zamakhsharī, Muḥarrar al-Wajīz karya Ibn

⁶² Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar...*, 314.

⁶³ Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr...*, 318.

Aṭīyyah, Mafāṭih al-Gaīb karya al-Rāzi, tafsir al-Baiḍāwī yang merupakan sari dari al Kasyāf dan Mafāṭih al-Gaīb dengan komentar yang indah, tafsir Shihāb al-Alūsi, pendapat al-Ṭayyibī, al-Qazwini, Sayyid Quṭub, dan Taftazani dalam al-Kasyāf, pendapat al-Khafajī dalam tafsir al-Baiḍāwī, tafsir Abī Saūd, tafsir al-Qurṭūbī, tafsir Muḥammad In'am 'Arafah Tunis dari catatan muridnya Ubay yang merupakan catatan dari tafsir Ibn 'Aṭīyah. Demikian itu beliau tidak mengutip semuanya, ditambah tafsir al-Aḥkām, tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī, kitab Durr al-Tanzīl karya Fakhrudḍīn al-Rāzī dan Ragīb al-Asbahānī.⁶⁴

d. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir

Kitab “ *al-Taḥrīr wa Tanwīr*” mempunyai kelebihan karena menolak cara penafsiran lama yakni bil ma'tsur tanpa memakai logika. Menurut Ibn 'Āsyūr di antara sebab keterbelakangan ilmu tafsir adalah kecenderungan yang berlebihan terhadap tafsir *bil ma's ūr*. Selain itu yang menyebabkan kemunduran adalah kecenderungan ulama' dalam menulis hanya dengan penukilan, dengan alasan takut dalam menafsirkan. Akibatnya orang hanya menjadikan tafsir tafsir *bi al-ma's ur* sebagai satu-satunya metode penafsiran. Bahkan karena terlalu berpegang pada metode tafsir *bi alma' ūr*, maka tafsir dengan riwayat lemah sekalipun tetap digunakan, padahal ada penafsiran dengan nalar yang lebih tepat.

⁶⁴ Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muḥammad Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr...*, 316

Dan pada akhirnya kitab tafsir yanghanya merupakan nukilan akan berakibat pada keterbatasan pemahaman terhadap al-Quran dan mempersempit penafsirannya. Akan tetapi logika yang dipakai beliau adalah logika ilmu bahasa Arab bukan logika sendiri.⁶⁵ Oleh karenanya kitab ini terkenal dalam hal pembahasan tentang keindahan susunan bahasa al-Qur'an. Ibn 'Āsyūr juga seringkali mengaitkan bahasanya dengan masalah *akhlāq* (etika). Hal ini menjadikan tafsir ini sebagai pedoman bagi manusia dalam berakhlak baik dengan Tuhan, manusia, serta makhluk hidup di sekitar kita.⁶⁶

Sedangkan kekurangan dari karya tafsir ini sama dengan karya tafsir dengan metode *taḥfīlīy* lainnya, yakni terkesan bertele-tele. Penjelasannya terlalu melebar sehingga point yang ingin disampaikan kadang sulit ditangkap. Peneliti berpandangan bahwa kitab ini sangat cocok untuk kalangan *advanced*, yakni kalangan yang sudah memiliki ilmu pengetahuan yang cukup memadai untuk keperluan akademis. Untuk masyarakat awam, kitab ini akan terasa sulit dipahami dan tidak praktiskarena penjelasannya terlalu luas. Oleh karena itu, harus ada penyambung lidah seperti yang dilakukan oleh Quraish Shihab yang banyak mengutip kitab tafsir karya Ibn 'Āsyūr ini. Kekurangan lain dari tafsir karya Ibn 'Āsyūr

⁶⁵ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Ṭāhīr bin 'Āsyūr*, 36.

⁶⁶ Abdul Halim, "Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn 'Āsyūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer," 28.

adalah kutipan-kutipan hadis yang tidak disertai dengan penyebutan kualitas hadis sehingga hadis-hadis yang dijadikan rujukan masih perlu dilihat kembali apakah hadis tersebut berkedudukan shahih atau dhaif dan lain sebagainya.⁶⁷

B. Konsep Demokrasi dalam Tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir*

Dalam subbab ini akan penulis paparkan data-data yang dihasilkan dari penelitian terhadap penafsiran Ibn ‘Asyūr yang ada dalam kitab tafsirnya. Dalam pemaparan hasil penelitian penulis akan mengeksplorasi penafsiran beliau atas ayat-ayat mengenai prinsip-prinsip demokrasi.

1. Prinsip Kebebasan dan Hak Asasi Manusia

Prinsip kebebasan ini antara lain ditemukan dalam QS. Yunus (10: 99), dan QS. al-Baqarah (2: 256) mengenai kebebasan beragama, QS. al-Nisa (4: 83) mengenai kebebasan berpendapat, Qs. Ali Imran (3: 104) mengenai kebebasan mengkritik, dan al-Maidah (5: 32), al-Isra (15: 33) tentang perlindungan hak asasi manusia. Dalam QS. Yunus (10: 99) dijelaskan:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ
النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka Apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?

⁶⁷ Abdul Halim, “Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Ibn ‘Asyur dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer,” 29.

Ayat ini turun di Makkah, merupakan sambungan dari ayat sebelumnya: “*meskipun datang kepada mereka segala macam keterangan, hingga mereka menyaksikan azab yang pedih*” (QS. Yunus (10: 97) untuk menghibur nabi atas kaumnya. Ayat ini bermaksud penghinaan dengan menyerupakan keadaan kaum Nabi Muhammad yakni kaum Quraish dengan kaum Nabi Nuh, Nabi Musa dan Nabi Yunus. Jika Allah berkehendak maka manusia (di sini dimaknai orang Arab atau penduduk Makkah) dijadikan sama pemikirannya dalam menerima petunjuk. Akal manusia diciptakan berdasarkan pengaruh perbedaan dalam menerima kebenaran maka tidak semua manusia itu beriman. Keimanan hanya datang kepada orang yang akalnyanya mampu menangkap pandangan yang benar dan kesadaran penuh pada ajakan kebenaran.⁶⁸

Istifhām (kalimat pertanyaan) pada kalimat “أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ” menunjukkan pengingkaran. Maksudnya walaupun nabi ingin menjaga keimanan kaum Makkah dengan segala upaya sebagai orang yang ingin memaksakan keimanan pada mereka mereka tetap ingkar menanggapi hal tersebut.⁶⁹ Dalam tafsir al-Mannar, ayat ini adalah ayat pertama mengenai orang tidak mungkin dan tidak bisa dipaksa dalam beragama. Kemudian turun ayat 256: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

⁶⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 11/292.

⁶⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 11/ 293.

) tidak boleh ada dan tidak dibenarkan paksaan dalam agama. Namun, orang-orang Kristen Afrika dan pengikutnya bangsa Timur tidak malu membuat kebohongan bahwa ada orang yang memaksa mereka supaya masuk Islam, jika tidak maka mereka akan dibunuh.⁷⁰

Ayat ini disambung dengan ayat setelahnya, “Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyā”. Bahwa keimanan datangnya hanya dari Allah, “*īzn*” berarti penciptaan dan penakdiran. Artinya kesiapan jiwa untuk menerima kebenaran dan membedakan antara benar dan salah yang memungkinkan kemauannya untuk menolak ajakan-ajakan nafsu sehingga ketika jiwa mendapat bimbingan maka ia akan meraih hidayah. *Rijs* bermakna kekafiran, dimana orang yang tidak beriman disebut orang yang tidak mempunyai akal yang lurus.⁷¹ Dengan demikian manusia diberi kebebasan untuk memilih agama yang dipeluknya.

Dalam ayat yang lain yang tentang kebebasan beragama,

⁷⁰ Muhammad Rasyīd Bin ‘Alī Riḍā, *Tafsīr al-Mannār*, (Mesir: al-Hayah al-Miṣriyah al-‘Ammah, 1990), 11/395.

⁷¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 11/ 294-295.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut (syaitan dan apa saja yang disembah selain dari Allah s.w.t.) dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.

Ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya yang disebut dengan ayat kursi yang menjelaskan keesaan Allah dan memotivasi orang berakal untuk menerima agama yang jelas tersebut. *Hamzah* dalam kata “*ikrāh*” mengandung makna *ja’li* (menjadikan sifat pemaksaan). *Al-dīn* berarti agama Islam. Kata “*ikrāh*” yang *dinafi* (negatif) berposisi sebagai *khavar* yang bermakna *nahī* (larangan) maksudnya jangan kamu paksa seseorang masuk Islam dengan sebuah paksaan, atau dimaknai *nafy al-jins* yang menunjukkan keumuman.⁷²

Pada masa awal Islam, ada perintah untuk membunuh orang-orang musyrik, namun ayat ini turun setelah *fath* Makkah, dimana

⁷² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 25.

keadaan para muslimin sudah dibawah kekuasaan Islam. Orang-orang musyrik masuk sebagai *ahl al-zimmah*. Perintah perangpun hanya untuk memperluas wilayah Islam. Sebagaimana dalam QS. al-Taubah (9): 29 yang *menasakh* ayat-ayat peperangan sebelumnya.

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ
مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar *jizyah* (pajak per kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang yang bukan Islam, sebagai imbalan bagi keamanan diri mereka) dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.

Beberapa ayat tentang perang dalam al-Qur'an menjelaskan tujuan perang sebagai berikut:

- a. Membentengi diri
- b. Perintah memerangi musyrik tanpa tujuan atau dengan tujuan “sampai mereka membayar *jizyah*” maka ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” tidak bertentangan dengan ayat ini.

- c. Perintah memerangi dengan tujuan tertentu seperti agar tidak terjadi fitnah, tetapi ayat ini telah dinasakh dengan ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” dan “*ḥattā yu’tū al-jizyata*” dan hadis امرت ان أقاتل الناس.⁷³

Menurut sebagian ulama ada dua pendapat mengenai ayat *lā ikrāha fī al-dīn*. Pertama ayat tersebut ditakhsīs dengan perintah memerangi orang kafir dan munafik ”ياايها النبي جاهد الكفار والمنافقين” karena Rasulullah pernah memaksa dan memerangi mereka agar masuk Islam dan pada kenyataannya Nabi menarik pajak kepada semua jenis orang kafir. Kedua, bahwa ayat tersebut adalah ayat muhkam yang mana tiada pemaksaan dalam (masuk) agama Islam ditujukan kepada ahli kitab karena mereka membayar pajak. Adapun pemaksaan ditujukan kepada para penyembah berhala. Oleh karenanya menurut Ibn al-‘Arabi setiap orang yang memandang adanya *jizyah* membuktikan paksaan tersebut.⁷⁴ Al-Sa’di berpendapat bahwa ayat ini tidak menyatakan bahwa para *kāfir ḥarb* tidak diperangi, namun wajib bagi semua pemeluk agama untuk mengikuti kebenaran. Boleh tidaknya perang tidak dipersoalkan karena perintah untuk perang ada di ayat lain. Hanya saja, ayat ini menjelaskan bolehnya mengambil *jizyah* dari selain ahli kitab.⁷⁵ Dengan demikian

⁷³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 25.

⁷⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 27.

⁷⁵ ‘Abd al-Rahmān Bin Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Rahman fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (T.tp: Muassasah al-Risālah, 2000), 1/ 110.

Ibn ‘Āsyūr memberikan penghargaan yang tinggi terhadap hak hidup dan menjamin non muslim dengan adanya *jizyah*.

Sabab nuzul dari ayat ini turun di tengah masyarakat Anshar, ada wanita yang bernazar jika memiliki anak laki-laki hidup maka akan dimasukkan Yahudi. Setelah Islam datang, para anak-anak tersebut masih beragama Yahudi, maka mereka berkata: “*kita tidak mengajak atau memaksa anak-anak untuk masuk Islam*”. Kemudian turunlah ayat ini yang menjelaskan tiada paksaan dalam masuk agama Islam seperti masuk Islam karena takut dibunuh. Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat, dan pengikut Islam berpegang pada tali yang kuat berdasarkan pilihan. Seorang mukmin harus mempunyai keyakinan dari keraguan hati di dunia dan berhasil dari perlindungan di akhirat seperti orang-orang yang mampu memegang erat tali.⁷⁶

Selanjutnya ayat tentang kebebasan berpendapat. Dalam QS. al-Nisā’ (4: 83),

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى
الرَّسُولِ وَالْإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
ۚ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا



⁷⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 3/ 28.

Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amr (tokoh-tokoh sahabat dan Para cendekiawan) di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil amr).⁷⁷ Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu).

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini merupakan salah satu tuntunan pokok dalam menyebarkan informasi. Rasul bersabda "cukuplah kebohongan bagi seseorang bahwa dia menyampaikan semua apa yang didengarnya" (HR Muslim melalui Abu Hurairah). Al-Syatibi menulis bahwa tidak semua yang diketahui bisa disebarluaskan, walaupun itu bagian dari ilmu syariat dan bagian dari info tentang pengetahuan hukum. Rumusnya: paparkan masalah yang akan anda infokan kepada tuntunan agama, kalau ia dapat dibenarkan dalam pertimbangannya, maka perhatikan dampaknya berkaitan dengan waktu dan masyarakat. Jika penginformasiannya tidak menimbulkan dampak negatif, maka paparkan lagi masalah itu dalam benak anda kepada pertimbangan nalar, jika nalar memperkenankannya maka anda boleh menyampaikannya kepada umum, atau hanya kepada orang-orang tertentu, jika menurut pertimbangan

⁷⁷ Menurut mufassirin yang lain Maksudnya ialah: kalau suatu berita tentang keamanan dan ketakutan itu disampaikan kepada Rasul dan ulil Amri, tentulah Rasul dan ulil amri yang ahli dapat menetapkan kesimpulan (*istinbāṭ*) dari berita itu. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Al-Jumanatul Ali*, (Bandung, J-Art, 2005), 92.

tidak wajar disampaikan kepada umum. Seandainya jika masalah yang ingin anda infokan tidak mengena dengan apa yang dikemukakan ini, maka berdiam diri adalah pilihan yang paling sesuai dengan kemaslahatan agama dan akal. Adapun data yang bohong, keliru dan tidak diketahui maka sejak awal sudah terlarang.⁷⁸

Surat ini termasuk surat Madaniyah, berisi celaan kepada kaum munafik atau orang mukmin yang kurang pengalaman dan kesabaran sehingga ketika mereka mendengar berita tentang suatu kemenangan dalam pemerintahan muslim atau saat dilanda ketakutan dan keadaan bahaya, maka mereka langsung menyiarkan tanpa tahu duduk masalahnya. Tujuannya adalah supaya umat Islam tidak bersiap meraih keamanan dan ketika mendengar berita menakutkan mereka merasa beku padahal berita tersebut sebenarnya adalah kebohongan. Maka Allah mengingatkan agar waspada agar senantiasa menyerahkan kepada Rasul dan pimpinan para sahabat agar dijelaskan duduk persoalannya. Allah memberi rahmat dengan bimbingan dalam berbagai kebaikan dan waspada dari tipuan syaitan dan pengikutnya. Makna “*illā qalīla*” berarti sebagian kecil yang menggerakkan jiwanya dengan pertimbangan akal dan kebiasaan.⁷⁹

Masih tentang kebebasan mengkritik, dalam Ali Imran, (3): 104

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol.5, (Jakarta: Lentera Hati, 2012), 530.

⁷⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 139-142.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٤﴾

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar (segala perbuatan yang mendekatkan kita kepada Allah; sedangkan munkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan kita dari pada-Nya); merekalah orang-orang yang beruntung.

Ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya, yakni orang-orang yang beriman diperintah untuk berpegang teguh kepada tali Allah. Selanjutnya, Ketika sebuah nikmat itu muncul setelah kesedihan berarti mereka telah merasakan dua hal yang berbeda. Hal ini terjadi berkat jasa orang-orang yang berusaha merubah kesedihan menjadi kebaikan sehingga jadilah umat pilihan yang berpadu. Tabiatnya, kebaikan ingin dirasakan secara bersama-sama.

Bentuk “*waltakun minkum*” menunjukkan wajib yang berarti “lakukanlah”. Ketika perintah *amr ma'rūf* itu belum dikenal sebelumnya, maka perintah ini untuk mewajibkan. Jika perintah *amr ma'rūf* itu sudah dikenal, maka menunjukkan penegasan (*taukīd*).⁸⁰

Ummat adalah kelompok yang memiliki persamaan tujuan, seperti persamaan nasab, persamaan negara, persamaan agama. Sedang *minkum* yang dimaksud adalah para sahabat. Jika dilihat dari konteks, dapat juga dimaknai sebagai *min bayāniyah* (penjelas) yang

⁸⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 37.

berarti ummat seperti generasi umat muslim pertama. Jika mereka berlaku seperti perintah ini maka mereka menjadi umat terbaik yakni masyarakat sipil yang diharapkan pemerintah.⁸¹

Min dapat juga dimaknai “sebagian” dari sahabat Rasul yang berarti ada sekelompok yang menyeru pada kebaikan dan meninggalkan keburukan. Menurut saya perintah ini berlaku kewajiban bagi generasi setelahnya agar tidak meremehkan petunjuk (*hudā*). Sebagian orang tidak mampu beramar makruf dan melarang kemunkaran, maka hukum perintah ini adalah fardlu kifayah sebagaimana menurut Ibn Aṭiyah, al-Ṭabari, dan lain-lain. *Min* dapat juga berarti *bayān* dimana mereka diperintah untuk ber*amr ma'rūf* menurut kemampuan masing-masing, sebagaimana kebiasaan suku Arab.⁸²

Kata *ya'murūna* dan *yanhauna* menunjukkan keumuman bagi setiap orang. *Ma'rūf* adalah hal yang disenangi menurut akal dan syariat, dan *munkār* adalah hal yang dibenci. Syarat ber*amr ma'rūf* adalah pelarangan tidak menimbulkan kemunkaran yang lebih besar.⁸³

Orang Islam memandang pentingnya menegakkan kekuasaan untuk mengajak pada maruf yang disebut *ḥisbah*. Di daulah Hafsiyah terdapat kekuasaan pengontrol (*ḥisbah*) yang meliputi badan pengingat dan pemutus hukum dan hal tersebut masih berlaku setelah periode

⁸¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 37.

⁸² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 39.

⁸³ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 41.

daulah Hafsiyah. Berpadulah jangan bercerai berai seperti orang Yahudi karena tanpanya akan membuat perpecahan.⁸⁴

Penegakan HAM dalam Islam telah ada sejak kelahiran Islam itu sendiri. Dalam al-Qur'an banyak ayat yang menjelaskan pentingnya penegakan HAM, antara lain QS. al-Isra (17): 33,

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا
فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۚ إِنَّهُ كَانَ

مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar (seperti *qisās* membunuh orang murtad, rajam dan sebagainya) dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka Sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan⁸⁵ kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.

⁸⁴ Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 4/ 42.

⁸⁵Dalam hal ahli waris yang terbunuh, penguasa menuntut *qisās* atau menerima diat. *qisās* ialah mengambil pembalasan yang sama. *qisās* itu tidak dilakukan, bila yang membunuh mendapat kema'afan dari ahli waris yang terbunuh Yaitu dengan membayar diat (ganti rugi) yang wajar. Pembayaran diat diminta dengan baik, umpamanya dengan tidak mendesak yang membunuh, dan yang membunuh hendaklah membayarnya dengan baik, umpamanya tidak menangguh-nangguhkannya. bila ahli waris si korban sesudah Tuhan menjelaskan hukum-hukum ini, membunuh yang bukan si pembunuh, atau membunuh si pembunuh setelah menerima diat, maka terhadapnya di dunia diambil *qisās* dan di akhirat dia mendapat siksa yang pedih. Diat ialah pembayaran sejumlah harta karena sesuatu tindak pidana terhadap sesuatu jiwa atau anggota badan. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Al-Jumanatul Ali*, 286.

Ayat ini turun di Makkah meski terkesan Madaniyah. Menerangkan larangan menghilangkan kehidupan suatu dzat (*nafs*). *Nafs* berarti ruh manusia. ⁸⁶Kata *nafs* yang disertai *isim mauṣūl* menunjukkan bahwa larangan ini telah dijelaskan dalam ayat sebelumnya misal dalam surat al-An'am sebagaimana kebiasaan orang Jahiliyah yang suka membunuh. Tentu hal ini bertentangan dengan logika karena Allah menciptakan manusia di bumi untuk meramaikannya. ⁸⁷

Larangan membunuh ini berlaku bagi semua orang, namun membunuh yang diperbolehkan (dalam rangka menegakkan hukum) hanya dilakukan oleh orang tertentu. Sebagaimana ayat ini turun ketika orang Islam masih bercampur dengan orang musyrik di Makkah sedang mereka tidak mengetahui tata cara yang adil. Salah satu orang musyrik melakukan pembunuhan secara zalim kepada orang Islam. Allah memerintah agar orang dizalimi tidak boleh menzalimi, pembalasan dapat menggunakan bimbingan (*qawad*) atau tebusan (*diyat*). ⁸⁸

Hal yang menarik di sini adalah penggunaan kata *sulṭān* yakni *imām* yang mempunyai hak memutuskan perkara korban dan pelaku

⁸⁶ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/91.

⁸⁷ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/92.

⁸⁸ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/ 94.

dalam konteks tata negara Islam setelah hijrah. Hal ini menunjukkan bahwa Allah akan menjadikan sebuah negara tetap bagi umat Islam.⁸⁹

Ini adalah peraturan hukum modern dalam memerangi musuh bukan dalam rangka jihad melindungi minoritas dan memusnahkan pembangkang (*ḥauzah*) karena ada peraturan lain dalam hal itu. Perintah ini berlaku pada semua orang (*mukhaṭabīn*). Kalimat membunuh antara orang yang dizalimi dan larangan membunuh orang tanpa alasan yang dibenarkan syara' merupakan *aṭaf qisṣah* '*alā al-qisṣah* (menyambungkan satu kisah dengan kisah lain) untuk menarik perhatian.

Hak untuk hidup juga dijamin dalam QS. al-Maidah (5:32):

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ
نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ
أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا
بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ



Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain (membunuh orang bukan karena *qisās*), atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan Dia telah membunuh manusia seluruhnya (Hukum

⁸⁹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/ 95.

ini bukanlah mengenai Bani Israil saja, tetapi juga mengenai manusia seluruhnya. Allah memandang bahwa membunuh seseorang itu adalah sebagai membunuh manusia seluruhnya, karena orang seorang itu adalah anggota masyarakat dan karena membunuh seseorang berarti juga membunuh keturunannya). Dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu (sesudah kedatangan Rasul membawa keterangan yang nyata) sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.

Al-Maududi dalam memahami ayat di atas menyatakan bahwa menyelamatkan jiwa sesama manusia adalah kewajiban, apapun ras, bangsa, dan warna kulitnya jika ia membutuhkan pertolongan atau jiwanya terancam, maka dia wajib ditolong dan diselamatkan.⁹⁰

Kata *min aji zālīka* tidak berhubungan dengan ayat sebelumnya “*nādimīn*”, namun berhubungan dengan kata selanjutnya “*katabnā*” dengan faidah *ta’līl* (demi). Kata *aji*: penyebab, berasal dari masdar *ajala- ya’julu- wa ya’jilu* seperti *naşara* dan *ḍaraba* dengan makna *jāna* dan *iktasaba*. Ada yang mengatakan kata tersebut khusus pada

⁹⁰ Abu A’lā al-Maudūdi, *Hak-Hak Manusia dalam Islam*, terj.Ummu Hasanain, (Jakarta: Yapi, 1988), 16.

hal kejahatan, namun orang Arab meluaskan makna dan sehingga kata *ajl* berlaku mutlak (umum).⁹¹

Ibn ‘Āsyūr menekankan bahwa *qīṣās* harus ditegakkan untuk menghormati hak. Kalimat “*telah ditetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil*” bermaksud mengabarkan kepada umat Islam bahwa *qīṣās* sudah berlaku pada umat terdahulu. Maka kita perlu menilik sejarah agar mengetahui masalah yang terkandung dalam penerapan sebuah hukum. Kadangkala ada beberapa orang Arab yang berpandangan pendek ingin mencabut hukuman *qīṣās* dengan alasan dosa (pembunuhan) tidak bisa dibalas dengan dosa (membalas membunuh).⁹²

Kata فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً menghimbau semua orang agar pembunuh diberi hukuman dan larangan menyembunyikannya baik oleh pemimpin atau masyarakat. Maksud kata tersebut bukan “membunuh semua orang” tetapi menakuti si pembunuh –karena terkadang mereka juga ada yang mendapat ampunan-. Di sini menunjukkan perlunya rasa kepuasan dan penghargaan terhadap hak dalam hukum duniawi. Jika pembunuhan dibiarkan tanpa sangsi mereka akan merajalela, maka *tasybīh* di atas menunjukkan adanya hukum *qīṣās* dan adanya hak untuk memberi balasan yang setimpal.⁹³

⁹¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 177.

⁹² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 177.

⁹³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 178.

Pada akhir ayat “kemudian banyak diantara mereka sesudah itu (sesudah kedatangan Rasul membawa keterangan yang nyata) sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi” merupakan penghinaan hukum *qisās* bani Israil atas keterlaluannya mereka dalam pembunuhan dan mereka masih saja melakukan pembunuhan. *Musrifūn* dimaknai dalam kerusakan dalam hal pembunuhan karena ada *qarīnah* kata *fī al-arḍ*. Dalam al-Qur’an kata *arḍ* sering disebut dengan kata *fasād*.⁹⁴ Penghargaan terhadap HAM telah dicontohkan Nabi saat memerintah di Madinah untuk menjelaskan bahwa hak milik atau harta benda dijamin oleh Islam bagi setiap manusia tanpa diskriminasi apapun.

2. Prinsip Kesamaan

Dalam prinsip ini ditemukan beberapa ayat mengenai kesamaan yakni al-Syūrā (42: 15), al-Nisā’ (4: 135), al-Māidah (5: 8), dan tentang kedudukan non muslim dalam Alī Imrān: (3: 28), dan kedudukan wanita QS. al-Nisā’ (4: 34). Dalam al-Syūrā (42: 15) dijelaskan,

فَلِذَلِكَ فَادْعُ^ط وَاسْتَقِمْ^ط كَمَا أُمِرْتُ^ط وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ^ط وَقُلْ^ط
ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ^ط وَأُمِرْتُ^ط لِأَعْدِلَ^ط بَيْنَكُمْ^ط اللَّهُ رَبُّنَا

⁹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/179.

وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ
تَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾

Maka karena itu serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah (dalam agama dan lanjutkanlah berdakwah) sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan Katakanlah: "Aku beriman kepada semua kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya berlaku adil diantara kamu. Allah-lah Tuhan Kami dan Tuhan kamu. bagi Kami amal-amal Kami dan bagi kamu amal-amal kamu. tidak ada pertengkaran antara Kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nyalah kembali (kita)".

Ayat ini turun di Makkah, kata *fa* dalam *falidzalika* merupakan *taffir* dari ayat sebelumnya,

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ... ﴿١٤﴾

Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh...

Adapun *lam* nya berarti menjadi penyebab (*ta'ill*) pada semua yang telah disebutkan pada ayat sebelumnya baik perintah untuk menegakkan agama (beriman dan bertakwa), melarang berpecah belah, tanggapan orang musyrik yang menerima ajakan dengan bersengut, orang mu'min yang menerima dan bertaubat, dan ahli kitab mengalami keraguan mendalam tentang kitab (al-Qur'an). Maka Rasulullah diperintah untuk menyeru agar mereka mendapat petunjuk

dan bersatu.⁹⁵ Dengan redaksi “*fad’ū*” *fa* di sini bisa berarti *taffī*’ kalimat sebelumnya atau *fa’ jazā’* atas *syarat* sebelumnya.⁹⁶

Kemudian Nabi diperintah untuk beristiqamah karena kesempurnaan dakwah hanya diraih lewat istiqomah pada diri yakni dengan bertakwa dan memperbaiki akhlak. Adapun maksud “janganlah mengikuti hawa nafsu mereka” adalah melarang orang Islam mengikuti penyelewengan mereka terhadap agama dengan catatan tetap mengakui keluhuran Nabi-nabi dan kitab-kitab mereka⁹⁷ seperti ayat:

لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

Jika kamu mempersekutukan (Tuhan), niscaya akan hapuslah amalmu

Umirtu lia’dila bainakum, baina adalah *ẓaraf muttahid* (kata keterangan yang berfungsi menyatukan) bukan *ẓaraf muwazza’* (kata keterangan yang berfungsi membagi). Ayat ini turun di Makkah pada saat umat Islam sedang lemah, hal ini merupakan *i’jaz* (sebuah keajaiban) tentang hal gaib bahwa nabi akan memutuskan perkara orang Yahudi Arab (suku Khaibar, Taima’, Quraizah, Naẓīr), beliau mengadili dan memutuskan perkara mereka sampai jelaslah “al-

⁹⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 25/ 60.

⁹⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 25/ 61.

⁹⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 25/61.

Ahزاب” (Golongan yang dihancurkan karna menentang Allah dan rasulnya pada perang Khandaq) seperti kisah dalam surat al-Ahزاب.⁹⁸

Adapun kata “*Allāhu rabbunā warabbukum*”, berhubungan dengan keimanan pada kitab yang diturunkan Allah dengan ketetapan isinya. Kalimat “*tidak ada hujjah antara kami dan kamu*”, maksud meniadakan perdebatan yang dapat menghasilkan bukti (*hujjah*) adalah kiasan bahwa tidak perlunya mengatasi perselisihan mereka atau menahan berdebat karena yang benar sudah jelas dan mereka adalah orang-orang yang sombong. Hal ini menunjukkan bahwa berdebat dengannya tidak bermanfaat.

"وَجُمْلَةُ اللَّهِ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ مِنَ الْمَأْمُورِ بِأَنْ يَقُولَهُ. فَهِيَ كُلُّهَا جُمْلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ عَنْ جُمْلَةِ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ مُقَرَّرَةٍ لِمَضْمُونِهَا لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ جُمْلَةِ اللَّهِ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ بِحَذَائِفِهَا هُوَ قَوْلُهُ: لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَهِيَ مُقَرَّرَةٌ لِمَضْمُونِ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ، وَإِنَّمَا ابْتَدِئْتُ بِجُمْلَتِي اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ تَمْهِيدًا لِلْغَرَضِ الْمَقْصُودِ وَهُوَ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، فَلِذَلِكَ كَانَتْ الْجُمْلَةُ كُلُّهَا مَفْصُولَةً عَنْ جُمْلَةِ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ".

Kalimat “*Allah mengumpulkan antara kita* “ dalam rangka menjelaskan suatu keputusan, kalimat ini hanya digunakan untuk kepastian yakni memberi pembatalan (*al-mutārahah wa al-muhājazah*)

⁹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 25/ 63.

dimana perdebatan orang Yahudi sudah kurang berbobot. Keempat kalimat di atas merupakan tuntutan penghentian antara umat Islam dan umat Yahudi dalam perjanjian dan pembatalan perang saat itu sehingga Allah mengizinkan peperangan ketika Ahzab muncul.⁹⁹

Susunan kalimat ini tidak menunjukkan pembatalan perang (*al-mutārahah*) berlaku untuk selamanya karena ayat ini tidak menyebutkan zaman yang universal. Adapun perintah untuk berperang setelah peristiwa Ahzab tidak *menasakh* ayat ini.¹⁰⁰

Selanjutnya, ayat mengenai keadilan dalam QS. al-Nisā' (4: 135):

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ ۚ شٰهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى
 اَنْفُسِكُمْ اَوْ اِلْوَالِدِيْنَ وَاِلْاَقْرَبِيْنَ ۚ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاِنَّهٗ اَوَّلٰى
 بِهِمَّا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوْا اَهْوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۚ وَاِنْ تَلَوْا اَوْ تَعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ
 كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا ﴿١٣٥﴾

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu. jika ia (orang yang tergugat atau yang terdakwa) kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran, dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.

⁹⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 25/ 63.

¹⁰⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 25/65.

Ayat ini memerintahkan agar berlaku adil dalam segala hal tidak hanya dalam bergaul dengan wanita atau anak yatim saja karena keadilan dan persaksian yang benar membuat baiknya masyarakat Islam. Perintah adil ditujukan kepada diri sendiri, kelompok kalian, kedua orang tua kalian, kerabat kalian. Penggunaan kata “*wa lau*” dalam posisi *mubālagah* (tingkat maksimal) karena kebiasaan orang Arab mereka tidak menganggap hal itu sebagai ketidak adilan, dan menurut mereka itu benar. Hal itu mengarah pada sebuah kegagalan dan memalukan.¹⁰¹

Qawwāmīna menunjukkan banyak. *Al-Qisṭ* berarti adil. *Al-Qisṭ* adalah kata serapan Arab (*mu'arrab*) yakni adil dalam keputusan, sedangkan kata *al-'adl* lebih bersifat umum. Maka kata *qisṭ* diiringi dengan persaksian karena persaksian berhubungan dengan keputusan dan hukum. Kata *lillāh* berarti *ẓaraf* dari kata *syuḥadā*. Maka ayat ini menunjukkan dua pokok dalam berhukum yakni keputusan dan kesaksian.¹⁰²

Maka disambung dengan kalimat “*falā ttatbi' al-hawā an ta'dilū*” dimana kecenderungan terhadap mawali dan kerabat merupakan nafsu, mempertimbangkan kaya miskin juga nafsu. Jika diantara orang yang bertengkar ini kaya atau miskin maka Allah itu lebih utama. “*an ta'dilū*” di sini ada huruf jer “*an*” yang dibuang yang berarti jangan mengikuti nafsu supaya berlaku adil.

¹⁰¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 225.

¹⁰² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 226.

Ibn ‘Āsyūr berkata “saya menemukan seorang hakim yang terpercaya dan berkompeten namun dia merasa bahwa kemampuan dan kekuasaan selalu mengarah pada kezaliman atau membela orang-orang kaya atau orang-orang dewasa. Argumen seperti ini belum dapat dibenarkan”.

Kemudian Allah memperingatkan *layy* artinya “kekakuan dan penyisipan” namun biasanya dimaknai dengan memutar balikkan. *Talwū* berada di posisi *balīg* karena diperkirakan huruf jer yang dibuang adalah “*an*” atau “*alā*”, yang mengandung arti jika kalian melenceng dari keputusan yang benar, melenceng dari persaksian yang jujur, memberatkan, condong pada salah satu pihak dalam keputusan atau persaksian.

Ibn ‘Āmir, Ḥamzah dan Khalaf membaca dengan *lam didummaḥ* dan wau sukun “*talū*” yakni bentuk *muḍāri’* dari *waliya al-amr* yang berarti mengikuti perkara atau mengerjakan putusan antara dua yang bertengkar (*bāsyarahū*). Maka “*talū*” kembali pada tindakan “berlaku adil” bukan pada “bersaksi” karena persaksian bukan sebuah *wilayah* (pemberian kekuasaan). Kemudian “*tu’riḍū*” berarti mencegah memberi keputusan atau kesaksian dan menunda memberi keputusan sedangkan kebenaran sudah jelas.¹⁰³

Kemudian dalam QS. al-Maidah (5: 8):

¹⁰³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/228.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ عَلَىٰ اَلَّا تَعْدِلُوْا ۚ اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٨﴾

Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Setelah membicarakan tentang karunia Allah kepada orang-orang beriman dan perjanjian bahwa mereka akan mendengar dan mengikuti Nabi dalam segala keadaan seperti yang diikrarkan pada saat baiat. Inilah harapan yang akan dilakukan pendengar baiat setelah dilimpahkannya nikmat yakni berlaku adil seperti dalam QS. al-Nisā' di atas.

Qisṭ adalah adil dalam keputusan. Ayat ini terletak setelah membahas perjanjian Allah (*mīšāq Allah*) yang berarti perintah kepada orang-orang yang beriman untuk bersama menegakkan kebenaran karena Allah yakni mereka menepati perjanjian. Kemudian kata tersebut diikuti dengan “*syahādatan bi al-qisṭ*” artinya bersaksi dengan adil, tidak dengan zalim. Persaksian mereka yang paling utama adalah karena Allah. Maka ayat ini dan keterangan dalam QS. al-Nisā'

bermakna wajibnya menegakkan keadilan, bersaksi dengan adil, wajibnya menegakkan (kebenaran) karena Allah, dan bersaksi karena Allah.¹⁰⁴

Perintah berlaku adil karena hal tersebut dekat dengan taqwa yang sempurna yang tidak pernah melenceng dari kebaikan, karena keadilan adalah jalan yang mengontrol jiwa dari nafsu dan jalan menuju ketakwaan.¹⁰⁵

Selanjutnya tentang hak non Muslim, dalam QS. Ali Imrān (3:28)

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ
يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا
وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali (jamaknya auliyaa: berarti teman yang akrab, juga berarti pemimpin, pelindung atau penolong) dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu).

Ayat ini merupakan *isti'nāf* dari pendahuluan sebelumnya mengenai sikap kaum musyrikin yang melawan Islam dan

¹⁰⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 135.

¹⁰⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 136.

pengikutnya, kedengkian mereka, dan keinginan menguasai. Allah melarang orang mukmin untuk menjadikan orang kafir sebagai pemimpin -setelah adanya penjelasan bahwa mereka adalah pembangkang-karena hal tersebut dapat melemahkan agama dan menjadi keuntungan bagi musuh. Dalam al-Qur'an penyebutan "*kuffār*" biasanya berarti "*musyrik*", ada pula yang memaknai dengan semua orang yang menentang agama. Pada saat itu banyak muhajirin yang berinteraksi dengan orang musyrik baik dalam nasab, cinta harta, sehingga biasanya mereka memimpin sebagian yang lain. Sudah banyak dipahami bahwa barangsiapa yang menyerupai sikap musyrikin dalam memandang Islam maka akan menerapkan cara kepemimpinan ala musyrik.¹⁰⁶

Orang Islam dilarang menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin mereka dengan meninggalkan orang-orang mukmin ketika kepemimpinan mereka membuat bahaya bagi mukminin. Penyebab larangan ini adalah kewaspadaan sebagaimana ditunjukkan oleh kalimat setelahnya yang berarti pelaku tersebut melepaskan hubungan dengan Allah.

Ayat ini turun pada orang munafik dengan berdasar pada QS. al-Nisā' (4): 144-145;

¹⁰⁶ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 216.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ
 أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿٥١﴾ إِنَّ النِّفَاقَ
 فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali (teman yang akrab, juga berarti pelindung atau penolong) dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu) ?Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka. dan kamu sekali-kali tidak akan mendapat seorang penolongpun bagi mereka.¹⁰⁷

Ada pendapat bahwa *taqyīd* (pengecualian) “dengan meninggalkan orang-orang mukmin” tidak digunakannya karena banyak ayat lain menyatakan bahwa orang musyrik dilarang secara **mutlak** menjadi pemimpin, pendapat ini lebih saya setuju.¹⁰⁸ Maka ayat larangan menjadikan orang musyrik sebagai pemimpin terdapat pengecualian (*qayyid*) atau barangkali juga bersifat umum. Kepemimpinan di sini dapat bersifat luar dalam atau luar saja. Adapun kata “*zālika*” kembali pada “menjadikan pemimpin dengan meninggalkan orang-orang mukmin”.

Di sini ada 8 aturan yang saya simpulkan:

1. Ketika seorang muslim menjadikan sekelompok orang kafir sebagai pemimpin dalam masalah internal yang condong pada kekufurannya dan mengesampingkan umat Islam maka keadaan ini adakah keadaan **kafir dan munafik**. Seperti Malik bin Dukhsyun yang visi dan nasihatnya cenderung pada orang munafik.
2. Percaya dan mengikuti praktek kelompok kafir dalam rangka kekeluargaan tanpa condong pada agama, padahal orang kafir

¹⁰⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 217.

¹⁰⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 217.

tersebut memperlihatkan perlawanannya dan menertawakan orang islam. Mukmin yang seperti ini **tidak menjadi kafir** kecuali jika ia melakukan dosa besar karena dia dikhawatirkan akan membawa bahaya bagi Islam. Sepatutnya dia menunjukkan semangat melindungi Islam.

3. Percaya pada orang kafir yang tidak memushi orang Islam secara terang-terangan seperti orang Nasrani Arab dan orang Habsi yang melindungi umat Islam. Al-Rāzi mengatakan ini adalah pertengahan, pelakunya **tidak menjadi kafir** kecuali jika ia mencegah suatu hal yang lebih baik (*istihsān*).
4. Menjadikan sekelompok kafir sebagai imam yang membahayakan dan ingin menguasai orang-orang Islam. Dalam hal ini hukumnya bermacam seperti ketika ada jawasis memata-matai orang Islam; dalam hal ini terserah kebijakan pemimpin karena jawasis bertugas melakukan kejahatan terhadap sasaran. Jika orang Islam begitu berarti dia telah melakukan kebohongan atau kerakusan yang menjadi kebisaan. Orang seperti ini dihukumi **zindiq** yang tidak diampuni dan diperangi seperti memerang kafir zindiq.
5. Memasukkan orang kafir sebagai pahlawan/peserta perang. Ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Abu Qasim dalam *Mudawwanah* berkata “**jangan** meminta pertolongan orang kafir dalam berperang”, tetapi Abu al-Farj mengatakan bahwa meminta tolong orang kafir **tidak masalah**. Hal ini dikompromikan oleh Ibn Rusyd dalam bab Ijtihad dikutip dari al-Tahawi dari Abu Hanifah tentang kebolehan meminta tolong kepada ahli kitab selain orang musyrik. Ibn Rusyd berkata: “Ini tidak ada dalilnya termasuk tentang larangan mutlak tanpa adanya ta’wil”. Akan tetapi terdapat hadis “لَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ”, hadis ini berstatus hadis *mukhtalif*. Banyak yang mengatakan hadis ini telah *dinasakh* karena Nabi meminta tolong Sofwan bin Umayyah yang saat perang Hunanin dan perang Thaif ia belum masuk Islam (ahli kitab).¹⁰⁹
6. Menjadikan orang kafir sebagai penolong karena kekerabatan yang tidak membahayakan Islam, ini tidak dilarang seperti berbakti

¹⁰⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 219.

kepada orang tua yang kafir. Diriwayatkan dari Malik bahwa boleh menta'ziyahi mayit orang kafir.

7. Dalam bermuamalah duniawi seperti jual beli, perjanjian, perdamaian. Hukumnya bermacam sebagaimana diatur dalam fikih.
8. Menjadikan kafir sebagai penolong untuk melindungi bahaya, seperti pengecualian dalam ayat ini “menjadikan orang kafir sebagai penolong karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka”. Kata ini bukan merujuk kepada isyarat sebelumnya yakni pelaku tersebut melepaskan hubungan dengan Allah, seperti dalam muamalah.

Fungsi taukid kata *tuqāh* setelah *tattaqū minhum* berarti berada dalam keadaan genting seperti para muslim yang lemah dan tidak mempunyai jalan untuk berhijrah karena jika sudah memungkinkan umat Islam akan lari dari keadaan tersebut. Seperti dalam QS. al-Nahl: 106, Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa). Keadaan yang ditakuti (*tuqāh*) ini berlaku sementara karena jika berlarut orang kafir akan semakin bertaburan.¹¹⁰

Laki-laki dan perempuan dalam pemerintahan demokrasi berkedudukan sama. Sementara dalam al-Qur'an terdapat perbedaan kedudukan keduanya seperti dalam QS. al-Nisā': (4:34), hal ini perlu ditelusuri apakah memang benar terjadi perbedaan hak keduanya dalam pemerintahan.

¹¹⁰Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 3/ 221.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالَّذِينَ حَقِيتَ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ
بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا
عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٢٨﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri (tidak Berlaku curang serta memelihara rahasia dan harta suaminya) ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka) (Allah telah mewajibkan kepada suami untuk mempergauli isterinya dengan baik). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya (Yaitu meninggalkan kewajiban bersuami isteri. nusyuz dari pihak isteri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya). Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya (untuk memberi pelajaran kepada isteri yang dikhawatirkan pembangkangannya haruslah mula-mula diberi nasehat, bila nasehat tidak bermanfaat barulah dipisahkan dari tempat tidur mereka, bila tidak bermanfaat juga barulah dibolehkan memukul mereka dengan pukulan yang tidak meninggalkan bekas. bila cara pertama telah ada manfaatnya janganlah dijalankan cara yang lain dan seterusnya). Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Di sini, Ibn ‘Āsyūr menjelaskan perbedaan laki-laki dan perempuan berkaitan dengan aturan berkeluarga berdasarkan pada qarinah ayat sebelumnya. Hukum pada ayat ini tidak berlaku khusus pada kasus yang melatari konteks ayat tetapi umum meliputi hal-hal yang disebabkan oleh factor yang sama dengan kasus yang dipaparkan ayat.¹¹¹

Definisi *rijāl* dan *nisā’* menunjukkan pendalaman (*istigraq*) berdasarkan kebiasaan untuk membicarakan hukum mayoritas. *Qawwāmūna* merupakan khabar yang menunjukkan perintah secara syariat. Maksud “*al-rijāl*” artinya individu atau jenis kelamin, begitu juga *nisā’*. Kata *rijāl* tidak digunakan dalam arti suami, berbeda dengan *nisā’* atau *imra’ah* yang dimaknai istri.¹¹²

Asbabun nuzul ayat ini adalah ada seorang perempuan yang berkata: andai kita seperti laki-laki mendapatkan warisan yang sama dan dapat ikut berperang”. Maka di sini dijelaskan kelebihan laki-laki adalah dalam hal melindungi dan menjaga usaha dan produksi seperti dalam kalimat *بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* dan kalimat ini merupakan penyempurnaan ayat sebelumnya :

¹¹¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 5/ 37.

¹¹² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 5/ 38.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ
 مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ^{١١٣} وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ
 فَضْلِهِ^{١١٤} إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿١٦﴾

Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Ada juga yang mengatakan bahwa ayat ini turun saat istri Saad bin al-Rabī' al-Anṣārī sedang melakukan *nusyūz* (pembangkangan dari hak-hak yang diangerahkan Allah kepada suami), kemudian Saad memukulnya. Ayahnya lalu mengadu pada nabi dan memerintahkan untuk memukul sebagaimana yang beliau lakukan, lalu turunlah ayat ini. Nabi berkata: “kita menginginkan begini, namun Allah menginginkan hal lain.”. Maka ayat ini membatalkan hukum (*nusyūz*) sebelumnya. Akan tetapi *sababun nuzul* ini hanya didukung oleh hadis sahih atau hasan, yang hanya disandarkan pada Hasan, Al-Sudiy, dan Qatadah.¹¹³

¹¹³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 40.

Makna بِالْبَعْضِ artinya sekelompok dari mereka mempunyai kelebihan. Kelebihan itu merupakan kelebihan secara natural untuk memenuhi kebutuhan mereka. Tradisi laki-laki sebaga kepala keluarga sudah berlaku sejak dahulu sebagaimana pekerjaan laki-laki Arab masa lalu berkutat pada perikanan, perkebunan, peternakan dan pada zaman modern seperti bertanam, berdagang, penyewaan, dan tukang bangunan. Sedang perempuan jarang melakukan hal tersebut.¹¹⁴

Susunan ” بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ” *mā* pertama disebut *ma masdariyah* dimana penyebab kelebihannya dari pemberian Allah, sedangkan *ma kedua* adalah *mausul* dimana penyebabnya adalah hal yang diketahui manusia dalam menafkahkan harta seperti berhubungan dengan kepandaian dan kebodohan.¹¹⁵

Fa al-ṣālīhāt merupakan *fasīhah*. Ketika laki-laki mempunyai kelebihan akan perempuan, berikut akan diterangkan mengenai interaksi suami istri. Para istri diperintah untuk menjadi salihah, takut pada Allah dan melindungi harta suami. Kata *bimā ḥafizallāh* berarti pemeliharaan yang mulabasah dengan pemeliharaan Allah, yakni para suami melindungi istri sesuai perintah Allah. Perintah Allah dapat berarti apa yang menjadi hak suami semata atau juga hak Allah, termasuk ketika suami tidak suka namun hal tersebut bukan sebuah dosa (*ḥaraj*) bagi perempuan. Suami wajib ditaati oleh istri dalam hal

¹¹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 39.

¹¹⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 39.

yang tidak bertentangan dengan ajaran agama, seperti Nabi mengizinkan Hindun bin ‘Utbah untuk membelanjakan harta Abi sofyan sesuai keperluan dia dan anaknya dengan baik, sebagaimana Nabi mengizinkan perempuan untuk pergi ke masjid dan berdakwah.¹¹⁶

“فَشَمِلَ مَا يَكْرِهُهُ الرِّجَالُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ حَرَجٌ عَلَى الْمَرْأَةِ، وَيَخْرُجُ عَنْ ذَلِكَ مَا أَذِنَ اللَّهُ لِلنِّسَاءِ فِيهِ، كَمَا أَذِنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هِنْدًا بِنْتُ عُثْبَةَ: أَنْ تَأْخُذَ مِنْ مَالِ أَبِي سُفْيَانَ مَا يَكْفِيهَا وَوَلَدَهَا بِالْمَعْرُوفِ. لِذَلِكَ قَالَ مَالِكٌ: إِنَّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُدْخِلَ الشُّهُودَ إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا فِي غَيْبَتِهِ وَتُشْهِدَهُمْ بِمَا تُرِيدُ وَكَمَا أَذِنَ لَهُنَّ النَّبِيُّ أَنْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْمَسَاجِدِ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِينَ.”

3. Kedaulatan Rakyat

Ayat mengenai kedaulatan rakyat di antaranya, al-Syūrā (42:38) dan Ali Imran (3:159). Dalam al-Syūrā (42:38) :

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ
وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka;

¹¹⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 41

dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.

Allaẓī merupakan *mauṣūl* dari ayat lain dan *ṣilah* yang lain pula dan menunjukkan pada perbuatan orang beriman yang sesuai dengan perbuatannya. Maksud ayat ini adalah mereka adalah para mukmin Anṣār yang mempraktekkan kebiasaan musyawarah. Orang-orang yang beriman tentu menerima (mematuhi) seruan Tuhannya, huruf *sin* dan *ta* dalam *istijābah* berarti mubalagah dalam menerima, yakni penerimaan yang tidak disertai paksaan dan kebingungan. *Lam* dalam *lillāh* berarti *li al-taqwiyah*.¹¹⁷

Wa amruhum, *wau* tersebut *diaṭafkan* pada *ṣilah* “*allaẓīna*”. Musyawarah sudah menjadi kebiasaan para Anshar. Di antara musyawarah yang dipuji Allah adalah musyawarah ketika pemimpin mereka datang memberitahu hal dakwah nabi Muhammad setelah mereka beriman pada malam baiat ‘aqabah. Mereka bertukar pendapat mengenai beriman kepada nabi dan cara menjaganya.

Musyawarah dapat membuka petunjuk terlebih dapat membuat para anshar mendapatkan petunjuk pada Islam, maka pujian Allah atas syūrā berlaku secara umum di segala bentuk musyawarah. Adapun kata *amruhum* yakni sesuatu atau kejadian yang umum karena *isim jinis* yang disandarkan itu bermakna umum, yang berarti segala urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka. Kata *bainahum* menunjukkan bahwa apa yang dimusyawarahkan hanya

¹¹⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 25/ 111.

sesuatu yang diperhatikan/penting dan bisa jadi merupakan rahasia di antara peserta.¹¹⁸

Kemudian Allah juga memuji mereka yang mendirikan shalat. Ayat ini jika diturunkan kepada kaum ansar maka yang dimaksud adalah gagasan mereka untuk mendirikan salat jamaah. Ketika mereka meminta Nabi agar mengirim pembaca al-Qur'an untuk mereka dan seseorang sebagai imam shalat maka nabi mengirim Mus'ab bin Umair, hal ini terjadi sebelum hijrah. Kemudian mereka dipuji lagi karena menginfakkan sebagian rizki yang Allah berikan.¹¹⁹

Selanjutnya, tentang musyawarah dalam QS. Ali Imran (3:159):

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^ط وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ^ط فَاعْفُ عَنْهُمْ^ط وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ^ط وَشَاوِرْهُمْ
فِي الْأَمْرِ^ط فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ^ج إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu (urusan peperangan dan hal-hal duniawiyah lainnya, seperti urusan politik, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lainnya). Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka

¹¹⁸ Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 25/ 112.

¹¹⁹ Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 25/ 113.

bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

Nabi menggunakan kelembutan tanpa meremehkan masalah agama yang biasa disebut kasih sayang. Inilah prinsip Nabi dalam mengurus umat, sesuai dengan karakter orang Arab. Kata *linta lahum*. *Hum* kembali kepada seluruh umah bukan khusus pada pasukan Uhud yang tidak menaati perintah Nabi dengan melihat ayat setelahnya “*jika sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu*” maka obyeknya tidak terbatas pada kaum muslim. Dan karena kalimat setelahnya “*wa syāwirhum fī al-amr*” maka kelembutan nabi diberikan tidak hanya pada saat terjadinya perang Uhud saja tetapi seterusnya dalam membimbing umat.¹²⁰

Musyawarah adalah mencari pendapat para peserta musyawarah. Perintah musyawarah dalam tingkatan maslahat berikut: maslahat keluarga, maslahat kelompok, dan maslahat umat.¹²¹

¹²⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 146.

¹²¹ وَالْمُشَاوَرَةُ مُصَدَّرُ شَاوَرَ، وَالْإِسْمُ الشُّورَى وَالْمَشُورَةُ - بَفَتْحِ الْمِيمِ وَضَمِّ الشَّيْنِ - أَصْلُهَا مَفْعَلَةٌ - بِضَمِّ الْعَيْنِ، فَوَقَعَ فِيهَا نَقْلُ حَرَكَةِ الْوَاوِ إِلَى السَّكَنِ -. قِيلَ: الْمُشَاوَرَةُ مُشْتَقَّةٌ مِنْ شَارَ الدَّابَّةَ إِذَا اخْتَبَرَ جَرِيهَا عِنْدَ الْعَرَضِ عَلَى الْمُشْتَرِي، وَفَعَلَ شَارَ الدَّابَّةَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمِشْوَارِ وَهُوَ الْمَكَانُ الَّذِي تَرْكُضُ فِيهِ الدَّوَابُّ. وَأَصْلُهُ مُعَرَّبٌ (نَشْخُورٌ) بِالْفَارِسِيَّةِ وَهُوَ مَا يُبْقِيهِ الدَّابَّةُ مِنْ عَافِيَا. وَقِيلَ: مُشْتَقَّةٌ مِنْ شَارَ الْعَسَلِ أَيِ جَنَاهُ مِنَ الْوَقْفَةِ لِأَنَّ بَهَا يُسْتَخْرَجُ الْحَقُّ وَالصَّوَابُ، وَإِنَّمَا تَكُونُ فِي الْأَمْرِ الْمُهْمِّ الْمُشْكِلِ مِنْ شُؤْنِ الْمَرْءِ فِي نَفْسِهِ أَوْ شُؤْنِ الْقَبِيلَةِ أَوْ شُؤْنِ الْأُمَّةِ. وَ (ال) فِي الْأَمْرِ لِلْجِنْسِ، وَالْمُرَادُ بِالْأَمْرِ الْمُهْمِّ الَّذِي يُؤْتَمَرُ لَهُ -

Tahrīr wa Tanwīr, 4/ 147.

Adapun maksud musyawarah dalam “*wa syāwirhum*”, kata *hum* di sini khusus bagi kaum muslimin yakni bermusyawarahlah di antara kaum muslimin diperlakukan lembut oleh Nabi, jangan karena kecerobohan mereka saat perang Uhud membuat engkau (nabi) enggan meminta pendapat mereka di waktu lain.¹²² Musyawarah hukumnya ada yang menyebut wajib dan sunnah, dan berlaku kepada Nabi atau umum kepada setiap pemimpin. Menurut madzhab Maliki ini umum dan wajib. Ibn Al-‘Arabi mengatakan, *syūrā* ini menghasilkan kebenaran, ia adalah penimbang akal, dan membuat kebenaran. Karena kita disuruh mengupayakan kebenaran dalam kebaikan umat, sesuatu yang mengarah kepada wajib maka hukumnya wajib.

Syūrā di sini berarti perkara dalam perang dan lainnya, tidak boleh hal yang sudah ada dalam syari’ah karena dalam syariat pertimbangannya adalah dalil sebagaimana yang dilakukan Umar dan Usman, sedang dalam *syūrā* mempertimbangkan pendapat.¹²³

Ibn ‘Aṭīyah berkata bahwa musyawarah termasuk salah satu kaidah syari’at dan ketetapan hukum. Pemimpin yang tidak bermusyawarah dengan ahli ilmu dan agama, maka ia wajib diberhentikan, banyak ulama menyepakati hal itu. Dengan demikian, musyawarah termasuk salah satu ketetapan hukum yang tidak boleh ditinggalkan. Ibn ‘Arafah menolak pemberhentiannya dengan

¹²² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 147.

¹²³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 147.

menyamakan pendapat para ahli kalam bahwa pemimpin fasik tidak perlu diberhentikan, maksudnya meninggalkan *syūrā* belum termasuk meninggalkan kewajiban yang menjadikan fasik. Namun menurut Ibn ‘Āsyūr penyamaan (*qiyās*) tersebut tidak tepat dimana bahaya fasik hanya terbatas individu tetapi tidak bermusyawarah itu menghambat kebaikan orang Islam secara umum. Adapun menurut Malikiyah dalam hal ini menyatakan wajib diberhentikan karena tidak ada pengkhususan syariat hukum kecuali adanya sebuah dalil.¹²⁴

Menurut al-Syafi’i musyawarah itu sunnah sebagai tuntunan umat. Ia berlaku bagi nabi dan semua umatnya supaya dipraktekan pada sahabat. Al-Jassas bahkan membantah pendapat yang mengatakan bahwa musyawarah itu tidak wajib. Dia menolak jika perintah musyawarah itu hanya untuk menyenangkan hati para sahabat dan memuliakan kedudukan mereka, sebagaimana yang diyakini sebagian *fuqaha*. Sebab, jika para sahabat yang dimintai pendapat sudah tahu bahwa walaupun mereka mengerahkan segala pikiran dalam mengeluarkan usulan pada masalah yang dimusyawarahkan itu, tetap usulan mereka tidak akan dipakai dan diterima. Maka, pastilah tidak menyenangkan hati mereka dan ini berarti pula para sahabat tidak dimuliakan kedudukan mereka. Dan secara tidak langsung sebagai informasi bahwa pendapat mereka tidak akan diterima dan tidak mungkin direalisasikan. Dengan demikian penafsiran tersebut

¹²⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 148.

sangat tidak tepat. Kendati demikian, walaupun mayoritas ulama fiqh berpendapat bahwa musyawarah itu wajib, namun ada sebagian yang berpendapat bahwa perintah musyawarah itu perintahnya bersifat sunnah, bukan wajib.¹²⁵ Di antara golongan salaf ada yang berpendapat bahwa musyawarah hanya berlaku untuk nabi.

Nabi telah membimbing sahabat dalam berperang Badar, perang Uhud, dalam masalah tawanan Badar, dan bermusyawarah kepada para pasukan mengenai larangan menangkap musuh. Dalam kitab Sahih Bukhari bab *al-I'tiṣām* diterangkan bahwa para imam setelah Nabi bermusyawarah dengan orang-orang terpercaya (*umamā'*) yang pandai. Dewan musyawarah Umar ra juga terdiri dari kaum tua dan kaum muda dengan bersandar kepada pedoman Kitabullah.

Dalam sebuah hadis, diriwayatkan dari Khatib dari Ali r.a. bahwa Ali berkata, saya bertanya kepada Rasul: Wahai Rasul, bagaimana jika ada perkara setelah generasi Anda yang belum ditemukan jawabannya dalam al-Quran dan belum Engkau terangkan? Nabi menjawab, “kumpulkan para ahli ibadah dari umatku dan bermusyawarahlah dengan mereka, jangan mengambil keputusan sendiri”. Abu Bakar juga bermusyawarah dalam mememrangi orang murtad, para sahabat juga bermusyawarah mengenai pengganti Nabi.¹²⁶

¹²⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 149.

¹²⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 149.

Musyawah merupakan tabiat manusia yang sesuai fitrahnya dalam rangka kebaikan dan meraih keberhasilan dalam sebuah proyek. Ketika Allah menciptakan manusia pertama saja Allah -yang tidak membutuhkan pendapat makhluk- tetapi Dia mempromosikan gagasannya kepada malaikat. Maka *syūrā* merupakan sunnah makhluk yang ada bersama pembuatannya, hal ini perlu dipahami. Dalam catatan sejarah, *syūrā* sudah terkenal seperti ketika Firaun membahas masalah Nabi Musa, Bilqis ketika membahas masalah Sulaiman. Adapun orang-orang yang suka menindas dan menurut nafsu itu menyalahi fitrah.¹²⁷

Yakni kebulatan tekad melakukan sesuatu. Sambungan azamta dibuang kerana menunjukkan percabangan dari kata “*wasyāwirhum fi al-amr*”, maksudnya ketika kamu mantap pada sebuah keputusan (antara melaksanakan keputusan sesuai pendapat peserta musyawarah atau melakukan hal lain yang menurut rasul lebih mengarah kepada kebenaran) maka perlu bertawakal yakni mengfungsikan hati dan akal mengharap pertolongan Allah dari kekecewaan dan rintangan.¹²⁸

Fatawakkal adalah jawab “*izā*” dimana ketika sudah bulat tekad maka bergegaslah, jangan membuang waktu dan bertakwalah kepada Allah. *Syūrā* mempunyai manfaat untuk menunjukkan sarana-sarana terbaik dengan melakukan apa yang telah disepakati. Ayat ini

¹²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 150.

¹²⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 151.

memberi petunjuk makna tawakal yang banyak disalah pahami.¹²⁹
Biasanya orang memahaminya dengan pasrah di awal keadaan.

¹²⁹ Ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr* 4/ 151.

BAB IV

PENAFSIRAN IBN ‘ĀSYŪR TENTANG DEMOKRASI

A. Hubungan Islam dan Negara dalam Pandangan Ibn ‘Āsyūr

Hubungan Islam dan negara merupakan isu yang relatif baru, seiring dengan berkembangnya konsep *nation-state* Barat yang berumur dua ratusan tahun. Teks-teks primer agama Islam, tentu saja tidak menyinggung relasi agama-negara. Demikian pula tradisi Islam klasik. Imam Haramain berkata bahwa pembahasan tentang khilafah bukanlah *uṣul* akidah. Dikhawatirkan orang yang terjebak dalam perbincangan ini akan bertambah terjebak dan menganggapnya sebagai dasar agama.¹

Rasul berhijrah untuk memperbaiki umat dan membimbing mereka menuju jalan yang benar. Bukan untuk menyelamatkan diri dari bahaya musuh atau untuk mencari kenikmatan hidup yang lebih baik. Beliau berusaha merubah masyarakat yang kacau dan zalim kepada masyarakat humanis yang tidak mengikuti hawa nafsu dan tujuan-tujuan yang buruk. Begitu pula pengikutnya berhijrah karena mencintai Allah dan Rasul-Nya.² Dengan berhijrah umat muslim yang

¹ Muhammad Tahir Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, (Tunisia: Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi, 1985), 207.

² Muhammad al-Bahi, *Kebangkitan Islam Di bawah Bayang-Bayang Mendung*, terj. Jusoff Zakky Yacob, (Jakarta: al-Husna, 1984), 98.

awalnya tidak mempunyai identitas berhasil membangun suatu masyarakat yang mempunyai sistem pemerintahan dan satu negara.³

Sebenarnya, negara hanyalah sebuah instrumen, sedang yang patut dijadikan sasaran kritik adalah masyarakatnya terlebih dahulu yang merupakan obyek masalah sesungguhnya. Peran negara cukup kecil, seperti kenyataan pada masyarakat Arab yang kurang demokratis dimana sang diktator adalah masyarakat itu.⁴ Dalam mendiskusikan tentang masyarakat biasanya digunakan term *ummat*. *Ummat* adalah kelompok yang memiliki persamaan tujuan, seperti persamaan nasab, persamaan negara, persamaan agama. Islam mengharap agar kita menjadi umat terbaik yakni masyarakat sipil yang diharapkan pemerintah.⁵

Sebagai ideologi yang membebaskan, Islam menyerang dan mengalahkan semua tirani yang memperbudak manusia dimanapun mereka berada. Ia tidak membatasi misinya pada wilayah atau bangsa tertentu. Pesan universal yang dipahami tersebut tidak bisa dipahami secara parsial. Ia menyerang sistem yang tidak adil di manapun. Islam tidak memerangi orang agar masuk Islam namun memerangi sistem tirani yang menindas manusia dan membebaskan mereka untuk

³ al-Bahi, *Kebangkitan Islam Di bawah Bayang-Bayang Mendung*, 99.

⁴ Abdou Filali-Ansary, *Pembaruan Islam Dari Mana dan Hendak Kemana?*, terj. Machasin, (Jakarta: Mizan, 2000), 186.

⁵ Muḥammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyah, 1984), 3/ 37.

memilih keyakinan. Hal ini sesuai dengan perintah al-Qur'an yang menentang pemaksaan dalam masalah-masalah keagamaan.⁶

Dalam sejarah, Islam menakhlukkan kerajaan Romawi dan Persia-yang belum mampu menjamin hak-hak manusia dan kemerdekaan hati nurani rakyatnya-demi menentang para tiran yang bersenang-senang dengan kekuasaan mereka sendiri. Prinsip humanitas yang dibawa Islam sesuai dengan kewajiban agar menghentikan *laissez-faire* (doktrin non-intervensi dalam kaitannya dengan sistem politik atau ekonomi) yang melindungi Nazisme, Apartheid Afrika Selatan atau pembunuhan Etnis Khmer Merah di Kamboja.⁷ Dakwah Nabi dalam menyebarkan agama juga dilakukan dengan bertahap. Pertama dengan mengajak secara persuasif. Apabila mereka menentang maka dakwah dalam rangka memperbaiki umat dapat dilakukan dengan kekuatan, seperti tahapan dalam mendidik anak kecil.⁸ Hal ini menunjukkan bahwa kedudukan Nabi Muhammad saat itu selain sebagai Nabi juga sebagai kepala negara. Dalam al-Qur'an dikenal juga tuntunan perpolitikan karena al-Qur'an selain sebagai pedoman agama juga sebagai pedoman politik, seperti dalam ayat “*Fa aṣliḥū bainahumā fain bagat ihdāhumā ‘alā al-ukhrā faqātilū allatī tabgī ḥattā taffa ilā amrillāh*”. Ayat tersebut *khiṭabnya*

⁶ Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 12

⁷ El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, 70.

⁸ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Naqdu al-‘Ilmi li Kitāb al- Islām wa Uṣul al-Ḥukmi*, 15

ditunjukkan kepada para pemimpin (*wulāh al-amr*). Maka dapat disimpulkan bahwa syari'ah dan politik itu kompatible.⁹

Ibn 'Āsyūr mengkritik pendapat 'Ali 'Abd al-Raziq yang menyatakan bahwa tidak ada dalil tentang wajibnya mendirikan pemerintahan Islam. Dia mengaku bersandar pada apa yang dikemukakan kaum Khawarij bahwa masyarakat dapat tegak tanpa pemerintahan.¹⁰ Dengan kata lain ia dapat membenarkan tindakan kaum Khawarij dari Turki yang telah meresahkan pemerintahan dengan mendirikan pemerintahan militer. Ibn 'Āsyūr menyanggah bahwa *hujjah* tidak terbatas diambil al-Qur'an atau sunnah secara eksplisit namun juga memakai *ijma'* yang merupakan aplikasi dari keduanya walaupun masih bersifat *dzanni*. Dahulu, Rasulullah mengutus sahabat menjadi delegasi dan *qadi* ke sebuah tempat dan rakyat wajib menaatinya, hal ini dikuatkan dengan ayat al-Qur'an tentang perintah menaati *waliyyul amr*.¹¹

Menurut Ibn 'Āsyūr kekuatan pemimpin bukan didapatkan dari Allah, namun melalui dua cara, yakni dengan baiat dari *ahl al-ḥāl wa al-'aqd* dan kontrak dengan rakyat kepada orang yang dianggap cakap. Keduanya kembali di tangan rakyat, wakil Allah dari adalah wakil umat (*wakīl al-wakīl wakīlun*), maka ketika sudah dibaiat seorang pemimpin harus mengemban tugas sesuai syariat dengan mengabdikan

⁹ Ibn 'Āsyūr, *Naqdu al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukmi*, 15.

¹⁰ Ibn 'Āsyūr, *Naqdu al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukmi*, 5

¹¹ Ibn 'Āsyūr, *Naqdu al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukmi*, 5.

diri untuk kemaslahatan umat. Pilihannya berdasarkan suara rakyat bukan dari wahyu atau derajat kema'suman. Akan tetapi dalam pencopotannya ada hal-hal yang telah diatur dalam fikih dan usul fikih.¹²

Ibn 'Āsyūr menyatakan pemimpin boleh ditaati jika maksiatnya hanya dalam perangnya, bukan maksiat dalam program kerjanya.¹³ Pemimpin yang lalai dalam tugasnya seperti tidak mau bermusyawarah dengan ahli ilmu dan agama menurut Ibn Aṭīyyah dan kelompok Malikiyah ia wajib diberhentikan, banyak ulama menyepakati hal itu karena hal tersebut karena akan menghambat kebaikan orang Islam.¹⁴ Kriteria pemimpin adalah beragama Islam, berakal, *taklif*, sempurna indra yang diperlukan dalam menjalankan kepemimpinan, dan adil.¹⁵ Islam memperingatkan agar jangan memilih pemimpin yang zalim karena kezaliman dapat menyebabkan kezaliman lagi.¹⁶

¹² Ibn 'Āsyūr, *Naqdu al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukmi*, 5.

¹³ Ibn 'Āsyūr, *Naqdu al-'Ilmi li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukmi*, 8.

¹⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 148.

¹⁵ Bagi setiap koordinator wilayah disyaratkan harus paham tentang tugasnya, maka perlu memilih orang yang mempunyai syarat lebih unggul atau yang standar di antara lainnya. Seorang hakim juga disyaratkan orang yang pandai dalam hukum, cerdas dalam memberi *hujjah*, sadar terhadap adanya tekanan dari pihak yang berseteru. Demikian pula para tentara juga harus paham tata cara perang dan mengatur pasukan yang membutuhkan teknik khusus. Baca Ibn 'Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama'*, 210.

¹⁶ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 8 a/ 75.

“أَلَا إِنَّ ابْنَ الزَّرَقَاءَ يَعْنِي عَبْدَ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ لِأَنَّ مَرْوَانَ قَدْ قُتِلَ
لَطِيمَ الشَّيْطَانِ (بن سعيد لا عوجاج في شذقه فلقبوه الأشدق)
وَكَذَلِكَ تَوَلَّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. وَمِنْ أَجْلِ
ذَلِكَ قِيلَ: إِنْ لَمْ يُقْلَعِ الظَّالِمُ عَنْ ظُلْمِهِ سُلِّطَ عَلَيْهِ ظَالِمٌ آخَرُ. قَالَ
الْفَخْرُ: إِنْ أَرَادَ الرَّعِيَّةُ أَنْ يَتَخَلَّصُوا مِنْ أَمِيرٍ ظَالِمٍ فَلْيَتْرَكُوا الظُّلْمَ.
وَقَدْ قِيلَ: وَمَا ظَالِمٌ إِلَّا سَيِّئٌ بِظَالِمٍ وَقَوْلُهُ: بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ الْبَاءُ
لِلْسَبَبِ، أَيْ حَزَاءٌ عَلَى اسْتِمْرَارِ شَرِكِهِمْ. وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْآيَةِ
الِاغْتِبَارُ وَالْمَوْعِظَةُ، وَالتَّحْذِيرُ مَعَ الْاِغْتِرَارِ بِوَلَايَةِ الظَّالِمِينَ. وَتَوَخَّي
الْأَتْبَاعَ صَلَاحَ الْمُتَبَوِّعِينَ. وَبَيَّانُ سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِ اللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ”.

Dalam Islam, pemimpin wajib ditaati selama ia mengikuti perintah Allah dan rasul-Nya. Dengan begitu jelaslah bahwa menaati pemimpin ada syaratnya, jika syarat itu tidak terpenuhi maka tidak perlu ditaati. Cara hidup seperti itu hanya dapat diikuti apabila orang Islam hidup di suatu masyarakat yang bebas secara politik dan ekonomi. Karenanya masyarakat muslim harus mendirikan sebuah negara dimanapun jika memungkinkan. Negara yang diatur menurut hukum Islam secara teknis disebut *dār al-Islam*, sedangkan apabila negara Islam ditakhlukkan oleh negara yang bukan Islam maka disebut *dār al-ḥarb* (negeri yang berperang), dan kaum muslimin

mempunyai dua pilihan. Melakukan jihad untuk memperoleh kemerdekaan mereka atau hijrah ke negara muslim lain.¹⁷

Akan tetapi, dengan munculnya negara demokrasi modern yang memberi kebebasan kepada rakyat dari paksaan hati nurani maka teori di atas menjadi berbeda. Politikus Tunisia Rachid Ghanousi mendefinisikan *dār al-Islam* sebagai tanah air tempat orang-orang Islam bebas mempraktikkan agama secara terbuka tanpa takut. Ini menunjukkan bahwa demokrasi Barat telah menjadi bagian dari *dār al-Islam*. Umat Islam harus melupakan kewajiban berperang dan berkonsentrasi untuk berinteraksi secara damai dengan sesama rakyat. Interaksi damai telah menjadi kebijakan luar negeri Islam yang telah menjadi gagasan umum yang diterima.¹⁸

Penerimaan seperti di atas biasanya dilontarkan oleh orang yang mengumandangkan kematian dalam Islam politik. Para pendukung gagasan tersebut telah sadar dengan kesalahan mereka karena kacaunya demokrasi liberal yang diusung Barat dan matinya komunisme. Kini, Islam akan menjadi faktor penting dalam membentuk hubungan internasional hari esok. Untuk melangkah ke tahap itu perlu penertiban intern terlebih dahulu baru kemudian mencari sistem yang adil dan egaliter dalam tatanan internasional¹⁹

¹⁷ Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), 58.

¹⁸ El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, 71.

¹⁹ Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, 71.

Konsep negara yang diakui Islam merupakan negara sipil (*civil society*) sebagaimana yang berlaku di negara-negara beradab. Tidak ada yang membedakannya kecuali jika negara Islam menjadikan ajaran agama ini sebagai rujukan utama dalam perundang-undangan dan pelaksanaannya.²⁰ Ibn ‘Āsyūr menyayangkan pemerintah Islam sekarang terbagi menjadi beberapa wilayah negara yang peraturannya tidak mengikuti tuntunan sahabat dan pesan Nabi. Beliau mengutip pendapat Imam Haramain dalam kitab *al-Irsyād* bahwa ketika jarak sebuah wilayah itu berjauhan dan di antara kedua pemimpin wilayah tidak ada ikatan yang terintegrasi maka hal tersebut di luar ketentuan (keharusan dipimpin seorang kepala saja).²¹ Beliau masih mengidealkan pemerintahan berbasis Islam bagi kaum muslimin karena hal itu sesuai dengan al-Qur’an dan sunnah. Oleh karenanya beliau memberikan perhatian akan pentingnya pembaruan umum dalam politik yakni pertama dengan inisiasi pemerintah dalam menjalankan kebaikan secara umum dan individual. Kedua melindungi rakyat dengan peraturan dan mendukung penguasanya serta membuatnya berkharisma, terhormat, dan terlihat berwibawa. Sebagaimana firman Allah QS. al-Hasyr (59:13),

لَأَتِمُّنَّ أَخْشَدُ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿١٣﴾

²⁰ Yusuf Qardhawi, *Meluruskan Dikotomi Agama dan Politik*, terj. Khoiru Amru Harahap, (Jakarta: al-Kautsar, 2008), 186.

²¹ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 209.

Sesungguhnya kamu dalam hati mereka lebih ditakuti daripada Allah. yang demikian itu karena mereka adalah kaum yang tidak mengerti.

Tujuan ini tidak tercapai tanpa melindungi negara dari pemberontak, melindungi minoritas, menjaga umat Islam dari serangan musuh, menjaga Islam dari lepasnya atau kaburnya musuh, yang semuanya dapat disimpulkan dengan firman Allah QS. al-Anfal (8:26)

وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ
النَّاسُ فَآوَأَكُمْ وَوَعَدَكُمْ أَنَّ هَذَا الْأَرْضَ لَكُمُ الْفَيْءُ بِمَا جَاهَدْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَئِنْ أَنتُمْ لَا تَشْكُرُونَ ﴿٢٦﴾

Dan ingatlah (hai Para muhajirin) ketika kamu masih berjumlah sedikit, lagi tertindas di muka bumi (Mekah), kamu takut orang-orang (Mekah) akan menculik kamu, Maka Allah memberi kamu tempat menetap (Madinah) dan dijadikan-Nya kamu kuat dengan pertolongan-Nya dan diberi-Nya kamu rezeki dari yang baik-baik agar kamu bersyukur.

Oleh karenanya untuk menciptakan tatanan sosial Islam perlu mengikuti panduan syekh Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr dalam berinteraksi antara pemerintah dan rakyat yakni dengan memegang persamaan, kebebasan, jaminan ekonomi, pengalokasian dana, melindungi minoritas, toleran, dan menyebarkan nilai agama.²² Keimanan dan

²² Muhammad al-Habīb Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr wa Kitābuh Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* Jilid I, (Tunis: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, 2008), 703. Lihat juga Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Niẓām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 122.

persaudaraan menjadi prasyarat terbentuknya karakter masyarakat utama.²³

Pemilihan di masa nabi dan *khulafā' al-rasyidīn* dapat disebut berlangsung secara alami tidak ada batasan sistem tertentu yang harus dilakukan orang muslim. Tidak ada batasan dalam al-Quran atau al-sunnah yang menjelaskan hal tersebut kecuali hanya prinsip-prinsip secara umum. Hal ini menunjukkan bahwa Islam cocok dengan segala masa. Mempelajari negara Islam di masa Rasul dan *khulafā' al-rasyidīn* memberi pemahaman bahwa generasi sesudahnya bebas mengambil inspirasi sesuai kebutuhan zaman dan tempat selama tidak menyalahi garis-garis yang diarahkan.

Kelenturan sistem ini sudah merupakan keharusan dikarenakan keadaan masyarakat selalu berkembang. Pada setiap generasi hendaknya mengasah arah ajaran Islam di bidang pemerintahan dan ekonomi, hubungan internasional, sehingga masyarakat Islam tidak terasing dari masyarakat non-muslim. Dapat dikatakan sistem apapun yang dipilih sebagai bentuk negara, baik sistem yang dikenal saat ini atau sistem yang belum dikenal saat ini semuanya itu dapat diterima Islam sepanjang melaksanakan prinsip dasar yang bersifat umum. Maka dari itu para ahli politik diharapkan menyusun sistem apa saja yang dianggap paling baik, karena jika tidak dipraktekkan maka ajaran ini hanya sekedar menjadi kumpulan nasihat yang tidak mendapatkan

²³ Said Aqil Husin al- Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: 2002), 221.

perhatian, dan menjadi makanan empuk bagi mereka yang ingin menyelewengkan.²⁴

Dari paparan di atas maka dapat disimpulkan bahwa Ibn ‘Āsyūr menggunakan paradigma integratif dalam memandang hubungan Islam dan negara. Paradigma ini mengharuskan secara resmi berdirinya negara Islam yang tunduk pada syari’at Islam.

B. Penafsiran Prinsip-Prinsip Demokrasi Menurut Tāhīr Ibn ‘Āsyūr

Secara historis demokrasi ini muncul sebagai respon terhadap sistem monarki di Yunani pada abad ke-5 SM. Namun demokrasi modern yang muncul sejak abad ke-16 M telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Ide demokrasi yang merupakan respon terhadap teokrasi dan monarki absolut ini berasal dari gagasan tentang sekularisme oleh Machiavelli (1469-1527), gagasan tentang kontrak sosial oleh Thomas Hobbes (1588-1679), gagasan tentang konstitusi negara, liberalisme dan pemisahan kekuasaan menjadi badan-badan legislatif dan federatif oleh Jhon Locke (1632-1679), yang kemudian dikembangkan oleh Baron Montesquie (1689-1785) dengan gagasannya tentang pemisahan kekuasaan menjadi badan-badan legislatif, eksekutif, dan yudikatif serta gagasan tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial oleh Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Demokrasi dalam bentuknya saat ini muncul sejak

²⁴ Abdul Ghafar Aziz, *Islam Politik Pro dan Kontra*, (Jakarta: Firdaus, 1993), 179-181.

revolusi Amerika tahun 1776 kemudian disusul revolusi Prancis tahun 1789.²⁵

Kata demokrasi telah mengalami berbagai penafsiran bahkan perubahan makna sehingga jauh dari pengertian awalnya. Unsur-unsur dasar dari demokrasi dipengaruhi dan dibentuk oleh konstruksi sosiologis dan budaya masyarakat setempat.²⁶ Ia sempat tenggelam pada abad pertengahan namun ia muncul kembali setelah terjadi Renaissance dan reformasi. Renaissance merupakan aliran yang menghidupkan kembali minat pada sastra dan budaya Yunani Kuno. Dasarnya, kebebasan berpikir dan bertindak bagi manusia tanpa ada yang membatasi. Sedangkan reformasi yang terjadi adalah revolusi agama yang terjadi di Eropa Barat abad 16.²⁷

Setelah mengetahui hubungan Islam dan negara di atas, Ibn ‘Āsyūr memberikan preferensi sistem pemerintahan Islam adalah demokrasi karena keputusan berada di tangan rakyat. Kepemimpinan yang dijalankan oleh para sahabat dan umat Islam didasarkan pada prinsip kerelaan (*riḍā*) dan kesepakatan masyarakat (*ijmā*).²⁸ Menurut Amin Rais, sistem demokratis tidak dapat didefinisikan dengan adanya institus-institusi formal negara seperti adanya DPR, partai politik, pemilu, dan hak-hak warga negara. Demokrasi lebih baik

²⁵ Masykuri Abdilah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, (Jakarta: Kencana. 2015), 70.

²⁶ Fahrudin Faiz, “Wacana Islam dan Demokrasi”, *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman*: FUSAP UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012, 41.

²⁷ Rapung Samsuddin, *Fiqh Demokrasi*, (Jakarta: Gozian, 2013), 166.

²⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama*’, 214.

didefinisikan secara substantiasial. Ada beberapa sistem politik yang nampaknya demokratis namun pada dasarnya otoritarian dan bahkan antidemokrasi. Paling tidak ada sepuluh kriteria demokrasi yang dapat dikembangkan yakni; 1. Partisipasi rakyat dalam membuat keputusan, 2. Persamaan di muka hukum, 3. Distribusi pendapatan yang adil, 3. Kesempatan yang sama dalam pendidikan, 5. Kebebasan berbicara, 6. Tersedianya informasi dan keterbukaan informasi. 7. Menghormati etika politik, 8. Kebebasan individu, 9. Semangat kerjasama yang mendorong rasa saling menghargai sesama warga, 10. Hak untuk protes dengan meluruskan pemerintahan yang menyimpang.²⁹

Manusia memiliki tanggung jawab pribadi di hadapan Tuhan, maka setiap orang mempunyai hak untuk memilih jalan hidupnya dan tindakannya sendiri.³⁰ Kebebasan berpikir ini menimbulkan lahirnya pikiran tentang kebebasan politik.³¹ Beberapa hal yang dilahirkan dari demokrasi menurut penafsiran Ibn ‘Āsyūr adalah sebagai berikut.

1. Demokrasi Membuka Kebebasan

Kebebasan merupakan kecenderungan watak manusia yang dari sana berkembanglah kekuatan manusia untuk berfikir, berbicara, dan bekerja.³² Kebebasan beragama merupakan hak sipil yang sangat penting karena berkaitan erat dengan keyakinan

²⁹ Abdilah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, 86.

³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 194-195.

³¹ Samsuddin, *Fiqh Demokrasi*, 167.

³² Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar ...*, 685.

seseorang. Dalam QS. al-Baqarah, (2:256) diterangkan bahwa *“Tiada paksaan dalam masuk agama Islam seperti masuk Islam karena takut dibunuh. Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat, dan pengikut Islam berpegang pada tali yang kuat berdasarkan pilihan. Seorang mukmin harus mempunyai keyakinan dari keraguan hati di dunia dan berhasil dari perlindungan di akhirat seperti orang-orang yang mampu memegang erat tali”*.³³ Lafaz *“Lā ikrāha* dengan menggunakan *lam nahī* (larangan) maksudnya jangan kamu paksa seseorang masuk Islam dengan sebuah paksaan. Ibn ‘Āsyūr memberikan penghargaan yang tinggi terhadap hak hidup non muslim agar tidak diperangi dan menjaminnya dengan adanya *jizyah*.³⁴

Pemerintah berkewajiban mengelola keragaman dengan cermat, adil dan penuh kebijaksanaan melalui konsep *kalimah sawā’*. Tugas dan peran pemerintah adalah merukunkan semua warganya satu sama lain, begitu juga antar pemerintah dan umat beragama yang lain, paling tidak memfasilitasi mereka untuk mengadakan musyawarah, dialog agar tidak terjadi keresahan dan kesalah pahaman di antara umat beragama seperti yang terefleksi dengan pembentukan forum komunikasi umat beragama (FKUB). Ketika setiap pemeluk agama mengklaim bahwa agamanya paling benar maka Allah menengahi bahwa yang paling berserah dan

³³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 28.

³⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 3/ 27.

berbuat kebaikan. Balasan yang akan didapatkan merupakan hak Tuhan kelak di akhirat.³⁵

Setiap muslim dituntut memperlakukan semua manusia dengan kebajikan dan keadilan, walaupun mereka tidak mengakui agama Islam, selama tidak menghalangi penyebarannya, tidak memerangi para penyerunya, dan tidak menindas para pemeluknya.³⁶ Prinsip toleransi yang dikembangkan Islam mendidik rasa adanya perbedaan sehingga keyakinan umat Islam yang sempurna tidak membuat kebencian pihak luar.³⁷

Ahl al-ḥimmah mempunyai beberapa hak seperti; perlindungan terhadap pelanggaran dari luar negeri misal pembunuhan dan perampokan, perlindungan terhadap kezaliman di dalam negeri, perlindungan nyawa dan badan, perlindungan terhadap kehormatan seperti larangan mempergunjing atau menjelekkannya, jaminan hari tua, kebebasan beragama, kebebasan beragama dan usaha, jabatan dalam pemerintahan kecuali keimaman atau kekhalifahan sebagai kepemimpinan dalam negara dan agama yang menggantikan kedudukan nabi, selama mereka tidak memendam rasa dendam dan benci pada kaum muslim.

³⁵ Muchlis M. Hanafi, *Hubungan antar Umat Beragama, Tafsir al-Qur'an Tematik*, 332-335.

³⁶ Yusuf Qardhawi, *Minoritas Non muslim di dalam Masyarakat Islam*, terj. Muh. Baqir, (Bandung: Mizan, 1985), 16.

³⁷ Ibn 'Asyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama'*, 230.

Demikian pula hal ihwal mereka dijamin seperti perkawinan perceraian, makan babi dan meminum khamr. Adapun riba diharamkan dalam agama mereka maka tidak boleh dilakukan. Perlu diingat bahwa *ahl al-ḥimmah* harus menjaga perasaan warga negara setempat agar tidak mempopulerkan agama atau ideologi yang bertentangan dengan negara selain akidah mereka sendiri selain trinitas dan penyalipan di kalangan Nasrani sebagaimana orang Nasrani pada masa rasul tidak diperbolehkan mengganggu dengan melecehkan Allah dan Rasul-Nya, mereka hanya diberi kebebasan mengatakan apa saja dalam gereja. Mereka juga tidak boleh terang-terangan minum khamr atau menjual daging babi karena dapat merusak masyarakat Islam. Segala sesuatu yang dianggap munkar dalam Islam maka tidak boleh dilakukan secara demonstratif. Tetapi jika mereka secara sukarela setuju memilih hukum syariat Islam dalam urusan ini maka kita harus melaksanakan hukum sesuai hukum Islam.³⁸ Dalam QS. al-Maidah (5: 42) disebutkan;

“Jika mereka (orang Yahudi) datang kepadamu (untuk meminta putusan), Maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka, atau berpalinglah dari mereka; jika kamu berpaling dari mereka Maka mereka tidak akan memberi mudharat kepadamu sedikitpun. dan jika kamu memutuskan

³⁸ Qardhawi, *Minoritas Non muslim di dalam Masyarakat Islam*, 90-94.

perkara mereka, Maka putuskanlah (perkara itu) diantara mereka dengan adil, Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil.”

Mereka tidak dibebani melakukan ibadah sebagaimana yang dilakukan orang Islam seperti zakat yang merupakan pajak dan ibadah atau jihad yang merupakan patriotisme dan ibadah, tetapi diterapkan *jizyah* (pajak bagi non muslim) sebagai pengganti zakat untuk menjaga perasaan keagamaan mereka agar tidak tersinggung karena di haruskan mengerjakan kewajiban-kewajiban yang merupakan kewajiban dalam Islam. Cara menarik *jizyah* harus dengan lembut, tidak boleh memakai barang haram, dan boleh dibayar dengan kontan atau kredit.³⁹ *Jizyah* dihapus saat pemerintah tidak lagi bisa memelihara keamana kaum *zimmiy* seperti terlalu banyaknya pasukan lawan sehingga konsentrasi muslim dalam memelihara *ahl al-ḥimmah* menjadi pecah dan bila *ahl al-ḥimmah* ikut serta dalam perang membela musuh-musuh Islam maka dihapuskan kewajiban *jizyah*.⁴⁰

Kita perlu mengakui dan menghormati perbedaan sebagai sunatullah. Di tingkat struktur tentu saja umat beragama harus membenahi kesepakatan-kesepakatan yang telah disepakati dalam berbangsa dan bernegara ini, sehingga lahir dan terwujud peraturan yang lebih baik. Sementara itu ditingkat kultur, menurut abd A’la

³⁹ Qardhawi, *Minoritas Non Muslim di dalam Masyarakat Islam*,

⁴⁰ Qardhawi, *Minoritas Non Muslim di dalam Masyarakat Islam*, 78-81

para pemeluk agama dituntut menyikapi ajaran agamanya secara arif dan mau meletakkannya dalam kerangka pemahaman yang utuh, sehingga mencerminkan ajaran substansial dan universal agama mereka. Mulai pola pemahaman keagamaan semacam itu, mereka akan menemukan pada ajaran masing-masing nilai-nilai yang bernuansa kemanusiaan universal dan egaliterian, yang dapat melihat pemeluk agama yang berbeda sebagai mitra dalam kehidupan, dan bukan sebagai musuh yang harus dilenyapkan atau diperangi. Dalam pemahaman ajaran agama yang komprehensif, manusia dalam kemajemukan mampu membangun toleransi terhadap manusia yang lain dan selanjutnya mengembangkan komunikasi serta kerja sama yang kukuh dalam berbagai aspek kehidupan. Sebagaimana sebuah kultur, maka pendekatan yang paling mungkin dan strategis adalah pendidikan.⁴¹

Dalam menerapkan kebijakan, Islam menghimbau agar dilakukan secara adil sehingga membuat hati lebih tenang yakni kebijakan yang tidak berlebihan sehingga membuat rakyat menderita dan tidak terlalu mudah karena Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran. Pada zaman dahulu, pada saat penyerangan Palestina, raja Talut ingin menguji kesabaran tentaranya, ketika melewati sugai Urdun mereka dilarang untuk minum. Hal tersebut tidak sesuai dengan perintah

⁴¹ Abd A'la, *Melampaui Dialog Agama*, (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2002), 29.

agama karena agama hanya memerintah ketaatan dalam kebaikan saja.⁴²

Islam menjamin beberapa kebebasan, Ibn ‘Āsyūr membaginya menjadi tiga macam: kebebasan berkeyakinan seperti dalam memeluk agama, kebebasan berfikir seperti dalam memberi pendapat ilmiah, pendalaman syari’ah, penjelasan politik, dan urusan-urusan lain. Kebebasan ini terpisah dari ucapan atau perbuatan karena kebebasan ini tidak dapat terealisasi tanpa disertai kesesuaian secara logis, detail, dan valid. Dan terakhir adalah kebebasan bertindak selama perbuatannya tidak membahayakan orang lain.⁴³ Dengan demikian Ibn ‘Āsyūr memberi ruang kebebasan manusia sesuai fitrahnya seperti diperbolehkannya menyuarakan pendapat dalam pemerintahan sebagai bentuk *amr ma’rūf*. Syarat ber*amr ma’rūf nahī munkar* adalah pelarangan tidak menimbulkan kemunkaran yang lebih besar.⁴⁴ Oposisiionalisme ditujukan untuk menjembatani perbedaan. *Amr ma’rūf* akan melahirkan persatuan karena tanpanya akan membuat perpecahan.⁴⁵

Ibn ‘Āsyūr juga memberi kriteria masyarakat partisipatif dimana Islam mengharapkan masyarakat sipil. Tidak semua orang cakap dalam mengajak kebaikan apalagi melarang kemunkaran

⁴² Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 222.

⁴³ Ibn al-Khūjah, *Syaikh al-Islām al-Imām al-Akbar ...*, 686-688.

⁴⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 41.

⁴⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 42.

terhadap pemerintah yang terkadang beresiko, maka hal tersebut dilakukan menurut kemampuan masing-masing. Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa keikutsertaan dalam ber*amr ma’rūf nahi munkar* ini hukumnya fardlu kifayah.⁴⁶

Dalam demokrasi setiap orang memiliki hak dan kewajiban untuk berpartisipasi dalam diskusi yang terbuka dan fair. Barangkali Ibn ‘Āsyūr tidak menyalahi prinsip demokrasi tersebut karena pendapat individu sudah diwakili oleh wakil rakyat. Formula satu orang satu suara telah dijalankan dalam proses pemilihan representatif pada lembaga legislatif, siapapun boleh mengikuti pemilihan posisi pejabat publik meskipun dari suku pinggiran, sejumlah partai politik bersaing untuk kekuasaan politik untuk membela pandangan-pandangan alternatif tentang masyarakat, kampanye politik dari para kandidat dan partai-partai sebagian besar terkandung dalam diskusi dan tukar argumen mengenai nilai-nilai pendapat yang saling bertentangan, dan setiap orang diperbolehkan untuk membicarakan proses ini; dan masyarakat mentoleransinya serta mendorong perdebatan keras tentang semua isu yang menyangkut kepentingan umum.⁴⁷

Jika pemerintahan di negeri Islam sering dicirikan dengan rezim autokrasi, namun Ibn ‘Āsyūr menjembatani dengan adanya

⁴⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 4/ 39.

⁴⁷ Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi, Why democracy is Wrong*, ter. Imron Rosyadi-Muhammad Nasta’in, (Yogya: Istawa, tt.), 44..

kebebasan berkeyakinan seperti dalam memilih agama, kebebasan berfikir seperti mengkritik penguasa (*nahī munkar*) yang diwakili oleh pihak-pihak yang berkompeten seperti dewan perwakilan rakyat, dan kebebasan bertindak laku selama perbuatannya tidak membahayakan orang lain. Kebebasan seperti ini dapat diterapkan agar tidak memperparah tradisi korupsi seperti hasil alam yang hanya dinikmati segelintir elit saja. Bila kebebasan-kebebasan asasi itu terjamin, maka demokrasi akan menemukan kekuatannya.

2. Menegakkan Hukum dan Keadilan

Keadilan merupakan prinsip yang sangat penting dalam Islam karena: pertama, Allah sendiri mempunyai sifat Maha adil. Kedua, di dalam Islam keadilan merupakan kebenaran, antara keadilan dan kebenaran satu sama lain sangat sulit dipisahkan dan keduanya harus sejalan. Ketiga, keadilan menunjukkan suatu keseimbangan posisi dipertengahan.⁴⁸

Adil adalah lawan dari zalim. Setiap warga negara atau masyarakat harus mendapatkan perlakuan adil di semua sektor baik sosial, ekonomi, politik, hukum maupun pendidikan. Islam menjunjung persamaan namun tidak secara mutlak, karena manusia diciptakan dengan perbedaan kedudukan dan akhlak, seperti adanya perbedaan pada diri sahabat Nabi. Ada beberapa factor

⁴⁸Hariyanto, "Prinsip Keadilan dan Musyawarah dalam Hukum Islam dan Implementasinya dalam Negara Hukum Indonesia", *Justitia Islamica*, vol. 11 no 1/Januari-Juni 2014, 61.

yang dapat menghilangkan persamaan, yaitu sifat alamiah, syariah, social, dan politik.⁴⁹ Semua itu adalah bentuk plularitas sosial yang tidak bisa dihindari.

Perbedaan secara alamiyah terjadi antara laki-laki dan perempuan merupakan sebuah keniscayaan penciptaan. Kedua dalam hal syariat adanya pembedaan dapat diatasi dengan mencari solusinya melalui pedoman syariat, mengikuti bagian-bagian yang berkembang dalam syari'at, mempelajari seluk beluk peradaban, dan mengikuti keputusan hakim saat timbul kekacauan dan anarkisme. Ketiga perbedaan dalam masalah social yang dapat disesuaikan menurut prinsip maslahat (kebaikan) di kalangan masyarakat dan melalui logika. Keempat perbedaan dalam politik dengan adanya perbedaan peran untuk menciptakan sinergitas dalam pemerintahan.⁵⁰

Pada masa nabi Muhamad, orang-orang Arab telah mengadopsi berbagai macam adat. Praktek ini dalam banyak hal telah mempunyai kekuatan hukum dalam masyarakat. Dalam menyikapi hukum pra Islam Nabi tidak melakukan perubahan sepanjang hukum tersebut sejalan dengan prinsip Islam, tetapi Nabi merevisi hukum yang tidak sesuai. Di antara hukum yang dirombak adalah: hukum perkawinan dengan ibu tiri, poliandri, menikahi wanita tanpa batas jumlahnya, hubungan seksual yang

⁴⁹ Ibn al-Khūjah, *Sya'ikh al-Islām al-Imām al-Akbar ...*, 696.

⁵⁰ Ibn al-Khūjah, *Sya'ikh al-Islām al-Imām al-Akbar ...*, 696-697.

tidak sah, aborsi, pembunuhan terhadap bayi perempuan, balas dendam dalam hukum *qisās*, perlindungan pencuri bagi bangsawan, perceraian berulang-ulang, dan lain sebagainya. Perubahan utama yang dilakukan Islam adalah terkait dengan prinsip keseimbangan dalam kerangka hukum yang berdimensi keadilan.⁵¹

Setiap muslim diperintah untuk perintah menyampaikan amanat pada ahlinya yang berlaku umum, karena setiap orang pasti mendapatkan amanah dari orang lain terlebih untuk memperluas cakupan amanat yang harus disampaikan. Selain itu juga wajib menegakkan keadilan, bersaksi dengan adil, menegakkan kebenaran karena Allah, dan bersaksi karena Allah.⁵² Demikian pentingnya berbuat adil apalagi jika seseorang berperan sebagai pemimpin.⁵³

Kekerasan tidak dapat dibenarkan sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaan yang demokratis. Kekerasan hanya dapat dibenarkan sebagai pertahanan terakhir dalam menghadapi para pengacau atau pembangkang demokrasi dalam sebuah polis yang didukung oleh praktek kekerasan yang sah. Jika tidak maka akan terjadi kesewenang-wenangan negara dalam menindas rakyatnya atas nama keamanan nasional.

⁵¹ Damanhuri Fattah, "Implementasi Nilai Keadilan dalam Kajian Hukum Islam" *Al-Manāhij*, Vol.5. 2. 2011, 141.

⁵² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 6/ 135.

⁵³ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*(5), 94-95.

Dalam demokrasi terdapat konstitusi sebagai piranti hukum. Kesepakatan bersama seluruh rakyat diwujudkan dalam bentuk dokumen dasar berdirinya negara demokrasi. Gagasan ini diungkapkan oleh tokoh seperti Montesque dan Madison. Pada kenyataannya kekuasaan yang diberikan kepada negara terlalu sering disalahgunakan untuk kepentingan pemegang kekuasaan negara sendiri, bukan untuk kepentingan rakyat, bahkan dapat berbalik menjadi kekuasaan yang menindas rakyat. Hal itulah yang menginspirasi Lord Acton mengemukakan hukum besi kekuasaan, “*powers tend to corrupt, absolut powers corrupt absolutly*”.⁵⁴

Pada hakikatnya setiap konstitusi harus memuat pembatasan kekuasaan. Tanpa adanya pembatasan kekuasaan, suatu konstitusi kehilangan ruh konstitusionalisme dan hanya akan menjadi legitimasi bagi kekuasaan negara yang tak terbatas. Sumber konstitusi menurut Ibn ‘Āsyūr berasal dari syari’ah seperti penerapan hukum pidana Islam.⁵⁵ Sekali hukum dapat ditawarkan atau dilanggar, maka prinsip *rule of law* sudah dirusak. Sesuai dengan pendapat Amien Rais antara hukum dengan etika moral memiliki keterikatan yang sangat erat. Tidak pernah ada hukum tanpa ada

⁵⁴ Muchamad Ali Safa’at, “Konstitusi Dalam Demokrasi”, (Makalah Temu Nasional Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Indonesia, Bogor, 22 Maret 2003), 2.

⁵⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 6/ 177.

etika atau moral, dan sesungguhnya tidak pernah akan ada etika kecuali jika ada agama.⁵⁶

Menurut Yusuf Qardlawi, dalam Islam terdapat *ṣawābit* (hal yang tidak dapat dirubah) seperti dalam pokok-pokok agama, adapun hal-hal yang mungkin terjadi perbedaan dan dapat dilakukan *ijtihād* seperti dalam pemilihan kepala negara maka dapat menggunakan pemungutan suara.⁵⁷ Hal ini juga terjadi dalam demokrasi Amerika. Di Amerika Serikat ada *Declaration of Independence* yang harus dijadikan sumber tertinggi dan dasar hukum yang tidak dapat diubah oleh kehendak rakyat.⁵⁸

Setelah rasul berhijrah, Islam mempunyai negara dan pemimpin berhak memutuskan perkara korban dan pelaku dalam konteks tata negara⁵⁹ Ini adalah peraturan hukum modern dalam membunuh antara orang yang dizalimi dan larangan membunuh orang tanpa alasan yang dibenarkan syara' bukan sekedar dalam rangka jihad melindungi minoritas dan melenyapkan pembangkang (*ḥauzah*) karena ada peraturan lain dalam hal itu. Perintah ini berlaku pada semua orang (*mukhāṭabīn*).⁶⁰

⁵⁶ Idris Thaha, *Demokrasi Religius Pemikiran Politik Nurcholis Madjid dan M. Amien Rais*, (Bandung: Teraju, 2005), 256.

⁵⁷ Yūsuf Qarḍāwī, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2001), 142.

⁵⁸ Abdilah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, 93.

⁵⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/ 95.

⁶⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/ 95.

Dalam QS. al-Nisā' (4): 144-145; orang musyrik dilarang secara mutlak menjadi pemimpin⁶¹ Alasan pelarangan ini adalah demi menjaga iman dan kehormatan umat Islam.

Islam adalah agama rahmat bagi seluruh alam yang membebaskan perempuan dari hegemoni laki-laki di masa jahiliyah. Bahkan Islam menganjurkan perempuan dapat mengaktualisasikan diri di ranah publik sebagaimana peran Khadijah yang membantu dakwah Nabi baik secara moral ataupun material, dan siti Aisyah yang setia mendampingi beliau.⁶²

Keterlibatan perempuan di ranah publik (sebagai pemimpin) merupakan implementasi demokrasi yang diajarkan oleh Islam. Pemberian kesempatan untuk terlibat dalam urusan publik akan memberi manfaat besar bagi terciptanya keadilan dan kesejahteraan bagi semua orang. Kegagalan dan kesuksesan memimpin suatu komunitas tidak ada kaitannya dengan persoalan jenis kelamin tetapi pada sistem yang diterapkan dan kemampuan memimpin sebagaimana Husein Muhammad berpendapat bahwa persoalan persoalan menyangkut kemasyarakatan politik yang paling penting adalah kemaslahatan.⁶³

Ibn 'Āsyūr tidak mensyaratkan larangan kriteria pemimpin dari perempuan. Dalam QS. an-Nisā' (4: 34) perbedaan antara

⁶¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa Tanwīr*, 3/ 217.

⁶² Fattah, "Implementasi Nilai Keadilan dalam Kajian Hukum Islam," 144.

⁶³ Fattah, "Implementasi Nilai Keadilan dalam Kajian Hukum Islam" 144.

laki-laki dan perempuan terjadi dalam aturan berkeluarga berdasarkan pada qarinah ayat sebelumnya. Ayat ini bersifat umum meliputi hal-hal yang penyebabnya sama dengan kasus yang dipaparkan ayat.⁶⁴

Adanya kelebihan itu merupakan anugerah Allah secara natural untuk memenuhi kebutuhan mereka. Tradisi laki-laki sebagai kepala keluarga sudah berlaku sejak dahulu sebagaimana pekerjaan laki-laki Arab masa lalu berkutat pada perikanan, perkebunan, peternakan dan pada zaman modern seperti bertanam, berdagang, penyewaan, dan tukang bangunan. Sedang perempuan jarang melakukan hal tersebut.⁶⁵

Susunan “بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ”

mā pertama disebut *mā maṣdariyyah* dimana penyebab kelebihanannya adalah pemberian Allah, sedangkan *mā* kedua adalah *maṣūl* dimana penyebabnya adalah hal yang diketahui manusia dalam menafkahkan harta seperti berhubungan dengan kepandaian dan kebodohan.⁶⁶ Suami wajib ditaati oleh istri dalam hal yang tidak bertentangan dengan ajaran agama, seperti Nabi mengizinkan Hindun bin ‘Utbah untuk membelanjakan harta Abi Sofyan sesuai keperluan dia dan anaknya dengan baik, sebagaimana Nabi

⁶⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 37.

⁶⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 39.

⁶⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 39.

mengizinkan perempuan untuk pergi ke masjid dan berdakwah.⁶⁷ Dari pemaparan di atas terlihat bahwa Ibn ‘Āsyūr menerima demokrasi dalam pengertian realisme politik yakni dalam pengertian praktis yang dipahami dalam penggunaan kontemporer, namun secara filosofis mengakui supremasi perintah Tuhan (*syarī’ah*) sebagai standar dasar.

3. Melibatkan Partisipasi Masyarakat

Prinsip kedaulatan rakyat merupakan fonemena lanjutan setelah kebebasan dan kesamaan dimiliki oleh individu⁶⁸ Dalam sistem demokrasi kekuasaan legislatif berada di tangan umat dan terpisah dari kekuasaan pemimpin negara. Hukum Islam disimpulkan dari al-Qur’an, hadis, ijma umat dan hasil ijtihad. Imam hanyalah pelaksana hukum. Institusi pengadilan juga bersifat independen karena tidak menetapkan hukum berdasarkan pendapat penguasa, namun dengan hukum syariat atau perintah Allah. Oleh karenanya konsep *ijtihād* (penalaran independen) merupakan salah satu keistimewaan syariat Islam.⁶⁹

Di kalangan para sarjana muslim, terdapat dua pandangan mengenai kedaulatan rakyat. Pertama, mereka melihat kedaulatan pada penekanan pada konsep kekuasaan hukum (nomokrasi), dan kedua cenderung melihat konsep Islam kepada negara sebagai

⁶⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 5/ 41.

⁶⁸ Hendra Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 80.

⁶⁹ M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., (Jakarta: GIP, 2001), 308.

devine democracy (demokrasi suci) atau *populer vicegerency* (kekuasaan suci yang kerakyatan). Memang pada awalnya dalam Islam, konsep negara pertama adalah nomokrasi (berdasarkan hukum), namun untuk menjalankannya selain ditentukan oleh hukum syariah juga perlu melibatkan rakyat dengan bermusyawarah.⁷⁰

Dalam *syūrā* partisipasi politik rakyat dihormati sepenuhnya, karena pada hakikatnya mereka adalah para pemilik negara. Prinsip ini juga mengenal bahwa kekuasaan negara harus dipilih secara bebas oleh rakyat berdasarkan prinsip kedaulatan rakyat.⁷¹ Nabi telah membimbing sahabat untuk bermusyawarah seperti dalam perang Badar, perang Uhud, masalah tawanan Badar, dan larangan penangkapan musuh.⁷² Kekalahan kaum muslimin dalam perang Uhud hanya ujian belaka, bukan untuk melenyapkan mereka. Bahkan dikehendaki agar mereka dapat mengambil pelajaran dari sebab-sebab kekalahan itu untuk menghindari kekalahan dalam peperangan selanjutnya.⁷³

Menurut Ibn ‘Āsyūr musyawarah adalah mencari pendapat para peserta musyawarah. Perintah musyawarah berlaku dalam tingkatan masalah berikut: masalah keluarga, masalah kelompok,

⁷⁰ Jimly Ashsiddiqy, *Islam dan Kedaulatan Rakyat*, (Jakarta: GIP, 1995), 16-19.

⁷¹ Abdilah, *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*, 79.

⁷² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 149.

⁷³ al-Bahī, *Kebankitan Islam di Bawah Bayang-Bayang Mendung*, 101

masalahat umat.⁷⁴ Musyawarah hukumnya ada yang menyebut wajib dan sunnah, dan berlaku kepada Nabi atau umum kepada setiap pemimpin. *Syūrā* berlaku dalam masalah perang dan hal-hal yang belum ada tuntunannya dalam syari'ah karena dalam syari'ah pertimbangannya adalah dalil sebagaimana yang dipraktekan oleh Umar dan Usman, sedang dalam *syūrā* mempertimbangkan pendapat.⁷⁵

Ibn Aṭīyyah dan kelompok Malikiyah berpendapat bahwa pemimpin yang tidak bermusyawarah dengan ahli ilmu dan agama, maka ia wajib diberhentikan, banyak ulama menyepakati hal itu karena hal tersebut karena akan menghambat kebaikan orang Islam. Dengan demikian, musyawarah termasuk salah satu ketetapan hukum yang tidak boleh ditinggalkan. Syafi'iyah berpendapat bahwa hukum musyawarah adalah sunnah (*istiḥbāb*), sementara Hanafiyah menghukumi wajib.⁷⁶

Metode pengambilan keputusan dalam demokrasi dilakukan dengan tiga cara, konsensus yakni menyetujui keputusan sebelum keputusan itu dilakukan. Jadi keputusan ini menghendaki suatu keputusan bulat. Sistem ini berkecenderungan elitis, otoritarian, oligarkis, dan dapat melahirkan bentuk diktator. Kedua sistem bergilir, sistem ini ditemukan pada bentuk demokrasi ganda yang

⁷⁴ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 148.

⁷⁵ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 137.

⁷⁶ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 148-149.

ditandai dengan adanya perwakilan secara bergilir dari dua kelompok besar. Sistem ini menganut sistem dwipartai dan tidak didasarkan pemilihan umum namun pergiliran kekuasaan semata. Ketiga sistem mayoritas, sistem ini mengambil keputusan melalui pemilihan bebas untuk menentukan suara mayoritas. Demokrasi hanya dapat berjalan apabila minoritas yang kalah tetap mengakui keputusan yang diambil oleh mayoritas. Bila mayoritas telah setuju maka itulah yang diberlakukan menjadi hukum dan dianggap sebagai kebenaran dan keadilan. Intinya, obyektifikasi kebenaran demokrasi meski senantiasa relatif, bukan didasarkan pada kualitas tetapi kuantitas. Oleh karenanya “*majority rule*” sebagai komponen yang inheren dari pengertian demokrasi harus diuji oleh teropong etika.⁷⁷

Menurut Ibn ‘Āsyūr pemimpin tidak terikat pada pendapat peserta musyawarah karena ia patut memilih pendapat terbaik.⁷⁸ Musyawarah dilakukan sesuai keahlian misal para ulama bermusyawarah tentang masalah agama, para pasukan bermusyawarah tentang peperangan. Di sini beliau terkesan memilih sistem aristokratik.⁷⁹ Seorang pemimpin berhak mengambil keputusan berdasarkan kebijakannya dengan memilih pendapat yang mengarah pada kebenaran setelah mendengar

⁷⁷ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 68-70.

⁷⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 4/ 151.

⁷⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr*, 3/148.

berbagai pendapat yang tidak harus berdasarkan suara terbanyak seperti penafsiran dalam ayat QS. Ali Imrān (3: 159),

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ⁸⁰

... Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad,
Maka bertawakkallah kepada Allah.

Proses yang tidak menerapkan pemilihan bebas seperti penunjukan atau pengangkatan bukanlah hal yang ideal dalam demokrasi, namun bukan pula menjadi hal yang tidak mungkin dalam demokrasi perwakilan. Para wakil hasil proses pemilihan dapat melakukan penunjukan atau pengangkatan bila hal tersebut dinyatakan “boleh” secara yuridis oleh suara mayoritas rakyat. Dalam prakteknya, demokrasi dalam suasana monarki (pemerintahan kerajaan) di Eropa dan Skandinavia lebih terasa demokratis daripada di negara-negara berpemerintahan konstitusi.⁸⁰

Selanjutnya musyawarah juga dilakukan dalam pemilihan pemimpin. Penyelenggaraan pemilihan umum yang bebas dan jujur secara luas diakui sebagai bagian terpenting dari demokrasi.⁸¹ Ada tiga model pemilihan pemimpin dalam Islam, pertama dengan baiat oleh *ahl al-ḥāl wa al-aqd* yaitu para ahli ilmu dan pemegang amanah yang ada di ibu kota pemerintahan, dan para amir tentara. Baiat pertama dalam Islam adalah para Muhajirin dan Anshar

⁸⁰ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 90.

⁸¹ John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*. terj. Rahamani Astuti, (Bandung: Mizan, 1999), 24.

karena setelah rasul wafat mereka bermusyawarah di Saqifah Bani Saidah dan bersepakat membaiat Abu Bakar. Kedua melalui penunjukan. Ketika Abu bakar sakit keras, beliau menunjuk Umar bin Khatab sebagai khalifah yang disetujui para muslimin. Ketiga, melalui musyawarah. Ketika Umar ditikam, para muslimin bingung antara menyetujui salah satu dari *assābiqūn al-awwalūn* atau memberikan pilihan kepada umat, kemudian diputuskan untuk bermusyawarah dengan memilih salah satu dari enam orang di antaranya: Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abdurrahman bin Auf, Thalhah bin Ubaidillah, Zubair bin Awwam, dan Sa'ad bin Abi Waqash. Kemudian disepakati untuk memilih 3 orang yakni Abdurrahman bin Auf, Ali, dan Usman. Abdurrahman bin Auf berkata “apakah kalian akan menyerahkan urusan itu kepadaku dalam pengawasan Allah bahwa aku tidak akan mengurangi keutamaan kalian?, mereka menjawab “ya”. Abdurrahman segera mengamit tangan Ali seraya berkata “Engkau adalah kerabat Rasulullah, lebih dahulu masuk Islam dan kau sudah tahu bahwa Allah selalu mengawasimu, Jadi jika aku memilihmu sebagai pemimpin, engkau pasti berlaku adil. Dan jika aku memilih Usman, engkaupun pasti akan mendengar dan menaatinya”. Lantas Abdurrahman melobi Zubair (yang sebelumnya ingin membaiat Ali) dengan ucapan serupa. Setelah para sahabat, tokoh

masyarakat, pasukan tentara berunding maka Usman dibaiat oleh semua jajaran *ahl al-hāll wa al-aqd*.⁸²

Ketiga contoh di atas adalah tata cara pemilihan yang tidak boleh diabaikan, dan yang paling utama bagi masa yang berbeda dan menghindari otoritarianisme adalah cara ke-tiga.⁸³ Metode yang digunakan di atas mempunyai kesamaan yakni memilih orang terbaik melalui pemilihan awal, pencalonan, pemilihan yang diikuti baiat pribadi dan diperkuat dengan baiat umum.⁸⁴ Pemilihan dengan pencalonan wakil yang berkompeten untuk menyuarakan aspirasi rakyat dan melindungi kesejahteraan mereka adalah cara terbaik.⁸⁵

Dalam sistem demokrasi, pemungutan suara dilakukan dengan dua cara: kesepakatan (konsensus) atau suara mayoritas. Bila kesepakatan tak tercapai, secara absolut prinsip suara mayoritas akan menjadi pegangan utama. Inti dari pengambilan suara mayoritas adalah menemukan kemufakatan, meski mufakat tidak secara aktual dilakukan melalui *voting*. Pihak yang tunduk tidak ditekan, namun diendapkan⁸⁶. *Voting* semacam ini dibenarkan dalam Islam, karena sulit bagi sekelompok masyarakat dapat memilih salah satu diantara mereka dengan aklamasi, demikian

⁸² Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Niẓām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 210.

⁸³ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Niẓām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 210.

⁸⁴ Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, 63.

⁸⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Uṣul al-Niẓām al-Islāmy fī al-Mujtama’*, 212.

⁸⁶ Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, 81.

juga kerelaan untuk mengundurkan diri atau kalah, maka hendaknya diadakan pemilihan umum untuk jabatan yang penting ini atau dengan cara lain dimana semua pihak rela atau menyetujui hak tersebut. Amin Rais berpendapat bahwa voting adalah cara yang sehat, tanpa voting tokoh tidak akan tahu secara pasti seberapa besar dukungan riil rakyat yang ia peroleh sehingga kebijakannya pun akan lebih berhati-hati dengan beberapa persen kelompok yang tidak mendukungnya. Di sini tokoh tidak akan terperangkap ke dalam ilusi seolah semua orang mendukungnya. Jika voting dilakukan dengan tanpa terpaksa dan rekayasa maka akan melahirkan keputusan yang demokratis.⁸⁷

Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 M.) juga mendukung pemilihan suara terbanyak, “sesungguhnya jika ada perbedaan pendapat yang prinsip diantara manusia mengenai beberapa masalah, maka seharusnya menyelesaikannya dengan pemungutan suara terbanyak. Jumlah terbanyak dalam pengikut, pendukung, dan kerjasama antara para perunding merupakan jalan yang terpercaya untuk menguatkan hasil pemilihan yang tepat”. Dengan demikian pendapat al-Ghazali ini mengukuhkan sebuah prinsip agung akan pembolehan pemungutan suara yang sesuai dengan demokrasi sekarang ini.⁸⁸

56-59. ⁸⁷ M. Amien Rais, *Sukses & Keajaiban Kekuasaan*, Yogyakarta: Pelajar. 1999,

⁸⁸ Qardhawi, *Non-Muslim di Dalam Masyarakat Islam*,

Beberapa abad yang lalu pemikiran politik Islam telah mencetuskan prinsip pengambilan suara terbanyak sebagai hal yang tidak dilarang. Dalam kitab *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* Imam al-Mawardi berbicara mengenai perbedaan pendapat tentang pemilihan imam shalat di masjid. “Ahli masjid memiliki hak memilih, jika terjadi perbedaan pendapat tentang perbedaan Imam, maka diambil dengan pemilihan suara terbanyak. Selain itu bukanlah Nabi juga pernah berwasiat agar memeperteguh jamaah ketika terjadi huru hara? Fitnah diartikan perbedaan pendapat, sedang jamaah adalah suara mayoritas. Para ulama fikih ketika membahas berbagai masalah mereka memutuskan atas pilihan pendapat paling kuat. Mereka berkata “inilah pendapat paling benar (pendapat orang banyak) yakni pendapat para ulama.”⁸⁹

Perintah musyawarah khusus bagi kaum muslimin yakni orang-orang yang diperlakukan lembut oleh Nabi.⁹⁰ Ketika satu peserta tidak memberi suara maka tidak menggugurkan kesepakatan mayoritas.⁹¹ Kebebasan berpendapat diberikan bagi orang yang berfikir, maka kebebasan identik dengan kebenaran.

Sejarawan muslim Mohamed Talbi berpendapat bahwa mustahil bagi kita untuk menyamakan *syūrā* dengan demokrasi dalam keadaan bagaimanapun. Di antara sebabnya ialah bahwa

⁸⁹ Qardhawi, *Non-Muslim di Dalam Masyarakat Islam*,

⁹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 4/ 137.

⁹¹ Ibn ‘Āsyūr, *Naqdu al-‘Ilmi li Kitāb al- Islām wa Uṣul al-Ḥukmi*, 31.

demokrasi ditegakkan berdasarkan suara terbanyak, sedangkan syura, apabila dianalisis akan berbeda karena syura lebih mengedepankan *urun rembug*.⁹² Pandangan yang menyatakan bahwa demokrasi sejalan dengan Islam lebih banyak muncul sebagai hasil penafsiran arbitrer, di mana keinginan kuat untuk menyatakan bahwa Islam kompatible dengan demokrasi lebih besar dibanding dukungan informasi *naşş* dan kesejarahannya.⁹³

C. Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran Demokrasi Ibn ‘Āsyūr

Ibn ‘Āsyūr hidup di Tunisia pada tahun 1879-1973. Setelah belajar selama tujuh tahun di universitas Zaytounah, pada tahun 1903 beliau diangkat sebagai guru yang kemudian menjadi dekan dan syekh di Zaytounah. Sebelumnya beliau menjabat pernah menjadi hakim dan mufti. Beliau termasuk kalangan Islam tradisional, yang menganut aliran Maliki Asy’ari. Sebagaimana diketahui bahwa keislaman tradisional di Tunisia terbentuk dari tiga elemen yaitu taklid dalam bidang fikih pada mazhab Maliki, teologi Asy’ariyah, dan pendidikan sufisme.⁹⁴

⁹²John Cooper, Ronald Nettler, Mohammed Mahmoud, *Islam and Modernity; Muslim Intellectuals Respond*. Terj. *Islam dan Kemodenan; Pandangan Intelektual Islam* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2009), 142.

⁹³ Abu Nashr Muhammad al-Imam, *Membongkar Dosa-dosa Pemilu, ProKontra Praktik Pemilu Perspektif Syariat Islam*, terj. Muhammad Azhar, (Yogyakarta: Himam Prisma Media, 2004), 181-233.

⁹⁴ Rasyid Ghanusi, “Analisis Unsur-Unsur Pembentuk Fenomena Islam di Tunisia”, diakses pada 23 Oktober 2016.

Beliau menentang pemerintahan dengan mengumpulkan kekuatan untuk menyampaikan pesan agama. Pada tahun 1960 presiden Habib Burguiba menerapkan kebijakan pencabutan kurikulum agama dari universitas Zaytounah hal ini dikarenakan bahwa perkembangan dan kemajuan dapat berhasil hanya dengan mengejar Eropa terlebih dalam penghormatan kepada norma sosial. Burguiba mempromosikan negara nasionalisme dan menggabungkan kekuatan peran partai tunggal, dan untuk meraih modernisasi ia memutuskan tali Islam. Meski konstitusi negaranya berdasar Islam, namun ia mengurangi penggunaan simbol agama dan menerbitkan undang-undang hukum keluarga yang bernama *Majallāt al-Ahwāl ash-Shahsiyah* (MAS) atau *Code of Personal Status Law* (CPS) pada tahun 1957. Pada tahun 1960 ia mengabarkan keputusan pencabutan kurikulum agama dari universitas Zaytounah, selain itu ia menasionalkan peraturan wakaf, membatasi penggunaan jilbab dan melarang puasa Ramadhan supaya daya produksi semakin besar.⁹⁵

Penafsiran Ibn ‘Āsyūr terhadap ayat-ayat demokrasi yang cenderung melawan sekulerisasi pemerintahan Islam tidak lepas dari latar belakang politik Tunisia saat itu berada dalam sekulerisasi Prancis. Stepan misalnya membedakan antara sekularisme yang bersikap bersahabat dengan agama (Amerika Serikat) dan sekularisme yang tidak bersahabat (Prancis dan Turki). Lebih jauh, menurut

⁹⁵ Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi, A Democrat Within Islamism*, (New York: Oxford, 2001), 10.

Bhargava, tingkat sekularisme dalam sebuah negara bisa dibedakan dalam tiga level: cita-cita, pelaksana pemerintahan, dan kebijakan – yang mengharuskannya mengklasifikasi rezim agama-negara ke dalam banyak model yang sulit untuk digeneralisasikan.⁹⁶ Sekulerisme yang diprektekan presiden Burguiba menurut penulis sudah mengarah pada pemisahan agama dari kebijakan pemerintah terlebih dalam intervensi ibadah ritual.

Hal ini dapat dilihat seperti ketika beliau menetapkan *qisās* sebagai hukuman pidana ketika menafsiri ayat,

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ
 قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا
 يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ۝

Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar (seperti *qisās* membunuh orang murtad, rajam dan sebagainya) dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka Sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan⁹⁷

⁹⁶ Ihsan Ali-Fauzi, “Perdebatan Sekularisme, Demokrasi, dan Islam: Ke Arah Pencarian Titik-titik Temu”, PUSAD (2013), 3.

⁹⁷ Dalam hal ahli waris yang terbunuh, penguasa menuntut *qis}a>s* atau menerima diat. *qis}a>s* ialah mengambil pembalasan yang sama. *qis}a>s* itu tidak dilakukan, bila yang membunuh mendapat kema'afan dari ahli waris yang terbunuh Yaitu dengan membayar diat (ganti rugi) yang wajar. Pembayaran diat diminta dengan baik, umpamanya dengan tidak mendesak yang membunuh, dan yang membunuh hendaklah membayarnya dengan baik, umpamanya tidak menangguh-nangguhkannya. bila ahli waris si korban sesudah Tuhan menjelaskan hukum-hukum ini, membunuh yang bukan si

kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.

Hal yang menarik di sini adalah penggunaan kata *sulṭān* yakni *imām* yang mempunyai hak memutuskan perkara korban dan pelaku dalam konteks tata negara Islam setelah hijrah. Hal ini menunjukkan bahwa Allah akan menjadikan sebuah negara tetap bagi umat Islam. Ini adalah peraturan hukum modern dalam memerangi musuh bukan semata dalam rangka jihad melindungi minoritas dan memusnahkan pembangkang (*ḥauzah*) karena ada peraturan lain dalam hal itu. Perintah ini berlaku pada semua orang (*mukhāṭabīn*).⁹⁸

Islam mengenal konsep kesatuan. Kesatuan itu juga mencakup kesatuan kepribadian orang yakni keduniawian dan keakhiratan. Manusia dalam semua hal yang ia kerjakan dan katakan baik dalam kehidupan pribadi, keluarga, atau masyarakat harus menguti firman Tuhan. Tidak ada pemisahan antara agama dan gereja seperti di Barat. Bagi Barat penyatuan agama dan negara akan menyebabkan kekuasaan/penguasa absolut dan tiranik yang menindas. Jadi ketika kata “agama” dikenakan kepada Islam tidak bisa dipahami seperti

pembunuh, atau membunuh si pembunuh setelah menerima diat, maka terhadapnya di dunia diambil *qisās* dan di akhirat dia mendapat siksa yang pedih. Diat ialah pembayaran sejumlah harta karena sesuatu tindak pidana terhadap sesuatu jiwa atau anggota badan. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Al-Jumanatul Ali*, 286.

⁹⁸ Ibn 'Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa Tanwīr*, 15/ 95.

dalam pengertian di Barat, karena Islam lebih dari sekedar keyakinan namun juga aturan sosial dan politik.⁹⁹

Faham sekular tidak hanya berlaku di dunia Barat, tetapi telah menyebar ke seluruh dunia. Sekularisme telah masuk secara halus melalui cara-cara Barat dalam berpikir, menilai dan meyakini, kemudian ditiru secara penuh oleh sebahagian sarjana dan cendekiawan Muslim hari ini. Kenyataan bahwa mereka ini dapat dipengaruhi oleh faham sekular Barat, disebabkan kelemahan mereka dalam memahami pandangan alam (*worldview*) Islam dan Barat dan terhadap prinsip-prinsip agama serta cara berpikir yang menyangkannya.¹⁰⁰

Dalam sejarahnya, Tunisia dijajah pada tahun 1881 M saat Perancis melakukan perjanjian Bardo (*The Bardo Treaty*) yang menyatakan Tunisia adalah daerah perlindungan Perancis, namun yang terjadi keadaan di Tunisia semakin memburuk. Keadaan ini tidak hanya dialami di Tunis tetapi di mayoritas negara Arab. Para penjajah ingin menguasai negara Islam.¹⁰¹

Ketika Islam berada di bawah bayang-bayang globalisasi Barat maka ia akan menjadi target kekuatan Barat, karena Barat tetap

⁹⁹ M. Ali Kettani, *Minoritas Muslim Di dunia Dewasa ini*, Jakarta: Grafindo, 2005), 360.

¹⁰⁰ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*. Terj. dari Bahasa Inggris oleh Khalif Muammar, (Bandung: PIMPIN, 2010), 17.

¹⁰¹ Khalid bin Ahmad al-Zahrani, *Mauqif al-Tāhīr Ibnu ‘Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsna ‘Asy’ariyah*, (ttp: Markaz al-Magrib al-Arabiy li al-Dirāsah wa al-Tadrīb, 2010), 37-38.

menempatkan kekuatan kebangkitan Islam kontemporer sebagai ancaman bagi dunia. Hal tersebut terindikasi dari berkembangnya tren budaya busana muslimah yang dikenakan negara-negara Muslim seperti di Kairo, Istambul, Kuala Lumpur atau kehidupan politik di Tunisia sampai Mindanao atau perkembangan syariat Islam tentang perbankan, asuransi, zakat, hukum pidana, termasuk masalah gender, media masa, dan sebagainya.¹⁰²

Prof Dr. Burhanuddin Daya menganalisis bahwa penguasaan Barat pada negara Islam di tahun 2000 lebih kawat dibanding tahun 1970an mengingat sumber daya alam (minyak) yang berlimpah di timur tengah. Sayangnya, negara-negara Islam di sana sulit bersatu, kualitas SDM yang minim, ketinggalan dalam bidang ilmu dan teknologi, lemahnya manajemen.¹⁰³ Oleh karenanya Israrul Haque dari Islamabad menyatakan bahwa untuk mencapai kebangkitan Islam diperlukan pembinaan aspek moralitas dan seni-seni budaya/peradaban Islam.¹⁰⁴

Kebudayaan harus dilakukan dengan moralis, sehat, dan fair. Dalam masalah persamaan kebudayaan Allah menciptakan manusia dengan berbagai suku, bahasa dan kebudayaan untuk saling mengenal, berdialog, dan saling mempelajari kesamaan dan perbedaan yang ada. Kebudayaan yang masing-masing mereka miliki adalah amanah

¹⁰² Burhanuddin Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*, (Yogyakarta: Suka Press, 2008), 29

¹⁰³ Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*, 29.

¹⁰⁴ Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*, 30.

Allah yang wajib dipelihara dan dimanfaatkan untuk mencapai kebaikan, dan segala hasil pencapaiannya akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Dalam menyikapi perbedaan, manusia dilarang untuk berperang karena perang bukanlah suatu peradaban melainkan kebiadaban.¹⁰⁵

Dunia Islam sangat keberatan dengan pendekatan Amerika untuk menghancurkan bangsa Palestina dan mengambil alih wilayahnya dengan cara-cara melanggar hak asasi bangsa dan negara seperti itu. Ia menganggap peradaban yang berbeda dengannya sebagai lawan. Peradaban seperti itu adalah peradaban yang ademokratis, anti plularis, otoriter, ahumanis, dan berusaha menjadikan kebudayaan lain harus tunduk di bawah cengkramannya.¹⁰⁶

Tunisia merupakan negara muslim,¹⁰⁷ Konstitusi Tunisia disahkan pada 1 Juni 1959 terdiri dari 10 bab serta 64 pasal. Di dalamnya ditegaskan bahwa Tunisia berbentuk republik dan Islam sebagai agama resmi negara. Semua warga negara dijamin haknya dan memiliki kedudukan yang sama di dalam hukum. Kekuasaan legislatif dipegang oleh majlis nasional yang dipilih untuk masa bakti lima tahun sekali. Kekuasaan eksekutif dipegang oleh presiden dan kekuasaan yudikatif dipegang oleh dewan tertinggi kehakiman yang independen. Konstitusi ini juga mensyaratkan bahwa presiden harus

¹⁰⁵ Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*, 32

¹⁰⁶ Daya, *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*, 31

¹⁰⁷ Azumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), 42.

berasal dari orang Tunisia asli dan beragama Islam dengan usia minimal 40 tahun. Dalam masalah perkawinan, kewarisan, dan pewakafan di negara ini menggunakan fikih Islam, namun dalam hukum pidana fikih Islam hanya merupakan salah satu dari sekian banyak sumber hukum. Hal ini memungkinkan masuknya hukum lain terutama dari Barat dalam perundang-undangan negara tersebut.¹⁰⁸

Sejak dunia Islam mengalami penjajahan Barat, dunia Islam mengenal demokrasi seperti yang dikenal dewasa ini. Dari laporan The Ekonomis 3 Februari 1990, dari 17 negara Arab, lima negara menerapkan semi demokrasi sekuler yaitu Mesir, Aljazair, maroko, Yordania dan Tunisia. Di negara-negara tersebut ada partisipasi dan partai politik meskipun sedikit, ada pemilu dan oposisi (diwakili kelompok HAM dan kelompok Islam) kendati masih di bawah kontrol rezim penguasa. Hal yang ironis, tidak ada satu pemimpin pun di dunia Arab era 1990-an yang meraih kekuasaan lewat pemilu yang relatif bebas, karena pergantian pemimpin dilakukan lewat kudeta atau pewarisan. Baru di tahun 2010-an partisipasi partai terlebih partai Islam diberi tempat seperti yang terjadi di Mesir, Yordania,¹⁰⁹ dan Tunisia.

Di antara tokoh yang terlibat dalam proses demokratisasi di Tunisia adalah Rachid Ghannoushi (lahir 1941). Dalam kajian

¹⁰⁸ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: Kencana, 2014), 185-186.

¹⁰⁹ Syukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana, 2013),

komprehensifnya terhadap Islam, menyatakan bahwa kebebasan manusia yang pertama adalah kebebasan beragama karena ia bebas tanpa paksaan. Kebebasan beragama bagi non- muslim terwujud seperti dalam pendirian gereja, hak bergerak, mendirikan institusi atau sekolah. Islam juga memberi kebebasan berpendapat dan hak persamaan tanpa memandang ras, suku dll. Dia juga berbicara mengenai ekonomi Islam. Dia tidak tertarik dengan deklarasi dan hak asasi Barat karena dianggap hanya sebagai reaksi dari tekanan teori sosialis dan perdagangan global untuk lari dari ketakutan terhadap Marxis. Jika Islam menjamin kepemilikan individu, maka ini tidak seperti kesepakatan internasional selama ini karena segala sesuatu itu milik Allah maka segala sesuatu harus dilandaskan pada syariat. Dia bersitegas akan mendirikan tatanan Islam.¹¹⁰

Ibn ‘Asyūr tidak menyinggung masalah partai, namun penulis melihat esensinya dapat dimiripkan dengan *ahl hal wa al-alqd*. Partai politik adalah suatu kelompok yang terorganisir yang anggota-anggotanya mempunyai orientasi, nilai-nilai dan cita-cita yang sama. Tujuan kelompok ini ialah untuk memperoleh kekuasaan politik dan merebut kedudukan politik (biasanya) dengan cara konstitusional untuk melaksanakan kebijaksanaan-kebijaksanaan mereka.

¹¹⁰ El-Fateh, “*Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities*,” 210-211.

Pengertian ini adalah pengertian yang paling umum dan paling lengkap atau ideal, sebab sangat komplis akan konsep-konsepnya, seperti:

1. Kelompok yang terorganisir
2. Anggotanya memiliki orientasi, nilai dan cita-cita yang sama
3. Tujuannya merebut kekuasaan dan kedudukan politik
4. Sarana mewujudkan kebijakan.

Dalam prakteknya jarang keempat konsep tersebut diterapkan sebagaimana pengertian partai menurut Schumpeter, Lapalombara dan atau khususnya menurut Sartory. Menurut Schumpeter partai adalah sarana anggota-anggotanya untuk mencapai kekuasaan, karena para politisinya dianggap lebih cakap dari anggota-anggota masyarakat terutama dalam hal berorganisasi.¹¹¹

Ibn ‘Āsyūr mempunyai gagasan tentang fitrah dan pentingnya agama bagi manusia dan masyarakat, Ia menetapkan kelengkapan Islam dalam berbagai sisi kehidupan dan ajarannya yang realistis tidak hayalan. Ibn ‘Āsyūr termasuk buah gerakan pembaharuan Barat dan Timur. Ia menerapkan pembaharuannya dalam memperbaiki pembelajaran agama di Tunis dengan mengelaborasi ilmu syariat, bahasa, dan umum demi menciptakan tujuan jangka pendek yakni agar

¹¹¹ Miriam Budiardjo, 2000, 160-161.

lulusan universita Zaytounah diterima dalam dunia kerja, dan jangka panjang untuk menjaga dunia Islam Arab dari penjajahan Prancis.¹¹²

Ibn ‘Āsyūr memikirkan dunia Islam secara menyeluruh. Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh menganalisis bahwa penyebab kemunduran muslim bukan karena kelemahan intelektual mereka, tetapi karena imprealisme agresif yang dilancarkan Kristen Eropa yang bertujuan memperbudak kaum Muslim dan menghancurkan Islam.¹¹³ Dalam usaha melancarkan pemerintahan yang sekuler, Bourguiba mendekati para sufi atau kalangan agamawan karena mereka tidak melakukan tugasnya dalam memimpin rakyat malah mengucilkan diri, memilih kehidupan yang bebas, tinggalkan pedesaan dan memberi kesempatan Bourguiba beraksi untuk memasuki desa-desa dan kota-kota dan merekrut orang, membatasi kegiatan di Masjid Zaytounah.¹¹⁴

¹¹² Muhammad Ṭāhir al-Misāwī, “al-Syaikh Muhammad Tahir Ibn ‘Āsyūr wa Qaḍaya al-Islāh wa al-Tajdīd fī al-fikr al-Islāmi al-Muāṣiri” *al-Tajdīd*, no. 35, vol 12, 2014, 217-218.

¹¹³ Azumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), 46.

¹¹⁴ Rasyid Ghanusi “*Min Tajribati al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Tūnis*”. Diakses pada 2 Pebruari 2017. Hal ini terlihat ketika Ibn ‘Āsyūr sendiri juga terlihat diam dalam melarang mistisisme karena beberapa hal:

- a. Kakek beliau merupakan kiai sufi.
- b. Lemahnya menghadapi penguasa. Para antek Barat (Bourguiba) merangkul para sufi dan beliau tidak mampu melawan. Bai Tunisia juga mengikuti aliran sufi Tijaniyah.
- c. Unsur bid’ah ini banyak didukung oleh para Bai dan guru beliau, (Jamāl Maḥmūd Ahmād, Al-Imām Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, Sirah wa *Mawāqif*, al-Majallah al-Urduniyah fī al-dirāsāt al-Islamiyah, no. 2/ 1. 2009, 61).

Dalam menyuarakan perlawanan terhadap penguasa yang despotik beliau melakukan dengan pasif karena kuatnya tekanan penguasa. Perjuangan pengikut Khairuddin dan pemuda-pemuda al-Zaytouna bahkan partai tua terpinggirkan karena Burguiba adalah perpanjangan gerakan reformis.¹¹⁵ Beliau melakukan pembaharuan dengan menyatukan antara ilmu syariah dan umum agar dapat menghilangkan ketakutan menghadapi penjajah di masanya atau nanti. Beliau menyerukan untuk memakai metode pendidikan dan ilmu yang asli di Zaytouna dengan menolak segala bentuk sekularisasi yang diterapkan oleh Barat.¹¹⁶

Ibn ‘Āsyūr merepresentasikan gagasan politiknya yang melawan penguasa otoriter melalui karya “*Uṣul al-Nizām al-Islāmy fi al-Mujtama’*” dan beberapa karyanya yang berpedoman pada “*maqāṣid syarī’ah*” seperti tafsir *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Kredibilitasnya tidak diragukan karena posisinya sebagai dekan perguruan tinggi terkenal di Tunisia yang tentu mengawal langsung dinamika perpolitikan negeri dan kedudukan beliau sebagai mufti dalam memberi fatwa-fatwa hukum syari’ah.

Setelah runtuhnya kerajaan besar Turki Usmani, lahirlah paham nasionalisme. Beberapa pemikir Arab masih berharap

¹¹⁵ Ghanusi “*Min Tajribati al-Harakah al-Islāmiyyah fi Tūnis*”.

¹¹⁶ Ibn Hamīdah, *Taqdīm al-Kitāb al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Faḍīlah al-Imām al-Tāhīr bin ‘Āsyūr*, chap. *Khātimah*.

tumbuhnya “*Arabisme baru*”¹¹⁷ yang merupakan perkembangan revivalisme dan modernisme Islam yang pernah dikembangkan Abduh. Para eksponen “Arabisme Baru” percaya untuk menghadapi pelecehan terhadap kaum muslimin perlu menghidupkan nilai Islam yang asli serta penempatan kembali bangsa Arab sebagai pemimpin kaum muslimin.¹¹⁸

Keadaan seperti inilah yang dihadapi Ibn ‘Āsyūr kerana di satu sisi dia masih setia dengan romantisme kekhilafahan seperti pada masa Turki Utsmani, namun dalam kenyataannya kerajaan Turki Usmani telah terpecah dan sebagian dikuasai Barat, termasuk di Tunisia. Para musuh melemahkan umat Islam sehingga mereka menjadi bodoh, miskin, terjajah. Pandangan kesatuan ummah tersebut sesuai dengan masa kejayaan Islam terdahulu yang berdiri dengan landasan keadilan dan kebebasan.

¹¹⁷ Terma Arabisme muncul karena identitas bangsa Arab dan bangsa-bangsa yang lain telah melebur ke dalam satu ikatan emosional, Islam, sebagai sebuah agama, kebudayaan, dan peradaban. Kemunculan pertama terma Arabisme (*‘Arubah*) adalah sebagai satu bentuk reaksi atas penetrasi *the other* (bangsa lain yang berarti bangsa Eropa dan Turki Ustmani menghampiri bangsa Arab dalam bentuk penjajahan, baik budaya maupun pemerintahan) ke dalam struktur masyarakat Arab pada abad 19. Identitas Arab digunakan sebagai satu elemen kunci pengikat bangsa-bangsa yang dikuasai dinasti Ottoman. Hal ini mengingatkan di negara-negara *masyriq al-araby*, kondisi demografi penduduknya sangat heterogen, terdiri dari beragam agama dan sekte. Identitas Arab dianggap sebagai satu-satunya alat pemersatu bangsa Arab. Novriantoni Kahar, *Al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam: Makalah Diskusi Bulanan Jaringan Islam Liberal tentang Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammad Abied Al-Jabiri*. Teater Utan Kayu, 30 Juni 2004.

¹¹⁸ Azra, *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, 47.

Penafsiran kata *ummah* sering disalah artikan dengan universalitas ummat yang mengurangi nasionalisme. Pada dasarnya setiap muslim diperintah mengabdikan hanya kepada Allah. Ia berserah diri kepada Tuhan dalam masyarakat, bukan berserah diri pada masyarakat. Masyarakat bisa saja membelokkan ketaatannya kepada Tuhan namun orang-orang yang beriman wajib membimbing masyarakat ke jalan yang benar. Dalam konteks ketaatan mutlak kepada Tuhan, institusi-institusi tertentu seperti keluarga, suku, bangsa, dan negeri tidak dihapuskan tetapi disublimasikan dan diberi ekspresi baru dengan aturan tertentu. Maka, Islam mengakui pembagian kesukuan dan wilayah serta secara aktual melembagakannya.¹¹⁹ Hal ini menunjukkan perlunya menerapkan nilai-nilai Islam dalam hidup berbangsa dan bernegara.

Sistem demokrasi sudah di kenal di berbagai negara termasuk negara Islam sejak abad ke. Barat menuntut adanya kesetaraan tanpa membedakan status agama dan kelompok di wilayah-wilayah kekuasaan Dinasti Utsmaniyah ataupun pendudukan kolonial Eropa. Salah satu tokoh Arabisme, Abid al-Jabiri lebih suka menggunakan konsep demokrasi dan rasionalitas sebagai ganti dari sekularisme. Nalar Arab lebih dapat menerima kedua term (demokrasi dan rasionalitas) tersebut, karena dapat merepresentasikan secara utuh tuntutan-tuntutan masyarakat Arab kontemporer.

¹¹⁹ El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, 68.

Demokrasi berarti pemeliharaan hak-hak individu maupun masyarakat. Sedangkan rasionalitas meniscayakan adanya proses kreatif dalam aktifitas politik bangsa Arab yang bersendikan rasio, logika, serta etika, dan bukan berpedoman pada syahwat kekuasaan atau fanatisme sempit belaka. Di sisi lain, dalam kedua term diatas terkandung makna netral dan universal. Dalam artian keduanya mampu merangkul seluruh elemen masyarakat Arab tanpa memandang latar belakang primordial. Harapan al-Jabiri, jika kedua term ini diterima, maka cita-cita persatuan bangsa Arab dari Samudera Atlantik hingga Teluk Persia akan segera terwujud.¹²⁰ Dengan demikian, diskursus demokrasi telah dikenal oleh masyarakat Arab.

Pemikiran demokrasi Islam menurut Ibn ‘Āsyūr sejalan dengan kondisi masyarakat Tunisia yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Beliau mendukung pemilihan wakil rakyat sebagai majlis syura sebagaimana yang diperkenalkan oleh Khairuddīn al-Tūnīsī.

¹²⁰ Novriantoni Kahar, “Al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam”

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Dari pembahasan sebelumnya, penulis menarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep demokrasi menurut penafsiran Ibn ‘Āsyūr adalah sebagai berikut:

Demokrasi memberi kebebasan berkeyakinan seperti dalam memeluk agama, kebebasan berfikir seperti dalam memberi pendapat ilmiah, dan kebebasan bertindak selama perbuatannya tidak membahayakan orang lain. Islam juga mengharapkan masyarakat sipil yang partisipatif sehingga dapat memberi kritik terhadap pemerintah (*nahi munkar*) yang hukumnya fardlu kifayah.

Untuk mewujudkan pemerintahan yang demokratis perlu penegakan hukum dan keadilan. Hukum dirumuskan bersama rakyat namun ada sumber tertinggi yang tidak dapat diubah oleh kehendak rakyat seperti diterapkannya hukum pidana Islam *qisās*. *Rule of law* harus diterapkan tanpa diskriminasi. Islam menjunjung persamaan namun tidak secara mutlak, dalam politik pembedaan dapat terjadi seperti dalam pembagian peran dalam pemerintahan. Adapun pluralisme itu berlaku dalam persoalan sosiologis dan bukan teologis seperti larangan mutlak orang musyrik menjadi

pemimpin sedangkan kepemimpinan perempuan itu boleh selama mempunyai kemampuan luar dan dalam.

Demokrasi mensyaratkan kedaulatan rakyat. Musyawarah adalah mencari pendapat para peserta musyawarah (rakyat). Pemimpin tidak terikat pada pendapat peserta musyawarah karena ia patut memilih pendapat terbaik. Pemimpin wajib melakukan musyawarah karena berhubungan dengan kemaslahatan umat. Demikian prinsip kebebasan, persamaan, dan kedaulatan rakyat yang diterima oleh Tāhir Ibn ‘Āsyūr

2. Faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran Ibn ‘Āsyūr adalah keadaan politik Tunisia saat itu berada dalam sekulerisasi Prancis. Presiden Bourguiba yakin bahwa perkembangan dan kemajuan dapat berhasil hanya dengan mengejar Eropa terlebih dalam penghormatan kepada norma sosial. Hal ini bertolak belakang dengan pandangan Ibn ‘Āsyūr yang beraliran Islam tradisional. 2. Sikapnya pasif dalam menghadapi presiden Habib Bourguiba yang pro Barat dan despotik sehingga beliau merepresentasikan perlawanannya dalam bentuk gagasan. Usahnya membangun prinsip-prinsip pemerintahan Islam ini sesuai dengan otoritasnya sebagai pembaharu di bidang pendidikan. Diskursus demokrasi telah dikenal oleh masyarakat Arab yang heterogen untuk menyatukan identitas Arab, pemikiran demokrasi Islam Ibn ‘Āsyūr sejalan dengan kondisi

masyarakat Tunisia yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

B. Saran-Saran

Ibn ‘Āsyūr memberi alternatif sistem pemerintahan Islam yang ideal dengan selalu berpegang kepada tuntunan Rasulullah tanpa mengurangi rasa nasionalisme. Jika pembaca merasa tertarik untuk melanjutkan penelitian tentang Ibn ‘Āsyūr, penulis menyarankan untuk meneliti lebih dalam suatu kata dari segi bahasa karena kepiawaian beliau di bidang bahasa seperti keikut sertaannya di *Majma al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Selain itu peneliti selanjutnya juga dapat membandingkan penafsiran beliau yang tergolong sebagai ulama kontemporer dengan penafsiran ulama salaf seperti Raghīb al-Asfihani terhadap suatu ayat. Peneliti juga dapat membidik topik lain yang menjadi minat beliau seperti pembahasan nasionalisme dan dapat pula meneliti efektifitas kurikulum di universitas Zaytouna ketika Ibn ‘Āsyūr menjabat dengan kemajuan di universitas tersebut saat ini.

Dalam wacana demokrasi, peneliti selanjutnya dapat menganalisis atau membandingkan praktek demokrasi di negara kecil seperti di Kosta Rika dan negara luas seperti India. Perlu juga menganalisis konsep toleransi antar umat beragama mengingat kecenderungan beliau yang terkesan bersikap eksklusif terhadap umat agama lain.

Akhirnya penulis menyadari masih terdapat banyak kekurangan dalam penelitian ini, oleh karena itu penulis dengan terbuka menerima kritik dan saran untuk perbaikan penelitian ini. Semoga bermanfaat.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āsyūr, Muṣṭafā. *al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr: Ṣadaqa Allah wa kaddzaba Burquibah (fī dzikri wafātihi: 13 Rajab 1393 h.)* 14 Mei 2010, diakses dari <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-58814.html>
- A’la, Abd. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2002.
- Abdalla, Ulil Absar (Ed). *Islam & Barat Demokrasi dalam Masyarakat Islam*. Jakarta: Paramadina, cet I, 2002.
- Abdilah, Masykuri. *Islam dan Demokrasi Respon Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Demokrasi 1966-1993*. Jakarta: Kencana. 2015.
- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999.
- Abu al-Saud, Umayyah Husain. *Al-Syura wa al-Dimuqratiyah, Isykalayah fil Fikr wa al-Taṭbiq al Islamy*. Majallah ilmiyyah li kulliyah al Idarah wal iqtishad, no 10 (1999). 953-100)??,
- Affandi, Yuyun. *Konsep Demokrasi Menurut Pandanagn HAMKA dalam Tafsir al-Azhar*”, Semarang: IAIN Walisongo, 2010.
- Ahmad, Mumtaz. *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ahmad, Jamal Mahmud. “*Al-Imam Muhammad al-Thahir bin Asyur (Sirah wa Mawaqif)*”, Majalah Ardaniyah fi al-Dirosah al-Islamiyah 1(2009): 61, di akses pada 8 Nopember 2016.

- Al- Munawar, Said Aqil Husin. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta:2002.
- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Yogyakarta: Djambatan, 1992..
- Ali, Ihsan-Fauzi. "Perdebatan Sekularisme, Demokrasi, dan Islam: Ke Arah Pencarian Titik-titik Temu," *PUSAD* (2013):1-16. Diakses 7 Desember 2016.
- Ali, Zainuddin. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2006.
- Al-Imam, Abu Nashr Muhammad. *Membongkar Dosa-dosa Pemilu, Pro Kontra Praktik Pemilu Perspektif Syariat Islam*, terj. Muhammad Azhar. Yogyakarta: Himam Prisma Media, 2004.
- Alkatiri, Zeffry. "Perdebatan Teori Transisi Demokrasi", *Wacana* 4 (2007): 38, diakses pada 7 Desember 2016.
- Andrain, Charles F. *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*. terj. Lukman Hakim. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1992.
- Anis, Muhammad. *Islam dan Demokrasi Perspektif Wilayah al-Faqih*. Jakarta: Mizan, 2013.
- Ansary, Abdou Filali. *Pembaruan Islam Dari Mana dan Hendak Kemana?.* Terj. Machasin. Jakarta: Mizan, 2000.
- Anshori, Ahmad Yani. *Tafsir Negara Islam Dalam Dialog Kebangsaan di Indonesia*. Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Ashsiddiqy, Jimly. *Islam dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: GIP, 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan. 1990.

- Azhari, Aidul Fitriciada. *Menemukan Demokrasi*. Surakarta, Muhammadiyah University Press, 2005.
- Aziz, Abdul Ghafar. *Islam Politik Pro dan Kontra*. Jakarta: Firdaus, 1993.
- Aziz, Fakhruddin, “*Redefinisi Pola Interaksi Antara Islam dan Barat Era Barack Obama*”, Tesis, IAIN Walisongo Semarang, 2010.
- Azra, Azumardi. *Transformasi Politik Islam Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenadamedia, 2016.
- Badrun, “*Demokrasi Pendidikan Islam dalam Pemikiran Abdul Munir Mulkhan*”, Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Al-Bahi, Muhammad. *Kebangkitan Islam Di bawah Bayang-Bayang Mendung*. Terj. Jusoff Zakky Yacob. Jakarta: al-Husna, 1984.
- Bin Hamidah, Al-Mahdi. *Taqdim al-Kitab al-Tahrir wa al-Tanwir li Fadilah al-Imam al-Thahir bin Asyur. tt: tpn*, 2001. PDF e-book.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Yogyakarta: Gama Media, 2005.
- Budiardjo, Miriam. *Demokrasi di Indonesia, Antara Demokrasi Parleментар dan Demokrasi Pancasila*. Jakarta, Gramedia: 1994.
- Dahl, Robert Alan. *Democracy and Its Critics*. Yale: Yale University Press, 1991.
- Dahlan, Abdurrahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Quran*. Bandung: Mizan, 1998.

Daya, Burhanuddin. *Pergumulan Timur Menyikapi Barat Dasar-Dasar Oksidentalisme*. Yogyakarta: Suka Press, 2008.

Dendy Sugono. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya Al-Jumanatul Ali*, (Bandung, J-Art, 2005), 92.

Draft manual praktis memahami APBD bagi Ulama'. Oleh: PP Lakpesdam NU, Jakarta: 2007.

Eko, Sutoro. "Krisis Demokrasi Elektoral," *Jurnal Mandatory, Krisis Demokrasi Liberal*. IRE, Yogyakarta (2004):

El-Affendi, Abdelwahab. *Masyarakat Tak Bernegara*. Terj. Amiruddin Ar-Rani. Yogyakarta: LKiS, 1994.

El-Fateh. "Islam, Secularism and Democracy: The Predicament of Contemporary Muslim Polities," *Intellectual Discourse* 12 (2004):

Esposito, John L. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*. terj. Rahamani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.

-----(*ed.*). *Islam Dan Perubahan Sosial Politik Di Negara Sedang Berkembang*. Yogyakarta: PLP2M, 1985.

Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Qurani, Anatara Teks, Kontek, dan Kontekstualisasi*. Yogya: Qalam. 2011.

Fananie, Husnan Bey. "Membaca Kembali Pemikiran Soekarno Tentang Islam dan Demokrasi," *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu Ushuluddin*, vol 1/1 (2010):

al-Farmawi, Abd al-Hayy. *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'i Dirāsah Manhajīyyah Mauḍū'iyyah*. T.tp, T.p, 1977.

Fattah, Damanhuri. "Implementasi Nilai Keadilam dalam Kajian Hukum Islam," *Al-Manāhij*, Vol.5. 2. (2011): 141-.

Fish, M. Steven, 2002, "*Islam and Authorism*" dalam *World Politics* vol.55 (10), pdf.

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*, terj. Amrullah. Yogyakarta: Qalam, 2004.

Ghafur, Muhammad Fakhry Ghafur, dkk. Agama Dan Demokrasi :Munculnya Kekuatan Politik Islam Di Tunisia, Mesir Dan Libya." *Jurnal Penelitian Politik*, vol.11 No. 2 Desember (2014): 85–100. Diakses 22 Maret 2017.

Al-Ghali, Balqasim. *Syaikh al-Jāmi al-A'zam Muhammad al-Ṭāhīr Ibn Āsyūr Hayātuhu wa Athāruhu*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996.

Ghanusi, Rasyid. "Analisis Unsur-Unsur Pembentuk Fenomena Islam di Tunisia", diakses pada 23 Oktober 2016.

-----, "*Min Tajribati al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī Tūnis*". Diakses pada 2 Pebruari 2017. Dari

http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=في_تونس

-----, *al Dimuqratiyah Wa Huquq al-Insān fī al-Islām*. Riyad: Dar Arabiyah li al-Ulum Nasyirūn, 2012.

Ghofur, Abdul. *Demokratisasi dalam prospek Hukum Islam di Indonesia*. Yogya: Pustaka Pelajar, 2002.

Gould, Carol C. *Demokrasi Ditinjau Kembali*. terj. Samodra Wibawa. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993.

Green, Arnold H. *The Tunisian Ulama 1873-1915*. vol. XXII. Leiden: E. J. Brill, 1978.

Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1990.

Hariyanto, "Prinsip Keadilan dan Musyawarah dalam Hukum Islam dan Implementasinya dalam Negara Hukum Indonesia", *Justitia Islamica*, vol. 11 no 1/Jan-Juni 2014, 61

Hasbi, Artani. *Musyawarah dan Demokrasi, Analisis Konseptual Aplikatif dalam Lintasan Sejarah Politik Islam*. Jakarta: Gema Media Pratama, 2001.

Held, David. *Demokrasi dan Tatanan Global, Dari Negara Modern hingga Pemerintah Kosmopolitan*. Terj. Damanhuri. Yogyakarta: Teras, 2004.

Hidayat, Surahman. *Islam Pluralisme dan Perdamaian*. Peny. Dadi M. H Basri cet. 1, Jakarta: Fikr, 1998.

Hikam, Muhammad AS. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 1996.

http://carnegieendowment.org/files/Ghannouchi_- Carnegie February 2014.pdf pada 9 Nopember 2016.

Ibn 'Âsyûr, Muḥammad Ṭāhîr. *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr. Vol I. Tunisia: al-Dâr al-Tūnīsiyah, 1984.1.*

-----, *Naqd al-'Ilmi li Kitāb al- Islām wa Uṣul al-Ḥukmi*. Kairo: al-Salafiyah, 1344h.

-----, *Uṣul al-Nizām al-Islāmy fî al-Mujtama'*. Tunisia: Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi, 1986.

-----& Yāsir Hāmid al-Maṭīrī. *Syarh al-Muqaddimah al-Adabiyah li al-Marzuqī ala Diwan al-Hamasah li Abī Tamām*. Riyad: Maktabah Dar al-Minhaj, 2008.

-----, *Kasyfu al-Muḡaṭṭā min al Maʿānī wa Alfāz al-Wāqiah fī al-Muwaṭṭaʿ*. Kairo: Dar al-Salām, 2006.

-----, *Al-Naẓ r al-Fasīh*. Tunisia: Dar Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauziʿ, 2010.

-----, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia, DarSouhnoun, t.t),

Ibn Ḥamīdah, Al-Mahdi. “Muḥammad Ṭahīr bin ‘Āsyūr”, diakses 14 Mei 2010. <http://www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php/t-58814.html>

Ibn al-Khūjah, Muhammad al-Ḥabīb. *Syaīkh al-Islām al-Imām al-Akbar Muhammad Ṭāhīr Ibn ‘Āsyūr wa Kitābuh Maqāsid al-Syarīʿah al-Islāmiyyah*. Jil. I. Tunis: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, 2008.

Iqbal, Muhammad. *Fiqih Siyasah*. Jakarta: Kencana, 2014.

John Cooper, Ronald Nettle, Mohammed Mahmoud, *Islam and Modernity; Muslim Intellectuals Respond*. Terj. *Islam dan Kemodenan; Pandangan Intelektual Islam* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2009), 142.

Kamil, Syukron. *Islam dan Demokrasi Telaah Konseptual & Historis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

-----, *Pemikiran Politik Islam Tematik*. Jakarta: Kencana, 2013.

Kettani, M. Ali. *Minoritas Muslim Di dunia Dewasa ini*. Jakarta: Grafindo, 2005.

- Kisihandi, Ferry. “Berharap Pada Sebuah Revolusi.” *Republika*, Kamis, 20 Oktober 2011.
- Komnas HAM, *Pernyataan Umum Tentang Hak-hak Asasi Manusia*. Jakarta: UNIC, t.t.
- Lewis, Bernard, dkk. *Islam Liberalisme Demokrasi*. terj. Mun'im A Sirry. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rasjidi, M. *Empat Kuliayah Agama Islam pada Perguruan Tinggi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Maarif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah kenegaraan di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995..
- Maḥmūd Ahmād, Jamāl. “Al-Imām Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, Sirah wa Mawāqif,” *al-Majallah al-Urdunyah fi al-dirāsāt al-Islamiyah*, no. 2/ 1. (2009): , 57-86.
- Mahmud, Mani' Abd al-Halim. *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. terj. Faisal Saleh, Syahdianor. Jakarta: Grafindo, 2006.
- Maksum, Ali. “Diskursus Islam dan Demokrasi di Indonesia Kontemporer: Telaah Pemikiran Jaringan Islam Liberal dan Hizbut Tahrir Indonesia,” *AICIS UIN Surabaya* (tth): 2345. diakses pada 23 November 2016.
- Mas'ood, Mohtar. *Negara, Kapital, dan Demokrasi*. Yogyakarta, Pelajar, 1994.
- Al-Maudūdi, Abu A'lā. *Hak-Hak Manusia dalam Islam*. Terj. Ummu Hasanain. Jakarta: Yapi, 1988.

- Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan (Al-Khilafah wa Al-Mulk)*. Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung : Mizan, 1988
- Mufti, Muslim. Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.
- Midlarsky, M. I., *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflik and the Democratic Peace*, International Studies, edisi triwulan, Vol. 42. No. 3 September 1998.
- Muhammad, Hasyim. *Tafsir Tematis al-Qur'an dan Masyarakat, Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*. Yogyakarta: Elsaq, 2013.
- Munir, Misbahul, “*Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi Ibnu Asyur*”, Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Murod, Ma'mun. *Menyingkap Pemikiran Politik Gus Dur dan Amien Rais*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Musyrif bin Ahmad al-Zuhaini, *Aṣār al-Dīlālāh al-Lugawīyyah fī al-Tafsīr 'Inda Ibnī 'Asyūr*. Bairut: Muassas al-Rayyān, 2002.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia, 2010.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Norman, Anderson. *Law Reform in the Muslim World*. London: The Athlone Press, 1976.
- Nurtjahyo, Hendra. *Filsafat Demokrasi*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Parmudi, Mochamad. *Islam dan Demokrasi di Indonesia (Dalam Perspektif Pengembangan Pemikiran Politik Islam)*. Semarang: LP2M, 2014.

Qardlawi, Yusuf. *Fiqih Negara*. Jakarta: Robbani Press, 1997.

-----, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.

-----, *Minoritas Non muslim di dalam Masyarakat Islam*, terj. Muh. Baqir. Bandung: Mizan, 1985.

Qutub, Muhammad. *Menggugat Islam*. Solo: Era Intermedia, 2005.

Rached Ghannouchi on Tunisia's Democratic Transition, Ghannouchi: CarnegieFebruari 2014. pdf

Rachman, Budhy Munawar. *Ensiklopedi Nurcholis Madjid*. Bandung: Mizan, 2006.

Rais, M. Amien. *Prospek Perdamaian di Timur Tengah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

-----, *Suksesi & Keajaiban Kekuasaan*. Yogyakarta: Pelajar. 1999.

Rais, M. Dhiauddin. *Teori Politik Islam*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk. Jakarta: GIP, 2001.

Rasyīd, Muhammad Bin ‘Ali Riḍā. *Tafsīr al-Mannār*. Mesir: al-Hayah al-Miṣriyah al-‘Ammah, 1990.

Al-Rawāziq, Ṣadiq Ja'far. Mas'alah al-Hurriyah fī Mudawwanah al-syaikh Muhammad Ṭahir Ibn Āsyūr, 3 Mei 2010.

Rosdiawan, Ridwan .“Revolusi Menuju Demokratisasi: Pengalaman Tunisia”, Makalah STAIN Pontianak.

- S. Tamimi, Azzam. *Rachid Ghannouchi, A Democrat Within Islamism*. New York: Oxford, 2001.
- Al-Sa'di, 'Abd al-Rahmān Bin Nāṣir. *Taysīr al-Rahman fī Tafsīr Kalām al-Mannān. Jil. 1*. T.tp: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Saepudin, Asep, "*Konsep Plularisme Agama menurut Adian Husaini*", Skripsi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2014.
- Safa'at, Muchamad Ali. "Konstitusi Dalam Demokrasi." Makalah Temu Nasional Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Indonesia, Bogor, 22 Maret 2003.
- Safruddin, Ahmad, "*Demokrasi dalam Islam Studi atas Pemikiran Khaled Abou el Fadl*", Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Saidi, Zaim. *Ilusi Demokrasi*. Jakarta: Republika, 2007.
- Saleh, Muhammad Zaki. Trend Kriminalisasi dalam Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim, Makalah *Annual Conference* Kajian Islam di Lembang. Bandung, 26-30 Nopember 2006. diakses.pada 3 Mei 2017.
- Samsuddin, Rapung . *Fiqh Demokrasi*. Jakarta: Gozian, 2013.
- Samsuri, "Ikhtiar Demokrasi dalam Tafsir Masyumi" *Socia*, 9 (2004), 102-113.
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: George Allen & Unwire Ltd. 1943.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Smith, Donald Eugene. *Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitik*. Jakarta: Rajawali, 1985.

- Solikin, Nur. "Menguak *Pemikiran Jasser Auda Tentang Filsafat Hukum Islam*". *al-Adâlah* 11 (2012): 187, diakses 25 November 2016.
- Sorensen, George. *Demokrasi dan Demokratisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Suhaimi, "Politik Islam Indonesia dan Demokrasi Pancasila di Era Reformasi." *Refleksi*, vol 8 no. 3 2006, 244.
- Suseno, Frans Magnis. *Mencari Sosok Demokrasi Sebuah Telaah Filosofis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Suyatno. *Menjelajah Demokras*. Yogyakarta: Liebe Book Press, 2004.
- Syafi'ie, Inu Kencana. *Etika Pemerintahan*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1994.
- Al-Syibromalisi, Faizah Ali. "Tela'ah *Tafsîr al-Tahrîr wa Tanwîr Karya Ibn 'Asyûr*," *Jurnal UIN Syarif Hidayatullah* (t.th.).
- Taher, Elza Peldi (Ed.). *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Tāhir al-Misāwi, Muhammad. "al-Syaikh Muhammad Tahir Ibn Asyur wa Qaḍaya al-Islāh wa al-Tajdîd fi al-fîkr al-Islāmi al-Muāṣiri" *al-Tajdîd*, no. 35, vol 12 (2014), 203-232.
- Tamwif, Irfan. *Islam dan Kegagalan Demokrasi Menelusuri Jejak Politik Indonesia Hingga Penghujung Era Orde Baru*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2014.
- Thaha, Idris. *Demokrasi Religius Pemikiran Politik Nurcholis Madjid dan M. Amien Rais*. Bandung: Teraju, 2005.

-----. *Islam Substansif*. Bandung: Mizan, 2000.

Thaib, Dahlan. *Kedaulatan Rakyat Negara Hukum dan Konstitusi*. Yogyakarta: Liberty, 2000.

Tim Penyusun PUSLIT IAIN Syarif Hidayatullah, *Pendidikan Kewarganegaraan; Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Treanor, Paul. *Kebohongan Demokrasi, Why democracy is Wrong*, ter. Imron Rosyadi-Muhammad Nasta'in. Yogya: Istawa, tt.

Voll, John O. "Sultans, Saints and Presidents: The Islamic Community and the State in North Africa", dalam John P. Entelis, (ed.), *Islam, Democracy, and the State in North Africa*, (Indiana: Indiana University Press, 1997), hal. 1-16

Wahid, Wawan Gunawan Abd. dkk., *Fikih Kebinekaan*, (Bandung: Mizan: 2015).

Wahyudi, Yudian. *Dinamika Politik Kembali Kepada Al-Qur" ān dan Sunnah di Mesir, Maroko, dan Indonesia*, terj. Saifuddin Zuhri, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2010.

WAMY, *Gerakan keagamaan dan Pemikiran, Akar Ideologis dan penyebarannya*. Jakarta: Al-Itishom 2002.

Zallum, Abdul Qaddim. *Demokrasi Sistem Kufur*. Terj. M. Shiddiq al-Jawi. Bogor: Pustaka Thoriqul Izzah, 2012.

Al-Zahrani, Khalid bin Ahmad. *Mauqif al-Ṭāhīr Ibnu 'Āsyūr min al-Imāmiyah al-Itsnā Asy'ariyah*. Ttp: Markaz al-Magrib al-Arabiy li al-Dirāsah wa al-Tadrīb, 2010.

Al-Zuhairaniy, Musyrif bin Ahmad. *Aṣ ar al-Dilālāt al-Lugawīyyah fī al-Taḥsīn 'inda Ibn 'Āsyūr*. Beirut: Muasasāt al-Rayyān, 2009.