

**KONSEP DEMOKRASI PANCASILA DALAM PERSPEKTIF
TAFSIR AL-QUR'AN**

TESIS

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)**



Oleh :

**Didik Darmadi
NIM : 182510028**

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M / 1443 H**

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah: Demokrasi Pancasila adalah demokrasi yang religius dan tidak sekuler serta dilandasi oleh nilai-nilai Pancasila. Ia berbeda dari demokrasi di Barat yang cenderung sekuler dan liberal karena dilandasi individualisme, juga berbeda dengan demokrasi yang dilandasi sosialisme sebagaimana yang diterapkan di Tiongkok. Demokrasi Pancasila adalah demokrasi pertengahan yang menengahi Liberalisme Barat dan Sosialisme Timur, ia menekankan semangat kolektivitas namun tetap memberikan kebebasan yang bertanggungjawab kepada setiap individu.

Dalam perspektif Tafsir Al-Qur'an, demokrasi berbeda dengan konsep musyawarah, namun keduanya memiliki kesamaan dalam hal anti terhadap kepemimpinan yang otoriter dan diktator. Secara mendasar nilai-nilai inti demokrasi tidak bertentangan bahkan selaras dengan nilai-nilai Al-Qur'an. Dengan catatan bahwa demokrasi yang diterapkan adalah demokrasi yang mengakui peran agama dalam ruang publik, bukan demokrasi sekuler yang memisahkan agama dari negara sebagaimana yang diterapkan di Barat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa demokrasi yang selaras dengan nilai Al-Qur'an terlihat dari konsep Demokrasi Pancasila yang memberikan peran bagi agama dalam kehidupan bernegara. Hal ini dapat dipahami dari sila pertama Pancasila yang berbunyi "Ketuhanan Yang Maha Esa", dimana ia menjadi fundamen moral yang menjiwai empat sila setelahnya. Karena itu negara Indonesia adalah negara yang menjunjung tinggi nilai-nilai Ketuhanan dengan agama sebagai instrumen aktualisasinya.

Konsep negara ideal dalam Al-Qur'an diistilahkan sebagai negeri yang *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*, yaitu negara yang tidak hanya baik dari sisi sumber daya alamnya saja, tapi juga memiliki sumber daya manusia yang berkualitas karena didukung oleh religiusitas yang baik. Dalam hal implementasi visi ini, negara Indonesia belum dapat disebut ideal karena kurangnya peran religiusitas yang berdampak pada moralitas pejabat dan rakyatnya. Nilai religiusitas dipahami secara parsial dan terbatas pada spiritualitas dengan menyampingkan nilai-nilai moral publik, karena itu perlu adanya peningkatan peran agama dan para tokoh ulamanya dalam rangka melakukan kontrol sosial di masyarakat.

Karena itu disarankan untuk melakukan revitalisasi fungsi dan peran agama dalam kehidupan bernegara di Indonesia. Selain itu perlu dilakukan pula penyempurnaan terhadap regulasi pencegahan tindak penyalahgunaan dan penodaan terhadap agama agar lebih bersifat preventif, juga dengan memberikan jaminan perlindungan kepada tokoh agama. Selain itu juga disarankan untuk memisahkan lembaga keagamaan dari lembaga eksekutif untuk mencegah kerentanan tindak penyalahgunaan agama oleh penguasa.

Kata Kunci : Demokrasi, Pancasila, Tafsir Al-Qur'an, dan Religius.

خلاصة

هذا البحث يتلخص في: ديمقراطية بنجاسيلا هي ديمقراطية دينية وليست علمانية و هي تقوم علي المبدأ بنجاسيلا. هي تختلف عن ديمقراطية غربية التي تميل إلى علمانية و لبرالية لأنها تقوم على مبدأ الفردية, كما تختلف أيضا عن ديمقراطية التي تقوم على مبدأ الاشتراكية مثل ما طبقت في الصين. ديمقراطية بنجاسيلا هي ديمقراطية وسطية التي توسط بين لبرالية الغرب و اشتراكية الشرق, هي تؤكد على الروح الاجتماعي ومع ذلك تمنح لكل فرد حريته لينشغل به بكل المسؤولية.

في وجهة نظر تفسير القرآن, ديمقراطية تختلف عن فكرة الشورى, غير أن لهما تشابه في أنهما مضادتان للقيادة السلطوية والدكتاتورية. والقيم الجوهرية للديمقراطية ليست نقيضة في الأساس للقيم القرآنية, بل هي موافقة لها. بشرط أن الديمقراطية المطبقة هي ديمقراطية التي تقر بدور الدين في مجال العامة, ليست مثل ديمقراطية علمانية التي تفصل الدين عن الدولة كما جرت في الغرب.

نتيجة البحث تشير إلى أن الديمقراطية الموافقة للقيم القرآنية محسوسة في فكرة ديمقراطية بنجاسيلا التي تعطي إلى الدين دوره في إدارة الدولة. هذا المفهوم تولد من مبدأ بنجاسيلا الأول الذي نصه "*Ketuhanan Yang Maha Esa*", حيث يكون هو أساسا أخلاقيا ينشط أربعة مبادئ التي تليه. لذلك الدولة الإندونيسية هي الدولة التي تتمسك بالقيم الألوهية والدين كوسيلة في تطبيقها.

فكرة الدولة المثالية في القرآن معبرة في المصطلح "بلدة طيبة ورب غفور", وهي الدولة التي لا تكون جيدا من حيث الموارد الطبيعية فحسب, بل لها الموارد البشرية الجيدة لأنها مدعوم بروح التدين الجيد. و الدولة الإندونيسية لم تكن مثالية من حيث تطبيق هذه الفكرة لضعف دور روح التدين المؤثر في أخلاق المسؤولين وشعبها. مفهوم القيم الدينية لم يزل متجزأ و مقتصرًا في الروحانيات الفردية دون الأخلاق العامة, لذلك بحاجة إلى تعزيز دور الدين وعلمائه ليكون مراقبا اجتماعيا لدى الشعب.

لذلك، يوصي الكاتب بتنشيط وظيفة ودور الدين في الحياة الدولية بإندونيسيا. وإضافة إلى ذلك، من الضروري أيضا تحسين اللوائح الخاصة التي تمنع الإساءة والتدنيس ضد الدين لتكون أكثر وقائيا، ومنح ضمانات الحماية لعلمائه. فيوصى أيضا بفصل السلطة الدينية عن السلطة التنفيذية لمنع تعرضها للإساءة من قبل السلطة التنفيذية. كلمات مفتاحية: ديمقراطية، بنجاسيلا، تفسير القرآن، وديني.

ABSTRACT

The thesis concludes that: Pancasila Democracy is a religious and non-secular democracy and it is based on the values of Pancasila. It is different from West democracy which tends to be secular and liberal because it is based on individualism, and also different from democracy was based on socialism as implemented in China. Pancasila Democracy is a democracy that mediates between Western Liberalism and Eastern Socialism, it emphasizes the spirit of collectivity but still gives responsible personal freedom to each individual.

In accordance with Tafsir Al-Qur'an's perspective, democracy is different form the concept of shura, but both of them have similarities in terms of being anti-authoritarian and dictatorial leadership. Basically, the core values of democracy do not contradict, and in actually, are in accordance with the Al-Qur'an's values, where the important role of religion in the public sphere is recognized and implemented. It is not a secular democracy that separates religion from the state as is applied in the West.

The results of this study show that the Pancasila Democracy is in line with Al-Qur'an values which can be seen from the concept that gives a role of religion in the state procedure. This can be understood from the first principle of Pancasila which reads, "*Ketuhanan Yang Maha Esa*", that acts as the moral foundation that inspires the other four principles. Therefore, Indonesia is a country that upholds the values of God with religion as an actualization instrument of it.

The concept of an ideal state in the Al-Qur'an is termed as "*Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*", refers to a country that not only rich in natural resources, but also possesses highly qualified human resources that is supported by good religiosity. In this perspective, Indonesia has not yet been able to be called ideal because of lack of religiosity that has an impact on the morality of it's officials and people. The values of religiosity are understood partially and are limited to spirituality by putting aside public moral values, therefore it is necessary to increase the role of religion and it's ulama in order to exercise social control in society.

Consequently, it is recommended to revitalize the function and role of religion in the state procedure in Indonesia. In addition, it's also necessary to make improvements to the regulation for preventing acts of abuse and blasphemy against religion so that they are more preventive in nature, as well as by providing guarantees of protection for religious leaders. Besides that, it is also recommended to separate religious institutions from executive institutions to prevent possible religion abuse by the axecutive authority.

Keywords: Democracy, Pancasila, Tafsir Al-Qur'an, and Religious

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Didik Darmadi
Nomor Induk Mahasiswa : 182510028
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Konsep Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Bogor, 21 April 2022

Yang membuat pernyataan,



Didik Darmadi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

"Konsep Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an"

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
Untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Didik Darmadi
182510028

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 30 Mei 2022

Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid N., M.A.



Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

"Konsep Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an"

Disusun oleh:

Nama : Didik Darmadi
Nomor Induk Mahasiswa : 182510028
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :

8 Juni 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, MSi.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, MSi.	Anggota/Penguji	
3.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Anggota/Penguji	
4.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Anggota/Pembimbing I	
5.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Anggota/Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 13 Juni 2022

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ء	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	Ḥ	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	'	ي	Y
ذ	Dz	غ	Gh		
ر	R	ف	F		

Catatan:

1. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap (أُو) dilambangkan dengan gabungan huruf *au*, misalnya: قَوْمٌ = *qaum*.
 - b. Vokal rangkap (أَيُّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ai*, misalnya: تَأْسِيرٌ = *taisīr*.
2. Vokal panjang dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf vokal dan tanda *macron* (coretan horisontal) di atasnya, semisal (الْمَنَارُ = *al-manār*), (أُصُولٌ = *ushūl*), dan (تَفْسِيرٌ = *tafsīr*).
3. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda tasydid (ّ), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda tasydid, misalnya (الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islāmiyyah*) dan (حَلٌّ = *ḥallī*).
4. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam (ال), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "al" terpisah dari tanda yang diikuti dengan diberi tanda hubung, misalnya (الْإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islāmiyyah*) dan (الْكِتَابُ = *al-kitāb*).

5. *Tạ̄ marbūthah* mati atau yang dibaca seperti berharakat *sukūn* (◌ْ), transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "h", sedangkan *tạ̄ marbūthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya (الإِسْلَامِيَّةُ = *al-Islāmiyyah*) dan (تَزْكِيَةُ النَّفْسِ = *tazkiyat al-nafs*).

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya Penulis persembahkan kehadiran Allah *Ta'ala* yang dengan rahmat, hidayah, serta karunia-Nya penulisan Tesis ini dapat diselesaikan meski menghadapi berbagai hambatan. Begitupun shalawat beserta salam kehormatan dan kemuliaan semoga selalu tercurah kepada Rasulullah *Saw.* yang menjadi teladan kesempurnaan manusia, juga kepada keluarga, sahabat, dan orang-orang yang senantiasa meneladaninya hingga hari kiamat.

Selanjutnya, Penulis menyadari betul bahwa penulisan Tesis ini tidak akan bisa diselesaikan tanpa adanya dukungan dari berbagai pihak. Banyak kesulitan dan hambatan yang harus dihadapi Penulis untuk bisa menyajikan hasil penelitian Tesis kepada pembaca sekalian. Oleh karena itu Penulis ingin menghaturkan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada seluruh pihak yang telah mendukung, membantu, memotivasi, serta membimbing Penulis untuk bisa menyelesaikan karya Tesis ini.

Secara khusus Penulis mengucapkan rasa terima kasih sebesar-besarnya kepada:

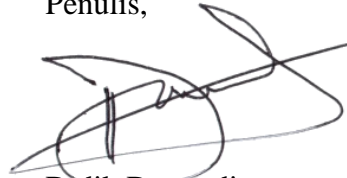
1. Prof. Dr. K.H. Nasharudin Umar, MA. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta;
2. Prof. H. M. Darwis Hude, M.Si. sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta;
3. Dr. Abd. Muid Nawawi, MA. sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sekaligus sebagai Pembimbing I yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberi bimbingan dan arahan kepada Penulis;

4. Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag. sebagai Pembimbing II yang juga telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaga memberikan masukan dan perbaikan demi peningkatan kualitas tesis ini;
5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta beserta para dosen yang telah memfasilitasi penyelesaian Tesis ini;
6. Kedua orang tua Penulis, Bapak Darwis dan Ibu Suyanti yang telah mendidik dan membesarkan Penulis dengan penuh kasih sayang. Dan begitu pula kepada seluruh keluarga Penulis yang senantiasa memberi doa terbaiknya untuk Penulis;
7. Istriku tercinta, Retno Astiningrum yang telah memberikan dorongan moral dan selalu menyediakan cemilan dalam proses penulisan Tesis ini, bahkan sering menemani proses penelitian pustaka yang Penulis lakukan;
8. K.H. Biqodarin Hariri, MA. selaku Pengasuh Ponpes Modern Daar El-Birr serta Cendikia Cikeas Islamic Boarding School yang telah memberikan keringanan bagi Penulis agar bisa menuntaskan tugas akhir Penulis;
9. Seluruh rekan, kerabat, dan murid Penulis yang senantiasa membantu. memberikan dorongan motivasi, serta doanya bagi Penulis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah *Ta'ala* memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu Penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhirnya, kepada Allah *Ta'ala* jualah Penulis berserah diri, semoga kita semua memperoleh keridaan-Nya sehingga membuat Tesis ini bermanfaat secara luas bagi masyarakat pada umumnya dan juga bagi Penulis secara khusus.

Bogor, 21 April 2022

Penulis,

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Didik Darmadi', written over a faint circular stamp or watermark.

Didik Darmadi

DAFTAR ISI

ABSTRAK	iii
خلاصة	v
ABSTRACT	vii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ix
TANDA PERSETUJUAN TESIS	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xix
DAFTAR SINGKATAN.....	xxiii
DAFTAR TABEL	xxv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	9
1. Tujuan Akademis	9
2. Tujuan Praktis	9
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	10
G. Tinjauan Pustaka	12
H. Metode Penelitian	14
1. Objek Penelitian.....	14
2. Data dan Sumber Data	14

3. Teknik Input dan Analisis Data	15
4. Pengecekan Keabsahan Data	17
I. Jadwal Penelitian	17
J. Sistematika Penulisan	18
BAB II : DEMOKRASI, PANCASILA, DAN TAFSIR AL-QUR'AN DALAM TATARAN KONSEPTUAL.....	21
A. Pengertian Demokrasi Pancasila	21
1. Pengertian Demokrasi Menurut Bahasa dan Istilah.....	21
2. Sejarah Lahirnya Demokrasi.....	25
3. Pengertian dan Sejarah Pancasila.....	28
4. Pengertian Demokrasi Pancasila.....	31
B. Sejarah Demokrasi di Indonesia.....	32
1. Ragam Pelaksanaan Demokrasi di Indonesia	33
2. Nilai-Nilai Substantif Demokrasi di Indonesia.....	40
3. Demokrasi Pancasila Sebagai Falsafah Bangsa Indonesia.....	44
C. Perbandingan Konsep Demokrasi di Indonesia dan Negara Lain	45
1. Demokrasi Liberal di Amerika	46
2. Demokrasi Sosialis di Tiongkok.....	49
3. Demokrasi Pancasila di Indonesia	51
4. Persamaan dan Perbedaan Demokrasi di Indonesia dan Negara Lain	53
D. Pengertian Tafsir Al-Qur'an.....	56
1. Definisi Tafsir Menurut Bahasa dan Istilah	57
2. Pembagian Tafsir Berdasarkan Riwayat dan Pendapat.....	58
3. Syarat Penggunaan Ijtihad Sebagai Sumber Tafsir.....	61
BAB III : DEMOKRASI PANCASILA MENURUT ULAMA TAFSIR	65
A. Konsep Sistem Kenegaraan Ideal dalam Tafsir Al-Qur'an	65
1. Konsep Khilafah Menurut Ulama Tafsir	67
2. Antara Formalitas dan Substansi Nilai Kenegaraan Islam.....	75
3. Pengadopsian Sistem Kenegaraan Non-Muslim dalam Dunia Islam	78
4. Negara adalah Sarana dan bukan Tujuan.....	86
B. Diskursus Musyawarah dan Demokrasi dalam Tafsir Al-Qur'an	88
1. Pandangan Ulama Tafsir tentang Relasi Musyawarah dan Demokrasi	93
2. Dasar Penerimaan dan Penolakan terhadap Konsep Demokrasi.....	102
3. Internalisasi Nilai Syariat Al-Qur'an dalam Sistem Demokrasi	116
C. Interpretasi Nilai Syariat Al-Qur'an dalam Pancasila	124
1. Multi-Interpretasi Nilai-Nilai Pancasila.....	126
2. Kaidah : <i>Mā Lā Yudraku Kulluhu Lā Yutraku Kulluhu</i>	131
3. Butir-Butir Pancasila dalam Al-Qur'an	137
BAB IV : KESESUAIAN NILAI DEMOKRASI PANCASILA DENGAN NILAI-NILAI AL-QUR'AN.....	141
A. Ketidakrelevanan Tafsiran Demokrasi yang Generalistik.....	141
1. Sebab Perbedaan Penerapan Demokrasi di Berbagai Negara	146

2. Kaidah : <i>al-'Ibratu bi al-Ḥaqāiq lā bi al-Musammayāt</i>	155
B. Praktik Demokrasi di Indonesia Sebagai Hasil Dialektika Gagasan Islam dan Barat	159
1. Mendamaikan Perseteruan Islam dan Barat.....	163
2. Akomodasi Nilai-Nilai Kebaikan Universal	173
C. Korelasi Nilai-Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai-Nilai Al-Qur'an	174
1. Kesesuaian Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai Al-Qur'an.....	176
2. Komparasi Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai Al-Qur'an	181
D. Tawaran Al-Qur'an terhadap Sistem Demokrasi Pancasila	185
1. Konsep Negara Bervisi <i>Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr</i>	186
2. Konsep Negara Agamis-Religius.....	190
BAB V : PENUTUP	203
A. Kesimpulan	203
B. Implikasi Hasil Penelitian	206
C. Masukan dan Saran	207
1. Bagi Penguasa Eksekutif.....	207
2. Bagi Penguasa Legislatif.....	208
3. Bagi Ulama dan Tokoh Agama.....	209
4. Bagi Umat Islam pada Umumnya.....	209
DAFTAR PUSTAKA	211
RIWAYAT HIDUP	
PENGECEKAN PLAGIARISME	

DAFTAR SINGKATAN

AKP	: <i>Adalet ve Kalkinma Partisi</i>
BPUPK	: Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan
CCP	: <i>Chinese Communist Party</i>
CDP	: <i>China Democracy Party</i>
CII	: <i>The Community of Ideological Islamict Analyst</i>
Covid 19	: <i>Coronavirus Disease 2019</i>
CSN	: <i>The China Support Network</i>
DI/TII	: Darul Islam / Tentara Islam Indonesia
DPR	: Dewan Perwakilan Rakyat
FIS	: <i>Front Islamique du Salut</i>
FPI	: Front Pembela Islam
G30S	: Gerakan 30 September
HAM	: Hak Asasi Manusia
HAMAS	: <i>Ḥarakat al-Muqāwamat al-Islāmiyyah</i>
Hamka	: Haji Abdul Malik Karim Amrullah
HIP	: Haluan Ideologi Pancasila
HR.	: Hadis Riwayat
HRIC	: <i>Human Rights In China</i>
HTI	: Hizbut Tahrir Indonesia
IDEA	: <i>Institute for Democracy and Electoral Assistance</i>
IFCSS	: <i>The Independent Federation of Chinese Students and Scholars</i>
ISIS	: <i>Islamic State of Iraq and Syria</i>
ITE	: Informasi dan Transaksi Elektronik
Kemenag	: Kementrian Agama

KB	: Keluarga Berencana
KMB	: Konfrensi Meja Bundar
KNIP	: Komite Nasional Indonesia Pusat
KPK	: Komisi Pemberantasan Korupsi
KUHP	: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
Masyumi	: Majelis Syuro Muslimin Indonesia
Miras	: Minuman Keras
MPR	: Majelis Permusyawaratan Rakyat
MPRS	: Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
NASAKOM	: Nasionalis Agama Komunis
Nazi	: <i>Nationalsozialismus</i>
NKRI	: Negara Kesatuan Republik Indonesia
NPC	: <i>National People's Congress</i>
NRI	: Negara Republik Indonesia
NU	: Nahdhatul Ulama
PBB	: Perserikatan Bangsa-Bangsa
PFDC	: <i>Party for Freedom and Democracy in China</i>
PKI	: Partai Komunis Indonesia
PNI	: Partai Nasional Indonesia
PNPS	: Penetapan Presiden
PPK	: Panitia Persiapan Kemerdekaan
QS.	: Al-Qur'an Surat
Ra.	: <i>Radiyallāhu 'anhu</i>
RI	: Republik Indonesia
RIS	: Republik Indonesia Serikat
RUU	: Rancangan Undang-Undang
Saw.	: <i>Shallallāhu 'alaihi Wasallam</i>
SDM	: Sumber Daya Manusia
Swt.	: <i>Subhānahu Wata'āla</i>
UU	: Undang-Undang
UUD	: Undang-Undang Dasar
UUDS	: Undang-Undang Dasar Sementara

DAFTAR TABEL

TABEL I.1	: Jadwal Penelitian.....	17
TABEL II.1	: Usulan dasar negara oleh M. Yamin dan Soepomo.....	26

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Indonesia sejak awal berdirinya telah menetapkan Pancasila sebagai dasar falsafah kenegaraannya. Adapun dalam sistem bernegara ditetapkan menggunakan demokrasi dan bukan monarki. Walaupun sebenarnya Indonesia memiliki akar pengalaman yang kuat dalam penerapan sistem monarki, dimana banyak kerajaan pernah berdiri di wilayahnya. Mulai dari kerajaan-kerajaan bercorak Hindu-Budha hingga bercorak Islam. Namun justru kesadaran akan kesetaraan dan kebersamaan yang membuat bangsa Indonesia mampu merdeka dan keluar dari belenggu kolonialisme, karena itu dipilihlah sistem republik yang menyerahkan kedaulatan kepada rakyat dibanding menyerahkan kedaulatan dan kekuasaan kepada segelintir elit. Sebabnya bahwa persatuan rakyat yang berlandaskan nasionalismelah yang dianggap mampu membawa kemerdekaan kepada bangsa Indonesia.¹

Pancasila awalnya dicetuskan oleh Soekarno dalam sidang BPUPK pada tanggal 1 Juni. Namun ide Soekarno dianggap masih cukup mentah sehingga dibentuk panitia kecil untuk merumuskan Pancasila secara lebih baik. Hasilnya, lahirlah Pancasila sebagaimana termaktub dalam Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Pancasila yang tercantum pada Piagam Jakarta sama dengan Pancasila yang ada pada hari ini, hanya ada sedikit perbedaan

¹Yusuf Budi P. Santosa dan Rina Kurnia, "Kontribusi Ki Bagus Hadikusumo dalam Sidang BPUPKI Mei-Juli 1945," dalam *Chronologia*, Vol. 2 No. 3, 2021, hal. 119-120.

redaksional diantara keduanya pada sila pertama. Sila pertama dari Pancasila yang ada hari ini berbunyi *Ketuhanan Yang Maha Esa*, sedangkan Pancasila pada Piagam Jakarta berbunyi *Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*. Namun kalangan Indonesia Timur yang mayoritas merupakan nonmuslim berkeberatan dengan tujuh kata tersebut. Maka dengan kebijaksanaan tokoh Islam yang bergabung dalam PPK akhirnya pada tanggal 18 Agustus 1945 dihapuslah tujuh kata dalam sila pertama, yaitu “*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*” kemudian digantikan dengan frasa “*Yang Maha Esa*”, maka jadilah sila pertama Pancasila menjadi “*Ketuhanan Yang Maha Esa*”.²

Meski begitu penghapusan tujuh kata tersebut masih sering menjadi polemik bagi kalangan pemuka Islam dan juga akademisi. Bahkan salah satu kalangan Islam yang ikut memelopori penggantian diksi tersebut, Kasman Singodimejo konon merasa menyesal telah menyetujui penghapusan tujuh kata tersebut.³ Berangkat dari sinilah kemudian umat Islam dari berbagai kelompok melakukan kongres dan membentuk Partai Masyumi yang ditujukan untuk dapat menjadi saluran politik memperjuangkan aspirasi umat Islam di Indonesia.⁴

Namun ternyata respon segelintir kalangan umat Islam tidak berhenti sampai disana, karena polemik penghapusan syariat Islam dari dasar negara masih terus berlanjut ke tahap yang lebih ekstrim dan memunculkan pemberontakan DI/TII yang menolak dasar negara Indonesia, sebabnya karena tidak menjadikan Islam sebagai dasar negara melainkan Pancasila yang dianggap telah luntur nilai Keislamannya. Gerakan ini kemudian tersebar ke beberapa wilayah di Indonesia dan memunculkan gejolak politik yang cukup berpengaruh.

Pemberontakan ini berakhir dalam kurun waktu yang berbeda-beda berdasarkan wilayahnya dan pada umumnya diakhiri oleh operasi militer. Yang paling awal berakhir pada tahun 1957 di Aceh melalui jalan diplomasi, disusul kemudian Jawa Barat pada tahun 1962, Kalimantan pada tahun 1963, dan yang terakhir adalah Jawa Tengah dan Sulawesi yang berakhir pada Tahun 1965.⁵

²Agus Fauzi, "Agama, Pancasila, dan Konflik Sosial di Indonesia," dalam *e-Journal Lentera Hukum*, Vol. 4 No. 2, Agustus 2017, hal. 126-127.

³M. Akbar Wijaya, "Air Mata Hilangnya Tujuh Kata Piagam Jakarta," dalam <https://www.republika.co.id/berita/selarung/suluh/16/07/13/oa7f1n392-air-mata-hilangnya-tujuh-kata-piagam-jakarta>, diakses 10 Juni 2020.

⁴Novianto Ari Prihatin, "Islam dan Demokrasi: Sebuah Ijtihad Partai Politik Islam (Studi Kasus Partai MASYUMI dan Partai Keadilan Sejahtera)," dalam *Jurnal MOZAIK*, Vol. 8 No. 1, 2016, hal. 70-71.

⁵Beti Yanuri Posha, "Perkembangan Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan," dalam *Jurnal HISTORIA*, Vol. 3 No. 2, 2015, hal. 77.

Namun secara ideologis gerakan ini ternyata masih berlanjut dalam wujud pemikiran. Contoh faktual pada periode reformasi ini yaitu HTI dan ISIS yang memiliki kesamaan ide terkait penegakan Syariat Islam serta menolak Pancasila sebagai dasar negara.⁶ Keduanya memiliki karakteristik nonkompromistik walaupun jalan atau metode yang digunakan berbeda. HTI cenderung pada kampanye-kampanye ataupun perdebatan nonmilitaristik dan non-anarkistik,⁷ sedangkan ISIS cenderung menggunakan cara-cara kekerasan yang ekstrem.⁸

Tiga contoh gerakan tersebut di atas menggambarkan bahwa terdapat permasalahan mendasar yang harus dijawab terkait apakah sebenarnya keyakinan umat Islam bertolak belakang dengan demokrasi dan Pancasila ataukah tidak. Sehingga sepanjang perjalanan sejarah Indonesia tidak harus selalu bergumul dengan krisis ideologi yang tidak berkesudahan. Krisis ideologi ini akan menjadi lahan subur indoktrinasi oleh pihak-pihak yang menolak Pancasila. Yang paling ekstrim hal ini dapat dimanfaatkan dalam upaya kaderisasi pelaku tindak terorisme yang banyak menysasar generasi muda.⁹

Maka penting kiranya untuk menemukan jawaban terkait apakah Pancasila dan demokrasi bertentangan dengan keyakinan Islam ataukah tidak? Atau bolehkah umat Islam ikut serta dalam negara yang berdasarkan Pancasila dan menggunakan sistem demokrasi? Kalaupun boleh untuk

⁶Terdapat kontradiksi pandangan dalam tubuh HTI berkenaan dengan Pancasila, di satu sisi ada yang berpandangan bahwa Pancasila adalah falsafah ideologi kufur yang bertentangan dengan Islam. Hal ini digambarkan dalam selebaran (*nasyrah*) Hizbut Tahrir bertajuk *al-Bansāsīlā Falsafat Kufri la Tattaḥiq ma'a al-Islām*. Namun di lain sisi juru bicara HTI, Ismail Yusanto menyatakan bahwa Pancasila bukan ideologi kufur, hanya saja ia tidak memadai untuk dijadikan sebagai landasan kenegaraan dibandingkan sistem Islam. Syaiful Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila," dalam *Jurnal Keamanan Nasional*, Vol. 2 No. 1, 2016, hal. 22-23. Susana Pamungkasih, "Bagaimana Wacana Pancasila Menurut HTI?," dalam <https://kalimahsawa.id/bagaimana-wacana-pancasila-menurut-hti/>, diakses pada 10 Juni 2020.

⁷Arif Muzayin Shofwan, "Pandangan Hizbut Tahrir terhadap Radikalisme Gerakan ISIS dalam Menegakan Daulah Khilafah," dalam *Jurnal ADDIN*, Vol. 10 No. 1, Februari 2016, hal. 159-160.

⁸ISIS memiliki fokus aktifitas di sekitar Irak dan Suriah. Di luar kawasan itu, aktifitas pendukungnya cenderung dilakukan secara sporadis. Tidak terkecuali Indonesia, beberapa aksi kekerasan disinyalir dilakukan oleh pendukung ISIS, meski demikian belum ada bukti kuat aktifitas teror ISIS yang aktif secara organisatoris di Indonesia. Kiblat.net, "Editorial: Paranoid ISIS Indonesia," dalam <https://www.kiblat.net/2014/08/02/paranoid-isis-indonesia/>, diakses 10 Juni 2020. Fachrur Rozie, "Polisi Dalami Penyerang Mapolsek Wonokromo Terafiliasi dengan ISIS," dalam <https://www.merdeka.com/peristiwa/polisi-dalami-penyerang-mapolsek-wonokromo-terafiliasi-dengan-isis.html>, diakses 10 Juni 2020.

⁹Angga Indrawan, "Radikalisme Incar Generasi Muda," dalam <https://republika.co.id/berita/nasional/umum/16/04/28/o6c4d6365-radikalisme-incar-generasi-muda>, diakses pada 10 Juni 2020.

terlibat, sejauh apa keterlibatannya dan bagaimana bentuknya? Semua pertanyaan itu menjadi penting untuk dijawab agar dapat menghilangkan atau setidaknya mereduksi tindak-tanduk ekstrimisme yang kerap terjadi di Indonesia.

Demokrasi sendiri ditolak karena dianggap sebagai sebuah sistem yang berasal dari orang kafir. Menerapkan demokrasi juga sering diidentikan dengan menempatkan manusia di atas Tuhan karena menjadikannya penentu keputusan bernegara. Sehingga muncul resistensi oleh sebagian kalangan umat Islam untuk bersikap kompromistis dalam menerima demokrasi. Bahkan bisa sampai pada tahap melakukan perbuatan *takfīr* atau mengkafirkan seorang muslim yang ikut terlibat dalam demokrasi.¹⁰

Perbuatan takfir sendiri bukanlah sebuah problem baru, karena hal semacam ini pernah terjadi pada masa Khalifah Ali bin Abi Thalib *Ra.* Penetapan keputusan dalam peristiwa *Tahkīm* (arbitrase) antara Ali *Ra.* dan Mu'awiyah *Ra.* memunculkan segolongan orang sakit hati yang berbalik membangkang kepada Khalifah Ali. Kelompok ini dikenal dengan nama Khawarij, mereka mengafirkan seluruh pihak yang terlibat dalam perjanjian tersebut termasuk Ali yang mulanya mereka dukung. Alasannya, Ali *Ra.* dianggap telah berhukum dengan selain hukum Allah dengan menerima kesepakatan perjanjian arbitrase dengan Mu'awiyah *Ra.*¹¹

Sikap Khawarij sejatinya cukup unik karena mereka bersikap ambigu di awal sebelum terjadinya arbitrase. Merekalah justru orang-orang yang mendorong Mu'awiyah *Ra.* dan Ali *Ra.* untuk melakukan arbitrase perdamaian. Namun ketika hasil arbitrase tersebut dianggap mengecewakan dan tidak sesuai keinginannya, tiba-tiba mereka melakukan *labelling* bahwa arbitrase tersebut adalah kekufuran, karena ia adalah perbuatan berhukum kepada selain hukum Allah. Kontradiksi pandangan Khawarij sebelum dan setelah diadakannya arbitrase memperlihatkan bahwa pandangan mereka sejatinya tidak objektif dan lebih dilandasi emosi daripada dalil Al-Qur'an.¹²

Jika diperhatikan sejatinya terdapat motif yang subjektif yang mendorong Khawarij bersikap ekstrim, yaitu dikarenakan kekecewaan mereka terhadap hasil arbitrase. Dorongan sisi emosional ini lantas memotivasi Khawarij untuk melakukan interpretasi makna Al-Qur'an sesuai kemauan mereka. Tentu saja dorongan emosi bukanlah suatu hal yang bisa begitu saja ditangani, namun tentu salah jika menjadikannya sebagai dasar dari sebuah keputusan, apalagi dasar dari sebuah penafsiran terhadap Al-

¹⁰M. Zaki Mubarak, "Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer," dalam *Jurnal Episteme*, Vol. 10 No. 1, Juni 2015, hal. 87.

¹¹Fariq al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah Fida, *al-Mausu'at al-Muyassarah fi al-Tārīkh al-Islāmi*, Vol. 1, Kairo: Muassasat Iqra, 2005, hal. 164.

¹²Fariq al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah Fida, Vol. 1... hal. 164.

Qur'an. Sangat mungkin sekali apa yang menimpa Khawarij ini juga menimpa para ekstrimis yang melakukan tindakan anarkisme di zaman kontemporer, mereka melakukan hal yang sama karena didorong hal yang sama pula. Mengingat adanya fakta dan anggapan mengenai penindasan, penjajahan, ataupun diskriminasi terhadap umat Islam yang banyak terjadi belakangan.¹³

Namun yang perlu diperhatikan disini adalah sisi dimana penafsiran Al-Qur'an dilakukan secara salah karena motif dasar yang juga salah. Ali bin Abi Thalib *Ra.* mengisyaratkan salah penafsiran kaum Khawarij dalam ucapan beliau, "*Kalimat yang benar namun dimaksudkan untuk suatu yang batil!*"¹⁴ Maka penafsiran yang salah inilah yang mesti diluruskan dan diklarifikasi. Untuk itu kemudian Khalifah Ali bin Abi Thalib *Ra.* mengirimkan Abdullah bin Abbas *Ra.*, sang penafsir Al-Qur'an untuk melakukan tugas klarifikasi dan koreksi pemahaman terhadap orang-orang Khawarij. Hasilnya sebanyak dua ribu orang diantara golongan Khawarij yang rujuk dan taubat dari salah penafsiran tersebut.¹⁵

Kelompok semacam Khawarij ini melakukan penafsiran teks dengan sikap *tasyaddud* (berlebih-lebihan) yang kaku dan jauh dari sifat moderat sebagaimana diajarkan dalam Al-Qur'an. Mereka cenderung saklek dan hitam-putih dalam memahami makna dalil serta menutup diri dari kemungkinan penafsiran lain selain pendapat mereka, meskipun sejatinya teks tersebut bersifat *Zhanni* atau multi-interpretatif. Maka hasil produk pemikiran mereka adalah suatu hal yang justru membawa mudarat bagi umat Islam itu sendiri.

Selain itu secara natural, sikap esktrim yang satu justru akan melahirkan sikap esktrim lainnya. Allah *Ta'ala* berfirman dalam Surat al-Baqarah/2: 251:

وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

...Dan andai Allah tidak menghadang sebagian manusia dengan sebagian yang lain niscaya rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dilimpahkan-Nya) kepada seluruh alam.

¹³Sun Choirol Ummah menyebutkan bahwa radikalisme dan fundamentalisme tidak pernah muncul dari ruang hampa, dia selalu disebabkan oleh suatu fakta yang lain. Dalam konteks Indonesia disebabkan oleh tekanan penguasa, emosi keagamaan, dan reaksi kebudayaan. Sun Choirol Ummah, "Akar Radikalisme Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Humanika*, Vol. 12 No. 1, 2012, hal. 118-119.

¹⁴Ibnul Atsir al-Syaibani, *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, Vol. 2, Beirut: Daar al-Kitab al-'Arabi, 1997, hal. 685.

¹⁵Jamaluddin Ibnu al-Jauzi, *al-Muntazham fi Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*, Vol. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hal. 124-125.

Kata *al-Daf'u* dalam ayat di atas sering diterjemahkan sebagai menolong, yaitu Allah menolong segolongan manusia dengan segolongan yang lain.¹⁶ Namun Wahbah al-Zuhaili menafsirkan ayat ini secara berbeda dengan menyebutkan bahwa maknanya yaitu berhadapan-hadapan (*al-muwājahah*) antara satu kelompok manusia dengan kelompok manusia yang lain. Maksudnya yaitu untuk meredam suatu kelompok maka Allah hadirkan kelompok lain untuk menghadapi kelompok tersebut.¹⁷

Maka 'wajar' jika kemudian ekstrimisme dan sikap *tasyaddud* dalam menafsirkan Al-Qur'an berhadapan dengan sikap ekstrim lainnya lagi. Dimana sikap ekstrim dalam menyikapi ideologi kenegaraan ini memunculkan semacam *distrust* kepada umat Islam terkait penerimaan terhadap Pancasila. Maka munculah anggapan bahwa agama adalah musuh Pancasila, atau Islam tidak demokratis, meski sejatinya tidak seperti itu. Namun penolakan bahkan sikap ekstrim penganut agama itulah yang menyebabkan anggapan tersebut.¹⁸

Meski begitu, bukan berarti ketidakpercayaan terhadap umat Islam tidak berbahaya, bahkan stereotip semacam ini justru menciptakan nuansa permusuhan yang bisa membuat umat Islam melawan balik. Beruntung apabila perlawanan tersebut dilakukan dengan cara-cara intelektual, namun yang dikhawatirkan justru hal tersebut malah menggiring sebagian umat Islam menjadi sasaran empuk indoktrinasi ekstrimisme selanjutnya.

Anggapan bahwa agama Islam berlawanan dengan Pancasila dan demokrasi ini juga justru melahirkan sikap yang cenderung sekuleristik. Dimana ajaran agama dianggap tidak perlu dilibatkan dalam urusan-urusan kenegaraan. Maka nilai Al-Qur'an sebagai sumber nilai dan moral bagi umat Islam termasuk dalam hal kenegaraan, kemudian direduksi menjadi sarana ritus peribadatan semata.¹⁹ Tentu hal ini bukanlah hal positif dari sudut pandang keagamaan, termasuk dari sudut pandang tafsiran Pancasila pada butir sila pertama: Ketuhanan yang Maha Esa. Yang mana butir sila ini menghendaki seseorang untuk menjadi umat yang kuat berpegang kepada ajaran agamanya masing-masing dan memiliki religiusitas yang baik.²⁰

¹⁶Lihat terjemah Al-Qur'an Departemen Agama RI. Kementerian Agama RI, "Qur'an Kemenag," dalam <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/251>, diakses pada 11 Juni 2020.

¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. 2, Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1418H, hal. 433.

¹⁸Asri Kusuma Dewanti, "Kontroversi Agama Musuh Pancasila," dalam *Harian Bhirawa*, Jumat, 14 Februari 2020.

¹⁹Dalam Musyawarah Nasional ke-7 MUI telah merilis fatwa bahwa sekulerisme bertentangan dengan ajaran Islam pada fatwa nomor 7/MUNAS VII/MUI/11/2005.

²⁰Muhammad Kholil Ridwan, "Penafsiran Pancasila dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 15 No. 2, Desember 2017, hal. 213.

Demikianlah lingkaran setan ekstrimisme, dimana satu jenis ekstrimisme akan memancing lahirnya ekstrimisme lainnya. Akibatnya, upaya untuk mengurai kepelikan ekstrimitas akan semakin bertambah sulit, sesulit menjawab pertanyaan apakah yang lebih dulu diciptakan itu adalah ayam atau telur? Adapun Islam, sejatinya dan secara alamiah bersifat moderat sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 143 :

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...

Makna umat yang pertengahan dalam ayat di atas menurut al-Khazin bermakna umat yang terbaik yang memiliki *sense of justness* (rasa keadilan) yang tinggi. Dalam hal ini, al-Khazin menegaskan bahwa posisi terbaik dari setiap perkara adalah posisi pertengahan. Maka seorang muslim yang baik adalah mereka yang memiliki sikap moderat yang tidak berlebih-lebihan namun tidak pula bersikap minimalis dalam beragama. Karena keduanya, baik sikap berlebih-lebihan (*al-ghuluww*) ataupun sikap memudah-mudahkan (*al-taqshīr*) termasuk dua hal yang tercela dalam Islam.²¹

Terlepas dari dua sikap yang berlawanan di atas, antara mereka yang kaku dalam memahami Al-Qur'an maupun yang cenderung bersikap bebas dan sekuler, yang jelas konsep Demokrasi dan Pancasila merupakan dua konsep baru yang belum ada di zaman Nabi Muhammad Saw. Oleh sebab itu tidak ada dalil valid yang cukup argumentatif (*qath'iyu al-dilālah*) untuk menetapkan hukumnya apakah boleh ataukah bertentangan dengan Al-Qur'an dan dilarang.²²

Berangkat dari sinilah Penulis tertarik untuk ikut berupaya mengurai kepelikan hubungan antara Islam, Demokrasi, dan Pancasila melalui perspektif Tafsir Al-Qur'an. Cara yang dilakukan yaitu dengan mencari benang merah (*'illat al-hukm*) antara musyawarah, demokrasi, dan Pancasila dalam sudut pandang ayat-ayat Al-Qur'an menurut ulama tafsir ataupun cendekiawan muslim. Dengan harapan agar pandangan-pandangan tersebut bisa ditimbang secara lebih objektif.

Terkait demokrasi, sering diidentikan dengan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai musyawarah, sehingga Penulis akan memperdalam pembahasan

²¹Ali bin Muhammad al-Khazin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hal. 87.

²²Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1997, hal. 20-21.

mengenai penafsiran berbagai kalangan ulama tafsir dalam hal tersebut. Adapun terkait Pancasila, maka sering dianggap sebagai *Maqāshid al-Syari'ah* yang merupakan pengejawantahan nilai-nilai inti syariat dalam Al-Qur'an.²³ Maka Penulis akan membahas satu per satu ayat-ayat yang dianggap indentik dengan sila-sila pancasila.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, masalah yang hendak dipecahkan dalam penelitian tesis ini yaitu sebagai berikut:

1. Apakah dalam perspektif ilmu tafsir demokrasi dan Pancasila bertentangan dengan nilai-nilai Al-Qur'an?
2. Bagaimana hubungan dialektis antara nilai-nilai Al-Qur'an dengan konsep Demokrasi Pancasila?
3. Seperti apakah konsep negara ideal menurut perspektif tafsir Al-Qur'an jika dikorelasikan dengan konsep Demokrasi Pancasila?
4. Sejauh apa seorang muslim dapat terlibat aktif dalam negara yang menggunakan sistem Demokrasi Pancasila?
5. Seperti apakah tawaran akademis bagi konsep Demokrasi Pancasila dalam perspektif tafsir Al-Qur'an?

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Agar pembahasan dalam penelitian ini bisa efektif, maka diperlukan fokus bahasan yang jelas dan terarah dengan baik. Karena itulah harus dilakukan pembatasan masalah yang akan dikaji agar tesis ini tidak melebar pada hal-hal yang kurang relevan dengan judul yang telah ditentukan.

Pembatasan masalah dalam tesis ini ialah terkait dengan kedudukan Demokrasi Pancasila di Indonesia sebagai sistem kenegaraan yang dikaitkan dengan tafsir Al-Qur'an, apakah Demokrasi Pancasila bertentangan dengan nilai-nilai Al-Qur'an sebagaimana anggapan segelintir umat Islam ataukah justru sejalan dengan nilai-nilai Al-Qur'an.

Hal tersebut di atas akan dibahas melalui pendekatan ilmu tafsir yang diperoleh dari analisis pendapat para ulama tafsir terhadap demokrasi dan Pancasila. Lalu kemudian dirumuskan masukan akademis bagi penerapan Demokrasi Pancasila dari sudut pandang negara ideal dalam perspektif tafsir Al-Qur'an tersebut.

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah sebagaimana di atas, maka dapat dirumusan masalah dalam penelitian yaitu bagaimana konsep Demokrasi Pancasila menurut perspektif ulama tafsir Al-Qur'an?

²³Ahmad Munif, "Analisis Maqashid Asy-Syari'ah dalam Piagam Madinah, Pancasila, dan Undang-Undang Dasar 1945", *Skripsi*, Surakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta, 2017, hal. 120.

D. Tujuan Penelitian

1. Tujuan Akademis

Secara akademis penelitian ini bertujuan untuk memahami konsepsi Demokrasi Pancasila dalam perspektif ulama tafsir Al-Qur'an. Sehingga diharapkan penelitian ini dapat memperkaya khazanah kepustakaan dan intelektual Islam dalam bidang tafsir Al-Qur'an.

Selain itu penelitian ini juga ikut membuka ruang pengembangan tafsir kenegaraan kontemporer (*al-tafsīr al-wathāni al-mu'āshir*) lebih luas lagi dalam rangka mengaplikasikan nilai-nilai mulia Al-Qur'an dalam kehidupan bernegara.

2. Tujuan Praktis

Secara praktis penelitian ini bertujuan untuk memperjelas kedudukan konsep Demokrasi Pancasila bagi umat Islam Indonesia. Sehingga diharapkan dapat memberikan ketenangan religius dalam diri umat Islam Indonesia untuk berpartisipasi aktif dalam sistem kenegaraan Demokrasi Pancasila.

Selain itu penelitian ini diharapkan juga mampu memberikan pencerahan kepada umat Islam khususnya di Indonesia mengenai konsepsi bernegara dalam bingkai nilai-nilai mulia Al-Qur'an, sehingga seorang muslim dapat menjadi warga negara yang agamis sekaligus Pancasilais dan demokratis.

E. Manfaat Penelitian

Secara akademis penelitian ini bermanfaat untuk menguatkan paradigma baru mengenai wacana sistem kenegaraan dalam tafsir Al-Qur'an. Dimana wacana yang sering dibahas adalah wacana klasik yang memiliki kelebihan tersendiri, namun dianggap masih belum dapat menjawab tantangan dinamika perubahan zaman.

Karena itu penting untuk dapat memahami mana saja hal-hal pokok yang tidak bisa berubah (*al-tsawābit*) dan mana hal-hal yang bersifat *ijtihādi* dan dapat berubah sesuai perubahan situasi dan kondisi (*al-mutaghayyirāt*). Maka wacana tafsir kenegaraan kontemporer diharapkan mampu melakukan tugas kontekstualisasi nilai-nilai Al-Qur'an dalam sistem kenegaraan modern.

Secara praktis penelitian ini juga memberikan tawaran-tawaran akademis bagi pengambil kebijakan kenegaraan untuk mengadopsi nilai-nilai Al-Qur'an dalam kerangka sistem Demokrasi Pancasila di Indonesia. Selain itu, penelitian ini secara praktis juga dapat dijadikan sebagai salah satu referensi program *deradikalisasi* yang digagas pemerintah dalam rangka meredam aksi terorisme, yang mana tindak terorisme tersebut sering disebabkan oleh tidak tepatnya penafsiran teks agama dalam menilai landasan bernegara di Indonesia.

F. Kerangka Teori

Perbedaan pendapat mengenai demokrasi tercermin dalam tiga klaster pendapat yang berbeda dalam menyikapi konsep demokrasi. Dalam konteks tafsir, isu demokrasi memiliki keidentikan dengan konsep musyawarah yang dibahas dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Ayat-ayat yang dimaksud terkait dengan musyawarah yaitu surat al-Baqarah/2: 233, surat Ali 'Imrān/3: 159, dan surat al-Syūrah/42: 38.

Klaster pertama menyebutkan bahwa demokrasi dan musyawarah itu adalah dua hal yang identik dan hanya berbeda penyebutan semata. Klaster ini diwakili oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha sebagaimana dikemukakan dalam *Tafsir al-Manār* bahwa prinsip demokrasi tidak bertentangan dengan musyawarah, bahkan hampir tidak ada perbedaan antara musyawarah dan demokrasi. Demokrasi juga merupakan esensi modernitas yang dibawa oleh Islam.²⁴

Adapun klaster kedua menyatakan bahwa demokrasi dan musyawarah adalah dua konsep yang berbeda, bahkan saling bertolak belakang dan berlawanan. Konsep ini diwakili oleh Abul A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb dalam *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*. Beliau menganggap bahwa demokrasi adalah bentuk pelanggaran terhadap kedaulatan Tuhan dengan menjadikan manusia sebagai penguasa di atas Tuhan. Demokrasi adalah salah satu wujud dari hukum jahiliah yang bertentangan dengan hukum Allah.²⁵

Klaster ketiga menyatakan bahwa demokrasi berbeda dari musyawarah, namun keduanya memiliki nilai-nilai persamaan. Karenanya, walaupun bukan berasal dari Islam namun demokrasi masih dapat diadopsi oleh umat Islam. Kelompok ini diantaranya diwakili oleh Muhammad Mahmud Hijazi dalam *al-Tafsīr al-Wādhīh* dan Yusuf al-Qaradhawi dalam kitab beliau *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*. Hijazi menyatakan bahwa musyawarah selaras dengan Islam dalam melawan tirani kekuasaan.²⁶ Yusuf al-Qaradhawi juga menyatakan bahwa Islam sejalan dengan ruh demokrasi dalam menentang kediktatoran.²⁷

Masing-masing dari tiga klaster ini memiliki sisi positif dan negatif. Yang pertama memiliki sisi positif mudah beradaptasi dengan sistem kenegaraan modern namun kurang memiliki landasan dalam hal tekstual fundamental dalam Islam. Klaster kedua sebaliknya, kuat berpegang pada landasan tekstual namun kurang ramah terhadap perkembangan zaman dan

²⁴Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, Vol. 10, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 10.

²⁵Sayyid Qutb, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 7, Kairo: Dar al-Syuruq, 1972, hal. 1083.

²⁶Muhammad Mahmud Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhīh*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Jail al-Jadid, 1413H, hal. 374.

²⁷Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1968, hal. 132.

cenderung tidak adaptif. Adapun klaster ketiga memiliki sisi positif menghimpun kebaikan dari kelompok pertama dan kedua namun kurang memiliki batasan yang jelas mengenai hal-hal apa saja yang menjadi persamaan dari musyawarah dan demokrasi serta sampai batas mana dan dengan cara apa demokrasi boleh diterapkan.

Namun tiga klaster di atas harus diteliti lebih dalam lagi, karena wacana demokrasi lebih diarahkan pada penilaian konsepsinya secara umum, padahal penerapannya berbeda antara satu negara dengan yang lainnya. Maka ketidak-komprehensifan pandangan terhadap konsepsi demokrasi akan menyebabkan salah dalam menghukumi demokrasi itu sendiri, begitu pandangan Yusuf al-Qardhawi ketika mengutip kaidah *al-ḥukmu ‘alā al-sya’r far‘un ‘an tashawwurihi*. Maksudnya yaitu hukum atas suatu hal merupakan bagian dari persepsi atas hal tersebut. Karena itu, kesalahpahaman dalam mempersepsikan demokrasi akan berbanding lurus dengan kesalahan dalam menghukumi demokrasi.²⁸

Dalam hal ini, di Indonesia diterapkan konsep Demokrasi Pancasila, yaitu pelaksanaan demokrasi yang didasarkan pada semangat hikmat kebijaksanaan dan permusyawaratan (musyawarah). Menurut Roch. Eddy Prabowo dalam Jurnal CIVIS mengenai Demokrasi Pancasila, bahwa model Demokrasi Pancasila menekankan pada musyawarah dan perwakilan serta tidak bersifat liberal.²⁹ Adapun menurut Denny JA, Demokrasi Pancasila adalah pelaksanaan demokrasi yang tersintesis dengan kultur asli masyarakat Indonesia yang religius.³⁰

Pancasila sendiri merupakan buah pikiran para tokoh pendiri bangsa Indonesia yang diisi oleh akademisi dan ulama. Seorang cendekiawan dan politikus muslim, Muhammad Natsir dalam buku “Pak Natsir 80 Tahun” menyebutkan bahwa pancasila adalah dasar nilai rohani, akhlak, dan susila oleh bangsa Indonesia dan bukan sekedar simbol dan buah bibir semata.³¹

Menurut Hamka dalam buku *Dari Hati ke Hati*, bahwa pancasila tidak bertentangan dengan ajaran Islam.³² Bahkan Hamka kemudian menyitir ayat yang selaras dengan sila-sila Pancasila untuk menyatakan keselarasan Pancasila dengan Al-Qur’an.³³ Begitupun menurut Quraish Shihab bahwa

²⁸Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 131.

²⁹Roch. Eddy Prabowo, “Demokrasi Pancasila Sebagai Model Demokrasi yang Rasional dan Spesifik,” dalam *Jurnal Ilmiah CIVIS*, Vol. 1 No. 1, Januari 2011, hal. 47.

³⁰Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*, Jakarta: Inspirasi.co Book Project, 2017, hal. 21.

³¹Endang Saifuddin Anshari dan Amien Rais, *Pak Natsir 80 Tahun: Kenangan dan Penilaian Generasi Muda*, Jakarta: Media Da’wah, 1988, hal. 165.

³²Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani Press, 2016, hal. 230.

³³Komunitas Nuun, “Ikhtiar Hamka Menafsirkan Pancasila,” dalam <https://nuun.id/ikhtiar-hamka-menafsirkan-pancasila>, diakses pada 11 Juni 2020.

Pancasila adalah titik temu (*kalimatun sawā'*) dan kesepakatan bersama antara umat Islam dan non-Islam di Indonesia.³⁴

Bahkan menurut Agustan Ahmad dalam jurnal *Hunafa*, bahwa Pancasila merupakan *Maqāshid al-Syari'ah* sebagaimana yang diisyaratkan oleh Imam al-Syathibi dalam *al-Muwāfaqātnya*. Dimana maksud dari Pancasila itu senafas dengan syariat, yaitu menjaga 5 hal pokok (*al-dharūriyyāt al-khamsah*) yang meliputi agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.³⁵

G. Tinjauan Pustaka

Sumber kepustakaan atau penelitian terdahulu yang dijadikan sebagai landasan referensi dalam penelitian tesis ini terbagi menjadi 4 klaster referensi yang meliputi:

1. Yang pertama adalah referensi yang berkenaan dengan tema demokrasi.
2. Yang kedua adalah referensi yang berkenaan dengan tema Pancasila.
3. Yang ketiga adalah referensi yang berkenaan dengan tema tafsir Al-Qur'an.
4. Yang keempat berkenaan dengan tema lainnya yang mendukung 3 klaster sebelumnya.

Mengenai tema demokrasi, diantara referensi utama yang Penulis jadikan rujukan adalah "*al-Dīmuqrāthiyyah: al-Judzūr wa Isykalīyyāt al-Tathbiq*" karya Muhammad al-Ahmari dan "*Min Fiqh al-Daulah*" karya Muhammad Yusuf al-Qaradhawi. Dalam dua buku ini, Penulisnya membahas panjang lebar mengenai tema demokrasi dalam sudut pandang Islam. Muhammad al-Ahmari dalam karyanya melakukan kompilasi pandangan ulama dan permasalahan-permasalahan terkait penerapan demokrasi.

Namun karya al-Ahmari masih berbicara dalam tataran penerapan demokrasi yang umum dan general, karena itu untuk menyempurnakannya dalam konteks ke-Indonesiaan maka Penulis juga mengambil referensi lain yaitu "Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)" karya Masykuri Abdillah. Namun referensi kedua ini pun membahas demokrasi secara umum dan bukan Demokrasi Pancasila secara khusus, meskipun pembahasan tersebut telah dikontekstualisasikan dalam pandangan intelektual muslim Indonesia.

³⁴Abdullah Alawi, "Pakar Tafsir Indonesia Sebut Pancasila sebagai Nilai yang Disepakati Bangsa," dalam <https://www.nu.or.id/post/read/108713/pakar-tafsir-indonesia-sebut-pancasila-sebagai-nilai-yang-disepakati-bangsa>, diakses pada 11 Juni 2020.

³⁵Agustan Ahmad, "Maqashid al-Syari'ah al-Syatibi dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 8 No. 2, Desember 2011, hal. 233.

Untuk melengkapi tema demokrasi, Penulis juga mengutip tulisan Ajat Sudrajat yang berjudul “Sejarah Demokrasi Pancasila” yang membahas mengenai terma Demokrasi Pancasila secara khusus dari sudut pandangan sejarah pemberlakuannya di Indonesia. Namun bahasan ini tidak memiliki sangkut paut dengan sudut pandang ke-Islaman.

Oleh karena itu yang akan menjadi *concern* Penulis dalam tema ini adalah menggali pandangan para ulama tafsir dan intelektual muslim, baik ulama secara umum ataupun ulama Indonesia secara khusus. Pandangan yang dimaksud terkait dengan demokrasi yang disandingkan dengan falsafah hidup kebangsaan Indonesia yaitu Pancasila.

Mengenai tema Pancasila, diantara referensi utama yang Penulis jadikan rujukan adalah rilis Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, yaitu “Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi” yang ditulis oleh Jimly Asshiddiqie. Tulisan ini membahas Pancasila sebagai ideologi negara yang dibandingkan dengan ideologi lainnya di dunia. Untuk melengkapi sudut pandang sejarah dan kelebagaannya di Indonesia maka Penulis mengutip “Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara” yang dirilis oleh Sekretariat Jendral MPR RI.

Lalu untuk memberikan perspektif intelektual muslim terhadap posisi Pancasila dalam timbangan agama maka Penulis mengutip pendapat Mohammad Natsir dalam “Biografi Mohammad Natsir: Kepribadian, Pemikiran, dan Perjuangan” dan juga pendapat Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) dalam buku “Dari Hati ke Hati”.

Untuk tema tafsir Al-Qur’an, secara epistemologis Penulis akan mengutip karya Muhammad Hussein al-Dzahabi yang berjudul “*al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*”. Karya ini menerangkan diantaranya mengenai posisi pendapat akal dan ijtihad sebagai landasan dalam penafsiran Al-Qur’an serta batasan-batasannya. Dan untuk merujuk pendapat ulama Tafsir mengenai isu demokrasi ataupun Pancasila Penulis mengutip beberapa kitab tafsir diantaranya “*Tafsīr Al-Qur’ān al-Ḥakīm*” oleh Muhammad Rasyid Ridha, Tafsir “*Fī Zhilāl Al-Qur’ān*” karya Sayyid Qutb, “*al-Tafsīr al-Wādhiḥ*” karya Muhammad Mahmud Hijazi, “Tafsir Al-Misbah” karya Quraish Shihab, dan “Tafsir Al-Azhar” karya Hamka.

Dan yang terakhir klaster yang berkenaan referensi pendukung, Penulis membaginya menjadi 2 kelompok, yaitu pendukung primer dan pendukung sekunder. Pendukung primer adalah referensi yang berhubungan langsung dengan 3 klaster sebelumnya, diantaranya adalah “*Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa ‘Ushbat Umam Syarqiyyah*” oleh Abdurrazaq Ahmad al-Sanhuri serta “*al-Khilāfah wa al-Mulk*” oleh Abul A’la al-Maududi yang membahas konsep negara ideal dari sudut pandang syariat Islam. Juga buku “Relasi Islam dan Negara – Perspektif Modernis dan Fundamentalis” yang memberikan gambaran mengenai posisi para ulama dan

cendekiawan Islam dalam menanggapi isu kenegaraan kontemporer. Selain itu juga mengutip “*al-Muwāfaqāt*” karya al-Syathibi yang menjelaskan konsep *Maqāshid al-Syarī’ah* serta kaidah-kaidah hukum syariat.

Pendukung sekunder adalah referensi yang tidak berhubungan langsung dengan tema Demokrasi, Pancasila, ataupun Tafsir. Diantaranya adalah “*Lisān al-‘Arab*” karya Ibnu Mandzur dan “Kamus Besar Bahasa Indonesia” yang disusun oleh Pusat Bahasa Kemendikbud, yang mana keduanya menjelaskan definisi kebahasaan dari tema. Dan “Metodologi Khusus Penelitian Tafsir” karya Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz yang membahas mengenai cara melakukan penelitian dalam bidang keilmuan Tafsir Al-Qur’an.

H. Metode Penelitian

1. Objek Penelitian

Subjek penelitian adalah unsur pokok yang menjadi titik pangkal suatu permasalahan,³⁶ dalam hal ini yaitu ilmu tafsir Al-Qur’an. Sedangkan objek penelitian adalah sasaran yang dijadikan sebagai target operasional yang dikaji dalam penelitian dan berasal dari subjek penelitian,³⁷ yang dalam tesis ini adalah pemikiran ulama tafsir dan tokoh cendekiawan muslim mengenai demokrasi dan Pancasila.

Ulama tafsir dan Cendekiawan Muslim yang dimaksud utamanya dibatasi oleh Penulis dari Muhammad Rasyid Ridha, Sayyid Qutb, Muhammad Mahmud Hijazi, Quraish Shihab, Hamka, dan Mohammad Natsir. Namun Penulis tetap akan mengutip pendapat dari ulama dan cendekiawan lainnya yang relevan dengan pembahasan untuk mengonfirmasi pandangan 6 tokoh tersebut.

2. Data dan Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kualitatif berupa kajian diskursus mengenai Demokrasi, Pancasila, dan Tafsir Al-Qur’an dan juga pendapat ulama tafsir mengenai Demokrasi dan Pancasila.

Adapun sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kelompok, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diperoleh melalui penelusuran kepustakaan terhadap tulisan langsung dari tokoh Ulama Tafsir dan Cendekiawan Muslim, sedangkan sumber data sekunder berasal dari saduran ataupun hasil karya orang lain yang mengutip tokoh tersebut masuk dalam kategori sumber data sekunder.³⁸

³⁶Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 21.

³⁷Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz... hal. 25.

³⁸Nur Arfiyah Febriani, *et al.*, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017, hal. 11.

Sumber data primer yang digunakan oleh Penulis yang pertama adalah kitab “*Tafsir Al-Qur’an al-Hakim*” atau “*Tafsir al-Manar*” karya Muhammad Rasyid Ridha yang diterbitkan oleh al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab Kairo pada tahun 1990. Yang kedua adalah Tafsir “*Fi Zhilal Al-Qur’an*” karya Sayyid Qutb yang diterbitkan oleh Dar al-Syuruq Kairo pada tahun 2003. Yang ketiga adalah kitab “*al-Tafsir al-Wadhif*” karya Muhammad Mahmud Hijazi yang diterbitkan oleh Dar al-Jail al-Jadid Beirut pada tahun 1413 H. Yang keempat adalah “Tafsir Al-Misbah” karya Quraish Shihab yang diterbitkan oleh Lentera Hati Jakarta pada tahun 2002. Yang kelima adalah buku “Tafsir Al-Azhar” karya Hamka yang diterbitkan oleh Pustaka Nasional Singapura. Sumber-sumber tersebut membahas tema Demokrasi dari beberapa sudut pandang.

Mengenai demokrasi secara umum, Penulis mengutip buku “*Capitalism, Socialism, and Democracy*” karya JA. Schumpeter yang diterbitkan oleh Harper Colophon & Row New York tahun 1976 dan juga “*Democratic Theory*” karya Giovanni Sartory yang diterbitkan oleh Wayne State University Press Detroit tahun 1962. Dalam konteks pelaksanaan demokrasi di Indonesia, Penulis mengutip “*Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*” karya Mohammad Hatta yang diterbitkan oleh Segi Arsy Bandung tahun 2014. Penjelasan mengenai Demokrasi Pancasila dikutip oleh penulis dari “*Pendidikan Pancasila*” karya Kaelan yang diterbitkan oleh Paradigma Yogyakarta pada tahun 2016 dan juga “*Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*” karya Denny JA yang diterbitkan oleh Inspirasi.co Book Project Jakarta tahun 2017.

Adapun sumber primer yang menguraikan mengenai kedudukan Pancasila yang pertama adalah buku “*Islam Sebagai Dasar Negara*” karya Mohammad Natsir yang diterbitkan oleh Segi Arsy Bandung. Yang kedua yaitu “*Dari Hati ke Hati*” karya Hamka yang diterbitkan oleh Gema Insani Press Jakarta tahun 2016. Dua tokoh ini dipilih karena merepresentasikan tokoh ulama Tafsir dan juga tokoh negarawan muslim yang memiliki kapasitas untuk memberikan penjelasan mengenai Pancasila.

Sumber data yang kedua adalah sumber data sekunder, yang pertama dari buku “*Biografi Mohammad Natsir*” karya Lukman Hakiem yang diterbitkan oleh Pustaka Al-Kautsar Jakarta. Yang kedua adalah buku “*Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*” karya Ahmad Syafii Maarif yang diterbitkan oleh Pustaka LP3ES Jakarta pada tahun 2006. Yang ketiga adalah kutipan ceramah M. Quraish Shihab berjudul “*Pakar Tafsir Indonesia Sebut Pancasila sebagai Nilai yang Disepakati Bangsa*” yang dikutip oleh nu.or.id dalam kegiatan Halal Bihalal dan Milad ke-47 Dewan Masjid Indonesia.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Penelitian ini bersifat *explanatory*, yaitu bertujuan mendapatkan penjelasan tentang suatu kasus atau pemahaman tafsir terhadap ayat Al-Qur’an dengan tujuan mencari solusi atas kontroversi yang terjadi dalam

konteks negara modern umumnya dan konteks Indonesia khususnya mengenai dasar dan sistem kenegaraan dalam perspektif Islam, dalam hal ini yaitu bidang tafsir Al-Qur'an. Cara yang ditempuh adalah dengan menghimpun berbagai keterangan dan informasi mengenai gagasan tersebut untuk kemudian dianalisa dan disimpulkan.³⁹

Pengumpulan data dilakukan melalui penelitian kepustakaan, yaitu penelitian yang bersifat teoritis-konspetual yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis ataupun audio-visual berupa buku, naskah, dokumen, video, dan lain sebagainya.⁴⁰ Pengumpulan data ini diambil dari kitab atau buku tafsir Al-Qur'an, buku-buku umum, jurnal ilmiah, dokumen lainnya, maupun internet. Sumber-sumber data tersebut kemudian di verifikasi mana yang layak untuk dijadikan sebagai sumber referensi, kemudian dibandingkan antara satu sumber dengan sumber lainnya. Tujuannya yaitu melakukan konfirmasi dan pengecekan data agar kesimpulan yang dihasilkan dapat lebih komprehensif.

Data-data kualitatif yang diperoleh dari berbagai sumber tersebut kemudian diidentifikasi dan diklasifikasikan pada tema-tema tertentu sesuai jenisnya. Data tersebut kemudian *dilabelling* pada data yang memiliki kecocokan tertentu agar memudahkan dalam melihat pola-pola premisnya, baru kemudian mengonstruksikan pola-pola tersebut dalam *framework* penelitian.⁴¹

Dalam menganalisis data, Penulis menggunakan metode komparasi⁴² atau Tafsir *Muqāran*⁴³ dengan membandingkan pendapat yang berbeda diantara ulama tafsir dan cendikiawan muslim dalam menyikapi isu demokrasi dan Pancasila disertai dengan landasan pendapat masing-masing. Setelah itu Penulis akan membahas sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat dan menganalisa pendapat yang dianggap kuat dengan

³⁹Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz... hal. 109-111.

⁴⁰Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz... hal. 28.

⁴¹Jozev Raco, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 123.

⁴²Penelitian Komparasi (*comparative studies*) adalah penelitian yang bertujuan untuk menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan benda, orang, prosedur kerja, dan ide. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2013, hal. 310.

⁴³Mahmud 'Uqail al-'Ani mendefinisikan Tafsir Muqāran sebagai upaya menjelaskan perselisihan diantara para penafsir dan menjelaskan pandangan-pandangan mereka terhadap suatu teks Al-Qur'an serta sisi pendalilannya. Serta menjelaskan metode keilmuan mereka, dan menganalisa sebab-sebab munculnya perbedaan pandangan tersebut, lalu mendiskusikannya dalam satu metode ilmiah yang efektif. Tujuannya adalah agar dapat menyimpulkan pandangan yang paling *rājih* (kuat) dengan menggunakan perangkat-perangkat dan kaidah-kaidah *tarjih*. Mahmud 'Uqail al-'Ani, "al-Tafsir al-Muqāran: Dirāsāt Ta'shiliyyah Tathbiqiyah," *Tesis*, Baghdad: Kulliyah al-'Ulum al-Islamiyyah Jami'ah Baghdad, 2013, hal. 88.

menggunakan perangkat penunjang berupa kaidah tafsir, kaidah bahasa, kaidah ushul, keilmuan Al-Qur'an, dan lain sebagainya.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Menurut Hardani, *et al.*, pengecekan keabsahan atau validitas data penelitian di dalam penelitian kualitatif atau deskriptif harus memenuhi empat unsur utama, yaitu : (1) *credibility* atau kredibel; (2) *transferrability* atau dapat diaplikasikan dan ditransfer pada konteks lain yang berbeda; (3) *dependability* atau dapat diandalkan, dan; (4) *confirmability* atau dapat dikonfirmasi.⁴⁴

Untuk memenuhi unsur kredibel maka dilakukan teknik *triangulasi* atau *multiangulasi* yaitu melihat suatu data dari berbagai sumber ataupun sudut pandang. Dalam hal ini Penulis mengambil beberapa sumber untuk satu data yang sama agar dapat melakukan pengecekan validitas data tersebut dan membandingkan antara satu sumber dengan sumber yang lain.

Untuk memenuhi unsur dapat ditransfer pada konteks yang lain, Penulis berupaya melaporkan hasil penelitian seteliti dan secermat mungkin yang menggambarkan konteks penelitian agar pembaca dapat memahami temuan yang diperoleh dan dapat mengaplikasannya dalam konteks yang lain.

Untuk memenuhi unsur dapat diandalkan dan dapat dikonfirmasi, Penulis melakukan seleksi, verifikasi, dan pencatatan terhadap referensi, juga mencatat proses penelitian yang dilakukan agar dapat dinilai keandalan pada proses penelitian ini sehingga dapat menghasilkan kesimpulan penelitian yang berkualitas.

I. Jadwal Penelitian

Jadwal Penelitian direncanakan dilakukan selama enam bulan dengan rincian sebagai berikut :

Tabel I.1. Jadwal Penelitian

No	Kegiatan	Bulan ke :					
		1	2	3	4	5	6
1	Penyusunan Proposal						
2	Seminar Proposal						
3	Pengumpulan data pustaka utama						

⁴⁴Hardani, *et al.*, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group, 2020, hal. 200.

4	Pengidentifikasian dan pengklasifikasian data						
5	Melakukan analisis terhadap data						
6	Menguji keabsahan data						
7	Membuat draf laporan penelitian						
8	Diskusi draf laporan						
9	Penyempurnaan laporan						

J. Sistematika Penulisan

Agar penulisan tesis ini dapat efektif, sistematis, dan terarah dengan baik, Penulis merumuskan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab pertama berisi tentang rencana penelitian yang mencakup: latar belakang, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teoritis dan tinjauan pustaka, metode penelitian, jadwal penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua berisi landasan teoritis konsepsional dari demokrasi, Pancasila, dan tafsir Al-Qur'an yang mencakup: definisi, sejarah, karakteristik, nilai-nilai, keistimewaan, komparasi, serta aplikasi penerapan demokrasi dan Pancasila secara terpisah maupun Demokrasi Pancasila secara integral. Selain itu, pada bab ini juga dibahas mengenai diskursus tafsir Al-Qur'an dalam tataran definisi dan juga sumber penarikan kesimpulan tafsir Al-Qur'an berdasarkan ijtihad dan pendapat.

Bab ketiga berisi penjabaran mengenai perbedaan pandangan Ulama Tafsir dan Cendekiawan Muslim mengenai demokrasi dan Pancasila serta pembahasannya yang mencakup: sistem kenegaraan ideal dalam perspektif tafsir Al-Qur'an, kedudukan negara dalam Islam, fakta penggunaan sistem kenegaraan non muslim di dunia Islam, relasi musyawarah dan demokrasi, sebab penolakan demokrasi dan Pancasila, nilai-nilai inti demokrasi dan Pancasila dalam perspektif Ulama Tafsir, multi-interpretasi terhadap konsep demokrasi dan Pancasila, serta *acceptability* demokrasi dan Pancasila terhadap nilai-nilai Islam.

Bab keempat berisi identifikasi kesesuaian antara nilai-nilai Demokrasi Pancasila dan Al-Qur'an yang mencakup: irelevansi penarikan kesimpulan hukum demokrasi secara general, pengaruh dialektika gagasan Islam dan Barat terhadap Demokrasi Pancasila, perbandingan Demokrasi Pancasila dan nilai-nilai ideal Al-Qur'an dalam ketatanegaraan, dan tawaran tafsir Al-Qur'an terhadap Demokrasi Pancasila.

Bab kelima berisi penutup pembahasan tesis yang meliputi: kesimpulan, implikasi hasil penelitian, dan saran.

BAB II

DEMOKRASI, PANCASILA, DAN TAFSIR AL-QUR'AN DALAM TATARAN KONSEPTUAL

A. Pengertian Demokrasi Pancasila

Demokrasi Pancasila terdiri dari dua term berbeda yang digabungkan dan kemudian menjadi suatu pengertian yang sedikit berbeda dari pengertian asalnya, yaitu istilah ‘Demokrasi’ dan ‘Pancasila’. Dua kata tersebut kemudian digabungkan menjadi sebuah frasa yang menunjukkan variasi dari penerapan demokrasi yang diaplikasikan di Indonesia.

Karena itu, agar bisa memahami istilah Demokrasi Pancasila dengan baik, maka harus dibahas dan dipahami dengan baik terlebih dahulu makna dari setiap kata tunggalnya. Setelah itu barulah istilah tersebut dipahami melalui pola interaksi maknanya sehingga menghasilkan makna baru yang dimaksudkan.

1. Pengertian Demokrasi Menurut Bahasa dan Istilah

Secara etimologi, demokrasi merupakan suatu istilah yang disebut-sebut berasal dari Bahasa Yunani, yaitu *Demos* yang berarti rakyat dan *Kratos* atau *Kratein* yang berarti kekuasaan atau pemerintahan.¹ Maka secara sederhana kata demokrasi bisa dimaknai sebagai sebuah kekuasaan pemerintahan yang berada di tangan rakyat.

¹Robert A. Dahl, “Democracy,” dalam <https://www.britannica.com/topic/democracy>, diakses 20 Agustus 2020.

Kata ini kemudian diserap ke dalam Bahasa Inggris menjadi *Democracy* yang merupakan bentuk *noun* (kata benda) dan bermakna kepercayaan atau keyakinan mengenai kebebasan dan kesetaraan diantara masyarakat, atau sistem pemerintahan yang berlandaskan pada keyakinan ini. Dimana kekuasaan dipegang oleh orang yang dipilih melalui perwakilan atau dilakukan secara langsung oleh rakyat itu sendiri.²

Istilah ini juga diserap ke dalam Bahasa Indonesia menjadi Demokrasi, maknanya yaitu suatu bentuk atau sistem pemerintahan yang segenap rakyatnya turut serta memerintah dengan perantaraan wakil-wakilnya, atau dengan bahasa lain ialah bentuk pemerintahan rakyat. Selain itu, istilah demokrasi juga dapat bermakna gagasan atau pandangan hidup yang mengutamakan persamaan hak dan kewajiban serta perlakuan yang sama bagi semua warga negara.³

Dari makna bahasa, istilah demokrasi dapat dipahami pada intinya bahwa kekuasaan dan pemerintahan dipegang oleh rakyat, dan bukan segelintir orang tertentu saja. Dan rakyat itulah yang akan memutuskan sendiri arah perjalanan hidupnya secara bebas sesuai dengan kehendaknya. Kata demokrasi juga mengisyaratkan kesetaraan seluruh elemen masyarakat dalam satu strata yang sama di hadapan negara, yaitu rakyat. Terlepas dari perbedaan mereka dalam hal pendidikan, status sosial, tingkat ekonomi, agama, suku, dan lain sebagainya.

Namun, meskipun inti dari kata demokrasi telah dipahami, tapi menentukan batasan definisi untuk istilah demokrasi bukanlah hal yang sederhana. Dia lebih kompleks dari sekedar batasan-batasan etimologis, karena untuk dapat memahaminya harus didefinisikan terlebih dahulu apa itu kekuasaan dan rakyat. Bahkan setelah kata kekuasaan dan rakyat didefinisikan pun akan tetap berpotensi melahirkan problem pemaknaan. Karena demokrasi akan berbeda maknanya sesuai dengan sudut pandang pendefinisi itu sendiri.

Seperti kisah beberapa orang buta yang mencoba mendefinisikan wujud gajah. Karena masing-masing memegang bagian tubuh yang berbeda, maka jadilah mereka mendefinisikan gajah sesuai dengan apa yang dia sentuh. Yang memegang telinga akan menyebut gajah berbentuk pipih dan lebar, yang memegang belalai akan mengira gajah serupa ular, yang memegang kaki akan menyangka gajah serupa pohon, begitu seterusnya.

Kata rakyat misalnya, menurut Sartory setidaknya ada lima interpretasi yang bisa menjelaskan maknanya. Yang pertama adalah jumlah orang yang banyak (*great many*), yang kedua adalah setiap individu (*everybody*), yang

²Cambridge Dictionary, "Democracy," dalam <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/democracy>, diakses 20 Agustus 2020.

³Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 337.

ketiga adalah keseluruhan organik masyarakat (*organic whole*), yang keempat adalah mayoritas absolut (*absolute majority*), dan yang terakhir adalah mayoritas terbatas (*limited majority*).⁴ Dalam lima definisi rakyat di atas, antara satu pengertian dengan pengertian lainnya mungkin saja akan berbeda, bahkan bertentangan. Yang jelas bahwa perbedaan pemahaman mengenai rakyat akan membawa dampak pada sistem pemilihan pemimpin dan penetapan aturan dalam sistem demokrasi itu sendiri. Semisal jika dipahami kata rakyat sebagai mayoritas terbatas, maka keterlibatan politik dan pemilihan pemimpin hanya akan dilakukan oleh suatu kalangan terbatas saja, sedang kalangan lain akan terabaikan hak politiknya.

Maka memahami demokrasi dari berbagai perspektif merupakan sebuah keniscayaan untuk dapat memahami demokrasi secara komprehensif. Namun meski terjadi perbedaan pandangan, pada intinya demokrasi selalu berkaitan dengan pemilihan pemimpin pemerintahan dan penetapan aturan atau konstitusi dalam pemerintahan tersebut.⁵ Plato menambahkan bahwa substansi dari demokrasi itu adalah kesamaan derajat antarwarganegara tanpa membedakan latar belakangnya.⁶

Abraham Lincoln menyebut demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Artinya bahwa asal kekuasaan pemerintahan itu berasal dari rakyat secara umum dan bukan hanya dari segelintir orang. Kekuasaan tersebut dikelola oleh mandataris yang ditunjuk oleh rakyat secara partisipatif aktif. Yang mana pengelolaan kekuasaan tersebut harus mendatangkan kebaikan untuk rakyat itu sendiri.⁷

Joseph A. Schumpeter mendefinisikan demokrasi secara lebih kompleks lagi, yaitu prosedur kelembagaan untuk mencapai keputusan politik yang di dalamnya individu memperoleh kekuasaan untuk membuat keputusan melalui perjuangan kompetitif dalam rangka memperoleh suara rakyat.⁸ Definisi yang diberikan Schumpeter ini memberikan penekanan pada proses demokrasi yang penuh persaingan dan kompetisi. Harapannya bahwa dengan adanya kompetisi tersebut akan menghadirkan wakil rakyat dan pemimpin yang sejalan dengan rakyat dan memperjuangkan kepentingannya.

Karena itu dalam demokrasi, para calon pemimpin akan berkompetisi dan bersaing untuk bisa memperoleh legitimasi dukungan rakyat banyak. Definisi Schumpeter juga mengisyaratkan bahwa kepemimpinan dalam

⁴Giovanni Sartory, *Democratic Theory*, Detroit: Wayne State University Press, 1962, hal. 18.

⁵John Dewey, *The Public and it's Problems*, Chicago: Sage Books, 1927, hal. 82.

⁶Plato, *Republik*, diterjemahkan oleh Sylvester G. Sukur dari judul *The Republic*. Yogyakarta: Narasi, 2018, hal. 376.

⁷Giovanni Sartory, *Democratic Theory...* hal. 26.

⁸Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper Colophon & Row, 1976, hal. 250.

sistem demokrasi meski berlandaskan kedaulatan rakyat namun disimbolisasikan dengan adanya individu pemimpin yang dipercaya dan ditunjuk oleh rakyat itu sendiri.

Adapun James MacGregor Burns menyebut demokrasi sebagai sebuah sistem pemerintahan dimana mereka yang memiliki kewenangan untuk membuat keputusan (yang memiliki kekuatan hukum) memperoleh dan mempertahankan kewenangan ini, baik secara langsung maupun tidak langsung, sebagai hasil dari memenangkan pemilihan umum yang bebas, dimana sebagian besar warga negara dewasa diperbolehkan untuk ikut.⁹ Definisi yang dijelaskan oleh Burns ini mengedepankan proses pembentukan kebijakan yang harus berdasarkan kewenangan yang diperoleh dari rakyat. Dan perumusan kebijakan tersebut tidak boleh bertentangan dengan kemaslahatan rakyat itu sendiri. Burns juga mengisyaratkan bahwa rakyat yang dimaksud disini adalah jumlah mayoritas dan bukan keseluruhan, karena hampir mustahil untuk bisa menyamakan kehendak setiap rakyat dalam suatu negara secara keseluruhan.

Dari definisi-definisi yang ada di atas, seluruhnya sepakat bahwa demokrasi berkaitan dengan bagaimana kekuasaan itu diperoleh, dijalankan, dan ditujukan. Begitupun Jimly Asshiddiqie yang mendefinisikan demokrasi sebagai gagasan yang mengandaikan bahwa kekuasaan itu adalah dari, oleh, dan untuk rakyat. Dalam pengertian yang lebih partisipatif, demokrasi disebut sebagai konsep kekuasaan dari, oleh, untuk dan bersama rakyat. Definisi ini menekankan adanya partisipasi rakyat sebagai subjek dari kekuasaan dalam sistem demokrasi. Sehingga demokrasi yang baik adalah demokrasi yang dibersamai oleh rakyat dalam berbagai proses kenegaraannya.¹⁰

Secara keseluruhan, apa yang disampaikan Lincoln sudah mencakup hakikat dari demokrasi, yaitu bahwa kekuasaan harus bersumber, dijalankan, dan ditujukan untuk kemaslahatan rakyat banyak. Adapun perbedaan-perbedaan redaksional dalam definisi-definisi setelahnya masih berkisar seputar tiga hal tersebut, dimana dia menjadi penjabaran mengenai bagaimana kekuasaan itu didapatkan, dijalankan, dan ditujukan. Sedangkan Schumpeter menggarisbawahi proses demokrasi yang kompetitif, Burns menggaris bawahi faktor legitimasi mayoritas rakyat dalam pemilu, dan Assiddiqie menekankan partisipasi aktif rakyat sebagai subjek demokrasi.

Karena itu bisa disimpulkan bahwa demokrasi secara operasional adalah sebuah sistem kekuasaan yang berlandaskan pada legitimasi mayoritas rakyat secara setara tanpa membedakan latar belakangnya, dimana

⁹James MacGregor Burns, *Government by The People*, New Jersey: Prentice Hall, 1994, hal. 3.

¹⁰Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Jakarta: Konstitusi Press, 2005, hal. 241.

kekuasaan itu diperoleh melalui pemilihan umum yang bebas dan kompetitif. Kekuasaan itu kemudian dijalankan berdasarkan keinginan rakyat yang berpartisipasi aktif di dalamnya. Dan keseluruhan proses itu dilaksanakan demi merealisasikan keinginan dan cita-cita dari rakyat itu sendiri.

2. Sejarah Lahirnya Demokrasi

Istilah demokrasi sering dianggap lahir dan bermula lima abad sebelum masehi di sebuah *Polis* (negara kota) di Yunani yang bernama Athena. Namun pada hakikatnya pelaksanaan demokrasi telah memiliki cetak biru yang diaplikasikan jauh sebelum itu. Robert A. Dahl menyebutkan bahwa secara alami sifat demokratis telah dijalankan oleh kumpulan suku-suku sejak zaman purba, dimana mereka terbiasa memutuskan sesuatu secara kolektif antar-anggota suku tersebut.¹¹

Di Athena sendiri, konsep demokrasi akhirnya mengkristal dan lahir sebagai sebuah respon atas adanya sistem pemerintahan aristokrasi yang membatasi kekuasaan hanya pada segelintir kalangan elit saja. Karena itu munculah ide pemerataan partisipasi politik seluruh warga negara meski bukan dari kalangan elit, sehingga mereka bisa terlibat dalam penentuan kebijakan melalui konsep demokrasi.¹² Namun pada faktanya demokrasi klasik yang dijalankan di Athena masih belum demokratis sepenuhnya, itu karena penduduk Athena membatasi definisi *demos* (rakyat) hanyalah merupakan laki-laki merdeka yang merupakan keturunan orang Athena pula. Sehingga para wanita, budak, dan pendatang tidak memiliki hak politik meski mereka telah tinggal dan hidup lama di sana.¹³

Model demokrasi yang dijalankan di Athena adalah model demokrasi langsung, dimana rakyat boleh ikut serta menentukan kebijakan dengan jalan diskusi dan perdebatan tanpa perlu menunjuk badan perwakilan tertentu untuk menggantikan mereka.¹⁴ Model demokrasi langsung dalam makna tekstualnya ini memungkinkan untuk diterapkan di Athena karena ukuran Athena tidak sebesar negara-negara yang kini berkembang di zaman modern, begitupun dengan jumlah penduduk yang memiliki hak politik sebanyak 40.000 orang.¹⁵ Praktek demokrasi klasik ala Athena berlangsung fluktuatif karena terpengaruh oleh politik eksternal, diantaranya dikarenakan agresi Sparta (411 sebelum masehi), serangan Macedonia (321 sebelum masehi),

¹¹Robert A. Dahl, "Democracy"...

¹²History.com, "Ancient Greek Democracy," dalam <https://www.history.com/topics/ancient-greece/ancient-greece-democracy>, diakses 25 Agustus 2020.

¹³David Held, *Models of Democracy*, diterjemahkan oleh Abdul Haris dari judul *Models of Democracy*. Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2007, hal. 13.

¹⁴David Held, *Models of Democracy*... hal. 7.

¹⁵History.com Editors, "Ancient Greek Democracy"...

dan yang terakhir adalah invasi Romawi (146 sebelum masehi) yang akhirnya memadamkan praktik demokrasi di Yunani.¹⁶

Pada tahap selanjutnya Romawi sebagai penguasa Mediterania, termasuk Yunani, tidak banyak melestarikan konsep demokrasi sebagai sebuah sistem pemerintahan. Meski begitu Romawi sendiri menggunakan sistem republik yang hampir serupa dengan demokrasi. Romawi membuat majelis perkumpulan warga di pusat kota sebagai forum pertimbangan dalam penentuan kebijakan.¹⁷

Benih pertumbuhan demokrasi mulai berkembang kembali di Eropa dalam peristiwa Magna Charta yang menjadi awal terbentuknya kumpulan orang yang menjadi semacam parlemen di Inggris. Piagam Magna Charta ini menetapkan pembatasan terhadap kekuasaan raja dan melindungi hak-hak tertentu rakyat berkenaan dengan pungutan pajak dan penerapan peradilan yang baik terhadap rakyat.¹⁸

Selanjutnya, menurut Samuel P. Huntington, dorongan untuk menerapkan demokrasi mulai menguat di Barat dengan terjadinya Revolusi Gemilang (*Glorious Revolution*) di Inggris pada tahun 1688, namun aristokrasi dan oligarki masih dominan mewarnai kepemimpinan Barat setelah itu.¹⁹ Dalam revolusi ini, disusun piagam *Bill of Rights* yang menjadi instrumen penting yang menggantikan absolutisme monarki despotis dengan legitimasi konstitusional oleh parlemen. Meski awalnya piagam ini dimaksudkan untuk menjamin kepentingan kaum bangsawan namun dia juga berisikan klausul yang membela hak asasi warga negara secara umum di hadapan kerajaan.²⁰

Hal ini membuktikan bahwa sejarah kebangkitan demokrasi berkaitan dengan penolakan terhadap tindakan kesewenangan komunal, baik dalam wujud aristokrasi ataupun monarki. Dimana demokrasi memberikan landasan keadilan dalam pemberian hak terhadap masyarakat. Demokrasi mendistribusikan kekuasaan dan menolak pemusatan kekuasaan yang rentan terhadap tindak kezaliman ataupun penindasan.²¹

¹⁶Robert A. Dahl, "Democracy"...

¹⁷Robert A. Dahl, "Democracy"...

¹⁸Syafnil Effendi, "Konstitusionalisme dan Konstitusi Ditinjau dari Perspektif Sejarah," dalam *Jurnal Humanus*, Vol. X, No. 1, 2011, hal. 75.

¹⁹Samuel Philip Huntington, *Gelombang Demokrasi Ketiga*, diterjemahkan oleh Asril Marjohan dari judul *The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century*, Jakarta: Grafiti, 1995, hal. 13.

²⁰Fx. Joko Priyono, "Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia," *Makalah*, disampaikan dalam Diskusi Reguler Bagian Hukum Internasional Fakultas Hukum UNDIP, 15 Mei 2001.

²¹Ayang Utrizza Yakin, *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2016, hal. 37-39.

Perkembangan demokrasi selanjutnya dibagi oleh Huntington menjadi tiga tahapan, yang pertama terjadi paska Revolusi Amerika (1765-1783) dan Revolusi Perancis (1789-1799), pada tahap ini terjadi perkembangan terhadap lembaga demokrasi. Fase kedua terjadi pada fase Perang Dunia II (1939-1945). Lalu fase ketiga terjadi sekitar tahun 1974, dimana pada sekitar 30 negeri di Eropa, Asia, dan Amerika Latin, rezim-rezim demokratis menggantikan rezim otoriter.²²

Selama periode kedua dan ketiga, didirikan beberapa lembaga internasional yang mengawal pelaksanaan demokrasi di negara-negara dunia. Diantaranya adalah *Freedom House* yang didirikan pada 1941, diantara maksud pendiriannya adalah untuk melakukan *caunter* terhadap paham totalitarianisme seperti yang dipraktekan oleh Nazi, disamping juga ikut menguatkan gerakan HAM. Selain itu lembaga ini juga melakukan penilaian pelaksanaan demokrasi berbagai negara.²³

Selain itu juga terdapat lembaga *International Institute for Democracy and Electoral Assistance* (IDEA) yang didirikan pada tahun 1995. Tujuan lembaga ini adalah untuk mengembangkan nilai-nilai demokrasi sehingga dapat membantu proses demokratisasi dan pematangan institusi demokrasi di negara-negara seluruh dunia.²⁴

Dalam dunia Islam, demokrasi sering dianggap sebagai wacana asing yang lahir dari rahim peradaban barat, karena itulah konsep ini alih-alih mendapat sambutan hangat malah memunculkan penolakan dari kalangan internal umat Islam. Meski sebagian lain dari kalangan umat Islam memberikan dukungan pada demokrasi untuk mengobati penyakit akut diktatorianisme di kalangan pemimpin Arab dan Islam sendiri.

Di Indonesia, demokrasi menemukan momentum setelah runtuhnya rezim orde baru pada tahun 1998. Secara umum, praktek demokrasi di Indonesia memimpin di antara negara-negara muslim, itu karena umat Islam Indonesia pada umumnya menerima demokrasi sebagai sistem yang selaras dengan Islam.²⁵ Adapun kawasan Timur Tengah sebagai representasi wilayah kelahiran Islam, demokrasi mulai menemukan momentum seiring terjadinya *Arab Spring* (2010-2011) yang menggulingkan rezim otoriter untuk mendirikan pemerintahan yang demokratis. Tapi momentum ini tidak banyak berhasil sebagaimana revolusi yang terjadi di Amerika ataupun Eropa

²²Samuel Philip Huntington, *Gelombang Demokrasi Ketiga...* hal. 16-22.

²³Freedom House, "Our History," dalam <https://freedomhouse.org/about-us/our-history>, diakses 28 Agustus 2020.

²⁴International IDEA, "Declaration: The Founding Conference of the International Institute for Democracy and Electoral Assistance, February 27-28, 1995," dalam https://www.idea.int/sites/default/files/about_us/InternationalIDEA-Declaration-1995.pdf, diakses 28 Agustus 2020.

²⁵Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2016, hal. 263.

beberapa abad sebelumnya. Arab Spring kini menyisakan masalah berkepanjangan semisal kudeta terhadap pimpinan hasil pemilu di Mesir, perang saudara berkepanjangan di Suriah, atau konflik sektarian di Yaman.²⁶

3. Pengertian dan Sejarah Pancasila

Pancasila secara etimologi berasal dari bahasa Sansekerta yaitu *Panca* yang berarti lima dan *Sila* yang berarti dasar atau prinsip.²⁷ Sehingga secara bahasa Pancasila bermakna dasar yang memiliki lima unsur.²⁸

Adapun secara terminologi, istilah Pancasila diungkapkan pertama kali oleh Soekarno ketika berpidato di hadapan sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) tanggal 1 Juni 1945 mengenai dasar falsafah Indonesia merdeka (*philosophische grondslag*). Saat itu beliau menawarkan dasar pandangan kenegaraan (*weltanschauung*) dengan beberapa opsi, yaitu pancasila (lima dasar), trisila (tiga dasar), atau ekasila (satu dasar). Setelah melalui musyawarah, majelis menyetujui penggunaan istilah pancasila dibandingkan trisila atau ekasila. Pancasila yang beliau tawarkan adalah sebagai berikut :

- 1) Kebangsaan atau nasionalisme
- 2) Perikemanusiaan atau internasionalisme
- 3) Mufakat atau demokrasi
- 4) Kesejahteraan sosial
- 5) Ketuhanan yang berkebudayaan²⁹

Selain Soekarno, dalam sidang itu ikut dipaparkan pula pendapat M. Yamin dan Soepomo dengan poin-poin sebagai berikut :³⁰

Tabel II.1. Usulan dasar negara oleh M. Yamin dan Soepomo

Mohammad Yamin (29 Mei 1945)	Soepomo (31 Mei 1945)
---	--

²⁶Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi...* hal. 261-262.

²⁷L. Mardiwarsito, *et al.*, *Kamus Indonesia – Jawa Kuno*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992, hal. 88. Zionware Media, “Kamus Bahasa Sansekerta-Indonesia,” dalam <http://www.sansekerta.org/kamus-sansekerta/?q=sila&jenis=sansekerta&g-recaptcha-response=&submit=Tampilkan+Hasil>, diakses 1 September 2020.

²⁸Kaelan, *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: Paradigma, 2016, hal. 12.

²⁹Trisila yang diutarakan oleh Soekarno yaitu Sosio-Nasionalisme, Sosio-Demokrasi, dan Ketuhanan, sedangkan yang dimaksud dengan ekasila yaitu gotong royong. Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam*, Jakarta: Penerbit RMBOOKS, 2011, hal. 145-158.

³⁰Muhammad Kholil Ridwan, “Penafsiran Pancasila dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi,” dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 15 No. 2, Desember 2017, hal. 210.

1. Peri Kebangsaan	1. Persatuan Indonesia
2. Peri Kemanusiaan	2. Kekeluargaan
3. Peri Ketuhanan	3. Keseimbangan Lahir dan Batin
4. Peri Kerakyatan	4. Musyawarah
5. Kesejahteraan Rakyat	5. Keadilan Sosial

Persidangan mengenai dasar negara berakhir dengan disepakatinya Piagam Jakarta sebagai hasil kompromi berbagai elemen bangsa pada tanggal 22 Juni 1945 oleh Panitia Sembilan BPUPK. Bunyi klausul Piagam Jakarta yang merupakan rumusan Pancasila adalah sebagai berikut :³¹

1. Ketuhanan dengan kewajiban melaksanakan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.
2. Kemanusiaan yang adil dan beradab.
3. Persatuan Indonesia.
4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan.
5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Akan tetapi muncul resistensi dari kalangan nonmuslim yang disebut-sebut sebagai kalangan Indonesia Timur terhadap klausul pelaksanaan Syariat Islam. Karena itu terjadi dialog Kembali dengan maksud mengompromikan hal tersebut dengan perwakilan tokoh Islam.

Setelah kalangan Islam yang diwakili oleh Ki Bagoes Hadikoesoemo setuju, akhirnya kalimat “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” dihapus dan diganti menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa” pada persidangan PPK (Panitia Persiapan Kemerdekaan) pada tanggal 18 Agustus 1945. Kalangan muslim sendiri menyepakati hal tersebut sebagai suatu hal yang temporer dan sementara karena kondisi yang mendesak untuk menjaga kemerdekaan yang baru saja diproklamasikan. Kalangan muslim masih mengharapkan kemungkinan memasukan klausul Syariat Islam di waktu yang akan datang.³²

Ruang diskusi tersebut terbuka kembali dengan didirikannya majelis Konstituante untuk mendiskusikan dasar negara Indonesia untuk kedua kalinya. Namun persidangan demi persidangan tidak menghasilkan konsensus, sebaliknya malah menguras banyak energi untuk menjalankan

³¹Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 34-35.

³²Terdapat beberapa perwakilan Islam dalam PPK, namun yang paling kuat mempertahankan 7 kata Piagam Jakarta untuk tidak dihapus adalah Ki Bagoes Hadikoesoemo. Ajat Sudrajat, “Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah,” *Makalah*, disampaikan dalam Seminar Nasional Program Studi Ilmu Sejarah UNY, 15 Oktober 2015, hal. 4. Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2018, hal. 46-49.

fungsi negara menjejahterakan rakyat. Hingga akhirnya Soekarno selaku presiden mengeluarkan dekret pada tanggal 5 Juli 1959 yang menyatakan pembubaran Konstituante dan pemberlakuan kembali UUD 1945. Dengan keluarnya dekret ini maka perdebatan mengenai dasar negara telah tertutup dengan sendirinya.³³

Dari sini dapat kita simpulkan bahwa tanggal 1 Juni 1945 adalah tanggal lahirnya istilah Pancasila sebagai dasar falsafah negara. Namun secara isi muatan, Pancasila barulah disepakati pada tanggal 22 Juni 1945 dalam Piagam Jakarta, yang kemudian disempurnakan menjadi wujud akhirnya pada tanggal 18 Agustus 1945.

Pancasila merupakan kesepakatan para pendiri bangsa (*founding fathers*) yang menjadi titik temu berbagai elemen bangsa agar bisa bersatu dalam rangka mewujudkan kesejahteraan bagi rakyat. Karena itu, meski Pancasila secara kerangka istilah lahir dari ide Soekarno sendiri, namun secara substansi muatan dan isi bukanlah karya individual, melainkan hasil pemikiran seluruh pendiri bangsa yang bergabung dalam BPUPK, Panitia Sembilan, maupun PPK.

Secara kultural, Pancasila dianggap lahir jauh sebelum itu, dimana dia dipandang sebagai kristalisasi kebudayaan dan peradaban bangsa Indonesia. Soekarno menyebut bahwa Pancasila telah ada ribuan tahun sebelum Indonesia ada. Agaknya ungkapan ini terlalu hiperbolik mengingat belum ada penelitian yang cukup argumentatif untuk menarik dasar legitimasi budaya dan sejarahnya. Namun secara substansi Soekarno menekankan bahwa Pancasila bukanlah suatu benda asing yang dipaksakan atas bangsa Indonesia, melainkan berasal dari dalam diri bangsa Indonesia itu sendiri.³⁴

Selaras dengan maksud Soekarno, Hamka mengungkapkan bahwa Pancasila adalah perwujudan kepribadian bangsa dan telah lama dimiliki bangsa Indonesia. Namun Hamka menekankan bahwa faktor kebudayaan tersebut tidaklah berdiri sendiri, dia ikut dipengaruhi oleh masuknya Islam menjadi agama dan nilai moral bagi mayoritas rakyatnya. Karena itu Hamka menyebut bahwa Pancasila ada dalam diri bangsa sejak Islam sampai ke Indonesia, atau lebih tepatnya Nusantara.³⁵

Tjakrawerdaja menyebut Pancasila sebagai filsafat etnik nusantara, dimana dia tidak lahir dari ruang hampa yang statis. Filsafat etnik ini berkelindan dengan unsur filosofis asing sehingga menghasilkan suatu pemahaman baru yang berbeda dari filsafat aslinya.³⁶ Karena itu, apa yang

³³Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 51.

³⁴Subiakto Tjakrawerdaja, *et al.*, *Demokrasi Pancasila: Sebuah Risalah*, Jakarta: Penerbit Universitas Trilogi, 2016, hal. 3.

³⁵Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila*, Tangerang: Cinta Buku Media, 2016, hal. 116.

³⁶Subiakto Tjakrawerdaja, *et al.*, *Demokrasi Pancasila: Sebuah Risalah...* hal. 9.

disampaikan Hamka sebelumnya, bahwa Pancasila lahir dari nilai-nilai yang terbentuk oleh agama Islam, merupakan suatu keniscayaan sebagai agama yang memiliki pengaruh paling besar terhadap rakyat Indonesia.

4. Pengertian Demokrasi Pancasila

Untuk memahami istilah Demokrasi Pancasila maka harus dipahami terlebih dahulu landasan dan latar belakang penerapan sistem demokrasi di Indonesia. Mengapa tidak memilih monarki atau kerajaan yang lebih dekat secara latar belakang historis dengan bangsa Indonesia? Sebagaimana dimaklumi wilayah Nusantara merupakan tempat berkembangnya berbagai kerajaan dengan beragam corak kegamaannya. Namun justru yang dipilih adalah sistem demokrasi dibandingkan monarki.

Bisa jadi salah satu alasan utamanya adalah karena pahitnya pengalaman kolonialisme dan ketertindasan melahirkan keinginan untuk hidup bebas dalam bernegara. Memilih sistem monarki justru membawa pada penindasan dalam bentuk yang lainnya. Selain itu kesadaran akan kesetaraan dan kebersamaanlah yang sukses membawa bangsa Indonesia lepas dari belenggu penjajahan. Atas dasar itu demokrasi dipilih sebagai sistem kenegaraan Indonesia yang merdeka.

Soekarno menegaskan hal ini dalam pidatonya mengenai Pancasila, bahwa prinsip Indonesia merdeka haruslah berdasarkan mufakat yang diperoleh melalui musyawarah dan perwakilan. Dimana negara didirikan dengan prinsip satu untuk semua atau semua untuk semua.³⁷

Meski begitu, para pendiri Indonesia menyatakan dengan tegas bahwa demokrasi yang hendak dijalankan di Indonesia bukanlah demokrasi ala barat yang sarat dengan semangat individualisme dan liberalisme. Namun dia harus disesuaikan dengan jatidiri dan kepribadian bangsa Indonesia.

Soekarno menyatakan bahwa demokrasi Indonesia seharusnya bukan hasil jiplakan dari Barat, dia harus memiliki corak nasional yang mencerminkan kepribadian bangsa Indonesia. Diantara nilai yang dominan dan harus diakomodir dalam sistem demokrasi di Indonesia adalah nilai-nilai kekeluargaan, musyawarah, dan mufakat.³⁸

Moh. Hatta menyatakan bahwa kemerdekaan atau kebebasan dalam alam demokrasi Indonesia harus memiliki batasan. Karena kebebasan mutlak yang tidak dibatasi akan melahirkan banyak pertentangan dan hambatan bagi pemerintah untuk mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran rakyat.³⁹

³⁷Panitia Kongres Pancasila IX, *Pancasila Dasar Negara: Kursus Pancasila oleh Presiden Soekarno*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2017, hal. 19, 23.

³⁸Panitia Kongres Pancasila IX, *Pancasila Dasar Negara: Kursus Pancasila oleh Presiden Soekarno*, hal. 145-146.

³⁹Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*, Bandung: Segarsy, 2014, hal. 7-10.

Prinsip individualisme Barat akan melahirkan kapitalisme yang bertentangan dengan ruh Pancasila. Itu karena Pancasila menekankan jiwa kolektif daripada semangat individualisme yang tidak jarang menghasilkan sikap egoisme. Hal ini digambarkan dalam penekanan terhadap musyawarah dan mufakat sebagai dasar dari demokrasi politik di Indonesia. Adapun dalam sendi ekonomi ditunjukkan dengan semangat tolong menolong dan gotong-royong.⁴⁰ Berbeda dengan kapitalisme Barat yang memberikan kebebasan pada seseorang untuk menguasai harta tanpa memberi tanggung jawab moral sosial yang memadai, oleh karena itu ia cenderung melahirkan jurang pemisah sosial-ekonomi antaranggota dalam suatu masyarakat.⁴¹

Fahd Pahdepie menyebutkan bahwa setidaknya ada tiga jalan menginteraksikan demokrasi dengan Pancasila. Yang pertama menjadikan Pancasila sebagai parameter dan demokrasi harus menyelaraskan diri dengan nilai-nilai Pancasila. Yang kedua sebaliknya bahwa nilai dasar yang harus menjadi tolok ukur adalah demokrasi sehingga Pancasila hanya berfungsi sebagai pendukung dalam penegakan demokrasi. Jalan ketiga yaitu dengan mendampingkan Pancasila dan demokrasi secara egaliter. Maka jalan terbaik adalah dengan mendialogkan antara demokrasi dengan Pancasila agar Pancasila dapat diposisikan sebagai ideologi terbuka dan demokrasi modern diposisikan sebagai referensi nilai dalam praktik berbangsa.⁴²

Berangkat dari latar belakang ini, maka istilah Demokrasi Pancasila merupakan suatu istilah yang lahir sebagai hasil dari interaksi nilai-nilai universal demokrasi Barat dengan dasar falsafah Pancasila yang memiliki semangat kolektif komunal. Dimana Pancasila mewarnai pelaksanaan terhadap sistem demokrasi di Indonesia dengan penekanan pada aspek musyawarah dan mufakat dalam rangka mewujudkan cita-cita Indonesia berupa kesejahteraan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.⁴³

B. Sejarah Demokrasi di Indonesia

Perjalanan demokrasi di Indonesia bukanlah suatu perjalanan yang statis, untuk menemukan bentuk terbaiknya dalam konteks Keindonesiaan seringkali terjadi pola-pola perubahan yang dinamis dalam praktik pelaksanaan demokrasi di Indonesia. Dimulai sejak masa proklamasi kemerdekaan hingga periode reformasi, seiring pergantian rezim

⁴⁰Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 63.

⁴¹Nucholish Madjid, *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1988, hal. 189.

⁴²Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*, Jakarta: Inspirasi.co Book Project, 2017, hal. 196-198.

⁴³Moh. Hatta menyebut kesejahteraan sosial merupakan cita-cita dari demokrasi politik dan demokrasi ekonomi. Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 64.

pemerintahan maka pelaksanaan demokrasi juga mengalami pasang-surut sesuai dengan kepemimpinan masing-masing rezim tersebut. Menurut Benny Bambang Irawan, hal ini disebabkan oleh perubahan konsepsi konstitusi Indonesia pada rentang kepemimpinan rezim-rezim tersebut. Dimulai dari UUD 1945, Konstitusi RIS, UUD 1950, kembalinya UUD 1945, hingga amandemen UUD 1945 pada tahun 2002.⁴⁴

Perubahan pelaksanaan demokrasi ini tidak jarang melahirkan banyak kebingungan terkait apa sebenarnya benang merah dari demokrasi di Indonesia. Apakah dia adalah demokrasi kapitalis ataukah sosialis? Ataukah dia demokrasi sekuler ataukah demokrasi yang agamis? Maka untuk bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut amat penting untuk memahami latar sejarah perkembangan demokrasi di Indonesia.

1. Ragam Pelaksanaan Demokrasi di Indonesia

Demokrasi adalah sebuah sistem yang dipilih berdasarkan konsensus para pendiri bangsa (*founding fathers*) Indonesia, yang dalam pembukaan UUD 1945 disebut sebagai negara yang berkedaulatan rakyat. Dalam pelaksanaannya sejak Indonesia merdeka, demokrasi terbagi menjadi beberapa periode pelaksanaan, yang pertama yaitu periode pasca kemerdekaan hingga terbentuknya RIS, yang kedua yaitu demokrasi era RIS, yang ketiga yaitu demokrasi liberal, yang keempat yaitu demokrasi terpimpin, yang kelima yaitu demokrasi pancasila, dan periode demokrasi pada masa reformasi.

Pada periode pasca kemerdekaan antara tahun 1945 hingga tahun 1949, Indonesia masih berupaya memapankan instrumen negara demokrasi disamping juga menghadapi beberapa kondisi rawan terkait agresi Belanda dan Sekutu. Yang mana saat itu belum terbentuk lembaga DPR dan MPR sebagai salah satu keniscayaan dalam negara demokrasi, karena itu fungsi legislatif dijalankan oleh Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP).⁴⁵ Meski begitu keanggotaan KNIP belumlah dipilih oleh rakyat sebagaimana layaknya badan legislatif di sebuah negara demokrasi, melainkan ditunjuk oleh pemerintah.⁴⁶

Fase ini ditandai dengan diberlakukannya pembatasan terhadap kekuasaan presiden selaku pemangku kekuasaan. Selain itu sistem multipartai juga dikembangkan pada periode ini sehingga jumlah partai tumbuh dengan pesat. Demokratisasi pada masa ini dilakukan secara massif

⁴⁴Benny Bambang Irawan, "Perkembangan Demokrasi di Negara Indonesia," dalam *Jurnal Hukum dan Dinamika Masyarakat*, Vol. 5 No. 1, Oktober 2007, hal. 58.

⁴⁵Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah"... hal. 7.

⁴⁶Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*... hal. 74.

untuk menghindarkan negara dari otoritarianisme.⁴⁷ Hal ini terbukti dengan mampunya partai-partai politik untuk menjatuhkan kabinet-kabinet pemerintahan saat itu sehingga masa pemerintahan yang dijalankan terlampaui singkat. Periode ini berlangsung hingga tahun 1947.⁴⁸

Selanjutnya adalah pelaksanaan demokrasi pada masa konstitusi RIS (Republik Indonesia Serikat). Pada masa ini negara Indonesia disahkan sebagai persatuan negara-negara federasi (serikat) sebagai hasil dari Konferensi Meja Bundar (KMB) pada tanggal 23 Agustus hingga 2 November 1949. Konstitusi RIS menjadi landasan konstitusi sementara yang disahkan oleh KNIP pada tanggal 14 Desember 1949 dan diberlakukan seiring dengan pengakuan kedaulatan RIS oleh Belanda pada tanggal 27 Desember 1949.⁴⁹

Pada masa ini dibentuk DPR dan Senat Republik Indonesia Serikat yang bekerja selama kurang lebih enam bulan, sejak tanggal 15 Februari hingga 16 Agustus 1950. Model pemerintahan pada masa RIS melanjutkan model sebelumnya yaitu menggunakan sistem parlementer dimana kekuasaan eksekutif dipimpin oleh seorang Perdana Menteri yang bertanggung jawab kepada rakyat. RIS dikepalai oleh Soekarno dengan perdana mentrinya adalah Moh. Hatta.⁵⁰

Sistem negara-negara federal tidak berlangsung lama karena mendapat penolakan dari rakyat melalui berbagai aksi demonstrasi. Aksi rakyat ini mendapatkan perhatian dari para anggota DPR RIS sehingga kemudian melahirkan mosi integral yang digagas oleh Moh. Natsir selaku ketua fraksi Partai Masyumi. Isi mosi tersebut yaitu seruan agar negara-negara federal yang dibentuk oleh Belanda dilebur menjadi satu dalam Republik Indonesia. Natsir membacakan mosi tersebut dalam sidang paripurna Parlemen RIS tanggal 3 April 1950.

Pemerintah RIS merespon baik mosi integral yang digagas oleh Natsir ini sehingga dilakukanlah kesepakatan antara pemerintah RIS dan pemerintah negara bagian RI pada tanggal 19 Mei 1950 di Jakarta. Hasil kesepakatan itu

⁴⁷Andreas Doweng Bolo, "Demokrasi di Indonesia: Pancasila Sebagai Kontekstualisasi Demokrasi," dalam *Jurnal Melintas*, Vol. 34 No. 2, 2018, hal. 147-148.

⁴⁸Benny Bambang Irawan, "Perkembangan Demokrasi di Negara Indonesia"... hal. 59.

⁴⁹Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2012, hal. 120-121. Agil Burhan Satia, *et al.*, "Sejarah Ketatanegaraan Pasca Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945 Sampai 5 Juli 1959 di Indonesia," dalam *Mimbar Yustitia*, Vol. 3 No. 1, Juni 2019, hal. 99.

⁵⁰Dewan Perwakilan Rakyat, "Sejarah Terbentuknya Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia," dalam <http://www.dpr.go.id/tentang/sejarah-dpr>, diakses 10 September 2020. Achmad Ubaedillah, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education): Pancasila, Demokrasi, dan Pencegahan Korupsi*, Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2015, hal. 89.

menghendaki perubahan kembali konstitusi dan kembalinya bentuk negara kepada bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagaimana ditetapkan di masa awal kemerdekaan.⁵¹

Periode ketiga yaitu masa Demokrasi Liberal dengan sistem pemerintahan parlementer yang berlangsung sejak diberlakukannya Undang-Undang Dasar Sementara (UUDS) 1950 hingga terjadinya Dekret Presiden 5 Juli 1959. Pemilihan umum pertama terjadi pada periode ini, yaitu pada masa Kabinet Burhanudin Harahap tanggal 29 September 1955 untuk memilih anggota DPR dan tanggal 15 Desember 1955 untuk memilih anggota Konstituante. Pemilu ini menghasilkan 4 kekuatan partai besar, yaitu Masyumi dan PNI di tempat pertama, NU di tempat kedua, dan PKI di tempat ketiga.

Pemilihan umum yang merupakan agenda penting demokrasi sebenarnya telah diagendakan sejak diberlakukannya UUDS 1950. Namun agenda penting ini tidak dapat terlaksana karena kabinet pelaksana berulang kali berganti dalam waktu yang relatif singkat. Hal ini merupakan salah satu akibat dari pemberlakuan demokrasi liberal dalam pemerintahan.⁵²

Pada masa ini juga terjadi fragmentasi politik berdasar afiliasi kesukuan dan ideologi yang menyebabkan ketidakstabilan politik negara dan mengancam integrasi nasional yang baru saja dibangun. Semua ini terjadi karena ketidaksiapan budaya demokrasi di Indonesia yang jelas-jelas berbeda latar belakang dari budaya demokrasi Barat. Akan tetapi di lain sisi negara malah mengadopsi instrumen kenegaraan Barat dengan menjalankan sistem pemerintahan parlementer. Akibatnya koalisi politik yang dibangun sangat mudah pecah karena sebab persaingan antarpolitical yang berbeda latar belakang ideologi.⁵³

Keadaan semakin bertambah panas karena badan Konstituante gagal mencapai mufakat mengenai dasar negara dan undang-undang yang baru. Terjadi perdebatan sengit dalam penentuan dasar negara, apakah Indonesia akan tetap berpegangan pada Pancasila versi tanggal 18 Agustus, pada Pancasila versi Piagam Jakarta, atautkah sosial-ekonomi yang menjadi dasar negara. Kelompok pertama diwakili kalangan nasionalis sekuler, kelompok kedua diwakili oleh kalangan Islam, dan kelompok ketiga diwakili oleh kalangan komunis. Hal inilah yang mendorong Soekarno selaku presiden saat itu untuk mengeluarkan Dekret Presiden pada tanggal 5 Juli 1959.⁵⁴

⁵¹Lukman Hakiem, *Biografi Mohammad Natsir: Kepribadian, Pemikiran, dan Perjuangan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019, hal. 216-230.

⁵²Johan Setiawan, *et al.*, "Sistem Ketatanegaraan Indonesia pada Masa Demokrasi Liberal Tahun 1950-1959," dalam *Jurnal HISTORIA*, Vol. 6 No. 2, 2018, hal. 373.

⁵³Achmad Ubaedillah, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education): Pancasila, Demokrasi, dan Pencegahan Korupsi...* hal. 89.

⁵⁴Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 48-49.

Dengan dikeluarkannya Dekret Presiden, pelaksanaan demokrasi di Indonesia berubah menjadi demokrasi terpimpin yang bercorak sentralitatif, yaitu sejak 5 Juli 1959 hingga berakhir tahun 1965 yang ditandai dengan terjadinya pemberontakan dalam peristiwa Gerakan 30 September (G30S) oleh PKI. Pada periode ini sistem pemerintahan beralih menjadi sistem presidensial setelah sebelumnya menggunakan sistem parlementer. Dimana Soekarno tampil menjadi pemimpin tunggal yang cenderung bersikap mendominasi pelaksanaan pemerintahan.

Moh. Hatta sebagai pasangan dwi-tunggal dengan Soekarno mengungkapkan kritiknya dengan menyebut Soekarno telah berlaku totaliter dan diktator. Tujuan mulia Soekarno untuk membawa Indonesia menjadi negara yang adil dan makmur malah dilakukan dengan cara yang salah, dengan apa yang dia sebut sebagai demokrasi terpimpin, sehingga malah membawa Indonesia ke arah yang sebaliknya.⁵⁵

Demokrasi terpimpin dimaksudkan oleh Soekarno sebagai pelaksanaan demokrasi yang dipimpin dengan hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan dan perwakilan. Namun istilah ini terasa paradoks dan saling berlawanan, dimana diksi terpimpin mengindikasikan sebagai sistem yang bergantung pada figuritas dan menuntut kepatuhan yang besar kepada sosok pemimpin. Ini tentu saja mereduksi kebebasan dan semangat partisipatif rakyat yang merupakan intisari dari demokrasi itu sendiri.⁵⁶

Praktik pelaksanaan demokrasi terpimpin membenarkan anggapan Moh. Hatta. Selama masa ini Presiden Soekarno membubarkan DPR secara sepihak serta melakukan penetapan DPR tanpa melalui pemilu yang demokratis, bahkan pemilu sebagai instrumen penting demokrasi malah ditiadakan.⁵⁷ Pada masa ini juga terjadi pengekangan terhadap rival politik pemerintah seperti pembubaran Masyumi dan penahanan terhadap Hamka karena kerap memiliki sikap berseberangan dengan pemerintah.⁵⁸

Periode demokrasi terpimpin melemah drastis setelah terjadinya peristiwa G30S PKI. Pada akhirnya, peristiwa ini mengakibatkan legitimasi Presiden Soekarno terdegradasi dan berpindah pada penghulu rezim Orde Baru, yaitu Soeharto yang dianggap berhasil menghadapi pemberontakan

⁵⁵Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 99-100.

⁵⁶Benny Bambang Irawan, "Perkembangan Demokrasi di Negara Indonesia"... hal. 60.

⁵⁷Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006, hal. 187-188. Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 88.

⁵⁸Insan Fahmi Siregar, "Dinamika Demokrasi di Indonesia Masa Orde Lama: Studi Kasus Antara Soekarno Versus Masyumi," dalam *Jurnal Paramita*, Vol. 21 No. 1, Januari 2011, hal. 33-34. Komunitas Nuun, "Ketika Buya Hamka Ditahan Orde Lama," dalam <https://nuun.id/ketika-buya-hamka-ditahan-orde-lama>, diakses 13 September 2020.

PKI dan membawa Indonesia bangkit di tengah keterpurukan dan kekacauan politik.⁵⁹

Periode selanjutnya yaitu masa Orde Baru yang berlangsung secara resmi sejak tahun 1966 hingga tahun 1998, dimana pada masa ini dikenal istilah Demokrasi Pancasila sebagai sebuah istilah formal yang dikampanyekan oleh rezim. Pada masa ini Pancasila dijadikan sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi maupun partai politik yang menyebabkan lahirnya penolakan keras, utamanya dari kalangan Islam. Upaya ini dianggap sebagai indoktrinasi dan penyeragaman paksa oleh pemerintah disamping dianggap sebagai upaya degradasi terhadap ideologi Islam. Hal ini juga menggambarkan upaya pemaksaan oleh pemerintah yang justru bertentangan dengan nilai demokrasi.⁶⁰

Ditambah lagi selama kurang-lebih 32 tahun masa rezim orde baru, media informasi dan kebebasan berekspresi mengalami pengekangan. Lawan politik pemerintah juga banyak mengalami pembungkaman dan penahanan oleh rezim tanpa melalui proses peradilan yang benar. Atas nama stabilitas kemudian harus dibayar mahal dengan mengorbankan demokrasi yang menjadi kesepakatan awal para pendiri bangsa. Maka dapat dikatakan selama masa ini demokrasi adalah sebuah baju formalitas yang minim substansi. Bahkan Pancasila sebagai corak pelaksanaan demokrasi juga dijadikan sebuah ideologi tertutup yang berfungsi sebagai alat hegemoni untuk mengekang kebebasan dan melegitimasi kekuasaan pemerintah.⁶¹

Dalam pelaksanaan demokrasi menurut Ajat Sudrajat, bahwa Demokrasi Pancasila pada masa Orde Baru memiliki persamaan substantif dengan demokrasi terpimpin pada masa Orde Lama, yaitu mengutamakan musyawarah dan mufakat sebagai landasan pengambilan keputusan politik. Perbedaannya adalah dalam kondisi tidak tercapainya konsensus maka demokrasi terpimpin mengedepankan keputusan atau kebijakan dari pemimpin, sedang Demokrasi Pancasila mengedepankan suara mayoritas melalui voting atau pemungutan suara.⁶²

Periode terakhir pelaksanaan demokrasi di Indonesia yaitu periode reformasi setelah tumbangnya rezim Orde Baru pada tahun 1998 dan masih berlangsung hingga kini. Pada masa ini demokrasi di Indonesia menemukan momentum untuk semakin tumbuh dan berkembang. Dimana terjadi

⁵⁹Benny Bambang Irawan, "Perkembangan Demokrasi di Negara Indonesia"... hal. 60-61.

⁶⁰Muhammad Iqbal, "NU, PPP, dan Represi Orde Soeharto kepada Islam," dalam <https://tirto.id/nu-ppp-dan-represi-orde-soeharto-kepada-islam-ckx2>, diakses 13 September 2020.

⁶¹Jimly Asshiddiqie, "Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi," dalam rilis Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2014, hal. 7.

⁶²Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah"... hal. 13-14.

pemilihan presiden pertama kalinya oleh rakyat secara langsung. Begitu juga terjadi pembatasan aktifitas politik bagi kalangan militer aktif sebagai reaksi antitesis dari Orde Baru yang militeristik dan otoriter.⁶³

Kebebasan pers juga menemukan momentumnya pada era reformasi dengan diperbaharunya undang-undang yang mengatur kebebasan pers. Hal ini membuat dunia jurnalistik semakin menguat dalam rangka menjalankan perannya sebagai konsolidator demokrasi tanpa harus khawatir menghadapi tekanan dan represi kekuasaan.⁶⁴

Meski begitu, pelaksanaan demokrasi di Indonesia tidak pernah lepas dari kekurangan, baik di masa awal kemerdekaan bahkan hingga era reformasi. Masalah pertama disoroti oleh Hatta terkait penyalahgunaan kekuasaan oleh kalangan partai politik. Dimana pemilihan menteri dan pejabat dilakukan oleh partai pemerintah atas dasar golongan sendiri demi memperoleh keuntungan. Bahkan tidak jarang keuntungan itu bersifat materil untuk mempertebal pundi-pundi partai.⁶⁵

Partai politik yang seharusnya menjadi alat untuk memajukan negara justru menjadi tujuan dan negara menjadi alatnya. Alih-alih melakukan pendidikan politik kepada rakyat, partai politik justru menjadi pelopor perbuatan kolusi dan korupsi. Karena sebab inilah perbuatan korupsi semakin menggerogoti Indonesia karena dimulai dari lingkaran partai politik dan kekuasaan negara.

Menurut anggota Dewan Pengawas Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) Syamsuddin Haris, bahwa partai politik membangun sistem yang memfasilitasi tumbuh suburnya perbuatan korupsi. Sebagai contoh setiap momentum pemilu di setiap levelnya selalu terjadi masalah pembelian suara (*money politic*) yang menyuburkan kebiasaan suap-menyuap. Sehingga, meskipun indeks persepsi korupsi di Indonesia sedikit membaik, namun massifnya perbuatan korupsi di Indonesia merupakan suatu hal yang memprihatinkan. Mengingat bahwa Indonesia memiliki dasar negara Pancasila yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan agama.⁶⁶

⁶³Ajat Sudrajat, "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah"... hal. 15. Menurut Huntington, kepemimpinan sipil identik dengan demokrasi sedang kepemimpinan militeristik merupakan wujud totalitarianisme. Samuel Philip Huntington, *The Soldier and The State: The Theory and Politics of Civil Military Relations*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967, hal. 82.

⁶⁴Zainal Bakri, "Pengaruh Media Terhadap Pemerintahan dan Politik Masa Orde Baru dan Pasca Reformasi," dalam *At-Tabayyun*, Vol. 1 No. 1, Desember 2015, hal. 110.

⁶⁵Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*... hal. 95-96.

⁶⁶Komisi Pemberantasan Korupsi, "Indeks Persepsi Korupsi Indonesia Membaik," dalam <https://www.kpk.go.id/id/berita/berita-kpk/1462-indeks-persepsi-korupsi-indonesia-membaik>, diakses 14 September 2020.

Masalah lain dari pelaksanaan demokrasi di Indonesia adalah penegakan hukum dan keadilan yang sering mengalami ketimpangan, dimana hukum kerap diterapkan tajam ke bawah dan tumpul ke atas. Apabila masalah hukum berkaitan dengan masyarakat lemah atau oposisi dari pemerintah maka hukum diterapkan secara keras dan tegas, namun ketika dihadapkan dengan pihak yang kuat atau berhubungan dengan kekuasaan maka penegakan hukum kerap terabaikan.⁶⁷

Persoalan penegakan hukum yang kurang berkeadilan ini juga memungkinkan lahirnya masalah lain semisal radikalisme. Tidak jarang problem radikalisme selalu dikaitkan dengan ideologi ataupun agama, padahal masalah ketimpangan hukum yang mengindikasikan kerusakan sistem inilah yang lebih berpotensi melahirkan radikalisme. Akan tetapi tuduhan radikalisme akan lebih menguntungkan bagi citra rezim apabila diarahkan kepada faktor diluar pemerintahan dibandingkan menuding faktor yang berasal dari dalam pemerintahan itu sendiri.⁶⁸

Selain masalah di atas, pelaksanaan demokrasi di Indonesia juga harus dihadapkan dengan masalah disintegrasi dan perpecahan serta separatisme atau pemisahan diri daerah-daerah tertentu dari NKRI. Bahkan konflik-konflik ini telah ada semenjak awal masa pasca proklamasi dan masih bertahan hingga hadirnya masa reformasi. Dari masa ke masa ia tidak hilang namun selalu bertransformasi dalam bentuk yang baru. Akar masalah utamanya disebutkan oleh Ahmad Syafii Maarif yaitu lemahnya keadilan sosial yang dirasakan oleh rakyat. Dimana rakyat yang merasa tertindas dan diposisikan tidak adil menjadi ibarat rumput kering yang mudah tersulut dan menyulut api konflik.⁶⁹

Termasuk masalah yang harus diselesaikan dalam pelaksanaan demokrasi di Indonesia adalah terkait penegakan terhadap Hak Asasi Manusia (HAM), dimana pada masa reformasi instrumen penegakan HAM mengalami penguatan. Pasal-pasal mengenai HAM dalam UUD 1945 mengalami amandemen, pengembangan, penyempurnaan, dan perluasan. Selain itu ditambahkan pula instrumen berupa ketetapan MPR dan undang-undang lainnya yang ikut menjabarkan konsepsi HAM dalam tataran operasional. Ini dilakukan sebagai implementasi Indonesia sebagai negara hukum dan demi penegakan demokrasi di Indonesia.⁷⁰

⁶⁷Ashinta Sekar Bidari, "Keadilan Hukum Bagi Kaum Sandal Jepit," dalam *Ratu Adil*, Vol. 3 No. 2, 2014, hal. 4-5.

⁶⁸Ruslan Ismail Mage, "Prospek Gerakan Radikalisme di Indonesia," dalam *Jurnal Populis*, Vol. 2 No. 3, Juni 2017, hal. 251.

⁶⁹Ahmad Syafii Maarif, "Radikalisme, Ketidakadilan, dan Rapuhnya Ketahanan Bangsa," dalam *MAARIF*, Vol. 5 No. 2, Desember 2010, hal. 148-149.

⁷⁰Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Panduan Pemasyarakatan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Ketetapan Majelis*

Meski begitu masalah penegakan HAM masih menjadi momok yang bahkan menyasar para penggiat HAM. Sebut saja kasus pembunuhan terhadap aktivis HAM bernama Munir pada tahun 2004, yang hingga kini masih belum terungkap siapa dalang dibalik peristiwa tersebut. Ditambah daftar panjang pelanggaran HAM berat di masa lalu seperti kasus Kerusuhan Mei (1998), kasus Tri Sakti (1998), kasus Semanggi I dan II (1998), kasus Marsinah (1993), kasus Talangsari (1989), kasus Tanjung Priok (1984), dan lain-lain.⁷¹

Lemahnya penegakan terhadap HAM ini dapat menjadi barometer lemahnya implementasi nilai-nilai Demokrasi Pancasila dalam kehidupan bernegara. Dan lemahnya Demokrasi Pancasila juga akan ikut melemahkan ketahanan nasional Indonesia. Karena itu diperlukan komitmen yang kuat terhadap nilai-nilai demokrasi dan Pancasila untuk bisa menuntaskan masalah-masalah dalam penegakan HAM serta memperkuat ketahanan nasional.⁷²

2. Nilai-Nilai Substantif Demokrasi di Indonesia

Meski memiliki model penerapan demokrasi yang berbeda-beda dari waktu ke waktu, namun secara substansial Indonesia memiliki konsepsi demokrasi yang sama, yang dikenal sebagai Demokrasi Pancasila. Yang dimaksud dengan Demokrasi Pancasila bukanlah semata-mata demokrasi yang ditetapkan dan dijalankan selama masa Orde Baru, yang hanya menggunakan demokrasi sebagai simbol formal semata. Akan tetapi Demokrasi Pancasila adalah demokrasi yang menjadikan Pancasila sebagai landasan dan nilai-nilai demokrasi sebagai referensi pelaksanaannya.⁷³

Hal ini ditegaskan dengan jelas dalam pembukaan UUD 1945 yang menyebutkan bahwa Indonesia adalah negara yang berkedaulatan rakyat (atau dengan bahasa lainnya adalah negara demokrasi) yang berdasarkan secara yuridis kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.⁷⁴ Dengan kata lain dapat

Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2011, hal. 166.

⁷¹Komnas HAM, *Potret Buram HAM Indonesia*, Jakarta: Komnas HAM, 2006, hal. 61.

⁷²Otto Syamsuddin Ishaq, *Pancasila, Hak Asasi Manusia, dan Ketahanan Nasional*, Jakarta: Komnas HAM, 2016, hal. 56-58.

⁷³Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 196-198.

⁷⁴Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2011, hal. 22-23.

ditegaskan bahwa nilai-nilai Pancasila telah ditetapkan sebagai dasar dari negara Indonesia itu sendiri.⁷⁵

Kadang muncul pertanyaan mengenai penamaan istilah demokrasi yang muncul di setiap periode kekuasaan. Masa pascakemerdekaan disebut masa demokrasi parlementer yang kemudian berkembang menjadi demokrasi liberal, setelah itu datang masa Orde Lama dengan konsep demokrasi terpimpin, lalu disusul oleh masa Orde Baru dengan istilah Demokrasi Pancasila. Maka apakah nama yang cocok untuk digunakan pada penerapan demokrasi di masa reformasi?⁷⁶

Adapun menurut penulis bahwa penamaan demokrasi dengan embel-embel tertentu bukanlah suatu kemutlakan, karena ia akan kembali kepada substansi pelaksanaan demokrasi itu sendiri. Namun yang lebih penting lagi adalah mencari substansi nilai yang jelas dalam penerapan demokrasi di Indonesia. Dengan begitu konsep yang dibangun atas landasan nama itu juga akan lebih terarah dan konkrit untuk dijadikan sebagai sebuah panduan implementasi demokrasi di Indonesia.

Agaknya hal inilah yang membuat Denny JA mempopulerkan istilah ‘Demokrasi Pancasila yang diperbaharui’, untuk menyatakan bahwa demokrasi di Indonesia meski berbeda-beda pelaksanaannya namun memiliki kesamaan substansi ideal konseptual yang bisa disebut sebagai Demokrasi Pancasila. Namun implementasi Demokrasi Pancasila di era reformasi haruslah berbeda dari yang sebelumnya, dimana dia harus mengandung 5 elemen dasar, yaitu: (1) mengadopsi mekanisme demokrasi modern dan HAM; (2) agama memainkan peran sentral; (3) harus ada instrumen jaminan perlindungan agama dan implementasinya; (4) Pancasila dijadikan sebagai perekat bangsa dan kesepakatan bersama, dan; (5) pemerintah berkewajiban melindungi keberagaman.⁷⁷

Lalu apakah nilai-nilai substantif dari Demokrasi Pancasila itu sendiri? Maka nilai pertama yang dapat kita simpulkan adalah nilai-nilai

⁷⁵Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 108.

⁷⁶Ada anggapan bahwa demokrasi pada era reformasi mulai bergeser dari Demokrasi Pancasila kepada Demokrasi Liberal ala Barat, semisal seringnya digunakan sistem voting dibandingkan musyawarah. Namun sebenarnya ini hanya pergeseran corak pelaksanaan semata, ia tidak merubah substansi demokrasi di Indonesia yang dijiwai oleh Pancasila. Muntoha dan Puji Dwi Darmoko, “Pergeseran Demokrasi Pancasila ke Demokrasi Liberal: Praktek Ketatanegaraan RI Pasca Reformasi,” dalam *Jurnal Madaniyah*, Vol. 7 No. 2, Agustus 2017, hal. 370-371. Adi Suryadi Culla, “Demokrasi dan Budaya Politik Indonesia,” dalam *Sociae Polites*, Vol. 5 No. 23, 2005, hal. 101.

⁷⁷Menurut Denny JA berdasarkan survei yang dilakukan oleh LSI sejak tahun 2005 hingga 2016, bahwa di atas 70 persen rakyat selalu menginginkan Indonesia tetap dengan Demokrasi Pancasila dibandingkan menjadi negara Islam seperti Timur Tengah ataupun liberal seperti Barat. Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 7-9, dan 72.

musyawarah-mufakat sebagai penentu kebijakan utama yang dibingkai dengan semangat kolektifitas diantara seluruh elemen bangsa. Bahkan nilai substansial ini dengan terang benderang disebutkan secara tersurat dalam butir keempat Pancasila. Karena itu proses dan lembaga permusyawaratan harus dihidupkan pada semua jenjang sosial dan kenegaraan.⁷⁸

Musyawarah untuk mufakat menggambarkan semangat kekeluargaan dalam pelaksanaan demokrasi di Indonesia. Namun seiring masa transisi demokrasi di Indonesia maka proses demokrasi juga semakin bertambah kompleks sehingga mekanisme musyawarah untuk mufakat sulit untuk diterapkan. Maka pada keadaan tersebut dapat dilakukan voting atau pemungutan suara untuk memperoleh suara terbanyak. Meski begitu, mufakat harus lebih didahulukan demi meraih konsensus bersama dalam memutuskan berbagai kebijakan kenegaraan demi mewujudkan tujuan bersama.⁷⁹

Terkait prinsip musyawarah, Indonesia dalam lembaga negaranya juga telah mengalami penyesuaian seiring dengan semakin kompleksnya proses demokrasi. Dimana dahulu Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) adalah lembaga negara tertinggi yang berdiri di atas kepala negara sekalipun. Namun kemudian setelah amandemen terhadap UUD 1945, MPR tidak lagi berfungsi sebagai lembaga tertinggi, namun kedudukannya setara dengan kekuasaan eksekutif oleh Presiden. Hal ini dilakukan dengan dasar bahwa pendelegasian kedaulatan rakyat terbatas pada lembaga MPR justru dapat mereduksi paham kedaulatan rakyat menjadi paham kedaulatan negara.⁸⁰

Sifat permusyawaratan yang mengutamakan mufakat hanya dapat terselenggara apabila para perwakilan rakyat menjalankan tugasnya dengan semangat kekeluargaan untuk tetap menjaga persatuan bangsa. Moh. Hatta menggunakan istilah perjuangan antar-ideologi yang berbeda serta menolak istilah perang antar-ideologi. Dimana permusyawaratan haruslah dilandasi semangat bertoleransi atas pluralitas paham yang ada serta dilakukan dengan saling menghargai satu sama lain.⁸¹

Karena sebab dasar kekeluargaan inilah, menurut Juanda bahwa dalam konstitusi di negara Demokrasi Pancasila tidak mengenal sistem oposisi secara kelembagaan sebagaimana yang berlaku di Barat. Namun menurutnya

⁷⁸Sutrisno, "Peran Ideologi Pancasila Dalam Perkembangan Konstitusi dan Sistem Hukum di Indonesia," dalam *JPK: Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan*, Vol. 1 No. 1, Juli 2016, hal. 47.

⁷⁹Dessi Permatasari dan Cahyo Seftyono, "Musyawarah Mufakat atau Pemilihan Lewat Suara Mayoritas? Diskursus Pola Demokrasi di Indonesia," dalam *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi*, Vol. 13 No. 2, April 2014, hal. 11.

⁸⁰Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Panduan Pemasarakatan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Reublik Indonesia...* hal. 62-63.

⁸¹Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 85-86.

bahwa fungsi oposisi harus tetap ada untuk memenuhi unsur *check and balances* dalam demokrasi.⁸² Soeharto menawarkan istilah oposisi loyal yang mendasarkan koreksi terhadap pemerintah kepada kesepakatan.⁸³ Sedangkan Mardani Ali Sera menawarkan konsep yang lebih progresif yaitu oposisi kritis-konstruktif yang berlandaskan pada pengontrolan kritis terhadap kebijakan pemerintah. Ketika pemerintah menjalankan kebijakan dengan benar akan didukung namun bila keliru atau terjadi penyelewengan harus dikritisi.⁸⁴

Substansi lainnya yang sangat penting dari nilai Demokrasi Pancasila adalah adanya fundamen moral dan Ketuhanan. Menurut Moh. Hatta fundamen inilah yang menjadi dasar kokoh dalam menegakan kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran dan persaudaraan. Maka dasar Ketuhanan Yang Maha Esa menjadi dasar yang memimpin cita-cita kenegaraan Indonesia untuk memakmurkan dan menyejahterakan rakyatnya.⁸⁵

Kita sebut saja fundamen ini sebagai religiusitas, sehingga dapat dikatakan bahwa Demokrasi Pancasila adalah konsep demokrasi yang religius dan sarat nilai-nilai moral. Dalam negara Demokrasi Pancasila, agama menjadi subjek yang ikut aktif dalam proses kenegaraan. Bahkan ada kementerian khusus yang mengatur urusan agama, dimana dalam negara demokrasi lain tidak mengenal adanya konsep kementerian agama sebagaimana Indonesia.⁸⁶

Dalam konstitusi Indonesia juga ditegaskan pentingnya fundamen religiusitas ini. Sehingga ditetapkan dalam penyelenggaraan pendidikan nasional misalnya, bertujuan utama untuk membentuk manusia Indonesia yang beriman dan bertakwa, baru kemudian menjadi manusia yang berilmu dan memiliki kecakapan hidup.⁸⁷ Namun nilai religiusitas ini, utamanya agama Islam, sering dihadap-hadapkan dengan nilai-nilai nasionalisme dan kebangsaan, sembari mengutip perdebatan mengenai dasar negara di sidang Konstituante. Dimana terjadi perdebatan sengit dalam pemilihan dasar

⁸²Alfi Kholisdinuka, "Pakar Tata Negara: UUD 1945 Tidak Mengenal Istilah Oposisi," dalam <https://news.detik.com/berita/d-4607446/pakar-tata-negara-uud-1945-tidak-mengenal-istilah-oposisi>, diakses 17 September 2020.

⁸³Soeharto, "Hal Oposisi," dalam <https://soeharto.co/hal-oposisi/>, diakses 17 September 2020.

⁸⁴Teguh Firmansyah, "PKS: Oposisi Kritis dan Konstruktif adalah Paling Rasional," dalam <https://nasional.republika.co.id/berita/ptyfs1377/pks-oposisi-kritis-dan-konstruktif-adalah-paling-rasional>, diakses 17 September 2020.

⁸⁵Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 109.

⁸⁶Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 8.

⁸⁷Pemerintah Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*, Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2003.

negara, apakah menetapkan Pancasila ataukah Islam. Sehingga lahir dikotomisasi penyebutan istilah kelompok Islam dan kelompok Nasionalis, seolah-olah kelompok Islam tidak atau kurang nasionalis.

Padahal ketika perdebatan mengenai dasar negara selesai maka berakhir pula pertentangan yang ada. Yang tersisa adalah bagaimana memperjuangkan aspirasi Islam dan umatnya dalam kerangka Pancasila. Mayoritas mereka yang memperjuangkan Islam sebagai dasar negara bisa menerima Pancasila sebagai nilai alternatif dalam kehidupan bernegara. Hamka misalnya, menyebut Pancasila sejalan dengan Islam dengan menjadikan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai urat tunggang Pancasila.⁸⁸

Denny JA juga menyebutkan bahwa platform nasional Indonesia haruslah mengakar kuat pada interpretasi terbaik terhadap agama dan Demokrasi Pancasila. Jangan sampai menghadap-hadapkan antara Ketuhanan (agama) sebagai oposisi Pancasila, karena itu akan menyebabkan satu dari dua hal, yaitu penolakan terhadap platform nasional atau keretakan kultural yang parah. Karena itu dapat disimpulkan bahwa Demokrasi Pancasila adalah penerapan demokrasi yang tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai agama dan Ketuhanan, atau dapat pula kita sebut sebagai demokrasi religius.⁸⁹

3. Demokrasi Pancasila Sebagai Falsafah Bangsa Indonesia

Dalam pidatonya pada tanggal 1 Juni 1945 Soekarno menegaskan bahwa setiap bangsa yang merdeka dan berdiri dengan tegak pasti selalu memiliki falsafah atau nilai dasar (*philosophische grondslag*) yang dipedomani oleh negara itu, yang disebut oleh beliau sebagai *Weltanschauung*. Sebagaimana Hitler mendirikan Jerman di atas *national-sozialistische weltanschauung* (filsafat nasional-sosialisme), Lenin mendirikan Soviet di atas *marxistische, historisch materialistische* (filsafat marxisme dan materialisme historis), Jepang didirikan di atas dasar *tenno koodoo seishin* (kaisar, tindakan, dan mental), Saudi Arabia didirikan di atas dasar Islam.⁹⁰

Adapun Indonesia, telah menyepakati Pancasila untuk dijadikan sebagai falsafah dan dasar negara. Maka Pancasila inilah yang menjadi nilai pemandu dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, baik dalam berperilaku maupun panduan dan sumber dari hukum di Indonesia.⁹¹ Konsep

⁸⁸Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani Press, 2016, hal. 252-253.

⁸⁹Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 23-24.

⁹⁰Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 142.

⁹¹Fais Yonas Bo'a, “Pancasila Sebagai Sumber Hukum dalam Sistem Hukum Nasional,” dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 15 No. 1, Maret 2018, hal. 47.

Pancasila adalah rumusan visi kebangsaan yang menjadi sumber demokrasi di Indonesia, karena ia lahir dari sejarah kebangsaan Indonesia itu sendiri.⁹²

Demokrasi Pancasila sebagai falsafah kenegaraan berfungsi sebagai *kalimatun sawaa'* atau titik temu dan juga *common platform* atau pandangan bersama yang berfungsi sebagai perekat perbedaan. Yang mana ia bertujuan untuk mewujudkan empat cita-cita ideal bernegara yang dirumuskan dalam Pembukaan UUD 1945, yaitu: (i) melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; (ii) meningkatkan kesejahteraan umum; (iii) mencerdaskan kehidupan bangsa; dan (iv) ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.⁹³

Demokrasi Pancasila adalah prinsip dasar mengenai bagaimana bangunan demokrasi ditata dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena itu dia tidak mengandung petunjuk praktis operasional dan teknis mengenai pengelolaan hidup bersama atau pengelolaan negara. Oleh sebab itu Pancasila tidak boleh dijadikan sebagai diskursus tertutup, dia harus dijadikan sebagai wacana terbuka karena dia harus diterjemahkan ke dalam praksis kehidupan berbangsa dan bernegara.⁹⁴ Ini pulalah yang menjadikan pelaksanaan Demokrasi Pancasila di Indonesia bersifat dinamis karena sifatnya sebagai ideologi terbuka sehingga diharapkan selalu mampu menjawab tantangan zaman yang terus berubah.⁹⁵

C. Perbandingan Konsep Demokrasi di Indonesia dan Negara Lain

Demokrasi, meski lahir secara epistemologi di Barat, namun ia adalah sebuah sistem yang mengandung nilai-nilai dasar yang adaptif dan dapat diterapkan di negara-negara dengan latar belakang yang berbeda. Prinsip-prinsip dasar dari demokrasi yaitu: partisipasi rakyat, persamaan, akomodatif terhadap minoritas, akuntabilitas, transparansi, pemilu yang bebas dan jujur, kebebasan ekonomi, pengontrolan dan pembagian terhadap kekuasaan, penegakan HAM, multipartai sebagai representasi rakyat yang plural, institusi negara yang netral, dan menjunjung tinggi hukum.⁹⁶

Sebagaimana dibahas sebelumnya bahwa demokrasi sendiri tidak memiliki definisi yang sama antara satu ahli dengan ahli lainnya. Perbedaan definisi tersebut kerap kali ikut dipengaruhi sudut pandang masing-masing ahli terhadap aplikasi demokrasi yang dipengaruhi oleh ideologi atau kultur

⁹²Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara...* hal. 85.

⁹³Jimly Asshiddiqie, "Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi"... hal. 6.

⁹⁴Andreas Doweng Bolo, "Demokrasi di Indonesia: Pancasila Sebagai Kontekstualisasi Demokrasi"... hal. 158-159.

⁹⁵Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 116.

⁹⁶Angelika Klein (ed.), *Concepts and Principles of Democratic Governance and Accountability*, Kampala: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, hal. 4-6.

suatu bangsa. Maka definisi demokrasi disini menjadi semacam penafsiran yang berbeda-beda sesuai dengan wilayah pelaksanaannya.⁹⁷

Meski demokrasi lahir di Barat, akan tetapi latar kultural dari demokrasi Barat cenderung menggambarkan kekhasan yang seringkali sulit untuk diterapkan pada kultur yang berbeda, bahkan mungkin bertolak belakang. Kebudayaan Barat dikenal sebagai kebudayaan yang individualis, sekuler, dan antroposentris yang berbeda dengan iklim negara-negara Timur semisal Indonesia yang cenderung kolektif dan religius.⁹⁸

Oleh karena itulah, menurut Denny JA bahwa demokrasi harus mengalami penyesuaian dengan lokasi pelaksanaannya, karena ia hanya akan kuat jika dikawinkan dengan kultur lokal yang dominan. Denny JA mengutip Marcus Garvey yang menyebut bahwa membangun sistem dalam suatu bangsa tapi tidak mengambil unsur terbaik kultur dominan bangsa itu sama seperti mencoba menegakan pohon tanpa akar.⁹⁹

Hal ini menggambarkan sifat multi-interpretatif dari demokrasi, dimana penerapannya akan (bahkan harus) menyesuaikan dengan latar ideologi dan kultural dari negara tertentu. Dengan begitu demokrasi akan mendapatkan legitimasi kultural dan dapat diaplikasikan dengan baik.

Agar dapat memahami pola penyesuaian karakteristik demokrasi di berbagai negara maka setidaknya akan dibahas mengenai penerapan demokrasi di tiga negara dengan latar belakang ideologi yang berbeda-beda. Yang pertama adalah Amerika dengan liberalismenya, Cina dan komunismenya, dan Indonesia dengan Pancasila.

1. Demokrasi Liberal di Amerika

Amerika adalah negara yang terdepan dalam mengampanyekan demokrasi.¹⁰⁰ Demokrasi memiliki latar belakang sejarah di negara ini melalui peristiwa Revolusi Amerika pada tahun 1765-1783. Bahkan Amerika sering dianggap sebagai tempat kelahiran demokrasi karena kuatnya kehidupan demokrasi di sana, padahal Amerika baru mulai mengadopsi nilai-

⁹⁷Eugene D. Mazo, "What Causes Democracy," dalam *Working Papers CDDRL Stanford*, No. 38. February 18, 2005, hal. 1.

⁹⁸Idjang Tjarsono, "Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas," dalam *Jurnal Transnasional*, Vol. 4 No. 2, Februari 2013, hal. 882.

⁹⁹Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 21.

¹⁰⁰Dadang Supardan menyebut bahwa hegemoni Amerika menyebarluaskan demokrasi diantaranya adalah untuk kepentingan internal Amerika sendiri. Namun kadang cara yang digunakan justru tidak demokratis, sebagai contoh invasi Amerika atas Irak yang dilakukan dengan alasan meruntuhkan represi Saddam Hussein, invasi terus berlanjut meski ditentang oleh masyarakat Amerika dan dunia internasional. Dadang Supardan, "Sejarah dan Prospek Demokrasi," dalam *SOSIO DIDAKTIKA*, Vol. 2 No. 2, 2015, hal. 134. Muhammad Nasir Badu, "Demokrasi dan Amerika Serikat," dalam *The POLITICS*, Vol. 1 No. 1, Januari 2015, hal. 11-12.

nilai demokrasi pada abad ke-18. Kuatnya penerapan demokrasi ini bersumber dari pengalaman sejarah pembudayaan demokrasi di Amerika yang telah berlangsung lama sehingga tidak terpisahkan lagi dari kehidupan rakyatnya. Budaya demokrasi ini mulanya dianut oleh para elit pendiri Amerika sehingga kemudian merembes dalam kehidupan masyarakatnya.¹⁰¹

Demokrasi di Amerika berlandaskan yang pertama pada semangat individualisme. Bahkan individualisme itu sering dianggap sebagai inti budaya Amerika. Robert N. Bellah mengatakan bahwa menanggalkan individualisme sama dengan mengingkari identitas terdalam Amerika.¹⁰² Karena sebab individualisme inilah suasana kompetitif masyarakat Amerika menjadi sangat kuat sehingga melahirkan kemandirian, kepercayaan diri, kesetaraan dalam kesempatan, kompetisi, kekayaan atas materi, dan kerja keras. Meski juga memiliki efek samping negatif semisal kekerasan, ketidaksetaraan dalam kesempatan, dan ketidakadilan.¹⁰³

Individualisme ini cenderung melahirkan konflik karena sebab sifat antagonisnya terhadap komunitas politik dan konsesus yang bertujuan menguatkan konsepsi kesetaraan publik. Ia memiliki sifat melawan pemerintah yang merupakan representasi kolektivisme. Mereka meletakkan kecurigaan terhadap otoritas pemerintahan sebagai pihak yang ingin menghegemoni kebebasan individu, kecuali jika pemerintahan itu dibentuk dengan premis dasar kebebasan individu. Karena itulah individualisme sebenarnya memiliki potensi hambatan bagi rezim demokrasi liberal itu sendiri.¹⁰⁴

Sifat individual ini diperoleh dari berbagai faktor semisal kondisi geografis, ekonomi, maupun sejarah. Tjipto Susana menyebut bahwa para ahli antropologi menyimpulkan bahwa individualisme lahir dari interaksi yang kompleks dalam masyarakat. Semakin kompleks maka akan semakin individualis juga masyarakatnya. Itu karena semakin kompleks masyarakat maka akan semakin sulit melakukan interaksi yang mendalam. Karena itu semakin sederhana masyarakat maka semakin erat pula kekerabatannya dan

¹⁰¹Muhammad Nasir Badu, "Demokrasi dan Amerika Serikat"... hal. 12-13.

¹⁰²Robert Neelly Bellah, *et al.*, *Habits of The Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985, hal. 142.

¹⁰³Harto S. Malik, *et al.*, "Jack London's The Call of The Wild: a Study on American Individualism," dalam *SOSIOHUMANIKA*, Vol. 13 No. 3, September 2000, hal. 463-464.

¹⁰⁴Herbert J. Gans, *Middle American Individualism: The Future of Liberal Democracy*, New York: The Free Press, 1988, hal. 121-122. Eko Rujito Dwi Atmojo, "Kelangsungan dan Perubahan Individualisme Amerika: Kajian Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pidato Pelantikan Presiden Franklin Delano Roosevelt," dalam *Adabiyāt*, Vol. 9 No. 1, Juni 2010, hal. 26.

semakin tinggi tingkat kolektivitasnya. Dan semakin modern masyarakat maka semakin tinggi pula tingkat individualitasnya.¹⁰⁵

Yang kedua, demokrasi di Amerika juga berlandaskan pada liberalisme atau kredo tentang kebebasan, karena itulah demokrasi di Amerika disebut sebagai Demokrasi Liberal (*liberal democraton*). Liberalisme merupakan doktrin yang menyatakan bahwa tiap individu seharusnya bebas mengikuti keinginan mereka sendiri dalam masalah religius, ekonomi, dan politik.¹⁰⁶

Liberalisme lahir setelah hilangnya identitas dan otoritas mutlak keagamaan di Barat dan untuk melawan kesewenang-wenangan monarkisme. Liberalisme juga merupakan sebuah respon dari adanya pluralitas yang dramatis yang tergambar dalam perselisihan antar-agama melalui reformasi Protestan. Di Amerika, sejarah liberalisme lebih Panjang dari sejarah demokrasi itu sendiri. Dimana demokrasi muncul sebagai fenomena pertengahan abad ke-19, sedangkan liberalisme telah ada sejak abad ke-17 dan 18. Bahkan para pendiri Amerika utamanya adalah seorang liberal sebelum menjadi seorang demokrat.¹⁰⁷

Demokrasi Liberal memiliki sisi negatif dimana nilainya saling bertentangan, semisal nilai persamaan dan solidaritas akan bertentangan dengan kebebasan individu. Sehingga cenderung merugikan orang-orang lemah karena harus bersaing secara bebas dengan orang-orang kuat.¹⁰⁸ Adapun masalah utama dari teori politik liberal adalah bagaimana merekonsiliasi konsep negara sebagai struktur kekuasaan yang secara khusus dan sah, harus dibatasi dengan pandangan tentang hak, kewajiban, dan tugas subjek. Disini, otoritas negara dan individu harus diformulasikan agar satu sama lain tidak saling melanggar. Karena itu Demokrasi Liberal dihadapkan pada dilema pencarian keseimbangan antara hak dan kewajiban individu.¹⁰⁹

Selain itu, juga termasuk imbas dari liberalisme demokrasi di Amerika adalah adanya separasi dan limitasi peran agama dalam negara yang lebih dikenal sebagai sekulerisme, yaitu pemisahan agama dari hal-hal keduniaan. Konstitusi Amerika menerangkan bahwa pemerintah tidak boleh mengeluarkan peraturan menyangkut agama tertentu meski di lain sisi juga harus melindungi hak kebebasan beragama individu warga negara.¹¹⁰

¹⁰⁵Tjipto Susana, "Evaluasi Terhadap Asumsi Teoritis Individualisme & Kolektivisme: Sebuah Studi Meta Analisis," *Jurnal Psikologi*, Vol. 33 No. 1, 2006, hal. 34.

¹⁰⁶David Held, *Models of Democracy...* 2007, hal. 64.

¹⁰⁷John McGowan, *American Liberalism: An Interpretation for Our Time*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007, hal. 12.

¹⁰⁸Georg Sorensen, *Democracy and Democratization: Processes and Prospects in a Changing World*. New York: Routledge, 2018, hal. 4.

¹⁰⁹David Held, *Models of Democracy...* hal. 65.

¹¹⁰Alia Azmi, "Individualisme dan Liberalisme dalam Sekularisme Media Amerika," dalam *Humanus*, Vol. 12 No. 1, 2013, hal. 36.

2. Demokrasi Sosialis di Tiongkok

Contoh lain penerapan demokrasi yang berjalan di negara Cina atau Tiongkok. Berbeda dengan Amerika yang berhaluan liberal, Tiongkok dikenal sebagai negara yang berideologi Komunis-Leninis, karena itu pada dasarnya memiliki kecenderungan bersifat otoriter dalam pemerintahannya. Salah satu wujudnya adalah terjadinya tindakan represif pemerintah atas demonstrasi mahasiswa di Tiananmen tahun 1989 yang menelan banyak korban jiwa. Karena sebab itu, Tiongkok harus terkucilkan dari dunia internasional.¹¹¹

Kejadian ini menyebabkan maraknya gerakan-gerakan demokratisasi di Tiongkok, seperti lembaga *Human Rights In China* (HRIC), *the China Support Network* (CSN), dan *the Independent Federation of Chinese Students and Scholars* (IFCSS). Dalam kurun selanjutnya muncul Partai Kebebasan dan Demokrasi Cina (PFDC) pada tahun 1991 dan Partai Demokrasi Cina (CDP) pada tahun 1998. Meski begitu, nuansa kuat partai tunggal oleh Partai Komunis Tiongkok (CCP) masih sangat mendominasi.¹¹²

Gelombang demokratisasi ini setidaknya menghasilkan reformasi dan perbaikan selama 30 tahun terakhir sehingga menjadikan Tiongkok lebih terbuka dan demokratis. Meskipun menurut rilis penilaian oleh *Freedom House* pada tahun 2020 bahwa Tiongkok memiliki kategori *not free* dengan penilaian indeks demokrasi sebesar 10 dalam skala 100.¹¹³

Konsep demokrasi yang dijalankan oleh Tiongkok adalah demokrasi sosialis, dimana kedaulatan rakyat diaplikasikan dalam wujud Kongres Rakyat Nasional (NPC) sebagai lembaga legislatif yang terdiri dari partai berhaluan komunis ataupun demokratis. Akan tetapi kongres ini lebih bernuansa konsultatif daripada partisipatif-kompetitif, dimana partai-partai nonkomunis tidak mendebat pihak komunis dalam hal kebijakan di muka umum. Mereka hanya memberikan masukan-masukan dalam batasan nasehat yang jauh dari kesan sebagai oposisi pemerintah.¹¹⁴

¹¹¹Adrian Leftwich, *et al.*, *Democracy and Development: Theory and Practice*, Cambridge: Polity Press, 1996, hal. 209.

¹¹²John Patrick Kusumi, "a Brief History of the Chinese Democracy Movement in Exile," dalam <http://www.freechina.net/2006/comment/00008.htm>, diakses 22 September 2020.

¹¹³Freedom House, "Countries and Territories," dalam <https://freedomhouse.org/countries/freedom-world/scores>, diakses 22 September 2020.

¹¹⁴Elin Yunita Kristianti, "Menarik! Demokrasi ala China yang Komunis dan Iran 'Konservatif'," dalam <https://www.liputan6.com/global/read/740380/menarik-demokrasi-ala-china-yang-komunis-dan-iran-konservatif>, diakses 22 September 2020. Hasil wawancara terhadap tokoh demokratis Tiongkok: BBC News Indonesia, "Cina Demokratis?," dalam https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2010/03/100305_chinapolitician, diakses 22 September 2020.

Schumpeter menyebut praktik demokrasi sosialis sebagaimana yang diterapkan Tiongkok adalah demokrasi yang tidak substantif, dimana dia hanya berorientasi pada tujuan semata-mata dengan mengabaikan prosedur yang demokratis. Meski begitu, dia tidak memungkiri kemungkinan kompatibilitas antara demokrasi dengan sosialisme walaupun kemudian sosialisme diletakan di atas ketaatan pada prosedur yang demokratis.¹¹⁵

Menurut Roch. Eddy Prabowo, Demokrasi Sosialis bernuansa komunal dimana kebebasan individu dibatasi oleh masyarakat.¹¹⁶ Demokrasi Sosialis Tiongkok dipengaruhi oleh filsafat moral Konfusianisme yang telah mengakar kuat dalam masyarakatnya. Konfusianisme menekankan pada etika dan moral individu serta kewajibannya dalam kesatuan organis dalam masyarakat. Dalam hal ini kultur Tiongkok bertolak belakang dengan kultur individualisme di Amerika yang menekankan hak individu.¹¹⁷

Meski berideologi sosialis-komunis, namun Tiongkok kini cenderung menggunakan sistem ekonomi kapitalis yang liberal dengan menyerahkan ekonomi kepada pasar secara bebas. Ini menandakan bahwa terjadi proses akomodasi dalam pemerintahan Tiongkok dengan mengambil sistem ekonomi kapitalis yang identik dengan Demokrasi Liberal.¹¹⁸ Namun dalam konteks HAM sebagai salah satu isu sentral demokrasi, Tiongkok cenderung kurang adaptif karena kebebasan individu serta hak-hak fundamental warga negara diatur sepenuhnya oleh pemerintah. Apabila kebebasan tersebut dianggap merugikan negara maka pemerintah akan cenderung bersikap represif serta mengabaikan hak dasar warganegara¹¹⁹

Hal ini tercermin dalam konteks kebebasan beragama yang cenderung dikendalikan oleh pemerintah. Menurut Saiful Hakam, pemerintah komunis Tiongkok menerapkan 5 prinsip kebijakan dalam urusan agama: (1) Seluruh anggota Partai Komunis Tiongkok (CCP) harus berpegang teguh pada Marxisme-Leninisme dan mematuhi atheisme. (2) Seluruh warga Tiongkok berhak untuk percaya atau tidak percaya kepada agama. (3) Semua agama yang sah memiliki status yang sama, dan semua harus bertujuan memajukan persatuan nasional. (4) Semua organisasi dan kegiatan keagamaan harus diselenggarakan di bawah peraturan negara menolak segala bentuk pengaruh

¹¹⁵Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy...* hal. 236-237.

¹¹⁶Roch. Eddy Prabowo, "Demokrasi Pancasila Sebagai Model Demokrasi yang Rasional dan Spesifik," dalam *Jurnal CIVIS*, Vol. 1 No. 1, 2011, hal. 45-46.

¹¹⁷Dewi Hartati, "Konfusianisme dalam Kebudayaan Cina Modern," dalam *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 2 No. 2, 2012, hal. 179.

¹¹⁸Saiful Hakam, "Tiongkok yang Adaptif: Politik Komunis, Ekonomi Kapitalis," dalam <http://ipsk.lipi.go.id/index.php/kolom-peneliti/kolom-sumber-daya-regional/627-tiongkok-yang-adaptif-politik-komunis-ekonomi-kapitalis>, diakses 24 September 2020.

¹¹⁹Indah Gitaningrum, "Pengaruh Prinsip Konfusianisme terhadap Politik Luar Negeri Tiongkok dalam Menghadapi Gagasan Universalitas HAM Barat," dalam *Indonesian Journal of International Relations*, Vol. 2 No. 2, 2018, hal. 65-66.

asing dalam kegiatan keagamaan. (5) Agama harus terpisah dan tidak boleh digunakan untuk mempengaruhi pendidikan dan politik.¹²⁰

Kebijakan pemerintah Tiongkok ini memunculkan polemik hubungan umat beragama dengan negara yang kurang harmonis. Meskipun pemerintah memberikan keleluasaan bagi warga negara untuk memeluk agama dan mempraktikkan ajaran agamanya, namun di lain sisi pemerintah dapat melakukan penafsiran sepihak pada agama agar selaras dengan keinginan pemerintah, bahkan negara bebas melakukan intervensi terhadap ajaran agama. Dan jika hal ini tidak tercapai maka yang akan terjadi adalah tindakan represif pemerintah terhadap pemeluk agama. Diantara bentuk sifat represif tersebut adalah perusakan terhadap simbol keagamaan serta rumah ibadah, disamping itu juga melakukan penahanan terhadap tokoh keagamaan dan rohaniawan.¹²¹

Sikap Tiongkok memiliki kesamaan dengan Amerika dalam konteks sekularisasi agama dan membatasi ruang geraknya terutama dalam bidang politik. Perbedaan keduanya adalah bahwa Amerika tidak melakukan intervensi terhadap ajaran agama dan tetap menyerahkan hal tersebut kepada otoritas keagamaan. Bahkan institusi keagamaan di Amerika berperan besar dalam kehidupan publik.¹²² Adapun Tiongkok mengambil sikap melakukan intervensi terhadap ajaran keagamaan agar selaras dengan negara.

3. Demokrasi Pancasila di Indonesia

Apabila individualisme dan liberalisme adalah dasar demokrasi di Amerika, lalu ideologi sosialisme-komunisme-konfusianisme adalah dasar penerapan demokrasi di Tiongkok, maka nilai-nilai Pancasila adalah dasar penerapan demokrasi di Indonesia. Nilai-nilai Demokrasi Pancasila di Indonesia merangkum nilai-nilai kolektifitas namun di sisi lain juga memberikan penghargaan kepada hak-hak individu.

Secara nilai, Demokrasi Pancasila memiliki kemiripan nilai dengan Demokrasi Liberal versi Amerika dalam hal penghargaan terhadap hak-hak individu warga negara. Di samping itu juga memiliki kemiripan nilai dengan Demokrasi Sosialis yang diterapkan oleh Tiongkok dalam hal menjunjung

¹²⁰Saiful Hakam, "Kebijakan Politik Minoritas Islam di Tiongkok (Bagian 1)," dalam <http://psdr.lipi.go.id/news-and-events/opinions/kebijakan-politik-minoritas-islam-di-tiongkok-bagian-1.html>, diakses 24 September 2020.

¹²¹Serambinews, "Partai Komunis Cina Bungkam Semua Agama, Bukan Hanya Islam, Tapi Juga Kristen dan Budha," dalam <https://aceh.tribunnews.com/2020/08/24/partai-komunis-china-bungkam-semua-agama-bukan-hanya-islam-tetapi-juga-kristen-dan-budha>, diakses 24 September 2020.

¹²²Hamdi Hassan, "Religion, Identity, and Democracy," dalam *Makalah*, disampaikan dalam *The International IDEA Democracy Forum* tanggal 28-29 November 2011, hal. 6.

tinggi kepentingan bersama yang digambarkan dalam sifat ajeg dan kekeluargaan antarwarganya.

Dalam hal hak-hak warga negaranya dikenal istilah keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dalam artian bahwa kebebasan individu seseorang haruslah memperhatikan keadaan lingkungannya. Karena itu kebebasan yang diberikan haruslah dilaksanakan secara beradab dan bertanggung jawab serta tidak merugikan hak orang lain atau kepentingan umum. Sebagaimana disebutkan dalam UUD 1945 Pasal 28J ayat 2 menyatakan:

Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.¹²³

Dalam bidang politik, sifat kekeluargaan Demokrasi Pancasila terlihat dalam penekanan terhadap asas musyawarah dengan prinsip mufakat. Dimana kesepakatan politik hanya bisa diraih jika para elit politik bersedia untuk saling mendengarkan serta mengakomodir ide dan gagasan pihak lainnya. Karena itu secara konseptual ia seharusnya cenderung menghindari konflik yang mendalam antarwarga negara dalam kontestasi politik. Dalam bahasa yang diistilahkan oleh Moh. Hatta yaitu tidak ada perang antar-ideologi, yang ada adalah perjuangan ideologi oleh masing-masing penganutnya.¹²⁴

Demokrasi Pancasila juga dipengaruhi secara kuat oleh nilai-nilai agama, meski wujud negaranya bukanlah sebuah negara agama, dalam artian menjadikan satu agama tertentu (terutama Islam) sebagai tolok ukur tunggal sistem kenegaraan. Karena itu Indonesia bukanlah negara liberal yang memberi kebebasan untuk bersikap anti Tuhan (antitheis) atau tidak percaya kepada Tuhan agama manapun (atheis). Oleh sebab itu, sikap tidak menghargai Tuhan dan agama dapat dikatakan bertentangan dengan nilai Pancasila.¹²⁵

Fakta pengaruh agama ini selaras dengan hasil survei yang dilakukan oleh Denny JA sejak tahun 2005 hingga 2017, bahwa terdapat dua fakta kultural di Indonesia. Yang pertama adalah agama sangat terikat kuat dalam batin masyarakat. Dimana agama mewarnai orientasi, pilihan, serta pedoman dalam berperilaku. Fakta kedua adalah sebanyak 70 persen rakyat Indonesia

¹²³Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*... hal. 160.

¹²⁴Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*... hal. 85-86.

¹²⁵Kaelan, *Pendidikan Pancasila*... hal. 72-73.

memilih Demokrasi Pancasila sebagai platformnya, meskipun sekitar 10 persen yang menginginkan platform negara agama (Negara Islam).¹²⁶

Dari fakta ini terlihat bagaimana nilai-nilai religiusitas dan Pancasila itu saling berkelindan dan terintegrasi dalam nilai-nilainya. Hal ini bisa terjadi karena Pancasila memang merupakan kristalisasi nilai kultur budaya bangsa Indonesia, dan diantara kultur dominan itu, sebagaimana disebutkan oleh Denny JA adalah religiusitas.¹²⁷ Karena itu tidak masuk akal jika agama dihadapkan sebagai oposisi yang ingin menjatuhkan Pancasila, karena nilai-nilai Pancasila itu sendiri mencerminkan nilai-nilai dari agama. Begitupun halnya jika nilai-nilai religiusitas hendak dipisahkan dari Pancasila, maka itu sama dengan mencoba meruntuhkan dasar fundamen dari Pancasila itu sendiri.

Kaelan menjelaskan bahwa Pancasila memiliki sifat hierarkhis-piramidal diantara butir-butir silanya. Dimana sila Ketuhanan menempati posisi puncak dan menjiwai sila-sila setelahnya. Karena itu sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” menjadi basis kemanusiaan, persatuan, kerakyatan, dan keadilan sosial. Di sisi lain, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah Ketuhanan yang berkemanusiaan, yang membangun, yang memelihara persatuan, serta berkerakyatan dan berkeadilan sosial. Sehingga antara satu sila dengan sila lainnya dalam Pancasila memiliki hubungan nilai yang kuat.¹²⁸

4. Persamaan dan Perbedaan Demokrasi di Indonesia dan Negara Lain

Dalam pembahasan sebelumnya kita telah mempelajari mengenai pelaksanaan demokrasi di negara yang berbeda-beda. Dan seluruhnya diaplikasikan secara berbeda sesuai dengan ideologi atau kultur dominan di negara tersebut. Budaya Barat misalnya yang berintikan monisme (individualis), sekuler, antroposentris, yang pada gilirannya melahirkan sistem demokrasi liberal.¹²⁹ Karena sifatnya yang bebas secara individual maka Demokrasi Liberal melahirkan iklim persaingan yang kuat dan dalam bidang ekonomi melahirkan sistem ekonomi kapitalis.

Sedangkan Tiongkok dipengaruhi filsafat konfusius yang dikuatkan kemudian oleh ideologi komunis, bahwa kesatuan organis (dalam hal ini adalah negara) diletakan di atas kepentingan atau hak individu. Karena itu pola kepemimpinannya cenderung otoriter bahkan kadang bertentangan dengan prinsip HAM. Akan tetapi dalam hal perekonomian, Tiongkok tidak

¹²⁶Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 22-23.

¹²⁷Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 21.

¹²⁸Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 53.

¹²⁹Idjang Tjarsono, “Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas”... hal. 882.

menerapkan perekonomian terencana dan terpusat yang identik dengan sistem sosialisme, Tiongkok justru menjalankan kapitalisme yang berhubungan erat secara kasualitas dengan sistem demokrasi modern.¹³⁰

Adapun Indonesia (Demokrasi Pancasila), dimana budayanya berbasiskan pada kesadaran identitas monopluralisme (individu-sosial, jasmani-rohani, makhluk pribadi dan makhluk Tuhan), religius, dan teologis, memiliki perbedaan masing-masing dengan Demokrasi Liberal ataupun Demokrasi Sosialis.¹³¹ Demokrasi Pancasila menjadi sintesis penengah antara Demokrasi Liberal dan Demokrasi Sosialis, dimana ia meletakkan penghargaan kepada nilai-nilai kolektivisme dan di saat yang sama ia menjaga hak-hak individu warga negaranya.¹³²

Dalam hal ekonomi, dalam sistem Demokrasi Pancasila di Indonesia dikenal sistem ekonomi Pancasila yang bercirikan lima hal, yaitu (1) roda perekonomian digerakan oleh rangsangan ekonomi, sosial, dan moral; (2) kehendak kuat dari seluruh masyarakat ke arah pemerataan sosial (egalitarianisme), sesuai asas-asas kemanusiaan; (3) prioritas kebijakan ekonomi adalah penciptaan perekonomian nasional yang tangguh yang berarti nasionalisme menjiwai kebijakan ekonomi; (4) koperasi merupakan saka guru perekonomian dan merupakan bentuk paling konkret dari usaha bersama; dan (5) adanya imbalan yang jelas dan tegas antara perencanaan di tingkat nasional dengan desentralisasi dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi untuk menjamin keadilan sosial.¹³³

Ekonomi Pancasila merupakan perekonomian yang bersendikan gotong royong dan semangat saling tolong-menolong. Ia memberi keleluasaan rakyat untuk memiliki faktor-faktor produksi, namun dalam cabang produksi yang penting bagi negara serta menguasai hajat hidup orang banyak, termasuk kekayaan alam, dikuasai oleh negara dan dimanfaatkan secara maksimal untuk kemakmuran rakyat itu sendiri. Sebagaimana disebutkan dalam UUD 1945 Pasal 33 ayat 2 dan 3, “Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara.

¹³⁰Indah Gitaningrum, “Pengaruh Prinsip Konfusianisme terhadap Politik Luar Negeri Tiongkok dalam Menghadapi Gagasan Universalitas HAM Barat”... hal. 65-66. Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*... hal. 296-297.

¹³¹Idjang Tjarsono, “Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas”... hal. 883.

¹³²R. Saddam Al-Jihad, *Pancasila Ideologi Dunia: Sintesis Kapitalisme, Sosialisme, dan Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018, hal. 188-189.

¹³³Lima ciri ini diambil dari gagasan Mubyarto dan disampaikan oleh Tarli Nugroho dalam makalahnya mengenai Ekonomi Pancasila. Tarli Nugroho, “Ekonomi Pancasila, Refleksi Setelah Tiga Dekade,” dalam *Makalah*, disampaikan dalam diskusi “Membangun Paradigma Ilmu Pancasila” Pusat Studi Pancasila UGM, 1 April 2011, hal. 9.

Bumi dan Air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat.”¹³⁴

Tujuan dari Ekonomi Pancasila yaitu untuk mewujudkan kesejahteraan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, karena itu negara yang dalam hal ini yaitu pemerintah, memiliki kewajiban untuk mengupayakan pemerataan ekonomi.¹³⁵ Menurut M. Dawam Raharjo, dalam praktiknya Ekonomi Pancasila merupakan sistem ekonomi yang terbuka bagi gagasan-gagasan baru. Ekonomi Pancasila digambarkan oleh Emil Salim bergerak bagai bandul jam ke kiri (sistem komando) dan ke kanan (ekonomi pasar bebas), sehingga diperlukan penyeimbangan agar dapat menemukan titik ekuilibrium.¹³⁶

Dalam hal relasi dengan agama, Demokrasi Pancasila membangun interaksi yang positif dengan menjadikan agama sebagai subjek sumber nilai dan panduan moral. Berbeda halnya dengan Amerika dan Tiongkok yang cenderung sekuler dan memisahkan agama di ruang privat. Dan tidak pula bertindak diskriminatif dengan melakukan intervensi atas praktik keagamaan, bahkan sebaliknya memberikan perlindungan dan proteksi atas pelaksanaan ajaran agama. Hal ini merupakan amanat dari sila pertama Pancasila, yaitu “Ketuhanan Yang Maha Esa”.¹³⁷

Demokrasi Liberal yang dijalankan Amerika memiliki sisi positif dimana terjadi persaingan yang positif dan sportif dalam kompetisi politik. Tapi juga terdapat sisi negatif yaitu munculnya kekisruhan karena sebab memanasnya persaingan serta kurang efektif dan efisien. Begitupula Demokrasi Sosialis yang dipraktikan oleh Tiongkok memiliki sisi positif yaitu cenderung stabil dan memiliki semangat kebersamaan yang tinggi. Adapun sisi negatifnya yaitu kepentingan individu menjadi hal yang tidak penting jika dibandingkan dengan kepentingan bersama sehingga berpotensi besar terjadinya kesewenang-wenangan negara terhadap warganya.¹³⁸

Demokrasi Pancasila berbeda dengan dua implementasi demokrasi sebelumnya, dimana ia mengedepankan sifat rasional atau berdasarkan akal sehat.¹³⁹ Karena itu Demokrasi Pancasila anti terhadap ekstrimitas dan

¹³⁴Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*... hal. 165.

¹³⁵Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*... hal. 63-64.

¹³⁶M. Dawam Raharjo, “Isu-Isu Kontemporer Ekonomi Pancasila,” dalam *UNISIA*, Vol. 27 No. 53, 2004, hal. 209-210.

¹³⁷Andreas Doweng Bolo, *et al.*, *Pancasila Kekuatan Pembebas*, Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2012, hal. 107-108.

¹³⁸Roch. Eddy Prabowo, “Demokrasi Pancasila Sebagai Model Demokrasi yang Rasional dan Spesifik”... hal. 45-46.

¹³⁹Roch. Eddy Prabowo, “Demokrasi Pancasila Sebagai Model Demokrasi yang Rasional dan Spesifik”... hal. 48.

absolutisme. Zeng Wei Jian mengungkapkan bahwa terdapat kesadaran supra dalam alam bahwa sadar manusia Indonesia yang menolak esktrimitas baik kanan maupun kiri.¹⁴⁰ Begitupun Akhmad Sahal menandakan bahwa Pancasila bertentangan secara diametral dengan absolutisme, karena sejak awal diciptakan Pancasila tidak dimaksudkan untuk menjadi ideologi yang kekal, tertutup, dan absolut.¹⁴¹

Karena sifatnya yang moderat dan fleksibel, Demokrasi Pancasila bisa menyesuaikan diri dengan dua ideologi besar dunia, yaitu Liberalisme dan Sosialisme, serta mengambil sisi positif dari keduanya sekaligus. Namun hal ini juga mengandung sisi negatif dimana ia terlalu dipengaruhi oleh kepemimpinan, sehingga sistemnya terlalu mudah berubah sesuai dengan penafsiran rezim dikarenakan sifatnya yang terbuka. Selain itu konsep Demokrasi Pancasila dianggap tidak koheren lantaran nilai-nilainya dianggap bertentangan satu sama lain.¹⁴²

D. Pengertian Tafsir Al-Qur'an

Demokrasi dan Pancasila sering dianggap tidak relevan dengan tema tafsir Al-Qur'an, yang satu bersifat transendental karena berkaitan dengan Ketuhanan sedang yang lainnya konkret dan antroposentris. Bahkan tidak jarang yang kemudian membenturkan konsep demokrasi dan Pancasila dengan Al-Qur'an dan tafsirnya, dengan anggapan bahwa demokrasi dan Pancasila adalah sistem buatan manusia yang berantagonis terhadap sistem kenegaraan yang ada dalam Al-Qur'an.

Ditambah lagi secara tekstual dua konsep tersebut tidak termaktub pada firman Allah *SwT.* di dalam Al-Qur'an ataupun tafsir yang bersumber dari hadits Rasulullah *Saw.*, sehingga ia dianggap murni sebagai produk akal manusia. Karena itu upaya mengaitkan demokrasi dan Pancasila dengan Al-Qur'an kemudian distigmakan sebagai penafsiran yang menggunakan logika, yang pada akhirnya dituduh sebagai sebuah penafsiran sesat yang *illegitimate* atau tidak sah terhadap Al-Qur'an.

Namun benarkah anggapan tersebut? Ataukah anggapan itu justru lahir dari ketidakpahaman akan konsep tafsir Al-Qur'an itu sendiri beserta landasannya? Maka untuk dapat menjawab pertanyaan ini haruslah dipahami terlebih dahulu mengenai apa itu tafsir Al-Qur'an, apa saja landasan dan premisnya, serta hubungan Al-Qur'an dengan tafsirnya. Baru setelah itu akan

¹⁴⁰Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 110.

¹⁴¹Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 185-186.

¹⁴²Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 215-216.

terjawab mengenai sah atau tidaknya pengaitan antara demokrasi dan Pancasila dengan tafsir Al-Qur'an.

1. Definisi Tafsir Menurut Bahasa dan Istilah

Kata tafsir secara bahasa berasal dari kata *فسر - يفسر - فسراً* (*fasara-yafsiru-yafsuru*) dengan bentuk nomina *الفسر* (*al-fasru*) yang bermakna *الإيضاح* (*al-idhah*) atau penerangan, *الإبانه* (*al-ibānah*) atau penjelasan, *الكشف* (*al-kasyfū*) atau penyingkapan, dan *الإظهار* (*al-izhhār*) atau pengungkapan. Sehingga tafsir Al-Qur'an secara sederhana dapat dimaknai sebagai upaya untuk mengungkap dan menjelaskan isi kandungan dari Al-Qur'an.¹⁴³

Adapun secara istilah, menurut al-Jurjani bahwa tafsir itu bermakna penjelasan makna ayat beserta permasalahannya, kisahnya, atau sebab turunnya, dengan lafaz yang menunjukkan pada hal tersebut dengan pendalilan yang jelas.¹⁴⁴ Definisi lain diungkapkan oleh al-Zarkasyi bahwa tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah *Sw.* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *Saw.*, serta untuk menjelaskan makna dan menyimpulkan hukum serta hikmah-hikmahnya.¹⁴⁵ Adapula definisi lainnya dari Muhammad Ali Salamah bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang digunakan untuk membahas Al-Qur'an dari segi pendalilannya yang disesuaikan dengan kehendak Allah *Sw.*, namun sesuai dengan batas-batas kemampuan pemahaman manusia.¹⁴⁶

Adapun unsur-unsur ilmu tafsir ini mencakup segala cabang keilmuan yang penting untuk bisa memahami makna Al-Qur'an, yang mana ilmu-ilmu tersebut terangkum dalam *'Ulūm Al-Qur'ān*. Diantaranya yaitu ilmu turunnya Al-Qur'an, Mekah dan Madinah, *muḥkam* dan *mutasyābih*, *nāsikh* dan *mansukh*, khusus dan umum, *muthlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mufassar*, halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, atau permisalan-permisalannya.¹⁴⁷

Kadangkala istilah tafsir ini tecampur penggunaan maknanya dengan istilah takwil. Menurut Ibnul A'rabi bahwa kata tafsir dan takwil bermakna sama.¹⁴⁸ Secara bahasa istilah takwil memang memiliki irisan makna dengan

¹⁴³Abul Hussain al-Qazwini, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 4, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, hal. 504. Ibnu Mandzur al-Ruwaifi'i, *Lisān al-'Arab*, Vol. 5, Beirut: Dar Shadir, 1414H, hal. 55. Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal 12.

¹⁴⁴Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 63.

¹⁴⁵Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Vol. 1, Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1957, hal. 13.

¹⁴⁶Muhammad Ali Salamah, *Manhaj al-Furqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Vol. 2, Kairo: Dar Nahdhah Mishr, 2002, hal. 6.

¹⁴⁷Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1... hal. 13-14.

¹⁴⁸Ibnu Mandzur al-Ruwaifi'i, *Lisān al-'Arab*, Vol. 5... hal. 55.

kata tafsir, yaitu bahwa keduanya memiliki fungsi interpretatif untuk menjelaskan makna ayat Al-Qur'an (*al-ikhbār bima'na al-āyah*). Namun dua istilah ini memiliki perbedaan dimana tafsir pada umumnya mencakup sisi lahiriah ayat, sedangkan takwil cenderung pada makna yang tidak lahiriah, baik itu makna kiasan ataupun makna sesungguhnya.¹⁴⁹ Kalangan ulama setelah periode awal lantas membedakan kedua istilah ini, dimana takwil dikhususkan untuk tindakan menginterpretasi ayat dari makna yang kuat (*al-rājih*) ke makna yang tidak kuat (*al-marjūh*) karena adanya petunjuk yang menyertai. Sedang tafsir dimaksudkan untuk mencari makna yang dianggap kuat dan paling mendekati kebenaran.¹⁵⁰ Adapula yang menyebut bahwa tafsir berkaitan dengan interpretasi berdasarkan riwayat sedangkan takwil adalah interpretasi berdasarkan pendapat.¹⁵¹

Dari sini dapat dipahami bahwa tafsir pada intinya bertujuan untuk melakukan interpretasi makna ayat Al-Qur'an yang dianggap kuat (*rājih*) dengan menggunakan instrumen dalil. Meski begitu kedudukan tafsir Al-Qur'an, terutama yang bersumber dari pendapat atau ijtihad, tetaplah tidak absolut. Sangat mungkin terjadi ketidaktepatan dalam proses interpretasi maknanya, mengingat bahwa yang melakukan interpretasi tersebut adalah manusia biasa. Oleh sebab itu terbuka pula ruang terjadinya perbedaan penafsiran di antara para ulama mengenai makna suatu ayat yang sama. Karena itulah seorang penafsir harus berupaya menepati kaidah-kaidah penafsiran dengan metode yang benar.¹⁵²

2. Pembagian Tafsir Berdasarkan Riwayat dan Pendapat

Terdapat anggapan bahwa penafsiran yang sah adalah penafsiran yang harus selalu mengutip ayat-ayat lainnya ataupun hadits dari Rasulullah *Saw*. Namun hal ini akan menjadi problem tersendiri karena ada ayat-ayat yang tidak ditafsirkan langsung oleh Rasulullah *Saw*. Atau jikapun dianggap banyak pastinya tidak seluruhnya, sehingga menuntut para sahabat untuk melakukan interpretasi tambahan atas makna ayat yang belum dijelaskan kepada mereka.¹⁵³

¹⁴⁹Hasan bin Abdullah al-'Askari, *al-Furūq al-Lughawiyah*, Kairo: Dar al-'Ilmi wa al-Tsaqafah, t.th., hal. 58.

¹⁵⁰Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1... hal. 15.

¹⁵¹Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Vol. 2... hal. 166.

¹⁵²Khalid Abdurrahman al-'Akk menyebut ijtihad ini sebagai metode *istidlāl* yang berstatus tidak absolut sebagaimana metode riwayat, karena itu harus melalui proses validasi (*taḥqīq*). Adapun metode Riwayat, setidaknya juga harus melalui proses verifikasi dan validasi rantai sanadnya, apakah betul bersambung kepada Rasulullah atau tidak. Khalid Abdurrahman al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986, hal. 84-85.

¹⁵³Menurut al-Dzahabi ada ulama yang berpendapat bahwa Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wasallam* telah menerangkan makna seluruh ayat Al-Qur'an. Di lain sisi adapula yang

Sebagaimana kisah seorang sahabat yang bernama Qudamah bin Madz'un yang meminum miras, maka Khalifah Umar *Ra.* hendak menetapkan hukuman atasnya. Namun Qudamah menolak hukuman tersebut dengan mengutip Surat al-Maidah/5: 93 :

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^٤

Tidak berdosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan tentang apa yang mereka makan, apabila mereka bertakwa dan beriman, serta mengerjakan kebajikan, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, selanjutnya mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.

Qudamah mencoba menafsirkan ayat ini bahwa dia telah beriman dan bermal saleh, mengikuti berbagai peperangan seperti Badar, Uhud, dan Khandaq, karena itu seharusnya tidak masalah jika dia mencoba minuman keras. Namun penafsirannya tersebut dibantah oleh Umar, apabila dia bertakwa pasti dia akan menjauhi larangan Allah. Karena itu Qudamah tetap dihukum oleh Umar.¹⁵⁴

Kisah di atas menunjukkan bahwa Qudamah melakukan penafsiran berdasarkan pendapatnya, sebabnya adalah karena belum ada penjelasan detail dari Rasulullah *Saw.* Andaikan ada, tentu Umar bin Khattab akan membantah Qudamah berdasarkan keterangan dari Rasulullah *Saw.* tersebut. Tapi pada faktanya Umar menyanggah dan menjawab interpretasi tersebut dengan pandangannya sendiri.

Bertolak dari hal ini, maka sumber penafsiran itu tidak selalu berasal dari riwayat-riwayat hadits Rasulullah *Saw.* Karena para sahabat sekalipun terbukti berijtihad berdasarkan pendapatnya. Begitu pula dengan kalangan tabiin maupun *tābi' al-tābi'in*,¹⁵⁵ mereka melakukan hal yang sama sebagaimana sahabat Rasulullah *Saw.*, yaitu berijtihad dalam penentuan

menyatakan bahwa Rasulullah hanya menerangkan sebagian kecilnya saja. Beliau membahas secara detail bahkan membandingkan kedua pendapat tersebut. Dan pada akhirnya beliau berkesimpulan bahwa banyak ayat yang telah diterangkan oleh Rasulullah namun tidak mencakup keseluruhan Al-Qur'an, mengingat riwayat hadits dari beliau cukup terbatas. Selain itu para sahabat juga beberapa kali melakukan ijtihad dalam interpretasi ayat, hal ini menunjukkan bahwa Rasulullah belum menerangkan makna seluruh ayat Al-Qur'an. Lihat, Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1... hal. 40-42.

¹⁵⁴Ibnu 'Athiyah al-Andalusi, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422H, hal. 235.

¹⁵⁵Golongan *tābi'in* adalah murid-murid dari sahabat Rasulullah *shallallāhu 'alaihi wasallam*, sedangkan *tābi' al-tābi'in* adalah murid-murid dari golongan *tābi'in*.

makna ayat Al-Qur'an. Hal ini terlihat dari banyaknya perbedaan pendapat dalam menafsirkan makna ayat Al-Qur'an.

Pada asalnya penafsiran Al-Qur'an dilakukan berdasarkan riwayat (*al-tafsīr bi al-ma'tsūr*), baik berupa riwayat hadits dari Rasulullah *Saw.*, ataupun riwayat yang disandarkan kepada sahabat dan murid mereka dari kalangan tabiin. Dimana riwayat-riwayat tersebut dikumpulkan dan disusun menjadi kitab tafsir yang solid. Diantara kitab tafsir awal yang disusun dengan metode ini adalah Tafsir al-Thabari.¹⁵⁶

Setelah penafsiran Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an lainnya, metode riwayatlah yang menduduki urutan kedua sebagai instrumen penafsiran yang paling kuat. Yang utama adalah riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah *Saw.*, lalu kemudian kepada sahabat beliau dengan premis bahwa para sahabat telah belajar makna kandungan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad *Saw.* Lalu setelah itu riwayat penafsiran dari kalangan tabiin dengan dasar anggapan bahwa mereka belajar kepada para sahabat Nabi. Ditambah lagi terdapat riwayat hadits yang memberikan peringatan agar tidak menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat, sehingga membuat para ulama di masa-masa awal mendahulukan penafsiran berdasarkan riwayat dari Rasulullah *Saw.*, para sahabat, ataupun murid-murid mereka, bahkan menjadikannya sebagai tonggak penafsiran Al-Qur'an.¹⁵⁷

Hadits yang dimaksud diriwayatkan oleh al-Tirmidzi dan al-Thabrani:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ¹⁵⁸

“Barangsiapa yang berbicara mengenai Al-Qur'an dengan pikirannya namun dia benar, maka sungguh dia telah melakukan kesalahan.”
(HR. al-Tirmidzi dan al-Thabrani dari Jundub bin Abdullah)

Berdasar hadits ini, ada sebagian kalangan yang mencela penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendapat atau logika (*al-tafsīr bi al-ra`yi*). Pandangan yang terkesan anti terhadap akal ini kurang tepat, karena tradisi syariat dalam Islam justru tumbuh pesat bersama pendayagunaan terhadap kemampuan bernalar manusia.¹⁵⁹ Ali Muhammad al-Qari memberikan syarah terhadap hadits ini, bahwa yang dimaksud penafsiran berdasarkan pikiran

¹⁵⁶Muhammad Ali Salamah, *Manhaj al-Furqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān...* hal. 19-20.

¹⁵⁷Kategori utama tafsir dengan riwayat adalah apa yang disandarkan kepada Rasulullah *Saw.* atau para sahabat beliau. Namun sebagian ulama menurunkan pula hingga mencakup ucapan para *tabi'in* dengan dasar bahwa mereka mendapatkan tafsir tersebut dari para sahabat. Abu Manshur al-Maturidi, *Ta'wīlat Ahl al-Sunnah*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 256-257.

¹⁵⁸Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 5, Kairo: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1975, hal. 200. Sulaiman bin Ahmad al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Vol. 2, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1994, hal. 163.

¹⁵⁹Muqatil bin Sulaiman al-Azadi, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Vol. 5, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1423H, hal. 17.

atau akal yang dilarang disini adalah akal murni (*al-‘aql al-mujarrad*) yang terlepas dari kaidah-kaidah penafsiran. Itupun mencakup kesalahan metodologis semata-mata (*ḥasba al-ḥukm al-syar’i*), namun bisa saja hasil penafsiran tersebut selaras secara materil dengan syariat.¹⁶⁰

Hal yang sama dikemukakan oleh al-Mawardi sebagaimana dikutip oleh Abdullah Mahmud Syahatah, yaitu barangsiapa yang berbicara atau menafsirkan Al-Qur’an semata-mata dengan pendapatnya, tanpa melakukan penyandaran kepada sumber riwayat, maka dia telah melakukan kesalahan.¹⁶¹ Pendapat ini dikuatkan oleh al-Zurqani yang mengategorikan penafsiran dengan menggunakan pendapat yang diselaraskan dengan dalil sebagai penafsiran yang terpuji (*al-tafsīr bi al-ra`yi al-mamdūh*). Adapun penafsiran yang mengedepankan logika secara bebas tanpa menyelarasannya dengan dasar-dasar riwayat yang sah merupakan tafsir yang tercela.¹⁶²

Bahkan Tafsir al-Thabari yang dianggap sebagai pelopor tafsir yang berlandaskan riwayat sekalipun ternyata tidak bisa lepas dari penafsiran dengan menggunakan pendapat, pemikiran, atau ijtihad. Hal ini terlihat dari bagaimana beliau mendialogkan berbagai penafsiran yang berbeda sehingga mengambil kesimpulan (*istinbāth*) berdasarkan pandangannya. Bahkan terkadang beliau membawa suatu kata kepada konteks ucapan masyarakat arab dan banyak merujuk pada syair arab pra-Islam. Disamping itu beliau juga memberikan perhatian kepada hal yang berkaitan dengan ilmu kalam.¹⁶³

Kebolehan menggunakan akal atau ijtihad dalam menafsirkan Al-Qur’an bahkan disebutkan oleh al-Zarkasyi merupakan pandangan mayoritas ulama. Sepanjang penafsiran tersebut merupakan hasil penarikan kesimpulan (*al-istinbāth*) yang tidak berseberangan dengan perkara-perkara pokok (*ushūl al-kitāb wa al-sunnah*). Adapun penafsiran yang berseberangan dengan perkara-perkara pokok termasuk dalam kategori penafsiran yang dilarang.¹⁶⁴

3. Syarat Penggunaan Ijtihad Sebagai Sumber Tafsir

Telah dibahas sebelumnya bahwa penafsiran Al-Qur’an tidak semata-mata menggunakan riwayat dari hadits ataupun ucapan para sahabat dan tabiin (*al-tafsīr bi al-ma`tsūr*). Namun dia dapat menggunakan metode penalaran akal dan penarikan kesimpulan (*al-istinbāth*) atau metode ijtihad (*al-tafsīr bi al-ra`yi*). Akan tetapi, tafsir dengan menggunakan akal atau ijtihad ini memiliki batasan-batasan yang harus dijaga, sehingga keluar dari

¹⁶⁰Ali Muhammad al-Qari, *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Mashābīḥ*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hal. 310.

¹⁶¹Muqatil bin Sulaiman al-Azadi, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Vol. 5... hal. 17.

¹⁶²Muhammad Abdul ‘Adzim al-Zurqani, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Vol. 2, Kairo: Mathba’ah ‘Isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka’uhu, t.th., hal. 34.

¹⁶³Muqatil bin Sulaiman al-Azadi, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, Vol. 5... hal. 15.

¹⁶⁴Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Vol. 2... hal. 151-152.

batasan tersebut akan menyebabkan kesalahan metodologis yang pada akhirnya menyebabkan kesalahan dalam penafsiran itu sendiri.

Karena itu dalam pembahasan ini akan diungkapkan pandangan dari ulama terkait apa saja batasan-batasan yang harus diperhatikan dalam menjalankan penafsiran berdasarkan ijtihad (*al-tafsīr bi al-ra`yi*). Setidaknya penafsiran tersebut harus dilandaskan pada dalil yang selaras dengan syariat dan bukan merupakan logika murni yang berdiri sendiri. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Baihaqi, bahwa pendapat atau pikiran yang tidak disandarkan pada dalil tidak boleh dijadikan sebagai landasan penafsiran dan tidak boleh pula dijadikan landasan hukum dalam perkara-perkara *nawāzil*.¹⁶⁵ Adapun jika pikiran tersebut dikuatkan dengan dalil maka diperbolehkan untuk dijadikan landasan penafsiran ataupun hukum dalam perkara *nawāzil*.¹⁶⁶

Selain syarat fundamen di atas, terdapat syarat formil yang harus melekat pada seseorang yang menggunakan ijtihad sebagai landasan penafsiran. Hal ini diungkapkan oleh al-Dzahabi bahwa setidaknya terdapat 15 kriteria seorang bagi penafsir Al-Qur'an, yaitu (1) menguasai bahasa arab; (2) menguasai ilmu gramatikal bahasa arab; (3) menguasai ilmu sharaf (perubahan kata); (4) memahami ilmu pecahan kata; (5) memahami ilmu sastra bahasa yang mencakup ma'ani; (6) bayan, dan (7) badi'; (8) mengetahui qiraat Al-Qur'an; (9) mengetahui ilmu ushuluddin atau ilmu kalam; (10) memahami ushul fikih; (11) mengetahui sebab turunnya ayat; (12) memahami kisah-kisah Al-Qur'an; (13) mengetahui nasikh-mansukh; (14) mengetahui hadits-hadits tafsir, dan; (15) memiliki ilmu muhibah (pemberian) dari Allah.¹⁶⁷ Syarat terakhir terasa sedikit ganjil karena menyandarkan kriteria penafsir pada hal yang berada di luar kemampuan manusia, namun al-Shuyuti menerangkan bahwa ilmu muhibah adalah ilmu yang diperoleh manakala seseorang beramal dengan ilmunya dan berakhlak dengan sifat zuhud dan kerendahan hati.¹⁶⁸

Rasyid Ridha menambahkan kriteria lain yang disebut sebagai level tertinggi bagi seorang penafsir Al-Qur'an, yaitu (1) memahami hakikat lafaz-lafaz Al-Qur'an; (2) memahami gaya-gaya kalimat (*al-asālib*) dalam Al-Qur'an; (3) mengetahui ilmu mengenai konteks keadaan manusia beserta

¹⁶⁵Perkara *nawāzil* adalah perkara baru yang belum ada teks dalil mengenainya namun butuh untuk ditetapkan hukum syariatnya. Muhammad Yusri Ibrahim, *Fiqh al-Nawāzil li al-Aqalliyyāt al-Muslimah: Ta`shīlan wa Tathbīqan*, Vol. 1, Kairo: Dar al-Yusr, 2013, hal. 34.

¹⁶⁶Abu Bakar al-Baihaqi, *Syu'ab al-Imān*, Vol. 3, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003, hal. 540.

¹⁶⁷Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1... hal 189-191.

¹⁶⁸Jalaluddin al-Shuyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 4, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1974, hal. 216.

karakteristiknya; (4) memahami ilmu konteks hidayah Al-Qur'an bagi manusia, dan; (5) memahami ilmu sirah kehidupan Rasulullah *Saw.* beserta para sahabatnya. Jika diperhatikan bahwa kriteria-kriteria yang disampaikan oleh Rasyid Ridha berkaitan dengan pembaharuan pemahaman makna Al-Qur'an dengan tetap berpegang kepada substansi Al-Qur'an itu sendiri. Ia lebih terasa sebagai upaya beliau menyuarakan kontekstualisasi Al-Qur'an dengan kehidupan modern melalui pemahaman terhadap sarana keilmuan modern.¹⁶⁹

Selain itu juga terdapat syarat materil dalam proses penafsiran, yang menurut al-Zarkasyi harus disandarkan pada 4 referensi utama selain Al-Qu'an itu sendiri. Yang pertama adalah riwayat yang sahih dari Rasulullah *Saw.*, yang kedua adalah ucapan sahabat, yang ketiga adalah berdasarkan bahasa, dan yang terakhir adalah berdasarkan makna ucapan. Pada poin keempat inilah kemudian terbuka ruang perbedaan yang cukup luas diantara sahabat Rasul *Saw.*, dimana mereka memahami makna ucapan secara berbeda-beda.¹⁷⁰

Disamping syarat-syarat yang harus terpenuhi, juga terdapat hal-hal yang harus dihindari oleh penafsir agar tidak berkategori sebagai tafsir yang tercela (*al-tafsir al-madzmūm*). Yang pertama adalah tidak berseberangan dengan kehendak Allah dalam firman-Nya karena sebab tidak memahami kaidah-kaidah dan juga hal-hal pokok dalam agama. Yang kedua tidak menyibukan diri dengan hal-hal yang *mutasyābihāt* (samar). Yang ketiga tidak melakukan penafsiran berdasarkan selera pribadi dan hawa nafsu. Yang keempat tidak menjadikan tafsir semata-mata sebagai pembelaan terhadap mazhab atau kelompok. Dan yang kelima tidak memastikan maksud Allah *Swf.* dalam firman-Nya dengan suatu makna tertentu dengan tanpa memiliki dasar yang kuat.¹⁷¹

¹⁶⁹Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 1, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 19-21.

¹⁷⁰Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Vol. 2... hal. 156-161.

¹⁷¹Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 1... hal 189-196.

BAB III

DEMOKRASI PANCASILA MENURUT ULAMA TAFSIR

A. Konsep Sistem Kenegaraan Ideal dalam Tafsir Al-Qur'an

Islam adalah sebuah konsep agama yang multidimensional dan komprehensif, dalam artian bahwa nilai-nilai moral dan tata aturan yang terdapat di dalamnya mencakup berbagai sendi kehidupan. Hal ini bisa terlihat dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menyinggung sisi sosial, politik, ekonomi, dan sebagainya, disamping menerangkan panduan beribadah kepada Tuhan. Hal ini, disebutkan oleh Yusuf al-Qaradhawi, merupakan salah satu keistimewaan Islam sebagai sebuah sistem keagamaan. Dimana Tuhan memberikan panduan kehidupan kepada manusia melalui aturan-aturan tersebut, baik itu berupa panduan atau petunjuk umum maupun berupa ketentuan yang lebih rigid dalam wujud aturan-aturan syariat.¹

Diantara sisi kehidupan tersebut adalah yang berkaitan dengan sistem kenegaraan. Dalam konteks ini, Kamaruzzaman menyebutkan bahwa terdapat tiga pandangan kalangan cendekiawan terkait hubungan antara Islam dan negara. Yang pertama menolak sama sekali keterkaitan antara Islam dengan negara, alasannya bahwa tidak ada penjelasan rinci dalam Al-Qur'an maupun sunnah mengenai konsep negara secara mendetail. Yang kedua memandang bahwa Islam harus terintegrasikan ke dalam negara, dengan landasan bahwa Islam dalam Al-Qur'an maupun sunnahnya memiliki landasan konsep

¹Yusuf al-Qaradhawi, *al-Khashā'ish al-'Āmmah li al-Islām*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983, hal. 111.

kenegaraan. Pandangan ketiga menegaskan pemisahan antara entitas agama dan negara sebagai dua hal yang berbeda namun tetap menegaskan hubungan saling membutuhkan diantara keduanya. Kelompok pertama bisa disebut sebagai kalangan Sekuleris, yang kedua adalah kalangan Konservatif, dan yang ketiga adalah kalangan Modernis.²

Adapun kalangan pertama atau Sekuleris memiliki landasan yang rapuh dari sisi fakta historis maupun yuridis. Karena pandangan pemisahan agama dari negara tidak dikenal dalam tradisi kenegaraan Islam. Minhaji menyebut dalam kata pengantarnya terhadap buku *Relasi Islam dan Negara*, bahwa di masa awal Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad *Saw.*, pemimpin negara selalu berasal dari kalangan ulama yang juga berarti penyatuan otoritas agama dan negara. Setelah berlalunya masa Khulafaurasyidin barulah terjadi pemisahan otoritas agama dan negara, itupun dengan tetap menjadikan aturan agama sebagai landasan kenegaraan.³

Deliar Noer sebagaimana dikutip oleh Maykuri Abdillah menegaskan bahwa konsep negara Islam secara faktual memang benar adanya meskipun secara norma tidak disebutkan secara tekstual. Hal ini dibuktikan dengan tiga hal: (1) kewajiban menjadikan prinsip-prinsip Al-Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman bernegara; (2) kewajiban penerapan syariat, dan; (3) implementasi prinsip musyawarah atau *syūrā*.⁴ Di sisi lain fakta yuridis menyebutkan banyak ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis yang menyinggung sisi politik-kenegaraan. Bahkan kemudian terjadi kodifikasi terhadap konsep tatanegara berdasarkan dalil-dalil tersebut yang dikenal sebagai *Fiqh al-Siyāsah*. Hal ini terjadi karena negara merupakan instrumen yang berperan penting dalam memberikan perlindungan terhadap agama, disamping mengurus masalah rakyat banyak. Diutarakan oleh al-Mawardi bahwa kepemimpinan (*al-imāmah*) merupakan penerus eksistensi kenabian dalam artian menjaga keberlangsungan agama dan juga mengurus urusan dunia.⁵

Dari sini dapat disimpulkan bahwa pandangan kelompok pertama tidak dapat diterima dari sudut pandang fakta historis-yuridis Islam. Dan tersisa pandangan kelompok kedua dan ketiga, yang mana keduanya sepakat dalam memberikan peran terhadap agama dalam urusan-urusan kenegaraan. Yang membedakannya kelak adalah wujud negara itu dan juga seberapa jauh

²Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara-Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Malang: Indonesia Tera, 2001, hal. 1-2. Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2004, hal. 57.

³Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara-Perspektif Modernis dan Fundamentalis*... hal. xxxviii-xxxix.

⁴Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*... hal. 63.

⁵Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭhāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, Kairo: Dar al-Hadits, t.th., hal. 15.

implementasi syariat Islam di dalamnya. Maka pembahasan dalam penelitian ini akan mencakup pada dua kelompok ini.

1. Konsep Khilafah Menurut Ulama Tafsir

Konsep kenegaraan yang dianggap cukup mapan dalam sejarah perkembangan Islam adalah sistem khilafah yang berjalan sejak wafatnya Nabi Muhammad *Saw.* (masa Khulafaurasyidin) hingga dibubarkan di masa Turki Utsmani. Istilah Khilafah (خِلَافَة) secara etimologis merupakan bentuk nomina (*mashdar*) dari kata kerja خَلَفَ – يَخْلُفُ (*khalafa – yakhlufu*), dan subjek pelaku dari kata ini adalah *khalīfah* (خَلِيفَة). Kata ini memiliki tiga makna utama, yang pertama yaitu sesuatu datang setelah sesuatu yang lain untuk menempati posisinya, yang kedua bermakna lawan dari kata depan, dan yang ketiga bermakna perubahan.⁶ Makna ini kemudian mengalami pengkhususan menjadi bermakna kepemimpinan (*al-imāmah*) setelah wafatnya Rasulullah *Saw.*, dimana seluruh pemimpin umat Islam dianggap menggantikan kedudukan Rasulullah *Saw.* dalam melindungi agama.⁷

Istilah ini muncul dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan juga hadis. Dalam Al-Qur'an muncul dalam bentuk subjek pelaku tunggal خَلِيفَة (*khalīfah*) di dua tempat, yaitu Surat al-Baqarah/2: 30 dan Surat Shād/38: 26. Lalu muncul dalam bentuk subjek pelaku plural خِلَافٍ (*khalāif*) di empat tempat, yaitu Surat al-An'am/6: 165, Surat Yūnus/10: 14 dan 73, dan Surat Fāthir/35: 39. Bentuk subjek plural lainnya yaitu خُلَفَاء (*khulafā*) muncul di tiga tempat, yaitu Surat al-A'rāf/7: 69 dan 74 serta Surat al-Naml/27: 62. Sehingga total keseluruhan terdapat sembilan tempat dalam Al-Qur'an yang membicarakan term yang berhubungan dengan istilah khilafah.

Makna dari kata *khalīfah* atau *khalāif* dalam ayat-ayat tersebut secara spesifik yaitu orang yang menempati posisi selainnya dan menggantikannya. Status kekhilafahan bagi manusia, disebutkan oleh al-Mawardi, memiliki tiga kemungkinan makna. Yang pertama yaitu manusia menggantikan kedudukan jin yang telah ada sebelum manusia, namun karena merusak dan saling menumpahkan darah maka mereka digantikan oleh manusia. Kemungkinan makna kedua yaitu anak cucu Adam yang saling menggantikan kedudukan satu sama lain. Dan kemungkinan yang ketiga yaitu menggantikan Allah *Swt.* dalam menegakan hukum diantara makhluk, adapun makna ketiga ini identik dengan tugas kenabian.⁸

⁶Abul Hussain al-Qazwini, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, hal. 210.

⁷Kementrian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Vol. 6, Kuwait: Dzat al-Salasil, 1404 H, hal. 216.

⁸Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 95, juga Vol. 5, hal. 90.

Makna lainnya disebutkan oleh al-Baidhawi dari bentuk plural lain kata khalifah, yaitu *khulafā*, adalah raja-raja atau yang menguasai pengelolaan bumi.⁹ Menurut al-Thabari juga bermakna pengganti dan penerus suatu kaum.¹⁰ Ini menunjukkan bahwa bentuk jamak *khulafā* memiliki kekhususan makna yang berkaitan dengan kepemimpinan dan kekuasaan.

Secara terminologis khusus, kata *khalīfah* atau *khulafā* pernah disinggung oleh Rasulullah *shallallāhu ‘alaihi wasallam* dalam hadis beliau:

أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى
بِعَدِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ...¹¹

“Aku menasehati kalian agar bertakwa kepada Allah dan agar mendengar dan patuh (pada pemimpin) meskipun dia seorang budak dari Habasyah. Karena siapapun yang masih hidup diantara kalian kelak akan melihat sepeninggalku banyak sekali perselisihan. Hendaklah kalian berpegang pada sunnahku dan juga sunnah Khulafaurasyidin yang mendapatkan petunjuk...” (HR. Ahmad, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan al-Tirmidzi, dari ‘Irbadh bin Sariyah)

Dalam hadis ini Rasulullah *Saw.* dengan sangat jelas menggunakan istilah khulafaurasyidin. Maka hadis inilah yang menjadi dasar penamaan para pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad *Saw.* yang empat (Abu Bakar *Ra.*, Umar *Ra.*, Utsman *Ra.*, dan Ali *Ra.*) kemudian dinamai dengan istilah tersebut. Karena mereka dianggap para pemimpin yang paling dekat dengan petunjuk Rasulullah *Saw.* dibandingkan dengan masa-masa setelahnya.¹²

Para ulama kemudian menyebutkan bahwa makna khilafah dalam terminologi khususnya ini berkaitan dengan kepemimpinan dan kekuasaan. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Mawardi bahwa kata *al-khilāfah* bersinonim dengan kata *al-imāmah*, yaitu melanjutkan misi kenabian untuk menjaga agama serta mengatur urusan dunia.¹³ Muhammad Rasyid Ridha

⁹Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta`wīl*, Vol. 3, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1418 H, hal. 19.

¹⁰Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān fi Ta`wīl Al-Qur`ān*, Vol. 12, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, hal. 540.

¹¹Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Hanbal*, Vol. 28, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001, hal. 373. Ibnu Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, hal. 15, Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th., hal. 15. Abu Dawud al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 4, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, t.th., hal 200. Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmīdzi*, Vol. 5, Kairo: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1975, hal. 44.

¹²Ali Muhammad al-Qaari, *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Mashābīḥ*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hal. 252.

¹³Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah...* hal. 15.

memberikan definisi senada dengan mengutip Imam al-Razi, bahwa khilafah adalah kepemimpinan umum dalam hal keagamaan dan keduniaan.¹⁴ Definisi lain disebutkan oleh al-Qalqasyandi bahwa khilafah adalah kepemimpinan umum atas seluruh umat Islam dan juga mengurus urusan-urusannya serta memecahkan masalah-masalahnya.¹⁵

Dari apa yang telah disampaikan oleh al-Mawardi, Rasyid Ridha, dan al-Qalqasyandi, dapat disimpulkan bahwa khilafah adalah sebuah konsep suksesi kepemimpinan tertinggi (*al-imāmah al-‘uzhmā*) bagi umat Islam dalam rangka melanjutkan tugas kenabian. Dimana kepemimpinan ini utamanya berfungsi memberikan proteksi dan memajukan agama, serta menyatukan seluruh umat Islam dalam satu pemerintahan dalam rangka mengurus hajat hidup mereka. Wahbah al-Zuhaili merangkum fungsi khilafah itu dalam satu tugas saja yaitu menegakan Islam, karena Islam sendiri telah mengatur unsur keagamaan sekaligus unsur kenegaraan.¹⁶

Namun dalam konteks melanjutkan misi kenabian ini muncul problem baru dalam hal pendefinisian, dimana kepemimpinan yang mengambil dasar teladan substantif dari Rasulullah *Saw.* terbatas hanya pada masa Khalifah yang empat. Sebabnya adalah para pemimpin setelahnya mengadopsi sistem kerajaan yang rentan akan tindak otoritarianisme yang notabene berasal dari luar Islam. Dimulai dari keluarga Umayyah, Abbasiyah, Mamalik, hingga Utsmaniyyah. Jadilah kemudian kepemimpinan Islam terbatas hanya dari satu keluarga atau suku saja dan tertutup bagi yang lainnya. Ini bertentangan dengan semangat anti rasialisme (*dhiddu qaumiyyah*) yang di tanamkan oleh Rasulullah *Saw.* Karena itu sebagian umat Islam ada yang tidak menganggap masa setelah Khulafaurasyidin sebagai masa khilafah, melainkan masa kerajaan.¹⁷

Hal ini diperkuat dengan adanya hadis yang menyebutkan lama periode khilafah sepeninggal Nabi Muhammad *shallallāhu ‘alaihi wasallam* adalah selama tiga puluh tahun:

الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا¹⁸

“Kekhilafahan setelahku adalah tiga puluh tahun, kemudian akan menjadi kerajaan.” (HR. Ibnu Hibban dari Safinah)

¹⁴Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Hakīm*, Vol. 11, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 218.

¹⁵Ahmad bin Ali al-Qalqasyandi, *Ma`ātsir al-Ināfah fī Ma`ālim al-Khilāfah*, Vol. 1, Kuwait: Maktabah Hukumah Kuwait, 1985, hal. 9.

¹⁶Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Vol. 8, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th., hal. 6362.

¹⁷Abul A’la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, hal. 93-94.

¹⁸Muhammad bin Hibban al-Busti, *al-Ihsān fī Taqrīb Shaḥīḥ Ibn Hibbān*, Vol. 15, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988, hal. 392.

Tiga puluh tahun yaitu masa Abu Bakar selama 2 tahun, masa Umar selama 10 tahun, masa Utsman selama 12 tahun, dan masa Ali selama 6 tahun. Jumlah masa Ali bin Abi Thalib sejatinya hanya lima setengah tahun, namun digenapkan oleh anak belia, al-Hasan yang memimpin selama enam bulan sehingga menjadi genap 6 tahun.¹⁹

Maksudnya hadis di atas yaitu masa khilafah yang mengikuti teladan dari Rasulullah hanya berjalan selama masa 30 tahun tersebut. Sehingga masa setelahnya pada hakikatnya bukanlah kekhilafahan yang substantif dan ideal.²⁰ Namun secara formalitas masa setelah itu masih bisa disebut sebagai khilafah karena menggantikan kepemimpinan tertinggi umat Islam, hanya bedanya khilafah tersebut tidak dapat lagi dinisbatkan kepada Nabi Muhammad *Saw.* dan tidak disebut sebagai khilafah yang berdiri di atas metode kenabian (*al-khilāfah ‘alā minhāj al-nubuwwah*).²¹

Dasar penyebutan term khilafah bagi masa kepemimpinan setelah Khulafaurasyidin adalah sebuah hadis dari Rasulullah yang menerangkan akan adanya 12 khalifah yang berasal dari Quraisy. Hadis yang dimaksud yaitu:

عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ الْإِسْلَامُ عَزِيْزًا إِلَىٰ اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً»، ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً لَمْ أَفْهَمْهَا، فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ فَقَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»²²

Dari Simak bin Harb dia berkata: *Aku mendengar Jabir bin Samurah berkata: Aku telah mendengar Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda, “Islam akan tetap kuat hingga berlalu dua belas orang khalifah.” Kemudian beliau berkata dengan ucapan yang tidak kupahami, maka aku bertanya kepada ayahku apa yang beliau katakan? Maka beliau berkata, “Mereka semua berasal dari Quraisy.”* (HR. Muslim dari Jabir bin Samurah)

Hadis ini menerangkan bahwa akan ada 12 orang khalifah sepeninggal Nabi Muhammad kelak, sedangkan pada masa Khulafaurasyidin hanya

¹⁹Ibnu ‘Abd al-Barr, *Jāmi’ Bayān al-‘Ilm wa Fadhlīhi*, Vol. 2, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1994, hal. 1169. Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 3, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th., hal. 1452. Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 6, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 250.

²⁰Ibnu Hajar al-‘Asqalani menyebutnya sebagai khilafah dengan metode monarki. Dimana esensi kepemimpinannya adalah monarkisme namun dengan menggunakan formalitas sebutan sebagai khilafah. Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bāri Syarḥ Shahīh al-Bukhārī*, Vol. 12, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H, hal. 392.

²¹Abul A’la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk...* hal. 63.

²²Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 3... hal. 1453.

mencakup empat orang khalifah tanpa al-Hasan, atau lima orang bersama al-Hasan.²³ Artinya, masih ada tujuh atau delapan orang khalifah di luar masa Khulafaurasyidin. Karena itu masa kepemimpinan setelah Khulafaurasyidin dapat dikatakan sebagai khilafah meski bukan merupakan format ideal yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad *Saw*.

Atau dapat juga bermakna bahwa khilafah merujuk pada proses regenerasi kepemimpinan orang per orang yang mengikuti teladan kenabian, dan bukan merujuk pada sistem secara keseluruhan. Hal ini terlihat dari pengingkaran Safinah atas penyematan istilah khilafah pada kekuasaan dinasti Bani Umayyah yang memimpin setelah masa Khulafaurasyidin. Bani Umayyah lebih dianggap sebagai kekuasaan monarkisme dibanding khilafah karena sebab penentuan penguasanya yang tidak lagi melibatkan rakyat selain sebagai tukang stempel atas ketetapan penguasa.²⁴

Di lain sisi para ulama masih juga menggunakan istilah khilafah atau khalifah bagi pemimpin bani Umayyah. Semisal al-Thabari yang menyebut masa Bani Umayyah sebagai masa khilafah,²⁵ begitupun dengan masa kepemimpinan Bani Abbasiyah.²⁶ Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibnu Katsir dalam menyebutkan para pemimpin umat Islam dari Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah, bahkan beliau masih menamakan seorang pemimpin yang terkenal dengan kemaksiatan semisal Walid bin Yazid sebagai seorang khalifah,²⁷ meskipun sempat berpolemik dengan status kekhilafahan setelah masa Khulafaurasyidin.²⁸

Walaupun penyebutan kata khilafah setelah masa Khulafaurasyidin menjadi polemik, namun banyak ulama klasik di periode awal yang sepakat menyebut Umar bin Abdul Aziz yang merupakan pemimpin Bani Umayyah sebagai khalifah, bahkan hingga menyebut Umar bin Abdul Aziz sebagai Khulafaurasyidin kelima. Hal ini dikarenakan kepemimpinan beliau yang mengacu pada teladan Nabi Muhammad *Saw*. yang amanah serta mengedepankan kepentingan rakyatnya.²⁹

²³Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 3... hal. 1452.

²⁴Ini adalah pernyataan Safinah setelah menyebutkan hadis mengenai 30 tahun masa khilafah. Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 4... hal. 503.

²⁵Ibnu Jarir al-Thabari, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Vol. 7, Beirut: Daar al-Turats, 1387 H, hal. 311.

²⁶Ibnu Jarir al-Thabari, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Vol. 7... hal. 421.

²⁷Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 10... hal. 2.

²⁸Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 6... hal. 250.

²⁹Ada yang menyebut bahwa Khulafaurasyidin kelima adalah al-Hasan, namun sebagian lain tidak menghitung al-Hasan karena masa kepemimpinannya yang relatif pendek selama enam bulan, sehingga tidak memungkinkannya menunaikan jabatannya secara sempurna. Ali Muhammad al-Qari, *Mirqāt al-Mafātīh Syarḥ Misykāt al-Mashābih*, Vol. 2... hal. 522.

Ibnu Katsir juga menerangkan bahwa terputusnya kekhilafahan setelah masa Khulafaurasyidin bukan berarti bahwa khilafah terhenti secara mutlak. Namun ia hanya terputus dalam jangka waktu tertentu, dan mungkin terjadi kemunculan khilafah baru yang menjalankan kepemimpinannya dengan substansi teladan Nabi Muhammad *Saw.* dan empat Khulafaurasyidin. Atas dasar itulah Ibnu Katsir menyebut bahwa istilah Khulafaurasyidin (atau *al-khilāfah ‘ala minhāj al-nubuwwah*) tidak dibatasi hanya selama 30 tahun, bahkan dia bisa hadir kembali dengan hadirnya kepemimpinan yang berpedoman pada petunjuk Nabi Muhammad *Saw.* dan agama Islam secara konsekuen.³⁰

Dasar dari apa yang disampaikan oleh Ibnu Katsir adalah hadis Rasulullah *Saw.* yang meramalkan akan hadirnya masa kekhalifahan yang berlandaskan petunjuk kenabian (*al-khilāfah ‘ala minhāj al-nubuwwah*) setelah wafatnya Nabi Muhammad. Lalu setelah itu akan dijeda dengan masa kepemimpinan zalim dan diktator yang menindas. Namun masa khilafah yang berlandaskan petunjuk kenabian akan hadir untuk kedua kalinya setelah masa kediktatoran dan penindasan berlalu. Para ulama menyebut bahwa yang dimaksud khilafah kedua dalam hadis ini yaitu masa Umar bin Abdul Aziz.³¹

Karena itu dapat disimpulkan bahwa term khilafah pada asalnya merujuk pada masa Khulafaurasyidin, dimana masa kepemimpinan tersebut mengikuti teladan dari Nabi Muhammad *Saw.* secara serius dan konsekuen. Adapun masa setelahnya dianggap sebagai masa khilafah yang cacat atau *al-khilāfah al-nāqishah* (الْخِلَافَةُ النَّاقِصَةُ) dikarenakan tidak seriusnya mengikuti teladan Nabi Muhammad *Saw.* dalam hal kepemimpinan, yang mana suksesinya didasarkan pada hubungan nasab dengan mengenyampingkan kapasitas pemimpin itu sendiri. Terkecuali beberapa pemimpin yang betul-betul mengikuti petunjuk kenabian dalam kepemimpinannya yang dapat dikategorikan sebagai khilafah yang ideal (*al-khilāfah al-rāsyidah*).

Meski tidak ideal, masa-masa setelah Khulafaurasyidin masih disebut sebagai masa khilafah karena peran sentralnya dalam menjaga dan melindungi agama serta menegakan keadilan, hukum, dan syariat Islam. Karena itu para ulama semisal al-Mawardi memasukan perlindungan agama sebagai poin penting dalam definisi khilafah. Ditambah lagi masa setelah Khulafaurasyidin juga masih memegang otoritas yang meliputi seluruh (atau setidaknya mayoritas) umat Islam sebagaimana masa Khulafaurasyidin.

Khilafah sendiri bukanlah sebuah istilah yang begitu baku bagi kalangan ulama klasik, karena itu terkadang digunakan istilah *al-imāmah* atau kepemimpinan, bahkan disebut juga kerajaan (*al-mulk*) sebagai padanan

³⁰Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 6... hal. 250.

³¹Ibnu Rajab al-Hanbali, *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Hikam fi Syarḥ Khamsīna Ḥadītsan min Jawāmi’ al-Kalim*, Vol. 2, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001, hal. 122.

kata dengan merujuk pada substansi kepemimpinannya. Menurut al-Sanhuri, para ulama klasik pada umumnya enggan untuk membahas term khilafah karena khawatir akan mendelegitimasi kepemimpinan monarki yang diterapkan sejak masa Bani Umayyah, akibatnya term khilafah tidak menjadi sebuah sistem baku yang jelas.³² Namun dari interaksi para ulama tersebut dengan term khilafah, kita dapat menyimpulkan bahwa pada intinya khilafah adalah otoritas kepemimpinan tunggal umat Islam (atau mayoritas umat Islam) yang bercirikan penegakan syariat dan perlindungan terhadap agama, dengan merujuk pada teladan Nabi Muhammad *Saw.* dalam suksesi maupun dalam kepemimpinannya.

Terkait dengan sifat dan kriteria ideal seorang khalifah, al-Mawardi menyebutkan tujuh kriteria, yaitu (1) adil; (2) memiliki kapasitas ilmu yang memadai untuk berjihad dalam kepemimpinannya; (3) harus sehat pendengaran, pengelihatannya, dan lisannya; (4) tidak cacat pada anggota tubuh yang menghambatnya dari gerakan yang cepat; (5) memiliki kapasitas pemikiran memadai dalam mengurus rakyat; (6) memiliki keberanian bertindak bahkan jika diperlukan untuk berjihad; dan (7) keturunan Quraisy.³³

Diantara tujuh kriteria yang disebutkan oleh al-Mawardi, kriteria ketujuh yang berkaitan dengan nasab atau keturunan dianggap membawa polemik karena lekat dengan citra fanatisme kesukuan. Namun ulama kalam melakukan *ta'lil* (penyebutan sebab hukum) bahwa sejatinya ketentuan tersebut tidak berkaitan dengan semangat fanatisme, melainkan karena status mulia suku Quraisy memungkinkan masyarakat muslim untuk bersatu dan menyepakati kepemimpinan khalifah tersebut.³⁴

Mayoritas kalangan ahli sunah waljamaah menyatakan bahwa syarat ini merupakan *ijma'* (konsensus) yang telah disepakati berdasarkan keterangan dari Nabi Muhammad *Saw.* bahwa seorang pemimpin haruslah berasal dari keturunan Quraisy. Sedangkan kalangan Muktazilah dan Khawarij serta segelintir ulama ahli sunah seperti Ibnu Khaldun menghapus syarat tersebut dengan dasar bahwa Nabi Muhammad *Saw.* sendiri yang mengandaikan adanya pemimpin dari kalangan budak Habasyah. Namun ulama lain yang mendukung syarat ini membantah anggapan tersebut dan menerangkan bahwa yang dimaksud Nabi Muhammad *Saw.* bukanlah khilafah, tapi

³²Abdurrazzaq Ahmad al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiha 'Ushbat Umam Syarqiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2008, hal. 63.

³³Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah...* hal. 19-20.

³⁴Abdul Qadir al-Sanandaji, *Taqrīb al-Marām fi Syarḥ Tahdzīb al-Kalām li al-Taftāzāni wa Ḥāsiyatuhu al-Muḥākamāt*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2017, hal. 357.

kepemimpinan dalam hal cabang semisal gubernur wilayah atau pemimpin perang.³⁵

Karena sebab inilah menurut Rasyid Ridha, tidak ada pemimpin Turki Utsmani yang berani mengklaim kekuasaan mereka sebagai khilafah, penguasa-penguasa mereka lebih sering disebut sultan dan tidak disebut sebagai khalifah.³⁶ Sebutan khalifah bagi sultan Turki Utsmani baru populer di masa akhir Utsmani demi menarik solidaritas umum dalam menghadapi Gerakan Turki Muda yang ingin mengambil alih kekuasaan.³⁷ Namun secara formal kekuasaan Utsmaniyah sering dikategorikan sebagai khilafah karena kekuasaannya melingkupi sebagian besar umat Islam. Disamping itu pada masa Utsmaniyah juga terwujud perlindungan dan pemajuan terhadap agama serta penerapan terhadap syariat.

Status formal kekhilafahan Utsmaniyah dikuatkan oleh pendapat kalangan ulama yang belakangan (*al-muta`akhhirīn*) semisal al-Taftazani, beliau memperlonggar persyaratan nasab ini dengan mengandaikan pada kondisi darurat. Mereka menerangkan bahwa dalam keadaan yang tidak ideal masih dimungkinkan untuk mengangkat seorang pemimpin selain dari Quraisy yang memiliki kekuatan kepemimpinan, dasarnya bahwa keadaan darurat bisa melegalkan hal sebelumnya dilarang.³⁸ Artinya, persyaratan nasab bagi seorang khalifah dipandang sebagai kewajiban yang tidak mencapai derajat rukun dalam terminologi fikih, yang apabila syarat tersebut tidak terpenuhi maka status khilafah tidak akan sah. Meskipun bukan keturunan Quraisy, kekhilafahan akan tetap dianggap sah selama memegang legitimasi mayoritas umat Islam.

Pada intinya, persyaratan atau kriteria seorang khalifah (selain berkenaan dengan nasab keturunan) berkisar pada integritas, kapasitas, dan kapabilitas seorang pemimpin, disamping juga haruslah seorang muslim yang baik. Hal ini sangat penting mengingat bahwa tugas-tugas khalifah bukanlah sebuah tugas sederhana, dimana dia harus menegakan hukum dan aturan, melindungi agama, memecahkan permasalahan rakyat, serta melawan serangan musuh. Dan semua tugas-tugas itu tidak dapat terlaksana dengan baik jika seorang khalifah tidak memenuhi kriteria yang telah disebutkan.

Hal selanjutnya perlu diketahui adalah mengenai cara pemilihan seorang khalifah sebagai ciri suksesi kepemimpinan sistem khilafah. Adapun Nabi Muhammad *Saw.*, menurut Quraish Shihab tidak pernah menentukan

³⁵Abdurrazzaq Ahmad al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa 'Ushbat Umam Syarqiyah...* hal. 115-117.

³⁶Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilāfah*, Kairo: Muassasah Hindawi, 2012, hal. 22.

³⁷Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal. 252.

³⁸Abdul Qadir al-Sanandaji, *Taqrīb al-Marām fi Syarḥ Tahdzīb al-Kalām li al-Taftāzāni wa Ḥāsyiyatuhu al-Muḥākamāt*, Vol. 2... hal. 357.

secara rigid mengenai hal ini, itulah mengapa para Khulafaurasyidin seluruhnya berbeda-beda dalam tata cara suksesi dan pemilihan pemimpin setelahnya.³⁹ Akan tetapi pada umumnya ulama memberikan *highlight* pada metode yang digagas oleh Umar bin Khattab untuk memilih khalifah setelahnya, yaitu dengan menunjuk tokoh-tokoh sahabat sebagai komite permusyawaratan (*ahl al-syūra*). Metode ini kemudian berkembang menjadi sebuah term khusus yang disebut *ahl al-ḥalli wa al-‘aqdi* (أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ) yang bermakna komite atau lembaga penyelesaian dan penetapan. Komite ini merupakan lembaga yang bertanggung jawab memutus/menetapkan sistem pemerintahan serta merombaknya melalui jalan musyawarah, termasuk dalam pengangkatan seorang khalifah.⁴⁰

Maka dalam hal pemilihan khilafah dilandaskan pada ketetapan lembaga ini. Disamping juga dapat digunakan metode lain yaitu penunjukan dan penetapan oleh khalifah sebelumnya (*wilāyat al-‘ahdi*) yang dikenal sebagai metode *istikhlāf*, dengan mengambil dasar dari apa yang dilakukan Abu Bakar ketika menunjuk Umar sebagai khalifah setelahnya.⁴¹ Namun metode kedua ini merupakan metode sekunder yang tidak dapat berlaku dengan sendirinya, melainkan harus mendapatkan ratifikasi dari lembaga *ahl al-ḥalli wa al-‘aqdi* serta legitimasi rakyat melalui prosesi baiat,⁴² demikian pendapat yang dikuatkan oleh al-Sanhuri. Tujuan dari hal ini adalah untuk mencegah metode *istikhlāf* dijadikan sebagai justifikasi pewarisan kekuasaan semata.⁴³

2. Antara Formalitas dan Substansi Nilai Kenegaraan Islam

Dalam pembahasan sebelumnya telah diterangkan mengenai konsep khilafah dalam pandangan ulama tafsir maupun ulama *siyāṣah syar‘iyyah* (politik Islam), bahwa masa khilafah yang legitimatif secara mutlak hanyalah masa Khulafaurasyidin. Adapun setelah itu adalah masa kerajaan atau khilafah yang formalitatif. Meskipun secara orang per orang mungkin ada yang dapat dikategorikan sebagai khalifah yang berjalan di atas petunjuk kenabian, namun gambaran umum para khalifah setelah masa Khulafaurasyidin tidak menetapi metode kenabian dalam kepemimpinannya.

Pada masa Khulafaurasyidin, kepemimpinan dijalankan dengan mengacu kepada teladan Nabi Muhammad *Saw*. Seorang khalifah dipilih

³⁹M. Quraish Sihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2017, hal. 317.

⁴⁰Abdullah bin Ibrahim al-Thariqi, *Ahl al-Ḥalli wa al-‘Aqdi: Shifātuhum wa Wadhā’ifuhum*, Mekkah: Rabithah al-‘Alam al-Islami, 1419 H, hal. 26-27.

⁴¹Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilāfah*... hal. 36.

⁴²Baiat adalah pengucapan sumpah setiap kepada pemimpin oleh rakyat.

⁴³Abdurrazzaq Ahmad al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa ‘Ushbat Umam Syarqiyah*... hal. 137-138.

dengan landasan kelayakan dan kapabilitasnya demi mewujudkan masalah bagi rakyat. Berbeda dengan masa setelah itu yang melakukan pemilihan dengan dasar hubungan kekerabatan yang hanya mewujudkan masalah bagi segelintir orang dalam keluarga tertentu saja. Diungkapkan oleh al-Maududi bahwa pemimpin pada masa Khulafaurasyidin mendapatkan kekuasaan dengan cara dipilih berdasarkan kapasitasnya, sedangkan pada masa setelah itu para pemimpin terpilih karena melakukan upaya merebut kekuasaan. Ini menunjukkan bahwa mereka memiliki hasrat dan ambisi yang sangat besar untuk memperoleh kekuasaan.⁴⁴

Secara formal kepemimpinan pasca masa Khulafaurasyidin memang dinisbatkan kepada Islam dan hukum syariat pun ditegakan dalam kerangka tersebut. Namun banyak nilai-nilai substansial Islam justru tidak dijalankan, semisal terjadinya penunjukan khalifah dengan berlandaskan pada ikatan kekeluargaan semata-mata dengan sering mengabaikan faktor kriteria dan kelayakan sebagai seorang khalifah. Karena itu ulama sering juga menyebut masa-masa tersebut secara umum sebagai masa kerajaan.

Selain itu, khilafah yang terjadi setelah masa Khulafaurasyidin juga sering memunculkan kezaliman terhadap rakyat. Tidak jarang terjadi intrik-intrik, perebutan kekuasaan, konflik, dan perang saudara yang berakhir dengan pertumpahan darah. Kepemimpinan yang dalam perspektif kenabian adalah sebuah amanah (*al-taklīf*) kemudian bergeser menjadi alat untuk mendapatkan kemuliaan (*al-tasyrīf*) semata. Karena itu masa-masa tersebut diisyaratkan oleh Nabi Muhammad *Saw.* sebagai masa kerajaan yang diktator (*mulkan jabariyyan*) atau kerajaan yang zalim (*mulkan ‘āddhan*).⁴⁵

Meski begitu, ada nilai substantif lain yang masih dijalankan yaitu implementasi hukum syariat dan perlindungan terhadap agama. Walaupun penerapan hukumnya juga lebih bersifat formal semata, dimana norma-norma hukum konkrit syariat semisal hukum pidana dijalankan oleh negara, namun prinsip-prinsip dasar dan esensial yang harusnya terwujud dengan hukum tersebut justru terabaikan.⁴⁶

⁴⁴Abul A’la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk...* hal. 100.

⁴⁵Diantaranya konflik yang menyebabkan terbunuhnya Hussein (61 H) dan Abdullah bin Zubair (73 H) karena dianggap melawan kepada penguasa. Ibnul Atsir al-Syaibani, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1997, hal. 157-183, 398.

⁴⁶Syamsul Anwar menerangkan bahwa hukum syariat memiliki tiga tingkatan gradasi: (1) Ketentuan konkrit (*al-ahkām al-far’iyyah*); (2) prinsip-prinsip umum (*al-ushūl al-kulliyah*); dan (3) prinsip-prinsip dasar (*al-mabādi’ al-asāsiyyah*). Dimana prinsip dasar dianggap memiliki tingkatan yang lebih tinggi dari ketentuan hukum konkrit, dan bahwasanya ketentuan hukum konkrit ditetapkan untuk mewujudkan prinsip-prinsip dasar tersebut. Syamsul Anwar, “Teori Pentingkatan Norma dalam Usul Fikih,” dalam *Asy-Syir’ah*, Vol. 50 No. 1, Juni 2016, hal. 160-162.

Semisal pelaksanaan hukuman mati bagi pembunuh yang dikenal sebagai hukum *qishās*, dimaksudkan untuk menjaga jiwa manusia (*ḥifẓ al-nafs*) sehingga manusia menghargai kehidupan manusia lainnya. Namun justru pemimpin negara atau lingkaran kekuasaan mencontohkan sebaliknya, dengan mudah mengambil nyawa seseorang karena sebab kekuasaan. Tercatat pada masa Bani Umayyah misalnya, yang menjadi salah satu korban pembunuhan justru khalifah yang berkuasa, yaitu Umar bin Abdul Aziz. Konon dia diracuni oleh pembantunya karena sebab mempersempit kemewahan keluarga Bani Umayyah. Ironisnya bahwa Umar bin Abdul Aziz dibunuh oleh Bani Umayyah karena dia adalah pemimpin yang berpegang teguh pada syariat yang substantif.⁴⁷ Begitupun pada masa Bani Abbasiyah, pernah terjadi penyiksaan terhadap ulama yang membuat banyak ulama gugur hanya karena berbeda pendapat dengan penguasa.⁴⁸

Tentu hal di atas sangat kontras jika dihadapkan dengan teladan kepemimpinan Khulafaurasyidin. Hal ini disebabkan karakter kepemimpinan masa Khulafaurasyidin yang kuat serta telah terwarnai dengan Islam secara konsekuen. Bertahun-tahun mereka terinspirasi dan belajar langsung kepada Rasulullah *Saw.* serta mengaplikasikan teladan itu dalam kehidupannya masing-masing. Karena itu mereka mampu memimpin dan menerapkan syariat dan nilai-nilai Islam dalam kepemimpinannya secara lebih konsekuen.⁴⁹ Maka kepemimpinan inilah yang akan memberikan ruh atau substansi pada pelaksanaan sistem kenegaraan, sedangkan sistem itu sendiri adalah jasad yang menjadi kerangka implementasinya.

Di lain sisi, sistem itu sendiri seharusnya mampu menjamin ketersediaan substansi implementasi syariat dan hukum secara berkelanjutan. Dengan kata lain, sistem harus memberikan ruang pembentukan kepemimpinan yang bisa memberikan esensi pada pelaksanaan syariat dan hukum, baik melalui jalan suksesi maupun kaderisasi kepemimpinan. Disamping itu, sistem tersebut juga harus mampu memberikan batasan-batasan pada penguasa agar tidak bertindak di luar koridor syariat dan hukum. Itulah yang menyebabkan munculnya pemimpin bermutu semisal Umar bin Abdul Aziz di tengah-tengah masa kepemimpinan Bani Umayyah, karena kultur kaderisasi kepemimpinan Islam tetap terjaga dan dilindungi oleh kekuasaan. Namun sayang dalam segi sistem suksesi dan pembatasan kekuasaan saat itu

⁴⁷Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 9... hal. 234-235.

⁴⁸Abul ‘Arab al-Tamimi, *al-Miḥan*, Riyadh: Dar al-‘Ulum, 1984, hal. 460-462.

⁴⁹Ali Muhammad al-Shalabi menjelaskan bahwa lemahnya kepemimpinan umat Islam dikarenakan jauh dari petunjuk kenabian. Berbeda dengan masa sahabat yang berhasil karena terpengaruh oleh metode pendidikan Nabi yang komprehensif, bertahap, dan penuh hikmah. Muhammad Ali al-Shalabi, *al-Sīrah al-Nabawīyyah: ‘Arḍhu Waqāi’ wa Taḥfīlu Aḥdāts*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2008, hal. 8-9.

belum ideal, sehingga pemimpin semacam Umar bin Abdul Aziz hampir tidak dapat ditemui kembali bahkan hingga berakhirnya kekhilafahan Islam.⁵⁰

Dengan membandingkan antara masa Khulafaurasyidin dengan khilafah setelahnya kita dapat mengatakan dengan yakin bahwa masa Khulafaurasyidin adalah periode kenegaraan Islam yang substantif, adapun masa setelahnya cenderung bersifat formalitatif karena tidak jarang mengabaikan prinsip-prinsip dasar hukum dan syariat itu sendiri.

3. Pengadopsian Sistem Kenegaraan Non-Muslim dalam Dunia Islam

Dalam pembahasan mengenai istilah khilafah sebelumnya telah diketahui bahwa periode setelah Khulafaurasyidin disebut sebagai khilafah yang tidak sempurna (*al-khilāfah al-nāqishah*), hal ini dikarenakan pengadopsian sistem suksesi monarkisme yang membatasi kekuasaan hanya pada satu keluarga atau suku tertentu dan cenderung mengabaikan kelayakannya sebagai pemimpin. Akibatnya kekuasaan menjadi alat untuk mencapai masalah segelintir orang dengan mengabaikan masalah rakyat banyak.

Akibat dari hal ini adalah hadirnya penguasa yang despot dan diktator, dimana penguasa berlaku kejam, menindas, dan memaksakan kehendaknya terhadap rakyat. Karenanya banyak terjadi konflik bahkan pertumpahan darah dan juga pembunuhan. Tidak hanya terhadap orang lain, bahkan terjadi pembunuhan antar saudara seperti yang terjadi antara al-Ma'mun dan al-Amin pada masa Bani Abbasiyah.⁵¹ Semua hal ini terjadi karena terbukanya pintu khilafatisme monarkis yang merubah konsep pemilihan pemimpin oleh rakyat menjadi oleh khalifah kepada keluarga dekatnya saja.

Kekuasaan monarkisme juga memantik tindakan kudeta dan perebutan kekuasaan melalui jalur peperangan dan pertumpahan darah, karena memang tidak ada jalan lain untuk menggulingkan kekuasaan kecuali dengan hal tersebut. Sehingga dalam sejarah khilafah Islam pasca Khulafaurasyidin, pergantian kekuasaan dari satu keluarga kepada keluarga lain hampir selalu diiringi dengan pembunuhan, bahkan tindak genosida sebagaimana yang dilakukan oleh keluarga Bani Abbasiyah ketika berhasil merebut kekuasaan dari tangan Bani Umayyah. Setelah berhasil mengalahkan Bani Umayyah,

⁵⁰Abul A'la al-Maududi menerangkan bahwa ciri dari sistem khilafah adalah adanya pembatasan kekuasaan, baik dalam konteks penetapan hukum, pemutusan masalah, atau operasional pemerintahan. Namun pada faktanya hal ini sering dilanggar karena tidak adanya mekanisme pembatasan kekuasaan pada saat itu. Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk...* hal. 19.

⁵¹Syamsuddin al-Dzahabi, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A'lām*, Vol. 13, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1993, hal. 62.

keluarga Bani Abbasiyah memburu keluarga Bani Umayyah. Siapapun yang tertangkap akan menghadapi eksekusi mati dimanapun mereka berada.⁵²

Para ulama dan akademisi yang memahami penyelewengan kekuasaan monarkisme ini seolah tidak berdaya untuk merubahnya.⁵³ Selain karena adanya doktrin kepatuhan mutlak kepada pemimpin,⁵⁴ mereka juga khawatir akan mengulang preseden buruk sejarah Ibnu Zubair dan Hussein apabila mencoba meluruskan penyimpangan penguasa.⁵⁵ Mengingat saat itu belum ada mekanisme kontrol terhadap penguasa selain nasehat-nasehat tidak mengikat yang disampaikan ulama, baik itu dengan cara sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan.⁵⁶ Beruntung apabila pemimpin mau mengikuti anjuran ulama, namun seringkali penguasa merasa tidak perlu mengikuti nasehat tersebut. Sedang di sisi lain mereka memaksakan kepatuhan rakyat dengan mengatasnamakan agama untuk bertindak sewenang-wenang.⁵⁷

Kezaliman yang dilakukan oleh penguasa ini didukung oleh sistem monarki (kerajaan) yang digunakan pada masa *al-khilāfah al-nāqishah*, dimana monarkisme memberikan kekuasaan tunggal dan absolut kepada seorang khalifah. Hal ini sangat rentan terhadap tindak penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*), dan memang pada faktanya banyak khalifah setelah masa Khulafaurasyidin yang melakukan hal tersebut. Problem kekuasaan semacam inilah yang di kemudian hari melahirkan doktrin

⁵²Khalil bin Ibrahim al-Samara'i, *et al.*, *Tārīkh al-'Arab wa Ḥadhārahāhum fī al-Andalūs*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadid Al-Muttaḥidah, 2000, hal. 87.

⁵³Rasyid Ridha menyebut kepasrahan para ulama setelah periode awal Bani Abbasiyah menjadi sebab tercorengnya citra Islam yang lekat dengan diktatorianisme. Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 4... hal. 168.

⁵⁴Dalam *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, al-Mawardi menjelaskan bahwa kepatuhan kepada pemimpin itu memiliki batasan yang apabila batasan itu dilanggar maka kewajiban patuh tersebut juga gugur. Diantaranya adalah karena sebab gugurnya keadilan dari pemimpin karena sebab berbuat maksiat. Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah...* hal. 42. Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi*, Bekasi: Gugus Press, 2002, hal. 11.

⁵⁵Keduanya dibunuh oleh penguasa Bani Umayyah karena berupaya mendelegitimasi kepemimpinan Bani Umayyah. Ibnul Atsir al-Syaibani, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Vol. 3... hal. 157-183, 398.

⁵⁶Sebagian kalangan mewajibkan untuk menasehati penguasa secara sembunyi-sembunyi, namun menurut fakta sejarah banyak ulama generasi awal yang melakukannya secara terang-terangan, baik di masa Khulafaurasyidin ataupun setelahnya. Semisal Khaulah binti Tsa'labah yang mengkritik keras Umar bin Khattab di muka umum. Hal yang sama dilakukan Tabiin bernama Abu Muslim al-Khauḥani ketika mengkritik Mu'awiyah di depan umum. Ibnul Imad al-Hanbali, *Syadzarāt al-Dzahab fī Akhbār man Dzahab*, Vol. 1, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1986, hal. 142. Abu Nu'aim al-Ashbahani, *Ḥilyat al-Auliya' wa Thabaqāt al-Ashfiya'*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 130.

⁵⁷Ayang Utrizza Yakini, *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Pranamedia, 2016, hal. 8.

pemisahan kekuasaan (*separation of power*), tujuannya untuk melakukan pembatasan kekuasaan demi mencegah kesewenang-wenangan penguasa.⁵⁸

Konsep monarkisme sendiri bukanlah sebuah konsep yang lahir dari rahim bangsa Arab, apalagi dari ajaran Islam. Tradisi politik Arab saat itu adalah tradisi tribalisme (kesukuan) yang membagi kekuasaan diantara pemimpin suku-suku besar, dimana mereka memutuskan suatu perkara melalui jalan diskusi dan musyawarah antara para pemimpin dan tokoh-tokoh suku. Hingga ketika Islam datang dan dakwah periode Madinah dimulai, Nabi Muhammad *Saw.* memelopori kepemimpinan tunggal dengan asas kepatuhan terhadap hukum (nomokrasi). Meski begitu tradisi tribalisme atau kesukuan tetap bertahan sebagai sebuah tradisi kultural.⁵⁹

Asas nomokrasi ini terlihat dari bagaimana Nabi Muhammad *Saw.* menasehati umatnya agar menegakan hukum secara konsekuen dan tidak tebang pilih. Sebagaimana dikisahkan dalam sebuah hadis bahwa ada seorang wanita dari Suku Makhzum mencuri sedangkan Suku Makhzum termasuk kalangan terhormat, maka para sahabat Nabi meminta keringanan agar wanita tersebut tidak dihukum. Nabi Muhammad *Saw.* marah atas permintaan tersebut kemudian bersabda:

إِنَّمَا أَهْلَكَ الدِّينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا⁶⁰

“*Sesungguhnya yang membinasakan orang-orang sebelum kalian yaitu jika orang mulia di antara mereka mencuri mereka membiarkannya (tidak menghukumnya), dan apabila yang mencuri adalah orang lemah maka mereka menegakan hukum atasnya. Demi Allah, andai Fatimah putri Muhammad mencuri niscaya aku sendiri yang memotong tangannya.*” (HR. Muttafaqun ‘Alaih, dari ‘Aisyah)

Ibnu Hajar Al-‘Asqalani menjelaskan, meskipun konteks hadis ini mengenai kasus pencurian, namun pada hakikatnya hal ini juga berlaku pada segala jenis hukum. Dimana pelecehan terhadap hukum dilakukan umat atau kaum sebelum Islam dengan memberlakukan aturan terhadap orang lemah dan membebaskannya atas orang yang kuat. Hal inilah yang menyebabkan kehancuran bagi kaum tersebut karena inkonsistensinya dalam hal penegakan

⁵⁸Michael C. Packard, *The Separation of Powers Doctrine: Rationale, Applications, and Bibliography*, New York: Nova Science Publishers, 2002, hal. 3-4.

⁵⁹Di wilayah Arab pinggiran seperti Yaman, Syam, dan Iraq terdapat kerajaan yang terpengaruh oleh kerajaan besar di luar Arab semisal Romawi, Persia, dan Habasyah. Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Rahīq al-Makhtūm*, Beirut: Dar al-Hilal, t.th., hal. 16-20.

⁶⁰Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Lu`lu` wa al-Marjān fīmā Ittafaqa ‘alaihi Syaikhān*, Vol. 2, Kairo: Dar al-Hadits, 1986, hal. 185.

hukum. Ini menggambarkan bahwa supremasi hukum dijunjung tinggi di dalam tradisi politik Islam.⁶¹

Maka menjadi jelas bahwa tradisi Arab adalah tribalisme dan tradisi yang diajarkan oleh Islam adalah nomokrasi. Adapun tradisi monarkisme yang dimulai oleh Dinasti Bani Umayyah dan berlaku seterusnya hingga akhir masa khilafah Islam sejatinya berasal dari luar Arab dan Islam. Oleh sebab itu, menisbatkan sistem monarkisme terhadap Islam adalah suatu kesalahan. Monarkisme tidak lain berasal dari tradisi politik luar Arab dan luar Islam semisal Persia dan Romawi.⁶² Sebaliknya, monarkisme malah mendestruksi sistem kepemimpinan nomokrasi syariat yang diletakan pondasinya oleh Rasul *Saw.*, sebabnya adalah pemimpin menyalahgunakan otoritasnya untuk merubah hukum sesuai dengan keinginannya.

Hal ini terlihat misalnya dari tindakan Mu'awiyah *Ra.* yang merubah hukum tentang waris.⁶³ Dalam syariat seorang muslim dan nonmuslim tidak bisa saling mewarisi, namun Mu'awiyah menetapkan bahwa seorang muslim boleh mendapatkan warisan dari nonmuslim. Hukum ini sempat dianulir oleh Umar bin Abdul Aziz tapi dihidupkan lagi pada masa kekuasaan Hisham bin Abdul Malik. Hal sama juga dilakukan Mu'awiyah terhadap hukum diyat (denda karena sebab pembunuhan). Dahulu diyat karena sebab pembunuhan seorang muslim sama jumlahnya dengan diyat karena pembunuhan nonmuslim, namun kemudian diyat atas pembunuhan nonmuslim hanya ditetapkan setengahnya saja.⁶⁴

Para ulama klasik ahli sunah sendiri tidak banyak melakukan kritik terhadap sistem monarkisme ini selain ucapan yang bernada menyayangkan bahwa sistem tersebut banyak melahirkan kesewenang-wenangan penguasa. Mereka tidak melakukan kritik terhadap konsep monarkisme kecuali dalam

⁶¹Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, Vol. 12... hal. 94-95.

⁶²Menurut Antony Black sebagaimana dikutip oleh Malik bahwa sistem monarki diambil oleh Bani Umayyah dari negeri persemakmuran mereka, yaitu Persia. Muhammad Khoirul Malik, "Potret Kekhalifahan Islam: Dinamika Kepemimpinan Islam Pasca al-Khulafa al-Rasyidun hingga Turki Utsmani," dalam *TSAQAFAH*, Vol. 13 No. 1, Mei 2017, hal. 138.

⁶³Bahkan dengan segala keutamaan Mu'awiyah sebagai seorang sahabat Nabi sekaligus khilafah yang relatif adil pada masa kekuasaan monarkisme tidak membuat Mu'awiyah terbebas dari potensi penyimpangan hukum. Sebab utamanya adalah karena sistem saat itu yang memberikan kekuasaan terlampau besar kepada pemimpin untuk mengatur perangkat hukum. Namun banyak ulama mengabaikan penyimpangan ini karena dianggap ringan dan kecil dibandingkan keutamaan Mu'awiyah sebagai sahabat Rasulullah *Saw.* Disamping itu, para ulama memilih untuk tidak membesar-besarkan kesilapan yang dilakukan Mu'awiyah karena hal itu bisa menjadi pintu gerbang serangan-serangan lainnya terhadap sahabat Rasulullah *Saw.* Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 8... hal. 139

⁶⁴Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 9... hal. 231-232.

konteks penerapannya.⁶⁵ Ini terlihat dari tidak adanya ulama yang mendelegitimasi sistem yang digunakan pasca Khulafaurasyidin dengan alasan mengadopsi monarkisme sebagai sistem kekuasaan. Bahkan sebaliknya mereka masih menyebut masa-masa tersebut sebagai masa khilafah Islam.

Sebab dari hal ini bahwa periode pasca Khulafaurasyidin masih mempertahankan tiga esensi: (1) kepemimpinannya tidak hanya dalam urusan dunia tapi juga akhirat; (2) kekuasaannya masih bertanggung jawab dalam mengimplementasikan syariat Islam; (3) kekuasaannya menyatukan seluruh (atau sebagian besar) wilayah Islam. Menurut al-Sanhuri, dengan terwujudnya tiga esensi ini maka suatu kekuasaan dapat dikatakan sebagai pemerintahan Islam (*al-Hukūmah al-Islāmiyyah*) apapun dan bagaimanapun bentuk pemerintahannya. Artinya, menurut al-Sanhuri bahwa khilafah itu bukan sekedar sebutan semata. Lebih dari itu dia adalah esensi yang bisa diterapkan dan diadaptasikan dengan berbagai sistem kenegaraan selama masih berintikan tiga hal di atas.⁶⁶

Namun sistem khilafah kini telah jatuh dengan dibubarkannya Turki Utsmani pada tahun 1924 Masehi.⁶⁷ Sejak saat itu hingga kini tidak ada satupun wilayah Islam yang menyatakan diri sebagai penerus sistem khilafah. Bahkan tidak ada satupun negara Islam di zaman kontemporer yang memenuhi tiga syarat khilafah yang disebutkan oleh al-Sanhuri.

Ada diantara negara-negara tersebut yang memenuhi syarat pertama, yaitu pemerintahannya melingkupi urusan dunia dan akhirat sekaligus, dimana negara memberikan atensi atau perhatian pada pemajuan dan pelaksanaan ajaran Islam, selain juga mengurus hajat hidup rakyatnya. Adapula yang juga memenuhi kriteria kedua yaitu pelaksanaan dan pemberlakuan hukum Islam. Namun tidak ada satupun yang memenuhi persyaratan ketiga, yaitu melingkupi setidaknya sebagian besar wilayah Islam. Karena di zaman modern hampir mustahil untuk menghimpun seluruh wilayah Islam dalam satu pemerintahan yang sama. Bahkan kesatuan wilayah ini hanya dapat bertahan hingga masa Bani Umayyah, lalu semenjak masa Bani Abbasiyah sebagian besar wilayah terpecah-pecah menjadi beberapa pemerintahan yang terpisah seiring bertambah luasnya wilayah Islam, meski

⁶⁵Sebagaimana yang dilakukan Safinah ketika mengkritik Bani Umayyah sebagai seburuk-buruknya kerajaan. Abul 'Ala al-Mubarakfuri, *Tuḥfat al-Aḥwadzi, bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzi*, Vol. 6, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 396.

⁶⁶Abdurrazzaq Ahmad al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa 'Ushbat Umam Syarqiyyah...* hal. 80.

⁶⁷Kejatuhan khilafah dimulai dari terpilihnya Musthafa Kamal Atatürk sebagai Presiden dari Republik Turki pada tahun 1923. Setelah menjabat, Atatürk mengeluarkan keputusan pemisahan khilafah dari kekuasaan negara, baru kemudian khilafah dihapuskan sama sekali pada tanggal 3 Maret 1924. Sulaiman bin Shalih al-Khurasani, *Kaifa Saqathat al-Daulah al-'Utsmaniyyah*, Riyadh: Dar al-Qasim, 1420 H, hal. 85-88.

tetap mengakui khalifah sebagai simbol pemimpin mereka. Disamping itu adapula yang memisahkan diri sepenuhnya dan membentuk khilafah tandingan semisal Khilafah Umawiyah di Andalusia dan Fatimiyah di Mesir dan utara Afrika.⁶⁸

Namun dari tiga kriteria yang disebutkan sebelumnya, yang betul-betul menjadi inti dan esensi pemerintahan Islam adalah poin kedua, yaitu penerapan syariat. Hal ini diisyaratkan oleh Ibnu Khaldun ketika membedakan definisi khilafah dengan kerajaan. Dia menyebutkan bahwa maksud dari khilafah adalah membawa rakyat untuk menjalankan syariat, atau memandang dari sudut pandang syariat baik dalam hal-hal keduniaan maupun akhirat, dimana tujuan akhirnya adalah menjaga agama dan mengatur urusan dunia. Sedangkan monarkisme terbagi dua yaitu monarkisme alami yang bermaksud membawa rakyat untuk memenuhi keinginan dan nafsu penguasa, dan yang kedua adalah monarkisme politik yang berupaya membawa rakyat untuk memperoleh manfaat duniawi dan menolak kerusakan melalui pendekatan yang rasional dan materil.⁶⁹

Sehingga dalam hal manfaat dari tiga sistem yang disebutkan oleh Ibnu Khaldun, secara piramidal mulai dari yang terendah yaitu sistem monarkisme alami, monarkisme politik, dan yang tertinggi adalah khilafah. Hal ini dilihat dari lingkup tujuan ketiga sistem tersebut. Monarkisme alami bertujuan membawa manfaat hanya kepada segelintir orang yang berkuasa, monarkisme politik membawa maslahat bersama namun hanya dalam hal duniawi, sedangkan khilafah membawa rakyat untuk mendapatkan maslahat dunia dan akhirat.

Bertolak dari sini, apabila inti dan esensi dari pemerintahan Islam adalah implementasi syariat, maka masih mungkin untuk membawa penerapannya dalam konteks kenegaraan modern, dimana kini wilayah Islam terpisah-pisah menjadi beberapa negara. Sehingga walaupun tidak berlabel khilafah, negara tetap dapat berfungsi sebagaimana fungsi asalnya dalam perspektif pemerintahan Islam, yaitu menjaga agama serta mewujudkan maslahat dunia dan akhirat bagi seluruh rakyatnya.

Meski begitu, negara-negara Islam pasca dibubarkannya khilafah pun tidak seragam dalam hal memposisikan agama dan syariat Islam. Ada diantaranya yang bersikap sekuler, bahkan bersikap radikal dengan menolak syariat secara mutlak atau hal-hal berbau Islam. Hal ini terjadi misalnya di negara Turki yang melarang penggunaan atribut keagamaan di tempat umum

⁶⁸Muhammad Khudari Bek, *Muḥādharāt Tārīkh al-Umam al-Islāmiyyah: al-Daulah al-‘Abbāsiyah*, Beirut: Dar al-Qalam, 1986, hal. 8.

⁶⁹Ibnu Khaldun al-Isybili, *Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa al-Barbar wa Man ‘Āsharahum min Dzawī al-Sya’ni al-Akbar*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, hal. 238-239.

pasca dibubarkannya Khilafah Utsmaniyah, semisal larangan penggunaan jilbab ataupun memelihara janggut.⁷⁰

Berbeda halnya dengan Arab Saudi yang menjadikan Islam sebagai asas negaranya, dimana aturan syariat diberlakukan secara total dan integral di dalam negara. Arab Saudi menggunakan sistem monarkisme atau kerajaan dan membagi otoritas negara menjadi dua, yaitu otoritas politik yang dipegang oleh klan Saud dan otoritas keagamaan yang didominasi oleh klan Wahabisme. Hubungan antara dua otoritas ini tidak dirumuskan dalam suatu konstitusi yang dapat membuat raja tunduk pada aturan tersebut. Artinya, sejarah masa Bani Umayyah dan Abbasiyah kembali terulang, dimana otoritas syariat berpeluang untuk dilangkahi (bahkan dikendalikan) oleh kehendak penguasa. Disamping itu Saudi Arabia juga menggunakan sistem hukum ganda dimana aturan konvensional mungkin digunakan untuk melengkapi penerapan aturan syariat, semisal dalam bidang sekuritas keuangan dan perbankan yang mengadopsi sistem perbankan konvensional.⁷¹

Diantara kedua contoh negara di atas, yaitu yang menolak syariat secara total ataupun yang menjalankannya secara total, terdapat negara yang bersikap pertengahan, tidak menolak syariat untuk diformalisasikan ke dalam peraturan perundangan namun juga tidak menjadikan syariat sebagai dasar konstitusi negara. Contoh dari negara yang menggunakan model ini adalah Indonesia, yang dalam sistem kenegaraannya menggunakan Demokrasi Pancasila dan bukan Islam, namun banyak mengadaptasi syariat dalam peraturannya.

Maka yang manakah diantara tiga model negara ini yang paling ideal sebagai representasi pemerintahan Islam (*al-Hukūmah al-Islāmiyyah*)? Namun menjawab pertanyaan ini bukanlah hal yang sederhana, karena ketiga-tiganya bukanlah model yang begitu ideal bagi pemerintahan Islam jika menggunakan tolok ukur kekuasaan Khulafaurasyidin. Namun yang jelas, model sekulerisme radikal Turki di awal berdirinya bukanlah jenis pemerintahan ideal, mengingat agama tidak lagi memiliki peran dalam negara, bahkan agama ditempatkan sebagai musuh negara. Tentu saja hal ini bertolak belakang dengan konsep pemerintahan Islam yang digagas oleh para ulama.

Akan tetapi belakangan ini Turki mengalami perubahan yang cukup signifikan dimana aturan syariat yang sebelumnya dilarang belakangan telah diperbolehkan, semisal penghapusan larangan berjilbab. Hal ini terjadi setelah aktivis Muslim berhasil memenangkan kontestasi demokrasi di Turki

⁷⁰M. Arfan Mu'ammam, "Kritik terhadap Sekularisasi Turki: Telaah Historis Transformasi Turki Utsmani," dalam *Episteme*, Vol. 11 No. 1, Juni 2016, hal 141.

⁷¹Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoirul Fata, "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia," dalam *Al-Manahij*, Vol. 12 No. 1, Juni 2018, hal. 58-59.

sejak tahun 2002 melalui Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP).⁷² Meski begitu aturan yang berlaku di Turki masih berupa peraturan yang kurang akomodatif terhadap konsep syariat. Sistem hukum Turki merupakan kombinasi sistem hukum Eropa. Hukum sipil dan perdagangan diambil dari hukum Swiss, hukum administratif mengambil model hukum Perancis, sedangkan hukum pidana merujuk pada sistem hukum pidana Italia.⁷³

Apabila kita merujuk pada sejarah pemerintahan Islam serta sudut pandang para ulama Islam, maka yang paling ideal dari ketiga negara di atas adalah yang paling substantif dan konsekuen dalam mengimplementasikan syariat, bukan hanya syariat dalam artian sempit yang mencakup hukum-hukum *ijtihādiyyah*, tapi juga menegakan prinsip-prinsip dasar Islam itu sendiri. Setidaknya inilah yang bisa kita simpulkan dari diskursus penyebutan istilah khilafah atau monarkisme bagi masa pasca Khulafaurasyidin.

Namun dari tiga model yang telah kita sebutkan, menurut pandangan penulis tidak ada satupun yang begitu konsekuen menegakan subatsansi syariat dalam maknanya yang luas dan mendalam, sebagaimana dijalankan oleh para Khulafaurasyidin. Arab Saudi memang menerapkan hukum-hukum syariat *ijtihādiyyah* sebagaimana yang terkodifikasikan dalam sejarah hukum Islam, namun merujuk pada sistem kekuasaannya hanya mengulang kesalahan yang dilakukan oleh dinasti-dinasti Islam sebelumnya. Sekali lagi kita tegaskan bahwa sistem monarkisme bukanlah sistem nomokrasi yang baik atau setidaknya akan mereduksi supremasi syariat. Mengingat bahwa kedaulatan raja bersifat mutlak dan tidak ada sistem pengimbang dalam lingkup kekuasaan pemerintahan itu sendiri. Sehingga bisa saja seorang raja mendeklarasikan diri sebagai wakil dari Allah *Swf.* dalam melaksanakan syariat, namun dalam praktik kekuasaannya dia bertindak berlawanan dengannya.

Dalam hal ini, sistem pemerintahan di Indonesia lebih ideal dalam konteks pembatasan kekuasaan pemerintah di hadapan hukum. Apabila ada yang menyangsikan hal tersebut dengan dasar bahwa Indonesia bukanlah negara yang berdasarkan syariat agama, maka perlu dipertegas pula bahwa hukum syariat sendiri telah banyak diakomodir sebagai peraturan perundang-undangan di Indonesia. Diantaranya adalah hukum yang berkaitan dengan masalah privat seperti hukum keluarga dan kewarisan, zakat dan haji, wakaf, ataupun perbankan syariah. Begitupun hukum publik yang sebagiannya juga secara substansial telah sesuai dengan syariat semisal penetapan hukuman mati yang secara materil sama dengan hukum *qishāsh*, ataupun secara

⁷²Fernan Rahadi, "Pencabutan Larangan Berjilbab, Berakhirnya Sekularisme di Turki?," dalam <https://republika.co.id/berita/mueb01/pencabutan-larangan-berjilbab-berakhirnya-sekularisme-di-turki>, diakses pada 14 Oktober 2020.

⁷³Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoirul Fata, "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia,"... hal. 61.

esensial selaras dengan syariat semisal penetapan tindak kriminal (*al-jināyāt*) atas tindak perselingkuhan sebagai tindak pidana yang harus diberikan sanksi.⁷⁴

Karena itu dalam konteks kenegaraan tidak lagi memiliki signifikansi untuk membahas bagaimana wujud pemerintahan itu, apakah akan menggunakan nama khilafah, republik, kerajaan, ataukah sistem-sistem lainnya. Namun yang terpenting adalah bagaimana mengawal syariat dengan muatan esensial dan substantifnya. Selain itu negara juga harus memenuhi perannya sebagai pemerintahan Islam yang menjaga agama dan mewujudkan maslahat dunia dan akhirat.

4. Negara adalah Sarana dan bukan Tujuan

Sebelumnya telah dibahas mengenai konsep khilafah sebagai sebuah sistem pemerintahan Islam dalam perspektif ulama tafsir dan *al-siyāsah al-syar'iyah*, dimana pemerintahan ini telah berjalan dalam sejarah panjang dimulai dari wafatnya Nabi Muhammad *Saw.* hingga jatuhnya kekhilafahan Turki Utsmani. Dan dalam penerapannya yang ideal hanya mencakup masa Khulafaurasyidin, adapun masa setelahnya amat bergantung pada kepemimpinan masing-masing khalifah. Ada diantara mereka yang memiliki kualitas kepemimpinan sebagaimana Khulafaurasyidin, namun lebih banyak yang berlaku sebaliknya dengan bertindak otoriter dan diktator. Hal ini disebabkan oleh diberlakukannya sistem monarki dalam pemerintahan yang memberikan kekuasaan absolut kepada khalifah untuk bertindak sekehendaknya.

Oleh karena itu, dalam konteks kenegaraan modern lebih penting untuk mewujudkan esensi dan substansi syariat itu sendiri dibandingkan bersikukuh pada sisi formalitas sebuah sistem. Terlebih dalam kondisi tidak ideal seperti sekarang ini, kurang relevan rasanya untuk memperdebatkan apa sistem yang akan dipilih dan dijalankan dalam suatu negara, namun lebih penting lagi untuk memformulasikan bagaimana syariat akan diimplementasikan dalam konteks negara. Karena syariat inilah yang menjadi esensi dan substansi pemerintahan dalam sudut pandang politik Islam.

Ada sebagian kalangan yang lagi-lagi tetap bertahan dan berjuang untuk mewujudkan sisi formalitas itu tanpa memperhatikan konteks zaman. Mereka menganggap bahwa sistem kenegaraan itu merupakan perkara pokok (*al-ushūl*) dalam agama Islam, dan salah satu sifat dari perkara ushul adalah *tsābit* (tetap dan kaku) dan tidak bisa berubah.⁷⁵ Mereka beralasan bahwa

⁷⁴Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoiril Fata, "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia,"... hal. 63.

⁷⁵Yusuf al-Qaradhawi mengisyaratkan hal yang sama dengan al-Sanhuri, bahwa bentuk pemerintahan adalah hal *furu'* (cabang) yang bisa berubah-ubah selama maksud dan tujuan tetap sama. Adapun hal yang *tsabit* (tetap) dalam pemerintahan yaitu menegakan

pembahasan mengenai khilafah terdapat dalam kitab-kitab ulama yang berkenaan dengan ilmu kalam (teologi). Namun anggapan ini lebih seperti kesalahpahaman akan maksud para ulama akidah (teolog), dimana mereka membahas perihal khilafah demi meluruskan penyimpangan dalam masalah akidah. Seorang ulama bernama al-Taftazani berkata:

Bukan rahasia lagi jika pembahasan mengenainya (al-imamah atau al-khilafah) masuk dalam kategori ilmu furu' (cabang)... namun ketika muncul diantara manusia beberapa keyakinan yang menyimpang terutama dari kelompok *Rafidhah* (syiah) dan Khawarij, lalu masing-masing dari mereka cenderung bersikap fanatik sehingga hampir-hampir membuat mereka menolak banyak kaidah-kaidah (perkara pokok) dalam Islam, maka kalangan teolog menempatkan pembahasannya dalam pembahasan ilmu kalam.⁷⁶

Maka jelas bahwa sistem khilafah secara formil adalah perkara cabang dan bukan perkara pokok. Ditambah lagi bahwa para ulama menyatakan baik secara tersurat maupun tersirat bahwa sistem negara atau kekuasaan adalah sarana untuk mencapai tujuan. Hal ini diungkapkan misalnya oleh al-Qurthubi ketika menafsirkan surat Al-Baqarah/2: 30, beliau menerangkan bahwa ayat tersebut menjadi dalil diwajibkannya memilih seorang khalifah. Setelah menyebutkan kewajiban tersebut beliau langsung menyebutkan 'illat (sebab hukum) dari kewajiban tersebut, yaitu agar bisa menyatukan umat Islam dan menerapkan hukum syariat.⁷⁷ Artinya al-Qurthubi sedang memberikan penegasan bahwa kekuasaan itu harus ada sebagai sarana (*al-washīlah*) penegakan hukum syariat, bukan karena kekuasaan itu menjadi tujuan utama yang diperintahkan dengan sendirinya (*al-ghāyah*). Karena kekuasaan khilafah merupakan sarana, maka mustahil dia masuk dalam kategori hal-hal pokok dalam agama.

Lebih-lebih lagi para ulama mengutip kaidah sebagai penguat, "Suatu hal, yang apabila kewajiban tidak dapat dilakukan secara sempurna kecuali

keadilan dan berpegang teguh kepada syariat dengan cara menghapuskan kezaliman, mewujudkan maslahat, dan menolak mafsadat. Yusuf Al-Qaradhawi, *al-Khashā'ish al-'Ammah li al-Islām...* hal. 223.

⁷⁶Abdul Qadir al-Sanandaji, *Taqrīb al-Marām fi Syarḥ Tahdzīb al-Kalām li al-Taftāzāni wa Ḥāsiyatuhu al-Muhākamāt*, Vol. 2... hal. 354-355. Abdurrazzaq Ahmad al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa 'Ushbat Umam Syarqiyyah...* hal. 62.

⁷⁷Istilah khalifah sebagai subjek penguasa lebih spesifik daripada istilah khilafah yang menggambarkan sistem kekuasaan. Ucapan para ulama tafsir senada dalam menyebutkan bahwa yang diwajibkan adalah mengangkat seorang khalifah dan bukan pendirian sistem khilafah, yang dalam tafsiran lain disebutkan mengangkat seorang imam atau pemimpin. Ayat tersebut juga tidak berbicara sama sekali mengenai bakunya sistem kekuasaan, bahkan setelah mengungkapkan wajibnya memilih pemimpin Ibnu Katsir kemudian menerangkan bervariasinya metode pemilihan pemimpin. Hal ini mengisyaratkan sifat fleksibel dalam konteks sistem pemerintahannya. Ibnu Katsir al-Qurasyi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, Vol. 1, Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 129.

dengan sesuatu tersebut, maka hukum sesuatu itu juga menjadi wajib.”⁷⁸ Artinya, bahwa hukum mengangkat khalifah atau penguasa muslim itu menjadi wajib karena kekuasaan itu adalah alat untuk menegakan kewajiban yang pokok, yaitu menegakan hukum syariat. Karena sebab inilah kalangan Khawarij dan Muktaẓilah menyatakan bahwa hukum mengangkat imam tidaklah wajib, namun tergantung kondisinya. Selama hukum keadilan dan hukum syariat dapat berjalan tanpanya maka tidak diperlukan kepemimpinan seorang imam.⁷⁹ Namun pola pikir pengandaian yang dilakukan oleh dua kelompok ini tidaklah benar, mengingat bahwa hampir mustahil hukum bisa ditegakan tanpa intervensi kekuasaan, atau setidaknya harus ada pemimpin yang mengatur berjalannya hukum tersebut. Karena itu kalangan ahli sunah menegaskan wajibnya mengangkat pemimpin atau penguasa sebagai sarana utama penegakan hukum, bahkan hal ini telah dianggap sebagai suatu konsensus hukum.⁸⁰

Kesimpulannya, bahwa masalah bentuk sistem kenegaraan merupakan masalah *furū’ ijtihādiyyah* (masalah cabang yang dilandaskan pada ijtihad) yang fleksibel dan tidak *tsābit* atau kaku, ia mungkin sekali berubah seiring dengan perkembangan zaman. Yang terpenting adalah mewujudkan tujuan dari adanya kekuasaan tersebut, itulah hal yang *tsābit* dan *ushūl* dalam konteks kenegaraan Islam. Tujuan dari kekuasaan Islam antara lain adalah menegakan keadilan, mengimplementasikan syariat, mewujudkan maslahat untuk rakyat, dan mencegah terjadinya mudarat.

B. Diskursus Musyawarah dan Demokrasi dalam Tafsir Al-Qur’an

Negara muslim di zaman modern memiliki beberapa varian sistem kenegaraan yang diterapkan, diantaranya adalah monarki sebagaimana yang berlaku di Arab Saudi, kemudian adapula republik teokratis sebagaimana yang berlaku di Iran dengan konsep *Wilāyat al-Faqīh* yang memberikan otoritas kepada Ayatullah Khomeini untuk menafsirkan syariah, atau republik sekuler sebagaimana yang berlaku di Turki pasca pembubaran Khilafah Utsmaniyah.⁸¹ Adapun Indonesia, sebagaimana telah dibahas sebelumnya bahwa Indonesia berbentuk republik yang menggunakan sistem Demokrasi Pancasila. Bagi Indonesia, Demokrasi Pancasila adalah jalan tengah bagi realitas bangsa yang plural, dimana akan sulit membentuk negara

⁷⁸Kaidah tersebut yaitu : مَا لَا يَتِمُّ الْوَأَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

⁷⁹Abu Manshur al-Maturidi, *Ta`wīlāt Ahl al-Sunnah*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, hal. 109-110. Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, Vol. 1, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 264.

⁸⁰Fakhruddin al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 23, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1420 H, hal. 313.

⁸¹Pepen Irpan Fauzan dan Ahmad Khoirul Fata, “Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia,”... hal. 58-61.

di atas dasar pondasi agama secara tunggal, tapi di lain sisi juga tidak mungkin untuk mengenyampingkan agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Karena itu Demokrasi Pancasila menjadi konsep pelaksanaan demokrasi yang religius dan bertentangan dengan semangat sekularisme yang dijalankan di dunia Barat. Sila pertama dari Pancasila berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa” menjadi dasar yang memberikan spirit dan nilai norma kepada empat sila setelahnya, yaitu kemanusiaan, persatuan, kerakyatan, dan keadilan sosial. Namun apakah konsep Demokrasi Pancasila ini *acceptable* terhadap pemerintahan Islam? Maka untuk bisa menjawabnya harus terlebih dahulu dipisahkan pembahasan dua diskursus ini, yaitu diskursus mengenai demokrasi dan Pancasila, bagaimana respon Islam terhadap dua konsep tersebut secara terpisah maupun integral.

Yang pertama adalah bagaimana respon Islam (atau umat Islam) terhadap demokrasi? Ada sebagian kalangan yang menolak dengan dikemukakan bahwa demokrasi adalah konsep yang berasal dari luar Islam, sehingga hampir dapat disimpulkan bahwa ia bertentangan dengan Islam (atau pemerintahan Islam). Sebagian lain mendukung demokrasi karena melihat persamaan ruh anti diktatorianisme antara Islam dan demokrasi, selain itu konsep demokrasi juga sering diidentikan dengan konsep musyawarah yang anti absolutisme.

Namun betulkah musyawarah sama dengan demokrasi ataupun sebaliknya? Untuk menjawab hal ini akan terlebih dahulu dipaparkan ayat-ayat Al-Qur’an berkenaan dengan konsep musyawarah di dalam Islam, lalu kemudian digali keterangan dari ulama tafsir mengenai tema musyawarah dan demokrasi dalam kandungan ayat tersebut. Oleh sebab demokrasi merupakan sebuah konsep baru (*al-nāzilah*) yang mustahil terdapat penjelasannya secara tersurat di dalam Al-Qur’an ataupun hadits, sehingga dibutuhkan ijtihad ulama untuk mencari hukum dari masalah tersebut.⁸² Dari sini kita harus menggaris bawahi bahwa hasil pembahasan mengenai demokrasi dalam pandangan ulama, baik yang menerima maupun menolak, sama-sama dilandaskan pada ijtihad. Nabi Muhammad *Saw.* bersabda mengenai ijtihad:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ⁸³

⁸²Ibnu ‘Abidin mendefinisikan *al-nāzilah* (jamaknya: *al-nawāzil*) sebagai permasalahan yang ditanyakan kepada para mujtahid namun tidak ada teks dalil mengenainya, maka mereka berfatwa mengenai masalah tersebut dengan menyimpulkannya dari dalil-dalil umum. Ibnu ‘Abidin al-Dimasyqi, *Radd al-Mukhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1992, hal. 50.

⁸³Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Shaḥiḥ al-Mukhtashar min Umūri Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi wasallam wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, Vol. 9, Beirut: Dar Thauq al-Najah, 1422 H, hal. 108.

“Apabila seorang hakim memutuskan suatu hukum kemudian dia berijtihad lalu dia benar maka dia akan mendapatkan dua pahala. Dan apabila dia memutuskan hukum dengan berijtihad kemudian dia salah maka dia mendapatkan satu pahala.” (HR. Al-Bukhari dari Amru bin ‘Ash)

Berdasarkan hadis ini, al-Syaukani menerangkan bahwa sifat dari ijtihad berkisar pada istilah tepat (*al-shawāb*) dan kurang tepat (*al-khata*), bukan antara benar (*al-ḥaqq*) yang berlawanan dengan salah (*al-bāṭhil*). Karena itulah salah dalam berijtihad tidak menyebabkan seseorang berdosa selama dilakukan oleh orang yang memiliki kelayakan untuk berijtihad,⁸⁴ bahkan sebaliknya kesalahan dalam berijtihad tetap diganjar pahala. Implikasinya adalah suatu ijtihad tidak serta merta bisa menghapus hasil ijtihad yang lain karena status benarnya yang relatif dan tidak mutlak.⁸⁵

Implikasi konsep *al-nāzilah* dalam ilmu tafsir mengenai demokrasi adalah bahwa penafsiran tersebut harus menggunakan penafsiran yang berlandaskan pada proses ijtihad atau pendapat. Dan untuk menguatkan *tafsīr ijtihādī* tersebut (sebagaimana dibahas sebelumnya), para ulama tafsir harus menyertakan dasar argumentasi tekstual sebagai penguat. Akan tetapi pendapat yang berbeda (bahkan saling bertolak belakang sekalipun) tidak bisa saling menolak dan menafikan satu sama lain,⁸⁶ namun sebagai upaya pencarian terhadap pendapat yang paling kuat dapat digunakan metode tarjih.⁸⁷ Dalam konteks ini, metode tarjih yang berkaitan adalah tarjih antar *qiyās*⁸⁸ yang terdiri dari empat cara: (1) tarjih dari segi hukum asalnya; (2)

⁸⁴Persyaratan seorang mujtahid yang layak berijtihad menurut al-Shan’ani terbagi menjadi dua, yaitu syarat formil dan syarat materil. Syarat formil yaitu Islam, baligh, dan berakal. Adapun syarat materil yaitu memahami Al-Qur’an dan sunnah, memahami bahasa arab, memahami ushul fikih, dan mengetahui ijmak ulama. Muhammad bin Ismail al-Shan’ani, *Irsyād al-Naqqād ilā Taisīr al-Ijtihād*, Kuwait: al-Dar al-Salafiyah, 1405 H, hal. 8-9.

⁸⁵Muhammad bin ‘Ali al-Syaukani, *al-Qoul al-Mufīd fī Adillat al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1396 H, hal. 87-88.

⁸⁶Ijtihad yang dianggap kuat tidak bisa menolak hasil ijtihad lainnya dengan serta merta, apalagi hingga menganggap hasil ijtihad dari pendapat lain sebagai tidak sah dan tidak berlandaskan dalil sebagaimana banyak terjadi pada zaman sekarang. Hal ini berdasarkan kaidah : *الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْإِجْتِهَادِ*, yang artinya suatu ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad lainnya. Ijtihad hanya dapat dibatalkan oleh teks dalil yang tidak multi-interpretatif, ijmak, atau *qiyās jalli*. Jalaluddin al-Shuyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhā’ir*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 101-105.

⁸⁷Menurut Fakhruddin al-Razi yang dimaksud dengan *tarjih* adalah menguatkan salah satu pendapat atas pendapat yang lain agar dapat diketahui mana yang kuat untuk bisa diamalkan, sedangkan pendapat lainnya ditinggalkan. Fakhruddin al-Razi, *al-Maḥshūl*, Vol. 5, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997, hal. 397.

⁸⁸Metode *qiyās* biasa disimplifikasikan sebagai metode analogi hukum, namun secara istilah ia didefinisikan sebagai upaya menyamakan cabang masalah fikih dengan asal pokoknya dalam hal *‘illat* hukumnya. Sedangkan *‘illat* hukum secara bahasa bermakna sebab,

tarjih dari segi cabang hukum; (3) tarjih dari segi *'illat* (sebab) hukum; dan (4) dari segi faktor lain yang berhubungan dengan tiga segi sebelumnya.⁸⁹

Hukum yang berkaitan dengan musyawarah akan menjadi tema sentral berkenaan dengan pembahasan mengenai demokrasi. Term ini disebutkan setidaknya pada tiga tempat di dalam Al-Qur'an, yaitu Surat *al-Baqarah*/2: 233, Surat *Ali 'Imrān*/3: 159, dan Surat *al-Syūrā*/42: 38. Masing-masing memiliki kekhususan konteks, namun seluruhnya menunjukkan benang merah betapa istimewa posisi musyawarah sebagai metode memutuskan pemutusan masalah-masalah sosial di dalam Islam. Ayat-ayat yang dimaksud yaitu:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli waris pun (berkewajiban) seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin menyusukan anakmu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (QS. *al-Baqarah*/2: 233)

Ayat pertama ini menerangkan konteks musyawarah dalam memutuskan permasalahan keluarga. Dimana kedua orang suami dan istri

yaitu suatu hal yang dikaitkan dengan hukum tertentu, semisal *'illat* dari hukum haram minuman keras adalah memabukan dan menghilangkan akal. Dari *'illat* ini kemudian *qiyas* dilakukan terhadap hukum narkoba yang disamakan dengan hukum minuman keras. Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Vol. 30... hal. 286 serta Vol. 39, hal. 91.

⁸⁹Muhammad Musthafa al-Zuhaili, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*, Vol. 2, Damaskus: Dar al-Khair, 2006, hal. 443-446.

boleh untuk menghentikan penyusuan terhadap anaknya yang belum genap dua tahun, dengan syarat dilakukan atas dasar suka rela dan melalui proses musyawarah demi memperoleh maslahat. Menurut al-Qurthubi, bagi para ulama ayat ini juga menjadi dasar dibolehkannya berijtihad dalam penentuan hukum.⁹⁰ Alasannya karena musyawarah mengandalkan kemampuan berpikir sehingga dapat dianggap sebagai salah satu wujud dari ijtihad.

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^ع وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ^ع وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^ع فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.” (QS. Āli ‘Imrān/3: 159)

Ayat kedua di atas mengisahkan mengenai kebiasaan Rasulullah Saw. untuk bermusyawarah, salah satunya adalah musyawarah yang dipraktikkan pada momentum perang Uhud. Ibnu ‘Adil mengisahkan bahwa terdapat hal menarik dalam musyawarah tersebut, yaitu Nabi lebih memilih untuk memutuskan perkara dengan pendapat mayoritas sahabat yang menginginkan untuk berperang di luar Madinah, padahal Nabi Muhammad Saw. sendiri berpendapat sebaliknya untuk berperang di dalam Madinah.⁹¹ Dan ternyata yang tepat saat itu adalah pendapat Rasulullah Saw., bukan pendapat dari mayoritas sahabat beliau.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ^ع وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ^ع وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ^ع

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.” (QS. al-Syūrah/42: 38)

Ayat ketiga di atas menjelaskan konteks yang lebih umum bagi musyawarah, tidak hanya dalam masalah keluarga atau politik namun juga dalam kehidupan sosial secara umum. Dimana karakter suka bermusyawarah

⁹⁰Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, Vol. 3... hal. 172.

⁹¹Ibnu ‘Adil al-Hanbali, *al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, Vol. 6, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, hal. 19.

ini menjadi karakter unggul sahabat Rasulullah *Saw.* dari kalangan *Anshar*. Disebutkan oleh al-Baidhawi dalam tafsirnya bahwa mereka tidak akan memutuskan sesuatu seorang diri, namun mereka berkumpul terlebih dahulu dan bertukar pendapat agar bisa mencapai keputusan yang terbaik dalam suatu masalah.⁹²

1. Pandangan Ulama Tafsir tentang Relasi Musyawarah dan Demokrasi

Musyawarah dalam bahasa Arab berasal dari kata kerja *syāra – yasyūru* (شَارَ - يَشُورُ) yang bermakna mengeluarkan dan mengumpulkan, semisal kalimat *syurtu al-‘asala* (شُرْتُ الْعَسَلِ) yang bermakna saya mengeluarkan madu dengan memerahnya dari sarang. Diantara bentuk derivasi kata ini yaitu *al-syaur* (الشُّور) yang berarti memperlihatkan sesuatu, *al-masyūr* (الْمَشُور) berarti yang dihiasi, *al-syārah* (الشَّارَة) yang berarti keadaan atau kondisi, *al-misywār* (الْمِشْوَار) yang berarti pemandangan, *al-istisyār* (الِاسْتِشَار) yang berarti menjadi terang dan jelas, dan *al-isyārah* (الِإِشَارَة) yang berarti tanda.⁹³

Variasi perubahan kata di atas menunjukkan benang merah makna yang sama, bahwa kata musyawarah bermakna mengeluarkan, memperlihatkan dan menunjukkan sesuatu agar sesuatu itu menjadi jelas, dalam konteks ini yaitu menunjukkan pendapat dalam suatu kondisi atau keadaan. Atau bisa juga bermakna mengambil pendapat dari orang lain dalam suatu masalah.⁹⁴

Menurut Arraghib al-Ashfahani musyawarah adalah mengeluarkan pandangan yang benar dari orang lain.⁹⁵ Muhammad Tsanaullah al-Madzhari mendefinisikan musyawarah sebagai upaya mengekstraksi pengetahuan yang terbaik dengan jalan menuangkan ide-ide pemikiran melalui cara yang sesuai dengan kebiasaan.⁹⁶ Hussein bin Muhammad al-Mahdi mendefinisikan musyawarah sebagai meminta pendapat kepada orang yang ahli kemudian menimbang-nimbang pendapat tersebut agar dapat mencapai pandangan yang paling mendekati kebenaran.⁹⁷

Musyawarah menempati posisi sentral dalam pemerintahan Islam, bahkan dalam konteks kehidupan sosial secara umum ketika hendak memutuskan suatu masalah. Musyawarah termasuk pilar utama dalam syariat dan penetapan hukum. Ia adalah pokok pembangunan masyarakat dan negara

⁹²Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta`wīl*, Vol. 5... hal. 83.

⁹³Ibnu Mandzur al-Ruwaifi'i, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 4, Beirut: Dar Shadir, 1414 H, hal. 434-435.

⁹⁴Abul Hussain al-Qazwini, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 3... hal. 227.

⁹⁵Arraghib al-Asfahani, *Tafsīr al-Rāghib al-Ashfahāni*, Vol. 3, Riyadh: Dar al-Wathan, 2003, hal. 949.

⁹⁶Muhammad Tsanaullah al-Madzhari, *al-Tafsīr al-Mazhhari*, Vol. 2, Pakistan: Maktabah al-Rusydiyyah, 1412 H, hal. 162.

⁹⁷Hussein bin Muhammad al-Mahdi, *al-Syūrah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Yaman: Daar al-Kitab bi Wizarat al-Tsaqafah, 2006, hal. 28.

dalam Islam, serta dasar politik pemerintahan dan kepemimpinan negara.⁹⁸ Bahkan Ibnu ‘Athiyyah sebagaimana dikutip al-Qurthubi menyebut bahwa tidak ada perbedaan diantara para ulama, jika seorang pemimpin meninggalkan praktik musyawarah terhadap ulama dan ahli agama maka dia harus dicopot dari kepemimpinan tersebut.⁹⁹

Menurut Quraish Shihab, musyawarah dalam Islam memiliki batasan dimana dia hanya dilakukan dalam hal-hal yang berkaitan dengan masalah keduniaan, kemanusiaan, atau kemasyarakatan. Adapun yang menyangkut ibadah *mahdhah*¹⁰⁰ atau penetapan syariat agama yang telah jelas teks dalilnya secara *qath’i* (pasti dan tidak multitafsir) maka tidak bisa melalui jalan musyawarah semisal wajibnya shalat lima waktu dan haramnya minuman keras.¹⁰¹ Al-Qur’an dalam ayat yang disebutkan sebelumnya menerangkan perintah untuk melakukan musyawarah, namun teknis pelaksanaan musyawarah itu sendiri tidak diatur di dalamnya, tujuannya agar masyarakat setiap zaman dapat memformulasikan bagaimana wujud musyawarah itu sesuai dengan konteks masing-masing.¹⁰²

Karena musyawarah adalah prinsip umum, maka cara pemilihan Khulafaurasyidin menjadi berbeda-beda. Hal ini terjadi karena perubahan konteks waktu dan tempat seringkali menuntut adanya perubahan dan penyesuaian terhadap metode dalam bermusyawarah. Termasuk dalam konteks zaman modern musyawarah dapat dilakukan dengan menggunakan metode pemungutan suara atau voting. Hal ini terlihat misalnya dalam kisah Abdurrahman bin Auf yang melakukan voting secara lisan kepada masyarakat Madinah, dan mayoritas mereka memilih Utsman bin Affan dibandingkan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah.¹⁰³ Bahkan lebih dari itu, menurut Hamka bahwa perangkat pemerintahan modern semisal DPR, MPR,

⁹⁸Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 2, Singapura: Pustaka Nasional, t.th, hal. 969.

⁹⁹Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, Vol. 4... hal. 249.

¹⁰⁰Ibadah *mahdhah* adalah ibadah yang diatur tata caranya secara rigid dan detail.

¹⁰¹M. Quraish Sihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2... hal. 315.

¹⁰²Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 2... hal. 970.

¹⁰³Sebagian kalangan menolak kisah voting yang dilakukan oleh Abdurrahman bin Auf sebagai dasar dibolehkannya voting, alasannya bahwa kisah tersebut diriwayatkan tanpa sanad oleh Ibnu Katsir dalam kitab al-Bidayah. Anehnya, mereka menerima kisah al-Thabari yang menceritakan kisah dengan inti yang sama bahwa mayoritas sahabat memilih Utsman. Bedanya dalam kisah Ibnu Katsir menjelaskan secara detail bahwa Abdurrahman bin Auf melakukan voting terhadap seluruh masyarakat Madinah, sedangkan kisah al-Thabari menjelaskan bahwa yang divoting hanya sebagian sahabat, terutama dari kalangan terkemuka. Pada intinya dua kisah tersebut menjelaskan bahwa Abdurrahman bin Auf memutuskan Utsman bin Affan sebagai Khalifah berdasarkan suara mayoritas. Ibnu Katsir al-Qurasyi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 7... hal. 146. Ibnu Jarir al-Thabari, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Vol. 4... hal. 233.

pemilu, kabinet menteri, dan sebagainya merupakan perangkat yang dibolehkan sepanjang berasaskan prinsip musyawarah.¹⁰⁴

Keumuman teknis atau cara bermusyawarah ini kemudian melahirkan pertanyaan, apakah demokrasi dapat dikategorikan sebagai salah satu bentuk musyawarah di zaman modern? Maka dalam menanggapi pertanyaan ini para ulama tafsir terbagi setidaknya menjadi tiga kelompok besar. Yang pertama adalah mereka yang menegaskan bahwa demokrasi adalah salah satu wujud musyawarah yang dikontekstualisasikan dengan zaman modern, sebagai perwakilan kelompok ini adalah Muhammad Rasyid Ridha dalam *Tafsīr Al-Qurʿān al-Hakīm*. Kelompok kedua menyebutkan bahwa demokrasi bukanlah musyawarah sebagaimana yang disyariatkan dalam Islam, bahkan mereka mempertentangkan demokrasi dengan musyawarah, sebagai perwakilan kelompok ini adalah Sayyid Qutb dalam tafsirnya *Fī Zhilāl Al-Qurʿān*. Dan kelompok ketiga menyebut bahwa demokrasi bukanlah bagian dari musyawarah, meski begitu keduanya memiliki kesamaan yang mungkin untuk disandingkan satu sama lain, diantara yang berpendapat semisal ini adalah Muhammad Mahmud al-Hijazi dalam *al-Tafsīr al-Wādhīh*.

Pandangan pertama berasal dari Rasyid Ridha dengan pengalamannya secara langsung melihat bagaimana peradaban Barat berjalan, dia melihat bahwa peradaban Barat tidak hanya mengandung nilai-nilai negatif dalam sudut pandang Islam, namun juga terdapat nilai-nilai positif yang selaras dengan Islam, bahkan dalam beberapa sisi dianggap lebih baik dari praktik kepemimpinan umat Islam setelah masa Khulafaurasyidin. Dalam hal ini yaitu nilai-nilai demokrasi yang terwujud di masa Nabi Muhammad *Saw.* dan Khulafaurasyidin, namun nilai demokrasi ini sirna dengan berdirinya kerajaan Bani Umayyah. Ridha berkata dalam tafsirnya mengutip ucapan salah seorang ilmuan Jerman:

"إِنَّهُ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نُقِيمَ مِثَالًا مِنَ الذَّهَبِ لِمُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فِي مَيْدَانِ كَدَا مِنْ عَاصِمَتِنَا (بَرْلِين). " قِيلَ لَهُ: "لِمَاذَا؟" قَالَ: "لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي حَوَّلَ نِظَامَ الْحُكْمِ الْإِسْلَامِيِّ عَنْ قَاعِدَتِهِ الدِّيْمُقْرَاطِيَّةِ إِلَى عَصَبِيَّةِ الْعَلْبِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَعَمَّ الْإِسْلَامُ الْعَالَمَ كُلَّهُ، وَلَكُنَّا نَحْنُ الْأَلَمَانَ وَسَائِرَ شُعُوبِ أُورُبَّةَ عَرَبًا وَمُسْلِمِينَ."¹⁰⁵

"Sungguh sudah menjadi keharusan bagi kami untuk membangunkan monumen dari emas bagi Mu'awiyah bin Abi Sufyan di suatu lapangan di ibukota kami (Berlin)." Ditanyakan kepadanya, "Mengapa begitu?" Dia menjawab, "Karena dia telah mengubah sistem hukum Islam dari pilarnya yang demokratis menjadi fanatis. Andai bukan karena itu niscaya Islam sudah meliputi seluruh dunia. Dan sudah tentu kami orang Jerman dan seluruh masyarakat Eropa akan ter-Arabkan dan masuk Islam."

¹⁰⁴Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 2... hal. 970.

¹⁰⁵Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qurʿān al-Hakīm*, Vol. 11... hal. 214.

Pengakuan ini, menurut Rasyid Ridha menjelaskan sebab terhentinya ekspansi agama Islam di Eropa khususnya dan seluruh dunia pada umumnya. Ia terjadi karena munculnya *bid'ah* (hal yang dibuat-buat) dalam masalah pemerintahan yang tidak mengikuti contoh kenabian, dimana praktik zalim dan penindasan telah dianggap lumrah dalam pemerintahan Islam dengan dalih wajibnya taat kepada pemimpin.¹⁰⁶ Kezaliman dan penindasan ini menurutnya sangat bertentangan dengan prinsip musyawarah. Apabila dalam masalah keluarga saja seorang suami dilarang untuk memutuskan suatu hal secara sepihak dan memaksa pihak lain yaitu istrinya untuk menuruti kemauannya, terlebih lagi dalam kepemimpinan negara. Maka dari sini dapat terlihat bagaimana Ridha menyamakan antara musyawarah dan demokrasi sebagai anti terhadap sikap otoriter dan diktator.¹⁰⁷

Ridha menegaskan bahwa musyawarah adalah sebuah prinsip umum yang dapat diterjemahkan dengan berbagai bentuk dan wujud di setiap zaman, termasuk demokrasi di zaman modern. Rasul *Saw.* menetapkan keumuman prinsip musyawarah karena beliau khawatir umatnya bersikap kaku sehingga kurang mampu menyesuaikan dengan perubahan konteks zaman. Padahal setiap zaman selalu menghendaki sistem pelaksanaan yang berbeda-beda, karena itu akan menimbulkan kesulitan jika aturan bermusyawarah diatur secara rigid, bahkan bisa saja menyelisihi masalah umum bagi agama dan umat. Apalagi para ulama klasik cenderung lebih serius pada pembahasan fikih ibadah semisal bersuci, najis, haid, dan perniagaan, daripada pembahasan mengenai kepemimpinan. Sampai-sampai ada diantara mereka yang menyatakan baiat dari satu orang saja yang berasal dari kalangan *ahl al-ḥalli wa al-'aqdi* telah mencukupi untuk mengesahkan kepemimpinan atas seluruh umat Islam. Ridha menyangsikan jika perhatian yang minim dari para ulama klasik terhadap fikih politik dapat membawa kebaikan kepada umat Islam.¹⁰⁸

Ridha menjelaskan bahwa pada awalnya musyawarah dilakukan secara konvensional oleh Nabi Muhammad *Saw.* dengan cara mengumpulkan para sahabat, baik secara keseluruhan atau perwakilannya saja sesuai dengan kebutuhan dan kedaruratan suatu masalah. Namun seiring meluasnya wilayah Islam pasca peristiwa Pembebasan Mekkah, dimana banyak wilayah yang terbentang jauh dari Madinah, maka diberlakukan sistem perwakilan dari masing-masing tempat atau kabilah. Dalam kondisi ini seharusnya Nabi *Saw.* menetapkan teknis pelaksanaan musyawarah, namun faktanya beliau tidak melakukan hal tersebut. Sebabnya adalah sebagaimana yang disebutkan sebelumnya bahwa perkara teknis adalah hal yang dinamis sehingga tidak

¹⁰⁶Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 11... hal. 214.

¹⁰⁷Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 2... hal. 328.

¹⁰⁸Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilāfah*... hal. 34-35.

memungkinkan untuk menetapkan suatu cara tertentu untuk seluruh situasi dan kondisi. Ridha juga menegaskan bahwa teknis pelaksanaan musyawarah bukanlah perkara yang bersangkutan paut dengan urusan agama, tapi dia murni urusan duniawi yang terbuka untuk ditafsirkan ulang, dirubah, bahkan diganti.¹⁰⁹ Bahkan Rasulullah *Saw.* sendiri yang menegaskan bahwa urusan duniawi lebih dipahami oleh umat beliau:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ¹¹⁰

“Kalian lebih memahami urusan keduniaan kalian.” (HR. Muslim)

Dalam hadis yang lain lebih memperjelas lagi pembagian antara hal-hal keduniaan dengan keagamaan, beliau bersabda:

إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ، فَإِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِنِّي¹¹¹

“Apabila sesuatu itu termasuk masalah keduniaan maka kalian lebih paham akan hal itu, namun apabila itu merupakan masalah keagamaan maka serahkan itu kepada saya.” (HR. Ahmad, kedua hadis ini diriwayatkan oleh Anas bin Malik)

Lalu apa dasarnya yang mengelompokan musyawarah kepemimpinan ini ke dalam urusan keduniaan? Ridha menjelaskan bahwa para sahabat sendiri yang menyatakan bahwa musyawarah dalam urusan kepemimpinan, bahkan kepemimpinan itu sendiri merupakan masalah keduniaan. Lantas bagaimana mungkin aturan mengenai hal tersebut dibakukan seolah-olah telah ditetapkan oleh agama?¹¹² Ketika Abu Bakar dipilih menjadi khalifah para sahabat berkata, “Rasulullah saja rela agar dia menjadi pemimpin kita dalam masalah agama (imam shalat), lalu bagaimana mungkin kita tidak rela dia menjadi pemimpin kita dalam hal keduniaan (khilafah)?”¹¹³ Dari pernyataan ini dapat kita lihat bagaimana para sahabat mengelompokan musyawarah dan kepemimpinan sebagai urusan keduniaan. Adapun urusan keagamaan yaitu yang berkaitan dengan masalah akidah, ibadah, serta halal dan haram, dimana ada teks *qath’i* dalam permasalahan tersebut.¹¹⁴

Dengan dasar sebagaimana telah disebutkan, maka demokrasi bisa dikatakan sebagai perwujudan musyawarah yang diajarkan dalam Islam, hanya saja bentuknya menyesuaikan dengan zaman modern. Sebabnya bahwa keduanya memiliki kesamaan, yaitu mengajarkan prinsip anti otoritarianisme

¹⁰⁹Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur’an al-Hakim*, Vol. 4... hal. 164-165.

¹¹⁰Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 4... hal. 1836.

¹¹¹Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Vol. 20... hal. 19.

¹¹²Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur’an al-Hakim*, Vol. 4... hal. 165.

¹¹³Ibnu Khaldun al-Isybili, *Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa al-Barbar wa Man ‘Asharahum min Dzawī al-Sya`ni al-Akbar*, Vol. 1... hal. 273.

¹¹⁴Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur’an al-Hakim*, Vol. 4... hal. 164.

dan diktatorisme. Ridha menguatkan hal ini dengan menganalogikan penunjukan Abu Bakar terhadap Umar sebagai calon pemimpin setelahnya seperti pencalonan pemimpin yang dilakukan dalam sistem demokrasi. Pencalonan Umar oleh Abu Bakar terjadi setelah melalui proses musyawarah dengan pemuka sahabat, namun itu tidak serta-merta membuat Umar menjadi seorang khalifah, tapi semua itu tergantung pada umat Islam yang akan membaiai Umar setelah wafatnya Abu Bakar. Peristiwa pembaiatan oleh umat ini tidak ubahnya pemilu di negara-negara demokrasi dimana rakyat memberikan suaranya kepada orang yang dia pilih.¹¹⁵

Sayyid Qutb membantah anggapan kesamaan antara musyawarah dengan demokrasi. Beliau menegaskan bahwa demokrasi (sebagaimana sistem ideologi lainnya) adalah hasil uji coba dan murni berasal dari akal pikiran manusia, karena itu ia bisa benar namun bisa juga salah. Berbeda halnya sistem Islam yang komprehensif dan integral dalam kehidupan manusia yang merupakan ciptaan Allah *SwT.* yang pasti benar dan tidak mungkin salah. Demokrasi dianggap membawa ekses buruk karena berhukum kepada hukum jahiliyah dan cenderung mengabaikan syariat. Lebih dari itu, Qutb mencela segala bentuk upaya menyangkut-pautkan antara Islam dengan demokrasi meski dilakukan dengan maksud dakwah, baginya alasan ini lebih terdengar sebagai apologi semata.¹¹⁶

Namun terdapat hal yang menarik dimana Qutb sepakat dengan Ridha, bahwa musyawarah adalah sebuah prinsip yang dapat dijalankan secara fleksibel, dimana bentuk ataupun sarana dalam musyawarah dapat didiskusikan dan dikembangkan secara dinamis selaras dengan perubahan konteks kehidupan manusia. Beliau berkata dalam tafsirnya:

وَهُوَ نَصٌّ قَاطِعٌ لَا يَدْعُ لِلْأُمَّةِ الْمُسْلِمَةِ شَكًّا فِي أَنَّ الشُّورَى مَبْدَأُ أُسَاسِيٍّ، لَا يَقُومُ نِظَامُ
الْإِسْلَامِ عَلَى أُسَاسٍ سِوَاهُ. أَمَّا شَكْلُ الشُّورَى، وَالْوَسِيلَةُ الَّتِي تَتَحَقَّقُ بِهَا، فَهَذِهِ أُمُورٌ قَابِلَةٌ
لِلتَّحْوِيرِ وَالتَّطْوِيرِ وَفَقْ أَوْضَاعِ الْأُمَّةِ وَمَلَابِسَاتِ حَيَاتِهَا. وَكُلُّ شَكْلٍ وَكُلُّ وَسِيلَةٍ تَبْمٌ بِهَا حَقِيقَةُ
الشُّورَى - لَا مَظْهَرُهَا - فَهِيَ مِنَ الْإِسْلَامِ.¹¹⁷

...Ia adalah teks dalil *qath'i* yang tidak menyisakan keraguan bagi umat Islam bahwa musyawarah adalah sebuah prinsip dasar, dimana pemerintahan Islam tidak berdiri kecuali di atas landasan tersebut. Adapun bentuk musyawarah serta sarana pelaksanaannya termasuk hal yang bisa didiskusikan dan dikembangkan sesuai dengan kondisi umat dan konteks yang melingkupinya. Maka setiap bentuk ataupun sarana yang mengantarkan pada terwujudnya hakikat musyawarah -bukan hanya sisi tampilannya-, maka dia berasal dari Islam.

¹¹⁵Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim*, Vol. 4... hal. 166.

¹¹⁶Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Vol. 7, Kairo: Dar al-Syuruq, 1972, hal. 1083.

¹¹⁷Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Vol. 4, Kairo: Dar al-Syuruq, 1972, hal. 501.

Nampaknya penolakan Qutb lebih disebabkan oleh posisi demokrasi sebagai salah satu sistem ideologi yang dirivalkan dengan Islam, bukan karena demokrasi membawa tata cara yang sama sekali berbeda ataupun bertentangan dengan prinsip musyawarah. Adapun musyawarah sendiri merupakan ajaran yang bersifat prinsipil yang diturunkan di Mekkah, sedangkan ajaran yang berkenaan dengan politik kenegaraan baru ditetapkan di Madinah. Oleh Qutb, demokrasi disejajarkan dengan sistem politik kenegaraan, bukan dengan musyawarah yang merupakan prinsip dasar. Karena itu tidak tepat jika menyandingkan antara demokrasi dan musyawarah.¹¹⁸

Sebenarnya dengan mengakui fleksibilitas musyawarah, sejatinya Qutb (baik disengaja maupun tidak) membuka ruang penerimaan terhadap demokrasi sebagai wujud aplikasi terhadap prinsip musyawarah. Namun filsafat dasar dari demokrasi yang melekatkan kekuasaan kepada manusia membuat beliau (dan ulama lain semisal al-Maududi) harus menolak demokrasi, sebabnya adalah konsep kekuasaan oleh rakyat (manusia) bisa berimplikasi pada distorsi terhadap kekuasaan Allah, terutama dalam hal penetapan syariat dan hukum (*al-ḥākimiyyah al-qōnūniyyah*).¹¹⁹ Dari sudut pandangan ini, demokrasi menurut pandangan Qutb tidak mewujudkan hakikat musyawarah, yaitu membentuk tabiat alami jamaah dan pemerintahan Islam serta melaksanakan syariatnya.¹²⁰

Apabila didalami secara seksama, sesungguhnya penolakan terhadap demokrasi didasari oleh pandangan mengenai demokrasi yang diterapkan di Barat, dimana suara mayoritas bisa menentukan kebenaran sekaligus menentukan legal atau tidaknya suatu perbuatan, hal ini terjadi karena dunia Barat menjunjung tinggi liberalisme dan individualisme. Berbeda dengan Islam yang memandang bahwa kebebasan manusia dibatasi oleh aturan syariat, meski secara substansial Islam juga memberi kebebasan untuk bersikap secara individual, namun secara komunal Islam melakukan pembatasan demi terciptanya masyarakat yang bermoral. Karena sifat dasar inilah sebagian ulama Islam mengantagoniskan demokrasi ketika dihadapkan dengan Islam. Hal ini tergambar misalnya dalam pernyataan al-Kattani yang menyebut bahwa demokrasi bisa menyebabkan dihalalkannya miras, zina, riba, serta perbuatan maksiat dan kerusakan yang semakin masif terjadi karena dilegalisasi oleh kekuasaan.¹²¹

Kedua kelompok yang telah disebutkan di atas, baik yang menerima demokrasi maupun yang menolaknya, sama-sama sepakat mengenai sisi

¹¹⁸Sayyid Qutb, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 25... hal. 3165.

¹¹⁹Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk...* hal. 16-17.

¹²⁰Sayyid Qutb, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 25... hal. 3165.

¹²¹Muhammad al-Muntashirbillah al-Kattani, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm, Shamela*, ver. 3.48., disadur dari *Durūs Shautiyyah* situs <http://www.islamweb.net>, Vol. 90, hal. 5.

fleksibilitas dari prinsip dasar musyawarah. Karena itu mungkin saja konsep dari musyawarah itu berubah seiring perubahan konteks tempat dan waktu yang melingkupinya. Akan tetapi kedua kelompok tersebut berbeda pendapat mengenai apakah demokrasi mencerminkan musyawarah sebagaimana yang diajarkan Islam ataukah tidak. Masing-masing dari keduanya memandang dari sudut pandang yang berbeda sehingga menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Yang menerima demokrasi cenderung melihat sisi positif yang selaras dengan Islam, sedangkan yang menolaknya cenderung melihat sisi negatif dan eksekusi demokrasi yang bertentangan dengan Islam. Kedua-duanya, baik sisi positif maupun negatif memang mungkin melekat pada demokrasi sebagaimana yang dijabarkan sebelumnya. Namun sikap berlebihan, baik dalam menerima maupun menolak, serta menegasikan sisi yang sebaliknya merupakan sikap parsial yang kurang tepat.

Untuk menengahi kedua pandangan inilah kemudian hadir pandangan ketiga sebagai alternatif yang menyatakan bahwa demokrasi bukanlah musyawarah sebagaimana diajarkan dalam Islam, meski begitu demokrasi memiliki sisi positif yang selaras dengan Islam. Karena itu demokrasi dapat dijadikan sebagai alternatif sistem yang diterapkan dengan catatan disandingkan dengan prinsip musyawarah dan prinsip-prinsip Islam. Pandangan ini diwakili oleh Muhammad Mahmud al-Hijazi, dia berkata:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ: اللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ وَمَاءٍ وَكُنْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى، فَلْأَصْلُ وَاحِدٌ
وَالخَالِقُ وَاحِدٌ فَفِيمَ تَتَفَاضَلُونَ؟ وَبِأَيِّ شَيْءٍ تَفْتَخِرُونَ؟ وَهَذِهِ هِيَ الدِّيْمُقْرَاطِيَّةُ
الصَّحِيحَةُ، وَهَكَذَا تَحْطِئُ الْفُرُوقِ وَالطَّبَقَاتِ، أَمَّا الدِّيْمُقْرَاطِيَّةُ الْكَاذِبَةُ الَّتِي مَا زَالَتْ
تُفَرِّقُ بَيْنَ الْأَجْنَسِ وَالْأَلْوَانِ كَمَا نَرَى فِي أَمْرِيكَ الْآنَ وَجَنُوبِ أَفْرِيْقِيَا فَشَيْءٌ لَا يُقْرَهُ
الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ الَّذِي أَصْبَحَ - وَلِلْأَسَفِ - مُضْعَعَةً فِي أَفْوَاهِ جُنُودِ أَمْرِيكَ وَأَعْوَانِهَا
مِنْ مُبَشِّرِينَ وَمُلَاحِدَةٍ.¹²²

Wahai sekalian manusia: sesungguhnya Allah menciptakan kalian dari tanah dan air sehingga kalian menjadi laki-laki dan perempuan. Maka asal kalian satu sebagaimana Tuhan kalian Yang Esa, maka dalam hal apa kalian saling berhebat-hebatan? Dan dengan apa kalian saling berbangga diri? Inilah demokrasi yang sesungguhnya yang mendobrak sekat-sekat perbedaan! Adapun demokrasi dusta yang masih memisahkan diantara ras dan warna kulit yang berbeda sebagaimana yang kita saksikan di Amerika sekarang serta Afrika bagian selatan, maka itu adalah hal yang tidak diakui oleh agama Islam, yang telah menjadi -sangat disayangkan- omong kosong yang diucapkan Amerika dan para pendukungnya dari kalangan misionaris dan atheis.

¹²²Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsir al-Wadhiih*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Jail al-Jadid, 1413 H, hal. 511.

Pada awal pernyataan di atas, al-Hijazi tengah berbicara mengenai esensi dan nilai dari demokrasi secara esensial konseptual yang sejalan dengan Islam, yang kemudian diistilahkannya sebagai demokrasi yang sesungguhnya (*al-dīmuqrāthiyyah al-shahīḥah*). Tentu yang dia maksud bukanlah demokrasi dalam makna istilah yang lahir di dunia Barat, melainkan esensi demokrasi yang memang selaras dengan Islam. Hal ini dikuatkan dengan pernyataan selanjutnya bahwa demokrasi yang dijalankan di Barat dinilai sebagai demokrasi dusta (*al-dīmuqrāthiyyah al-kādzibah*) karena tidak konsisten, cenderung rasis, dan bertentangan dengan ajaran Islam. Dengan kata lain, al-Hijazi tengah membuat garis pemisah antara demokrasi Barat dengan ajaran Islam. Namun, alih-alih menyesatkan atau menjahiliahkan demokrasi, al-Hijazi cenderung memandang dari perspektif akomodatif yang menerima esensi demokrasi selama selaras dengan Islam.

Musyawarah bagi al-Hijazi, sebagaimana pandangan ulama lainnya merupakan ciri utama dari pemerintahan Islam yang dibimbing oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Melakukan musyawarah tidak berarti bahwa keputusan yang diambil pasti selalu tepat, bahkan sebaliknya bisa jadi kurang tepat sebagaimana yang terjadi dalam musyawarah sebelum perang Uhud. Namun kaidah umum menyatakan bahwa pemikiran dua orang lebih baik daripada pemikiran satu orang saja, dan melalui mekanisme musyawarah diharapkan bisa membimbing pemerintahan Islam untuk memperoleh kebaikan selama dilandasi dengan akal sehat, visi yang jauh kedepan, dan kepemimpinan yang baik. Pemerintahan Islam yang berdasarkan musyawarah, menurut al-Hijazi jauh dari kesan menindas seperti yang dipraktikkan oleh dinasti Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah ataupun dinasti monarkis lainnya. Bahkan al-Hijazi menyebutnya sebagai kekuasaan yang materialistis dan diktator (*māddiyyah istibdādiyyah*). Salah satu sebabnya yaitu kekuasaan tersebut mengabaikan kehendak mayoritas (*ḥukm al-aghlābiyyah*) dan cenderung pada fanatisme kesukuan, padahal pandangan mayoritas berpotensi untuk menghasilkan keputusan yang lebih tepat.¹²³

Hukum mayoritas inilah salah satu sisi positif yang dianggap selaras dengan Islam oleh al-Hijazi, karena dengan diperhatikannya kehendak mayoritas akan mendestruksi (atau setidaknya mereduksi) potensi kediktatoran dan despotisme penguasa. Namun demokrasi ini haruslah selaras dan tidak menyalahi prinsip-prinsip dasar Islam. Karena itulah dia mengandaikan persenyawaan demokrasi dengan prinsip-prinsip Islam yang diistilahkannya sebagai Demokrasi Arab (*al-dīmuqrāthiyyah al-‘arabiyyah*). Mengapa tidak digunakan istilah Demokrasi Islam? Ini semakin menegaskan pandangan al-Hijazi bahwa Islam dan demokrasi merupakan dua hal yang berbeda, karena itulah dia tidak menggunakan istilah tersebut. Sebagai

¹²³Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhīh*, Vol. 1... hal. 301-302.

gantinya dia menggunakan istilah Demokrasi Arab karena Arab secara tidak langsung sering diidentikan dengan Islam itu sendiri.¹²⁴

Lalu manakah yang lebih tepat dari ketiga pandangan di atas? Apakah yang menerima demokrasi karena dianggap merupakan reinterpretasi prinsip musyawarah, yang menolak demokrasi karena jelas-jelas lahir dari filsafat asing yang bertentangan dengan Islam, ataukah pandangan yang menegaskan perbedaan demokrasi dan musyawarah Islam namun masih membuka ruang untuk menerima pengaplikasiannya? Masing-masing pandangan sejatinya memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Oleh karena itu, sebelum menjawab pertanyaan di atas, terlebih dahulu dilakukan perbandingan yang objektif terhadap masing-masing pendapat beserta landasannya.

2. Dasar Penerimaan dan Penolakan terhadap Konsep Demokrasi

Telah diuraikan sebelumnya mengenai pandangan para ulama tafsir terhadap korelasi antara musyawarah dan demokrasi. Dimana terdapat persamaan sekaligus perbedaan antara satu pandangan dengan pandangan lainnya. Persamaannya adalah mayoritasnya (bila tidak dapat disebut seluruhnya) sepakat bahwa musyawarah adalah prinsip dasar yang fleksibel dalam hal bentuk dan tata caranya, sehingga dapat menyesuaikan diri terhadap perubahan zaman. Hamka juga menyatakan hal senada, bahwa Allah *Swf.* tidak merincikan teknis musyawarah, karena itu hal tersebut diserahkan kepada ijtihad manusia selaku khalifah di muka bumi.¹²⁵

Perbedaan baru terjadi ketika mereka mencoba mengontekstualisasikan musyawarah dalam kerangka demokrasi modern. Pandangan pertama cenderung memandang demokrasi sebagai sebuah esensi yang bersifat cair dan fleksibel serta bisa disesuaikan dengan konsep atau ideologi apapun. Esensi dari demokrasi yaitu mencegah kesewenang-wenangan penguasa dan mencegah terjadinya despotisme dalam kekuasaan. Karena doktrin demokrasi pada intinya adalah membatasi kewenangan penguasa agar tidak menyalahi kepentingan rakyat dan bertindak despotis, maka dalam hal ini esensi dari demokrasi sejalan dengan ajaran musyawarah yang diperintahkan dalam Islam. Bahkan Muhammad bin al-Khatib dalam konteks ini menyebut bahwa sistem demokrasi adalah sistem terbaik yang dapat menjadi reinterpretasi musyawarah.¹²⁶

Islam dalam prinsip musyawarah memberikan penghargaan terhadap pendapat mayoritas karena pandangan mayoritas dapat meminimalisir potensi

¹²⁴Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhīh*, Vol. 3... hal. 374.

¹²⁵Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani Press, 2016, hal. 243.

¹²⁶Muhammad bin al-Khatib, *Audhah al-Tafsīr*, Kairo: al-Mathba'ah al-Mishriyyah wa Maktabatuha, 1964, hal. 596.

kesalahan.¹²⁷ Bahkan Rasulullah *Saw.* menegaskan dalam hadisnya mengenai urgensi berpegangan pada suara mayoritas:

لَا يَجْمَعُ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ - أَوْ قَالَ أُمَّتِي - عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا، وَاتَّبَعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ
مَنْ شَدَّ شَدًّا فِي النَّارِ¹²⁸

“Allah tidak akan mengumpulkan umat ini -atau beliau bersabda: umatku- di atas kesesatan selama-lamanya. Karena itu ikutilah jumlah mayoritas, karena barangsiapa yang keluar darinya maka dia akan terasing di neraka.” (HR. al-Hakim dari Abdullah bin Umar)

Makna dari golongan mayoritas (*al-sawād al-a'zham*) menurut al-Mubarakfuri lebih cenderung pada sifat kualitatif dibanding kuantitatif. Menurutnya makna golongan mayoritas adalah kalangan ahli hadis, atau mayoritas manusia yang bersepakat untuk taat terhadap seorang pemimpin, atau bisa juga dimaknai sebagai kalangan ulama. Merekalah yang dimaksud sebagai golongan mayoritas yang harus diikuti meskipun pada kenyataannya berjumlah sedikit. Adapun jumlah mayoritas justru merupakan kalangan awam yang tidak berilmu.¹²⁹ Disini al-Mubarakfuri seolah menolak legitimasi suara mayoritas, namun ini cenderung kontradiktif dengan pernyataannya sendiri di awal yang menyebut golongan mayoritas adalah manusia yang bersepakat pada seorang pemimpin.

Kontradiksi ini sejatinya terjadi karena tidak jelasnya subjek masalah yang diperselisihkan, dimana ia akan terselesaikan apabila kita memisahkan antara masalah-masalah keagamaan dengan masalah-masalah keduniaan. Apabila yang diperselisihkan adalah masalah keagamaan maka yang diikuti adalah suara mayoritas ulama, namun apabila yang diperselisihkan adalah masalah keduniaan maka yang diikuti adalah mereka yang ahli di bidangnya masing-masing. Hal ini senada dengan arahan dari Rasulullah *Saw.* yang memerintahkan sahabat untuk mengikuti beliau dalam masalah keagamaan, namun dalam hal keduniaan beliau menyerahkan kepada para sahabatnya karena mereka dianggap lebih paham dalam hal tersebut dibandingkan Nabi Muhammad *Saw.*¹³⁰

¹²⁷Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Hakīm*, Vol. 4... hal. 163.

¹²⁸Hadis ini tidak disahihkan oleh al-Hakim tapi tidak pula dilemahkan, namun hadis ini memiliki penguat (*syawāhid*) dari jalur yang lain. Bahkan al-Hakim menyebutkan bahwa makna hadis ini telah menjadi sebuah kaidah dalam Islam yang disepakati oleh kalangan ahli sunah. Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak 'alā al-Shahīhain*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, hal. 200-201.

¹²⁹Ubaidullah al-Rahmani al-Mubarakfuri, *Mir'āt al-Mafātīh Syarḥ Misykāt al-Mashābīḥ*, Vol. 1, Banares: Idarah al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Da'wah wa al-Iftā', 1984, hal. 280.

¹³⁰Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 20... hal. 19.

Penolakan terhadap prinsip suara mayoritas sering dihadapkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai kesesatan kebanyakan manusia dan sedikitnya jumlah hamba Allah yang beriman dan beramal salih. Karena itu berhukum dengan suara mayoritas sama saja dengan berhukum dengan landasan kesesatan. Akan tetapi pandangan ini perlu dipertimbangkan kembali, betul bahwa Islam tidak menjadikan prinsip mayoritas sebagai landasan syariat, namun bukan berarti prinsip suara mayoritas bertentangan dengan syariat. Menurut al-Qaradhawi, mereka yang menghadap-hadapkan prinsip mayoritas dengan dalih tersebut mungkin lupa bahwa yang dibahas adalah demokrasi yang diterapkan di negara muslim, bukan negara nonmuslim yang sekuler. Tentu saja jumlah mayoritas di negara tersebut justru beragama Islam.¹³¹

Hukum suara mayoritas yang menjadi salah satu nilai inti demokrasi sebenarnya juga sudah berjalan dalam praktik Islam sejak masa Nabi Muhammad *Saw.*, yaitu saat beliau memutuskan perihal Perang Uhud dengan pendapat mayoritas sahabat beliau. Disamping itu sebab terpilihnya Utsman sebagai khalifah juga berlandaskan suara mayoritas sebagaimana telah dibahas sebelumnya. Hal ini dikuatkan dengan arahan Umar bin Khattab mengenai teknis pelaksanaan suksesi, bahwa yang akan dijadikan khalifah adalah orang yang paling banyak dipilih oleh enam anggota majelis musyawarah. Untuk mencegah suara imbang, Umar bin Khattab memasukan Abdullah bin Umar sebagai kontributor voting, sehingga total suara yang akan memutuskan adalah tujuh orang.¹³²

Persamaan esensial lainnya antara demokrasi dengan musyawarah yaitu sama-sama berpegang pada prinsip nomokrasi atau supremasi hukum. Telah dibahas sebelumnya bahwa sistem pemerintahan yang dihadirkan oleh Islam menjunjung tinggi supremasi hukum. Begitupun dengan demokrasi, menurut Asshiddiqie demokrasi memiliki kelemahan bawaan yang hanya dapat ditutupi dengan dijalankannya prinsip negara hukum (*rechtsstaat*). Sebaliknya, prinsip negara hukum juga memiliki kelemahan sehingga harus diimbangi dengan penerapan sistem demokrasi. Sehingga sebagaimana musyawarah dan nomokrasi Islam, pelaksanaan demokrasi dan supremasi hukum harus seiring-sejalan untuk mewujudkan pemerintahan yang ideal.¹³³

Namun pandangan pertama yang begitu saja menyamakan musyawarah dengan demokrasi ini memiliki problem, yang pertama karena ia cenderung menutup mata atas sisi perbedaan demokrasi dan musyawarah, bahkan

¹³¹Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 141-142.

¹³²Muhammad Nur Musthafa al-Rahwan, *al-Dīmuqrāthiyyah wa Mauqif al-Islām minha*, Tesis, Mekkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1983, hal. 155.

¹³³Jimly Asshiddiqie, "Islam, Nomokrasi, Demokrasi, dan Teokrasi," *Makalah*, disampaikan dalam Kuliah Umum di Universitas Al-Azhar Indonesia, Jakarta, 14 April 2015, hal. 3-4.

perbedaan tersebut bisa saja cenderung berlawanan, semisal demokrasi yang cenderung pada sifat mayoritas kuantitatif sedangkan musyawarah cenderung kepada sifat kualitatif.¹³⁴ Yang kedua bahwa demokrasi bukanlah sebuah esensi tanpa kerangka konseptual dan filsafat dasar. Demokrasi memiliki landasan filsafat yang berbeda dengan musyawarah meski memiliki kesamaan sebagaimana dibahas sebelumnya. Demokrasi memberikan kedaulatan kepada rakyat, sedangkan musyawarah yang diajarkan Islam meletakkan kedaulatan mutlak kepada Tuhan, baru setelah itu rakyat.¹³⁵ Karena itu memosisikan demokrasi sebagai esensi yang cair dan dapat disesuaikan dengan filsafat lain begitu saja merupakan tindakan yang tidak tepat.

Berbeda lagi dengan kelompok kedua yang menolak demokrasi karena dianggap bertentangan dengan prinsip musyawarah dalam Islam. Pandangan ini didasarkan pada perbedaan filsafat antara demokrasi dan musyawarah. Musyawarah Islam meletakkan kedaulatan hukum syariat di atas kedaulatan negara, dalam hal ini yaitu rakyat dan pemerintah. Sedangkan demokrasi yang dilahirkan di Barat menempatkan negara sebagai pemegang kedaulatan konstitusi tertinggi yang tidak tunduk kepada aturan agama.¹³⁶ Hal ini dianggap bertentangan dengan banyak ayat di dalam Al-Qur'an yang menegaskan kedudukan Allah *SwT.* sebagai pemegang kedaulatan mutlak (*Shāhib al-Sulthah al-Muthlaqah*), termasuk dalam penetapan syariat. Semisal yang disebutkan dalam firman Allah *SwT.*:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمَ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Dan hendaklah engkau memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka. Dan waspadalah terhadap mereka, jangan sampai mereka memperdayakan engkau terhadap sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah berkehendak menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebagian dosa-dosa mereka. Dan sungguh, kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. Apakah hukum Jahiliah yang mereka kehendaki? (Hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah

¹³⁴Jimly Asshiddiqie, “Islam, Nomokrasi, Demokrasi, dan Teokrasi,”... hal. 4.

¹³⁵Taufiq al-Syawi, *Fiqh al-Syūrā wa al-Istisyārah*, Manshurah: Dar al-Wafa, 1992, hal. 25.

¹³⁶Taufiq al-Syawi, *Fiqh al-Syūrā wa al-Istisyārah*... hal. 25.

bagi orang-orang yang meyakini (agamanya)?” (QS. al-Mā'idah/5: 49-50)

Ayat di atas mengandung perintah untuk memutuskan suatu hukum berdasarkan apa yang Allah turunkan, dimana konteks ayat ini sebagaimana disebutkan oleh al-Mawardi, mengarah kepada kalangan ahli kitab yang meminta untuk berhukum kepada Rasulullah *Saw.*, maka putusan harus ditetapkan berdasarkan syariat yang Allah *Sw.* turunkan di dalam kitab-Nya.¹³⁷ Ayat ini menurut al-Samarqandi juga menjelaskan larangan untuk meninggalkan hukum syariat untuk mengikuti keinginan dan nafsu dari kalangan ahli kitab.¹³⁸

Sebab turunnya ayat ini disebutkan oleh Ibnu Abbas sebagaimana dikutip al-Thabari yaitu para pendeta Yahudi datang kepada Nabi Muhammad *Saw.* untuk menguji beliau mengenai perkara agama dengan cara meminta beliau memutuskan hukum berdasar apa yang Allah *Sw.* turunkan. Pada awalnya beliau menolak sehingga kemudian Allah *Sw.* menurunkan ayat ini yang memerintahkan beliau untuk menjadi hakim atas perkara mereka berdasarkan hukum yang diturunkan Allah kepada beliau. Allah *Sw.* juga memperingatkan Rasulullah *Saw.* agar tidak terjebak pada keinginan kalangan ahli kitab (dalam hal ini adalah kalangan Yahudi), dan apabila pada akhirnya mereka menolak hukum yang beliau putuskan maka itulah wujud nyata dari kefasikan mereka.¹³⁹

Di akhir ayat kemudian Allah *Sw.* menerangkan bahwa banyak dari kalangan Yahudi yang lebih suka untuk berhukum dengan hukum jahiliah daripada hukum Allah *Sw.* Maksud dari hukum jahiliah disini menurut al-Thabari yaitu hukum yang ditetapkan kaum pagan,¹⁴⁰ adapun menurut al-Qurthubi hukum jahiliah adalah hukum yang tidak diterapkan dengan adil karena tumpul ke atas namun justru tajam ke bawah.¹⁴¹ Sayyid Qutb lebih mempertegas tafsiran yang disampaikan oleh al-Thabari, bahwa yang dimaksud hukum jahiliah adalah hukum yang ditetapkan selain dari syariat.¹⁴² Bagi Qutb, perkara berhukum dengan selain syariat ini memiliki konsekuensi yang serius karena terikat langsung dengan perkara akidah, bahkan bisa mengantarkan pada kekufuran karena dianggap menggeser kedaulatan Allah *Sw.*¹⁴³ Bahkan al-Thurthusi menyebut demokrasi sebagai *thagut* besar¹⁴⁴ dan

¹³⁷Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Vol. 2... hal. 45.

¹³⁸Nashr bin Muhammad al-Samarqandi, *Baḥr al-'Ulūm*, Vol. 1, dalam *Shamela*, ver. 3.48., hal. 395.

¹³⁹Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, Vol. 10... hal. 392-393.

¹⁴⁰Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, Vol. 10... hal. 394.

¹⁴¹Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Vol. 6... hal. 214.

¹⁴²Sayyid Qutb, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 5... hal. 889.

¹⁴³Sayyid Qutb, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 5... hal. 888.

bagi yang menggunakannya tanpa uzur yang dibenarkan syariat bisa saja dihukumi kafir.¹⁴⁵

Karena sebab di atas, pemberian kewenangan pembuatan undang-undang kepada manusia sering dimaknai sebagai kesyirikan dan kekufuran karena mengambil hak Allah *SwT.* sebagai penetap hukum syariat.¹⁴⁶ Namun anggapan ini tidaklah tepat, karena kedaulatan dan kewenangan Allah *SwT.* dalam menetapkan hukum tidaklah bermakna larangan bagi manusia untuk membuat peraturan atau undang-undang. Hal di atas tidak diartikan bahwa manusia telah mengambil kewenangan Allah *SwT.* dalam menetapkan syariat. Buktinya justru Rasulullah *Saw.* sendiri mendorong para sahabat untuk ikut berkontribusi merumuskan syariat melalui jalan ijtihad. Ini menandakan bahwa memang tidak seluruh hal diatur secara rigid dalam Al-Qur'an dan hadis, karena itu membutuhkan pemikiran manusia untuk merincikan prinsip-prinsip dasar syariat yang Allah *SwT.* tetapkan. Hanya saja kewenangan pembuatan hukum oleh manusia (*al-siyādah al-qōnūniyyah*) tidak boleh melangkahi kewenangan Allah *SwT.* sebagai penguasa hukum dan syariat secara mutlak (*al-siyādah al-tasyrī'iyah al-muthlaqah*).¹⁴⁷ Inilah sebab utama penolakan terhadap demokrasi, adapun pembahasan mengenai hal ini akan dijelaskan secara lebih rinci dalam pembahasan selanjutnya.

Sebab lain yang menjadi dasar penolakan terhadap demokrasi yaitu demokrasi membuka peluang terjadinya perpecahan dengan diberikannya keleluasaan berkehendak. Masing-masing akan memperjuangkan kepentingan dan ideologinya sendiri-sendiri melalui sarana partai. Akibatnya akan banyak partai yang bermunculan dalam sistem demokrasi dan itu akan menyebabkan perpecahan yang terlarang di dalam Islam.¹⁴⁸ Namun logika ini memiliki kelemahan, yaitu bahwa banyaknya partai tidak serta-merta menyebabkan perpecahan dan permusuhan. Partai pun tidak lain hanya merupakan salah satu saluran dan representasi politik semata, sebagaimana mazhab fikih menjadi saluran dalam mengaplikasikan penerapan syariat dalam tradisi Islam.¹⁴⁹ Apabila penerapan prinsip multipartai itu dilarang dengan alasan tersebut, maka demikian halnya dengan multimazhab, karena faktanya banyak ditemui sikap fanatisme berlebihan terhadap suatu pendapat yang

¹⁴⁴*Thagut* berarti sesuatu hal yang disembah selain Allah.

¹⁴⁵Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah*, London: al-Markaz al-Duali li al-Dirasat al-Islamiyyah, 2000, hal. 33.

¹⁴⁶Mohammad Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara*, Malang: UIN Malang Press, 2009, hal. 80-81.

¹⁴⁷Muhammad Nur Musthafa al-Rahwan, *al-Dīmuqrāthiyyah wa Mauqif al-Islām minha...* hal. 137-138.

¹⁴⁸Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah...* hal. 34-35.

¹⁴⁹Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 151.

mendorong pada perpecahan. Artinya mayoritas ulama Islam dianggap salah karena seolah memecah-belah Islam dengan sistem multimaghrib! Logika ini sangat lemah, bahkan bertentangan dengan sunatullah mengenai keniscayaan pluralitas manusia.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia jadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih (pendapat). Kecuali orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat (keputusan) Tuhanmu telah tetap, "Aku pasti akan memenuhi neraka Jahanam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya." (QS. Hūd/11: 118-119)

Menurut al-Baidhawi ayat ini menjadi dasar bahwa memang kehendak Allah *Swf.* adalah menciptakan manusia di dalam perbedaan, karena jika Allah *Swf.* menghendaki manusia untuk menjadi satu agama yaitu Islam maka pasti hal itu akan terjadi, namun faktanya tidak seperti itu. Bahkan hampir tidak akan ditemui dua manusia yang memiliki pemikiran yang sama secara mutlak. Maksud dari kata "*dan untuk itulah mereka diciptakan*" yaitu demikianlah Allah menciptakan manusia untuk berbeda antara satu dengan lainnya.¹⁵⁰ Demikian yang disampaikan oleh al-Hasan, Muqatil, dan 'Atha'. Adapun menurut Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, dan al-Dhahak bahwa maksudnya yaitu Allah *Swf.* menciptakan manusia karena rahmat-Nya. Namun bisa pula bermakna kedua-duanya, Allah menciptakan manusia untuk berbeda-beda sekaligus juga karena rahmat-Nya. Pendek kata, ayat di atas menjadi dasar atas keniscayaan pluralitas manusia.¹⁵¹

Tanpa adanya sistem multipartai pun, secara alami manusia akan terbagi menjadi lebih dari satu kelompok dalam hal politik. Pada masa Ali bin Abi Thalib *Ra.* misalnya terjadi pembelahan politik antara kelompok pendukung Ali dan pendukung Mu'awiyah *Ra.* sehingga menyebabkan peperangan di antara keduanya, yang kemudian berakhir dengan peristiwa *tahkim* atau arbitrase. Bahkan setelah arbitrase konflik politik semakin memanas dengan munculnya kelompok khawarij. Konflik politik ini mereda setelah al-Hasan putra Ali menyerahkan legitimasi politik kepada Mu'awiyah sebagai khalifah.¹⁵² Konflik yang terjadi di masa lalu dapat diambil sebagai

¹⁵⁰Nashiruddin al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 3... hal. 152.

¹⁵¹Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Vol. 9... hal. 115.

¹⁵²Muhammad Suhail Thuqusy, *Tārīkh al-Khulafā al-Rāsyidīn al-Futuḥāt wa al-Injāzāt al-Siyāsiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais, 2011, hal. 454-456. Dziyab bin Sa'ad al-Ghamidi, *Tasdīd al-Ishābah fīma Syajara baina al-Shahābah*, Kairo: Maktabah al-Maurid, 1425 H, hal. 6-7.

pelajaran bahwa perbedaan politik merupakan suatu keniscayaan, justru karena itulah demokrasi dapat dijadikan sebagai alternatif resolusi modern untuk melakukan manajemen konflik dengan jalan damai.¹⁵³

Demokrasi juga dianggap lekat dengan sekulerisme yang memisahkan antara agama dengan urusan keduniaan. Bahkan muncul anggapan bahwa demokrasi yang benar adalah demokrasi yang memisahkan agama dan hal-hal keduniaan, dengan kata lain demokrasi dianggap sebuah sistem yang sekuler.¹⁵⁴ Anggapan ini agaknya lahir setelah melihat penerapan demokrasi di dunia Barat yang dipengaruhi secara kuat oleh nilai-nilai liberalisme. Pondasi liberalisme inilah yang melahirkan sekulerisme dalam penerapan sistem demokrasi di Barat, bukan semata karena demokrasi mengandung nilai sekulerisme.¹⁵⁵ Dunia Barat menjadi liberal sekaligus sekuler dengan pengalaman panjang konflik antara institusi agama dan pengetahuan, antara agamawan dan ilmuwan. Berabad-abad lamanya gereja menghegemoni peradaban Barat, pengalaman buruk inilah yang melahirkan sikap paranoid terhadap agama yang masuk dalam ranah keduniaan.¹⁵⁶ Karena itu menerima demokrasi dianggap sama dengan menerima budaya sekulerisme Barat. Tapi jelas pengalaman ini jauh berbeda dengan apa yang terjadi di dunia Islam.

Secara sekilas, pandangan yang menyebut demokrasi bertentangan dengan Islam ada benarnya jika melihat sejarah penerapan demokrasi di Barat. Namun pandangan ini perlu juga rupanya untuk dipertanyakan ulang, benarkah demokrasi bersifat sekuler? Ataukah justru sifat sekuler itu bukan asli berasal dari demokrasi, namun dari ideologi pengiring demokrasi di Barat yaitu Liberalisme? Apabila melihat fakta penerapan demokrasi di berbagai negara sebagaimana telah dibahas sebelumnya akan terlihat bahwa anggapan mengenai sifat sekuler demokrasi akan terbantahkan. Buktinya bahwa negara Indonesia dapat mensintesis demokrasi dengan religiusitas melalui konsep Pancasila.¹⁵⁷ Ini bukanlah suatu hal yang mengherankan karena prinsip demokrasi sendirilah yang meniscayakan untuk mengakomodir pandangan hidup rakyat di wilayahnya masing-masing. Karena bangsa Indonesia kental

¹⁵³Peter Haris dan Ben Reilly (ed.), *Demokrasi dan Konflik yang Mengakar: Sejumlah Pilihan untuk Negoisator*, diterjemahkan oleh LP4M dari judul *Democracy and Deep-Rooted Conflict: Options for Negoisators*, Jakarta: AMEPRO, 2000, hal. 19.

¹⁵⁴Mohammad Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara...* hal. 81.

¹⁵⁵Marcel Gauchet, *al-Dīn fī al-Dīmuqrāthiyyah*, diterjemahkan oleh Syafiq Muhsin dari judul *La Religion dans la democratie: Parcours de la lateite*. Beirut: al-Mandzumat al-‘Arabiyyah li al-Tarjamah, 2007, hal. 83.

¹⁵⁶Azmi Abubakar, “Sekulerisme Hukum dalam Frame Timur dan Barat,” dalam *Petita*, vol. 2 no. 1, April 2017, hal. 77.

¹⁵⁷Kaelan, *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: Paradigma, 2016, hal. 72-73.

akan semangat religiusitas maka penerapan demokrasi di Indonesia sudah seharusnya menjadi demokrasi yang religius.¹⁵⁸

Meski demokrasi memiliki kemiripan dengan konsep musyawarah dalam Islam, namun keduanya memiliki perbedaan. Sebagaimana dijabarkan oleh al-Thurthusi bahwa demokrasi dan musyawarah memiliki beberapa perbedaan, yaitu: (1) Musyawarah merupakan istilah yang bersumber dari Al-Qur'an sedangkan demokrasi bersumber dari Barat; (2) musyawarah berlandaskan pada hukum Allah sedangkan demokrasi berlandaskan hukum manusia; (3) dalam musyawarah kedaulatan mutlak adalah milik Allah sedangkan dalam demokrasi kedaulatan adalah milik rakyat; (4) musyawarah hanya dilakukan pada hal teknis yang tidak diatur oleh Al-Qur'an dan Sunnah sedangkan demokrasi tidak memiliki batasan meski berseberangan dengan syariat; (5) musyawarah dilakukan oleh orang yang berkompeten sedangkan demokrasi seluruh lapisan masyarakat boleh turut berpartisipasi dalam pengambilan keputusan; (6) musyawarah mengutamakan kualitas sedang demokrasi mengedepankan kuantitas; (7) pengambil keputusan dalam musyawarah adalah majelis permusyawaratan sedangkan demokrasi adalah badan legislatif; (8) musyawarah adalah bagian dari agama Islam sedangkan demokrasi adalah agama tagut; (9) musyawarah wajib namun tidak mengikat sedangkan keputusan yang diperoleh dalam sistem demokrasi mengikat.¹⁵⁹

Apabila diperhatikan poin demi poin yang disampaikan oleh al-Thurthusi akan terlihat bahwa perbedaan antara demokrasi dan musyawarah adalah benar adanya. Tapi tidak mesti kemudian dua konsep tersebut saling bertentangan satu sama lain. Dalam pembahasannya al-Thurthusi cenderung memandang dari sudut pandang konflik antara dunia Islam dan dunia Barat. Sebagai contoh dalam membahas sumber dari demokrasi, al-Thurthusi menyebut dunia Barat sebagai sumber yang najis (*khabītsah*) dan demokrasi disebutnya sebagai agama *thāghut*, berdasarkan logika itu maka demokrasi layak untuk dimusuhi dan dijauhi oleh umat Islam.¹⁶⁰

Namun sikap semacam ini juga tidak tepat sebagaimana sikap pertama yang menyamakan begitu saja antara musyawarah dan demokrasi. Sikap kedua ini, yang melakukan simplifikasi dengan memandang musyawarah dan demokrasi sebagai dua hal yang bertentangan, lahir dari sikap tidak proporsional dan cenderung melihat sisi negatif dengan mengabaikan sisi positif dan persamaan antara demokrasi dan musyawarah. Bahkan menurut

¹⁵⁸Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Bandung: Segarsy, 2014, hal. 64.

¹⁵⁹Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah...* hal. 38.

¹⁶⁰Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah...* hal. 38.

Mun'im A. Sirry, simplifikasi semacam inilah yang bertanggung jawab atas langgengnya kediktatoran di negara-negara muslim.¹⁶¹

Kelompok kedua ini cenderung memandang demokrasi secara sebelah mata dan parsial berdasarkan apa yang tampak di dunia Barat. Padahal jika ingin bersikap adil dalam menilai demokrasi maka harus melihat bagaimana demokrasi diterapkan di berbagai konteks, tidak hanya di dunia Barat saja, dengan begitu kesimpulan yang diambil tidak akan parsial dan didasarkan pada sentimen perbedaan peradaban semata. Demokrasi seperti halnya sistem lainnya, memiliki esensi yang bersifat tetap sekaligus juga bersifat adaptif terhadap perbedaan nilai dan ideologi. Karena itu, memandang demokrasi sebagai suatu sistem yang kaku merupakan bentuk kesalahpahaman terhadap demokrasi, padahal telah dibahas sebelumnya bahwa dalam hal definisi saja para ahli banyak berbeda mengenai term demokrasi.¹⁶² Artinya, meski terdapat persamaan persepsi mengenai esensi demokrasi, tidak dapat dipungkiri bahwa demokrasi dapat dipahami secara berbeda dalam tataran teknis aplikasinya.

Yusuf al-Qaradhawi menyebutkan bahwa sikap antipati terhadap demokrasi sejatinya lahir dari ketidaksempurnaan pemahaman terhadap hakikat (*al-jauhar*) dari demokrasi itu sendiri. Penilaian tidak boleh hanya dilakukan kepada hal-hal yang bersifat tampilan luar dan penamaan semata (*al-shūrah wa al-'unwān*) dengan mengenyampingkan esensi dari demokrasi. Maka tidak heran apabila yang didapatkan adalah kesalahpahaman dalam menghukumi demokrasi. Dalam kaidah ushul disebutkan bahwa "*Hukum atas suatu hal adalah bagian dari persepsinya*", artinya seseorang tidak boleh menetapkan suatu hukum hingga dia betul-betul memahami suatu permasalahan dengan baik.¹⁶³ Lalu bagaimana mungkin bisa menetapkan hukum perihal demokrasi tanpa memahami dengan baik konsep demokrasi itu sendiri? Inilah sisi lemah dari pandangan kedua mengenai relasi antara musyawarah dengan demokrasi.¹⁶⁴

Sebagai penengah dua pandangan yang telah dijelaskan sebelumnya muncul pandangan ketiga yang melihat demokrasi sebagai hakikat yang berbeda dengan musyawarah namun terbuka peluang untuk menggunakannya di negeri-negeri Islam. Pandangan ketiga inilah yang diistilahkan sebagai demokrasi Arab oleh al-Hijazi dan berbeda dari demokrasi Barat yang dikuasai oleh liberalisme dan sekulerisme. Pandangan ini pula yang didukung kuat oleh al-Qaradhawi yang menyebut bahwa esensi dari demokrasi sangat

¹⁶¹Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi...* hal. 13.

¹⁶²Giovanni Sartory, *Democratic Theory*, Detroit: Wayne State University Press, 1962, hal. 3-4.

¹⁶³Kaidah tersebut yaitu: *أَلْحُكْمُ عَلَى الشَّيْءِ فَرَعٌ عَنِ تَصَوُّرِهِ*. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *al-Ushūl min 'Ilm al-Ushūl*, Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 2009, hal. 83.

¹⁶⁴Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 131-132.

sejalan dengan prinsip Islam yang menjunjung tinggi keadilan dan anti terhadap despotisme kekuasaan ataupun elemen pendukungnya. Bahkan al-Qaradhawi menyejajarkan penguasa diktator dengan Fir'aun, politisi oportunist yang mendukungnya sebagai Haman, dan para pemodal oligarkis yang menyokong ketidakadilan sebagai Qarun.¹⁶⁵

Pandangan ketiga ini menurut penulis lebih tepat karena menempatkan demokrasi pada tempatnya, tidak sekonyong-konyong menyamakannya dengan musyawarah yang sejalan dengan Islam maupun menolaknya sebagai hal yang bertentangan sepenuhnya dengan Islam. Karena itu demokrasi dapat diterima (*acceptable*) dengan catatan tidak menyelisihi prinsip dasar Islam yang *qath'i* dengan menghalalkan yang haram ataupun sebaliknya. Selain itu dalam sistem demokrasi tersebut juga harus memberikan penghargaan kepada nilai-nilai agama dan syariat dalam kehidupan bernegara.

Dalam *frame* pandangan ketiga ini muncul beberapa konsep sintesis antara demokrasi dan musyawarah. Misalnya konsep yang diistilahkan al-Maududi sebagai Khilafah Islam Demokratis (*khilāfat al-Islām al-dīmuqrāthiyyah*) yang anti terhadap despotisme namun tunduk sepenuhnya pada kedaulatan Allah dalam hukum-hukumNya.¹⁶⁶ Atau dalam konsep lainnya yang disebutkan oleh Mohammad Natsir yaitu Teistik Demokrasi.¹⁶⁷ Uniknya, dalam hal ini al-Maududi mengakui adanya kesamaan prinsip antara demokrasi dengan musyawarah, beliau masih bersikap lebih lunak dibandingkan Sayyid Qutb yang dengan tegas menolak penggunaan istilah demokrasi sama sekali. Adapun Natsir lebih tegas lagi mengidentikan antara musyawarah dan demokrasi.¹⁶⁸ Dia dikenal sebagai pendukung demokrasi, meski begitu dia mendukung kedaulatan Tuhan.¹⁶⁹

Dasar dimungkinkannya penggunaan demokrasi yaitu sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa musyawarah adalah sebuah konsep dasar yang tidak diperinci tata pelaksanaannya oleh Islam. Artinya ia bisa diterapkan dengan jalan apapun termasuk demokrasi. Adapun penolakan terhadap konsep demokrasi sebagai teknis penyelenggaraan musyawarah sering disebabkan oleh kesalahpahaman terhadap konsep demokrasi sebagai anak peradaban Barat. Karena itu demokrasi menghadapi perlawanan yang cukup sengit dari sebagian kalangan umat Islam atas dasar subjektifitas.

Kebencian terhadap demokrasi bahkan mencapai tahap menolak segala hal yang berkaitan dengannya tanpa memandang lagi baik-buruknya hal tersebut. Hal ini dapat terlihat misalnya dalam penolakan terhadap doktrin

¹⁶⁵Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 133.

¹⁶⁶Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk...* hal. 21.

¹⁶⁷Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 88-91.

¹⁶⁸Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 93.

¹⁶⁹Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)...* hal. 75.

pemisahan kekuasaan antara eksekutif, legislatif, dan yudikatif (*trias politica*),¹⁷⁰ padahal perbuatan semacam ini pernah dicontohkan oleh Umar bin Khattab ketika memisahkan kekuasaan yudikatif dari eksekutif dengan menunjuk pejabat kehakiman dan peradilan (*al-qādhī*) secara terpisah dari kekuasaan eksekutif.¹⁷¹ Sikap membenci secara membabi-buta semacam ini sebenarnya bertentangan dengan prinsip objektifitas yang diajarkan Islam sendiri, sebagaimana dijelaskan dalam hadis:

الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا¹⁷²

“Kalimat hikmah itu adalah harta karun orang beriman, dimanapun mereka menemukannya maka merekalah yang paling berhak atasnya.”
(HR. Ibnu Majah dan al-Tirmidzi dari Abu Hurairah)¹⁷³

Makna hadis ini ditegaskan lagi dalam riwayat lainnya yaitu seorang yang beriman akan mengambil hikmah dan kebaikan darimanapun kebaikan itu berasal.¹⁷⁴ Termasuk dalam hal ini yaitu mengambil kebaikan dari sistem demokrasi yang lahir di dunia Barat. Oleh karena itu selayaknya umat Islam mampu bersikap objektif dengan melihat sisi positif dari sistem demokrasi. Pengadopsian nilai-nilai positif konsep demokrasi merupakan teknis urusan keduniaan (sebagaimana hukum muamalah lainnya) yang pada asalnya diperbolehkan kecuali ada dalil yang mengharamkannya, hal ini berdasarkan kaidah:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلُّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ¹⁷⁵

“Asal dari segala sesuatu adalah diperbolehkan (mubah) hingga ada dalil yang menunjukkan keharamannya.”¹⁷⁶

¹⁷⁰M. Shiddiq al-Jawi, “Konsep Trias Poltica dalam Pandangan Islam (Bagian 1/2),” dalam <https://www.muslimahnews.com/2020/10/16/konsep-trias-politica-dalam-pandangan-islam-bagian-1-2/>, diakses 1 November 2020.

¹⁷¹Sebelumnya pada masa Rasulullah *Saw.* ataupun Abu Bakar, kekuasaan kehakiman ada di tangan pemimpin eksekutif tertinggi. Adapun dalam kondisi jauhnya wilayah, pemimpin tertinggi mengutus perwakilan untuk menjadi hakim dalam memutus perkara diantara rakyat di wilayah tersebut. Namun seiring berkembangnya konteks masyarakat dan meluasnya wilayah Islam serta semakin kompleksnya permasalahan, Umar bin Khattab memisahkan otoritas yudikatif kepada para hakim khusus yang ditugaskan oleh Khalifah untuk memutus perkara hukum. Muhammad Suhail Thuqqusy, *Tārīkh al-Khulafā al-Rāsyidīn al-Futuḥāt wa al-Injāzāt al-Siyāsiyyah...* hal. 346-347.

¹⁷²Ibnu Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2... hal. 1395. Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 5... hal. 51.

¹⁷³Sanad hadis ini dihukumi lemah oleh beberapa ahli hadis, namun secara makna konten hadis ini selaras dengan prinsip ajaran Islam. Islamweb, “*Darajat Ḥadīts: al-Ḥikmah Dhāllat al-Mū min*,” dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/162395/>, diakses pada 2 November 2020.

¹⁷⁴Abu Bakar al-Baihaqi, *al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubra*, Kuwait: Dar al-Khulafa li al-Kitab al-Islami, t.th., hal. 447.

¹⁷⁵Jalaluddin al-Shuyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhāir...* hal. 60.

Dasar pertentangan antara Islam dan demokrasi sebagaimana disampaikan oleh al-Thurthusi tidak dapat diterima karena sejak awal sudah dilandasi dengan sentimen perbedaan dan konflik tanpa melihat kembali pokok konsep demokrasi secara objektif. Beberapa alasan yang disampaikan mengenai perbedaan antara musyawarah dengan demokrasi pada umumnya berkisar pada hal-hal teknis semata, semisal apakah hasil demokrasi itu mengikat atau tidak, apakah lembaga penentunya adalah majelis permusyawaratan ataukah lembaga legislatif, atau siapakah yang terlibat dalam penentuan kebijakan. Bagaimana mungkin mempertentangkan suatu hal yang teknis dengan mengabaikan persamaan substansi antara demokrasi dan musyawarah?

Adapun terkait dengan masalah kedaulatan Tuhan ataukah kedaulatan rakyat, maka pertentangan ini sebenarnya juga tidak pada tempatnya. Kedaulatan rakyat dalam konsep demokrasi menitikberatkan pada legitimasi kekuasaan dan pengaturan pemerintahan. Apabila rakyat di suatu negara semuanya (atau banyak dari mereka) patuh pada Tuhan, dan menerima agama sebagai bagian yang mengatur kehidupannya, maka apakah masih relevan mempertentangkan antara kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan rakyat? Tentu saja tidak, karena secara tidak langsung kedaulatan rakyat sudah sama dengan kedaulatan Tuhan itu sendiri! Menurut Munawir Sjadzali sebagaimana dikutip oleh Masykuri Abdillah, konsep kedaulatan rakyat tidak pernah dimaksudkan untuk menolak kedaulatan Tuhan, karena secara historis konsep ini lahir untuk menentang kedaulatan monarki yang cenderung otoriter dan despotis.¹⁷⁷

Akan tetapi demokrasi bukannya tanpa cacat, karena dia memiliki kelemahan bawaan yang lebih menekankan kuantitas daripada kualitas. Karena itu baik-buruknya suatu pemerintahan demokrasi amat ditentukan oleh kondisi mayoritas masyarakatnya. Plato menyebutnya sebagai nafsu kebebasan yang berlebihan, hal inilah yang akan menyeret pemerintahan demokrasi menuju kehancuran. Akibat kebebasan rakyat yang tanpa batas akan muncul anarkisme dan kekacauan serta hilangnya rasa penghargaan kepada pihak lain.¹⁷⁸ Karena itulah kebebasan seharusnya memiliki batasan,

¹⁷⁶Sebagian ulama ada yang menyebut bahwa asal segala sesuatu adalah larangan hingga ada dalil yang menghalalkannya, adapula sebagian lain yang menyebut bahwa asal segala sesuatu tidak haram namun tidak juga halal (*tawaqquf*). Jalaluddin al-Mahalli menengahi perbedaan ini dengan menyebut bahwa hukum segala sesuatu tergantung kecenderungannya. Apabila condong pada mudarat maka hukum asalnya haram dan apabila condong pada manfaat maka hukum asalnya adalah halal. Jalaluddin al-Mahalli, *Syarh al-Waraqāt fi Ushūl al-Fiqhi*, Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999, hal. 211.

¹⁷⁷Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*... hal. 79.

¹⁷⁸Plato, *Republik*, diterjemahkan oleh Sylvester G. Sukur dari judul *The Republic*. Yogyakarta: Narasi, 2018, hal. 383-384.

dimana dia harus dilakukan secara bertanggung jawab dan tidak merugikan hak orang lain atau kepentingan umum.¹⁷⁹

Hal di atas mungkin untuk dilakukan manakala demokrasi dipisahkan dari doktrin liberalisme Barat. Dan itu bukan suatu hal yang mustahil mengingat demokrasi telah dijalankan secara berbeda di berbagai negara tergantung dari bagaimana ideologi dan nilai dasar yang dianut suatu bangsa yang menerapkan demokrasi. Dalam konteks Islam, menurut Amien Rais, prinsip-prinsip syariat harus menjadi paradigma dan fundamen moral serta kerangka dalam implementasi demokrasi. Dengan begitu prinsip-prinsip moral dan hukum syariat tidak bisa diubah melalui referensi demokrasi. Sehingga hal yang terjadi di Barat semisal legislasi homoseksual tidak akan terjadi di negara Islam yang menerapkan demokrasi.¹⁸⁰

Plato menyebutkan eksese negatif lainnya dari demokrasi, yaitu terbentuknya tiga kelompok masyarakat: (1) pemalas yang mengatur segala urusan (pemerintah); (2) kelas sosial tertib yang menghasilkan madu (materi) bagi kalangan pemalas (pemodal); (3) rakyat kecil yang mudah diarahkan jika diberi sedikit madu (materi). Lebih mengerucut lagi Plato menyebut biang kerok kerusakan dalam sistem demokrasi itu tertumpu pada penguasa yang berbuat sekehendak hatinya serta rakyat yang memberikan legitimasi kepada penguasa hanya karena keuntungan materi semata, dia mengibaratkan dua kelompok ini sebagai lendir dahak dan empedu.¹⁸¹ Ungkapan ini dengan jelas sedang mengisyaratkan pemerintahan demokrasi yang dijalankan secara korup dan rentan terhadap praktik suap-menyuap. Namun bukan berarti masalah di atas khas terjadi dalam sistem demokrasi, karena dalam sistem lain pun rentan terjadi masalah serupa. Sebabnya adalah sumber masalahnya berasal dari unsur utama pembentukan negara, yaitu pemimpin dan rakyat. Untuk mendestruksi efek negatif ini perlu dilakukan perbaikan terhadap proses rekrutmen kepemimpinan serta peningkatan pendidikan politik bagi rakyat.

Demokrasi juga berpotensi memunculkan tirani mayoritas, akibatnya kelompok minoritas akan terdiskriminasi karena minimnya legitimasi.¹⁸² Hal ini terwujud misalnya dalam bentuk rasisme dan diskriminasi terhadap masyarakat kulit hitam di Amerika Serikat. Bahkan muncul undang-undang pemisahan hak-hak sipil masyarakat kulit putih dan kulit hitam yang dikenal

¹⁷⁹Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*, Bandung: Sega Arsy, 2014, hal. 7-10.

¹⁸⁰Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*... hal. 86.

¹⁸¹Plato, *Republik*... hal. 386-387.

¹⁸²Plato, *Republik*... hal. 382.

sebagai Undang-Undang Jim Crow.¹⁸³ Karena sebab inilah al-Hijazi menyebut demokrasi Barat yang diwakili oleh Amerika Serikat sebagai demokrasi dusta, dan untuk memperbaikinya perlu dilakukan pengembangan terhadap konsep demokrasi Arab yang tersintesakan dengan nilai-nilai Islam.¹⁸⁴

Meskipun demokrasi memiliki kelemahan (sebagaimana sistem lainnya), namun ia dianggap sebagai sistem yang paling dapat diandalkan pada zaman modern.¹⁸⁵ Karena disamping memiliki kekurangan, demokrasi memiliki kelebihan dibandingkan sistem politik lainnya. Diantaranya adalah menjamin hak asasi warga negara dan memberikan kesempatan kepada mereka untuk menentukan nasibnya sendiri, mencegah bertahannya kepemimpinan yang despotis ataupun otokrat yang licik, memberikan alternatif penyelesaian perselisihan serta mewujudkan perubahan dengan cara damai dan minim kekerasan, serta memberikan pengakuan dan penghormatan atas pluralitas dan jaminan penegakan keadilan.¹⁸⁶

3. Internalisasi Nilai Syariat Al-Qur'an dalam Sistem Demokrasi

Salah satu poin yang menjadi polemik utama dalam konsep demokrasi adalah terkait dengan pemberian kewenangan pembuatan undang-undang kepada badan legislatif. Kewenangan ini sering ditafsirkan sebagai menyaingi kedaulatan Allah *Swt.* dalam menetapkan syariat. Atas dasar ini Qutb menyebut hukum yang ditetapkan oleh sistem demokrasi sebagai hukum jahiliah yang secara tidak langsung juga menyebut demokrasi sebagai sistem yang jahiliah. Bahkan al-Maududi menyebut bahwa tidak benar keimanan seseorang hingga dia ingkar terhadap hukum jahiliah tersebut.¹⁸⁷

Secara sekilas pandangan ini telah dibahas sebelumnya bahwa kedaulatan dan kewenangan Allah *Swt.* dalam menetapkan hukum tidaklah bermakna larangan bagi manusia untuk membuat peraturan ataupun undang-undang yang mengatur kehidupan mereka. Pemberian kewenangan dalam berijtihad secara esensial menjadi wujud nyata bagaimana manusia diberikan kewenangan untuk menetapkan hukum berdasarkan pandangan mereka terhadap teks dalil. Dalam Al-Qur'an disebutkan:

¹⁸³Ari Kamal Malik dan Wawan Darmawan, "Rekam Jejak Malcolm X dalam Penegakan Hak Sipil Orang Kulit Hitam Amerika Serikat 1957-1965," dalam *FACTUM*, vol. 6 no. 2, Oktober 2017, hal. 181.

¹⁸⁴Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhīh*, Vol. 3... hal. 511.

¹⁸⁵Jimly Asshiddiqie, "Islam, Nomokrasi, Demokrasi, dan Teokrasi,"... hal. 3.

¹⁸⁶Suyatno Ladiqi, *et al.*, *Religion, State, and Society: Exploration of Southeast Asia*, Semarang: Political Science Program Departement of Politics and Civics Education Universitas Negeri Semarang, 2017, hal. 119-120.

¹⁸⁷Sayyid Qutb, *Fi Zhilāl Al-Qur'ān*, Vol. 5... hal. 889.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ

“*Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu...*” (QS. al-Nisā`/4: 105)

Makna dari kalimat “*apa yang telah diajarkan Allah kepadamu*” menurut al-Mawardi mengandung dua pengertian, yang pertama yaitu memutuskan berdasarkan apa yang telah Allah *SwT.* ajarkan dalam Al-Qur'an, yang kedua yaitu memutuskan berdasarkan pandangan yang diperoleh manusia melalui ijtihad.¹⁸⁸ Kedua makna ini saling melengkapi, yaitu dalam hal-hal yang diisyaratkan secara tekstual (*muḥkam*) dan meyakinkan (*qath'i*) dalam Al-Qur'an dapat digunakan secara langsung untuk memutuskan perkara, adapun untuk hal yang tidak disebutkan secara tersurat dan meyakinkan maka diputuskan berdasarkan ijtihad manusia dalam memahami hukum Al-Qur'an. Maka ayat ini menurut al-Qurthubi menjadi dasar disyariatkannya *qiyas*.¹⁸⁹

Pembuatan undang-undang oleh manusia ini juga sebenarnya bukan suatu hal yang perlu dipermasalahkan, karena dia baru menjadi problem manakala bertentangan dengan hukum yang Allah *SwT.* tetapkan (syariat). Hal ini diisyaratkan sendiri oleh al-Maududi ketika membahas mengenai kedaulatan hukum Allah (syariat):

كَذَلِكَ يَقُولُ الْقُرْآنُ أَنَّ كُلَّ حُكْمٍ خِلَافَ حُكْمِ اللَّهِ لَيْسَ خَطَأً أَوْ حَرَامًا فَحَسَبَ
بَلْ هُوَ كُفْرٌ وَضَلَالٌ وَظُلْمٌ وَفِسْقٌ، وَأَيُّ حُكْمٍ كَهَذَا هُوَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ...¹⁹⁰

Demikianlah Al-Qur'an menyebutkan bahwa setiap hukum yang menyelisihi hukum Allah tidak hanya salah atau haram saja, akan tetapi ia juga perbuatan kufur, sesat, dzalim, lagi fasik. Dan hukum apapun yang semisal ini maka ia adalah hukum jahiliah...

Secara tersirat pernyataan al-Maududi mengandaikan adanya hukum yang dibuat tanpa menyelisihi hukum syariat. Yang dilarang adalah hukum yang dibuat dengan menyelisihi syariat, adapun hukum yang dibuat tanpa menyelisihi aturan syariat maka termasuk jenis pembuatan hukum yang diperbolehkan. Terlebih lagi jika aturan hukum tersebut menjadi sarana atau instrumen penegakan syariat. Dengan dasar pengandaian inilah kemudian al-Maududi merumuskan konsep Demokrasi Islamnya.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa esensi dan nilai inti yang asasi dari pemerintahan Islam diantaranya adalah penegakan hukum dan syariat.

¹⁸⁸Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Vol. 1... hal. 528.

¹⁸⁹Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Vol. 5... hal. 376.

¹⁹⁰Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*... hal. 17.

Artinya manakala suatu pemerintahan tidak menjalankan syariat akan membuat pemerintahan tersebut kehilangan legitimasinya dalam sudut pandang Islam. Terlebih lagi jika pemerintahan tersebut membuat peraturan perundang-undangan yang melanggar syariat itu sendiri. Bahkan hal ini bisa membawa konsekuensi paling berat bagi penanggung jawab pemerintahan, yaitu jatuhnya vonis kafir atau keluar dari Islam.¹⁹¹

Akan tetapi yang menjadi pertanyaan adalah sejauh mana suatu hukum tidak melanggar syariat? Manakala suatu hukum mendorong terjadinya kezaliman misalnya, dengan jelas kita dapat menyebutnya sebagai undang-undang yang melanggar syariat. Tapi dalam tataran teknis apabila tidak menerapkan hukum syariat, semisal tidak menerapkan hukum cambuk atau potong tangan, apakah itu bisa disebut sebagai menyelisihi syariat? Meskipun secara esensial jenis hukuman tersebut digantikan dengan bentuk hukuman lainnya semisal hukuman penjara?

Maka untuk menjawab pertanyaan ini harus dibahas terlebih dahulu ayat yang berkenaan di dalam Al-Qur'an, yaitu surat al-Mā'idah/5: 44-47.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ آسَلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبِّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا
النَّاسَ وَاحْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْكٰفِرُونَ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ أٰثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ
يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ
وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفٰسِقُونَ

“(44) Sungguh, Kami yang menurunkan Kitab Taurat; di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya. Yang dengan Kitab itu para nabi yang berserah diri kepada Allah memberi putusan atas perkara orang

¹⁹¹Menurut al-Thabari vonis kafir ini bisa dijatuhkan apabila seseorang tidak berhukum dengan syariat atas dasar pengingkaran dan penentangan (*jāhīdan*) terhadap hukum Allah. Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, Vol. 10... hal. 358.

Yahudi, demikian juga para ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu jual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barangsiapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir. (45) Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisas-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim. (46) Dan Kami teruskan jejak mereka dengan mengutus Isa putra Maryam, membenarkan Kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat. Dan Kami menurunkan Injil kepadanya, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, dan membenarkan Kitab yang sebelumnya yaitu Taurat, dan sebagai petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa. (47) Dan hendaklah pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik.”

Secara lahiriah ayat ini menyebutkan konsekuensi dari tidak menerapkan hukum syariat, yaitu mendapatkan vonis sebagai kafir, zalim, dan fasik. Bahkan ayat di atas menjadi landasan bagi sebagian kalangan untuk menetapkan vonis kafir dan murtad bagi orang yang terlibat dalam demokrasi. Namun betulkah bahwa ayat ini membawa konsekuensi kafir bagi orang Islam yang tidak menerapkan hukum syariat?

Para ulama berbeda pandangan mengenai kepada siapakah ayat ini ditujukan. Sebagian dari mereka semisal al-Barra` bin ‘Azib, Hudzaifah bin Yaman, ‘Ikrimah, Abu Salih, al-Dhahak, Abu Majliz, dan Qatadah menyatakan bahwa ayat di atas ditujukan kepada kalangan non muslim, yaitu ahli kitab. Sebagian lainnya menyatakan bahwa vonis kufur ditujukan bagi umat Islam, vonis zalim bagi orang Yahudi, dan vonis fasik bagi orang Nashrani. Ini adalah pendapat yang diriwayatkan dari ‘Amir dan al-Sya’bi. Sebagian lain menyatakan bahwa ayat ini ditujukan secara umum untuk muslim dan nonmuslim, pendapat ini diriwayatkan dari Ibrahim, al-Hasan, Alqamah, Masruq, dan al-Suddi.¹⁹²

Dari tiga pandangan di atas, manakah yang lebih tepat? Yusuf al-Qaradhawi menguatkan pandangan ketiga bahwa ayat tersebut ditujukan

¹⁹²Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta`wīl Al-Qur’ān*, Vol. 10... hal. 346-357.

secara umum dan mencakup umat Islam. Betul bahwa konteks serta sebab turunnya ayat secara khusus adalah berkaitan dengan kalangan ahli kitab, namun dalam penutup ayat tersebut menggunakan bahasa yang umum dan tidak terkhusus hanya bagi kalangan ahli kitab. Disamping itu apa gunanya ayat tersebut bagi umat Islam andai ditujukan khusus untuk kalangan ahli kitab? Sedangkan Al-Qur'an ditujukan agar menjadi hidayah dan petunjuk hukum khususnya bagi orang-orang yang beriman.

Adapun sebab mengapa banyak ulama tafsir menekankan kekhususan konteks bagi kalangan ahli kitab, menurut al-Qaradhawi adalah agar umat Islam tidak tergesa-gesa menuding pemerintah Islam telah kafir karena tidak berhukum kepada syariat dalam suatu permasalahan.¹⁹³ Keterangan dari al-Qaradhawi ini dikuatkan oleh kaidah tafsir Al-Qur'an yang menyebutkan bahwa "*Yang menjadi pegangan adalah keumuman lafaz dan bukan kekhususan sebab*". Karena itu, meskipun ayat tersebut menceritakan mengenai ahli kitab namun umat Islam dapat mengambilnya sebagai sebuah kesimpulan hukum berdasarkan umumnya teks ayat.¹⁹⁴

Namun apakah itu berarti bahwa tidak menerapkan syariat akan menyebabkan seseorang bisa dijatuhi vonis kafir? Mayoritas ulama tafsir justru menentang anggapan tersebut. Ibnu Abbas, 'Atha, dan Thawus menyebut bahwa kafir, zalim, dan fasik disini bukanlah kafir, zalim, dan fasik besar. Kafir besar yang mengeluarkan dari agama itu hanya bisa dijatuhkan bagi orang yang ingkar dan melawan terhadap syariat, adapun yang masih mengakui syariat paling berat dikategorikan sebagai zalim dan fasik.¹⁹⁵ Istilah ingkar yang disebutkan oleh Ibnu Abbas diperjelas oleh al-Alusi bahwa maknanya yaitu tidak mengimani dan membenarkan hukum Allah. Artinya selama seseorang masih mengimani dan membenarkan hukum Allah dia tidak dapat dihukumi ingkar terhadapnya sehingga tidak bisa dijatuhi vonis kafir.¹⁹⁶

Fakhrudin al-Razi menjelaskan bahwa ayat ini hanya ditujukan kepada orang yang mengingkari dengan hatinya dan menentang dengan lisannya. Adapun mereka yang masih mengakui dalam hati bahwa syariat

¹⁹³Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 105-107.

¹⁹⁴Kaidah yang dimaksud yaitu *بِغُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ*. Sebagian ulama berpandangan sebaliknya bahwa yang menjadi pegangan adalah khususnya sebab dan bukan umumnya lafaz. Namun menurut al-Thayyar kedua-duanya sepakat dalam hal mengambil faidah hukum dari suatu ayat untuk umat Islam secara umum. Hanya saja yang menekankan pada khususnya sebab mengambil hukum dari ayat melalui metode *qiyas* hukum. Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *al-Muḥarrar fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma'lumat Al-Qur'aniyyah bi Ma'had al-Imam al-Syathibi, 2008, hal. 137.

¹⁹⁵Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, Vol. 10... hal. 355-357.

¹⁹⁶Syihabuddin al-Alusi, *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm wa al-Sab'i al-Matsāni*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hal. 314.

merupakan hukum Allah dan mengakui dengan lisannya, akan tetapi dia melakukan hal yang bertentangan dengan syariat tersebut atau malah meninggalkannya, maka dia tidak masuk dalam hukum ayat ini.¹⁹⁷

Karena itu demokrasi tidak dapat diklaim sebagai sistem kafir hanya berlandaskan anggapan bahwa seseorang yang tidak berhukum dengan hukum Allah bisa dihukumi kafir. Sebuah sistem adalah benda mati yang tidak dibebankan hukum, apalagi hukum kafir. Adapun yang bisa dibebani hukum adalah manusia yang menjalankan sistem tersebut. Dan dari penjelasan sebelumnya bisa disimpulkan bahwa andai betul demokrasi sama dengan berhukum dengan selain hukum Allah, maka tidak serta merta bisa membuat seorang muslim yang memerintah dalam sistem tersebut menjadi kafir. Jika seperti itu adanya lantas bagaimana mungkin demokrasi disebut sebagai sistem kafir? Itupun jika betul bahwa sistem demokrasi menutup ruang untuk diterapkannya aturan syariat.

Faktanya bahwa sistem demokrasi membuka ruang bagi penerapan syariat sepanjang syariat itu adalah unsur yang berasal dari rakyat. Betul bahwa ada peluang diabaikannya hukum syariat berdasarkan aspirasi rakyat, tapi apakah demokrasi menutup ruang pengadopsian nilai-nilai syariat dalam aturan hukum formal? Tentu saja tidak, karena hal itu akan dikembalikan lagi kepada rakyat. Lantas atas dasar apa demokrasi disebut sebagai sistem kafir? Jawabannya akan kembali kepada sentimen bahwa demokrasi lahir dari peradaban Barat. Itulah alasan paling kuat yang menyebabkan penolakan dari sebagian kalangan umat Islam. Sebagaimana penolakan terhadap konsep *Trias Politica* karena istilah tersebut berasal dari Barat, meskipun sebenarnya dalam tataran praktis pernah dilakukan umat Islam sendiri.

Namun seperti apakah bentuk penerapan syariat itu? Ridha membagi hukum syariat menjadi dua kategori, yang pertama adalah syariat yang berhubungan dengan agama secara langsung seperti hukum-hukum ibadah atau yang menyerupainya semisal hukum nikah dan cerai. Yang kedua adalah syariat yang terkait dengan urusan dunia seperti hukum pidana dan perdata. Untuk konteks kedua ini hukum syariat yang diturunkan oleh Allah *Swf.* relatif sedikit jumlahnya. Sedangkan detailnya diserahkan kepada ijtihad hakim.¹⁹⁸ Namun dalam keadaan takwil terhadap aturan syariat, yang mana kesimpulan takwil tersebut menyelisihi mayoritas ulama, maka tidaklah dapat dihukumi kafir, demikian ditandaskan oleh Ridha sebagaimana dikutip oleh al-Qaradhawi.¹⁹⁹ Semisal menganggap bahwa teknis hukuman mati bisa dirubah dengan hukuman tembak, maka hukum terkait masalah tersebut

¹⁹⁷Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Vol. 12... hal. 368.

¹⁹⁸Muhammad Rasyid Ridha, *Fatāwā al-Imām Muḥammad Rasyīd Ridha*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 2005, hal. 233.

¹⁹⁹Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 107. Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Hakīm*, Vol. 6... hal. 335.

berkaitan dengan masalah takwil dan bukan masalah ber hukum dengan selain hukum Allah. Maka melakukan vonis kafir dalam masalah ini merupakan tindakan yang salah dan melampaui batas sehingga tidak dapat dibenarkan.²⁰⁰

Penerapan syariat dalam sistem demokrasi secara faktual terjadi di Indonesia. Masykuri Abdillah menyebutkan contohnya yaitu pengesahan RUU Perkawinan. Pada awalnya RUU ini memicu protes keras umat Islam karena terdapat belasan pasal yang bertentangan dengan hukum Islam,²⁰¹ namun karena lobi-lobi perwakilan umat Islam yang mewakili suara mayoritas rakyat Indonesia, maka RUU ini disahkan tanpa ada bagiannya yang bertentangan dengan hukum Islam. Tidak hanya itu, setahun setelahnya pemerintah juga berinisiatif mengajukan RUU Peradilan Agama berdasarkan aspirasi rakyat yang mayoritasnya adalah umat Islam. Meski sempat ditentang oleh kalangan nonmuslim dan sekuler, pada akhirnya RUU ini tetap disahkan.²⁰² Disebutkan oleh Masykuri Abdillah bahwa penerapan hukum syariat dalam konteks Indonesia dilakukan dengan tiga bentuk. Pertama, pelaksanaan syariat secara formal (formalisasi syariat) dalam konteks sebagian hukum privat dengan menjadikannya sebagai undang-undang. Kedua, pelaksanaan syariat secara substantif semisal hukuman mati untuk tindak pidana pembunuhan yang selaras dengan hukum *qishāsh*. Ketiga, pelaksanaan syariat secara esensial semisal hukuman penjara bagi tindak pidana pencurian. Pelaksanaan secara esensial ini harus dilakukan dengan memperhatikan prinsip-prinsip syariat Islam dalam konsep *maqāshid al-syarī'ah*.²⁰³

²⁰⁰Takwil terbagi menjadi dua, yaitu takwil yang benar (*al-ta`wīl al-shahīh*) dan takwil yang cacat (*al-ta`wīl al-fāsīd*). Hal tersebut ditentukan berdasarkan terpenuhinya atau tidak syarat dalam melakukan takwil, yaitu: (1) tidak menyelisihi bahasa; (2) tidak menyelisihi kebiasaan penggunaan (*'urf al-isti'māl*); (3) adanya dalil yang mendukung, dan; (4) orang yang melakukan takwil memiliki kemampuan untuk hal tersebut. Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Vol. 10... hal. 45.

²⁰¹Polemik tersebut diantaranya menyangkut definisi perkawinan, peluang terjadinya poliandri, pembatasan izin pengadilan dalam poligami, jangka waktu istri pergi tanpa kabar, perwalian, larangan perkawinan karena hubungan pengangkatan anak, dan perbedaan agama dalam perkawinan. Nashih Nasrullah, "UU Perkawinan 1974, Buah Perjuangan Panjang," dalam <https://republika.co.id/berita/koran/islam-digest-koran/nbvyba/uu-perkawinan-1974-buah-perjuangan-panjang>, diakses 6 November 2020.

²⁰²Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*... hal. 52-53.

²⁰³Masykuri Abdillah, "Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi," dalam *Ahkam*, Vol. 13 No. 2, Juli 2013, hal. 252.

Aturan syariat yang diakomodir ke dalam norma hukum di Indonesia diantaranya yaitu berkenaan tentang pernikahan,²⁰⁴ peradilan agama,²⁰⁵ perbankan syariah,²⁰⁶ penyelenggaraan haji,²⁰⁷ surat berharga syariah negara,²⁰⁸ pengelolaan zakat,²⁰⁹ dan wakaf.²¹⁰ Disamping itu juga terdapat hukum qanun yang diterapkan di Aceh mengenai peradilan syariat.²¹¹ Selain aturan teknis yang mengatur pelaksanaan syariat, juga terdapat peraturan perundang-undangan yang memiliki esensi syariat semisal peraturan mengenai jaminan produk halal²¹² dan peraturan mengenai larangan tindak pornografi.²¹³

Formalisasi syariat secara positif, substantif, dan esensial dalam konteks demokrasi Indonesia dimungkinkan karena Indonesia didasarkan kepada landasan ideologi Pancasila. Dalam negara Pancasila, hukum Tuhan menjadi sumber materil bagi segala norma terutama hukum positif di Indonesia. Karena itu, pengadaptasian syariat bukan merupakan suatu hal yang mengherankan dalam demokrasi di Indonesia.²¹⁴ Selain melalui proses legislasi peraturan, formalisasi atau positivisasi syariat juga mungkin untuk diterapkan melalui jalur yurisprudensi, dalam hal ini Mahkamah Agung telah menetapkan beberapa aturan dengan berlandaskan pada ketetapan hukum syariat semisal penetapan kafarat bagi orang yang melanggar sumpah.²¹⁵

²⁰⁴UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, kemudian mengalami perubahan dalam UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

²⁰⁵UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, mengalami perubahan pertama dalam UU No. 3 Tahun 2006 dan perubahan kedua dalam UU No. 50 Tahun 2009.

²⁰⁶UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

²⁰⁷UU No. 34 Tahun 2009 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 2 Tahun 2009 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji Menjadi Undang-Undang dan UU No. 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah.

²⁰⁸UU No. 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

²⁰⁹UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

²¹⁰UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

²¹¹Perda Provinsi Daerah Istimewa Aceh No. 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam dan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam No. 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Akidah, Ibadah, dan Syiar Islam. Kedua peraturan di atas dilandaskan pada UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh dan UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Prov. Daerah Istimewa Aceh.

²¹²UU No. 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

²¹³UU No. 44 Tahun 2008 tentang Pornografi.

²¹⁴Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 158.

²¹⁵Putusan MA No. 3277 K/Pid/2000 tanggal 18 Juli 2003. Samsul Bahri, *Membumikan Syariat Islam: Strategi Positivisasi Hukum Islam Melalui Yurisprudensi MA*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007, hal. 142.

Ini membuktikan bahwa Indonesia bukanlah negara sekuler, karena negara sekuler adalah negara yang sumber nilai atau hukumnya tidak berasal dari agama.²¹⁶ Karena sebab itu pula mayoritas ulama dan intelektual muslim di Indonesia dapat menerima demokrasi sebagai suatu sistem pemerintahan. Mereka dapat menerima demokrasi dengan dua alasan utama, yaitu karena demokrasi memiliki kesamaan nilai dengan Islam dalam hal kemasyarakatan dan demokrasi merupakan sistem yang tepat untuk mengartikulasikan aspirasi dan kepentingan Islam di Indonesia.²¹⁷

C. Interpretasi Nilai Syariat Al-Qur'an dalam Pancasila

Telah disebutkan dalam Bab 2 bahwa di awal kelahiran Pancasila terjadi polemik terkait tujuh kata dalam sila pertamanya. Awalnya, sila pertama berbunyi “*Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*”. Sila ini disepakati bersama oleh Panitia Sembilan BPUPK yang diketuai oleh Soekarno. Kesepakatan ini kemudian ditubuhkan dalam Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945. Sila ini merupakan hasil kompromi politik antara berbabagi elemen bangsa sekaligus menjadi poin penting bagi umat Islam dalam menjalankan syariat secara konstitusional.²¹⁸ Akan tetapi pada tanggal 17 Agustus 1945, sesaat setelah proklamasi kemerdekaan dilakukan, beberapa kalangan yang terdiri dari nonmuslim dan kelompok yang disebut-sebut perwakilan Indonesia Timur menolak anak kalimat “*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*”. Terjadi diskusi yang cukup alot terkait apakah anak kalimat itu akan dipertahankan ataukah dihapus. Dalam situasi terjepit dan demi mempertahankan keutuhan Negara Indonesia yang masih seumur jagung, perwakilan umat Islam pada tanggal 18 Agustus 1945 mengalah dan bersedia untuk menghapus tujuh anak kalimat tersebut. Namun kalangan Islam masih berharap agar aspirasi mereka terkait tujuh kata yang dihapus dapat diperjuangkan kembali di kemudian hari berdasarkan janji yang disampaikan oleh Soekarno.²¹⁹

Setelah sekian lama, umat Islam kembali mendapatkan kesempatan untuk memperjuangkan Piagam Jakarta dalam momentum sidang-sidang Konstituante pada tahun 1959 dalam rangka memastikan kembali dasar negara Indonesia. Namun perdebatan menjadi berlarut-larut sehingga menyebabkan terbengkalainya penyusunan Undang-Undang Dasar yang

²¹⁶Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 131.

²¹⁷Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*... hal. 76.

²¹⁸Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006, hal. 109.

²¹⁹Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2018, hal. 46-49.

permanen. Hal ini disebut oleh Maarif sebagai kemacetan konstitusional, hal ini mendorong pemerintah (dalam hal ini yaitu Presiden Soekarno) untuk mengeluarkan dekret pada tanggal 5 Juli 1959. Isi dari dekret tersebut yaitu menyatakan pemberlakuan kembali UUD 1945 sebagai undang-undang permanen, begitupun Pancasila sebagai dasar negara. Selain itu juga terdapat klausul pembubaran terhadap Konsituante serta pembentukan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS).²²⁰ Dengan begitu upaya menjadikan Islam sebagai dasar negara kembali kandas bersama dengan kandasnya demokrasi melalui Dekret Presiden 5 Juli 1959.²²¹

Meski sempat menolak Pancasila, perwakilan umat Islam setelah pembubaran Konstituante relatif mampu menerima Pancasila. Meski awalnya dalam sidang-sidang Konstituante sempat terjadi penolakan sengit, namun hal tersebut semata-mata karena mereka menganggap Islam lebih sempurna dan komprehensif dibandingkan Pancasila, bukan karena Pancasila bertentangan dengan agama, khususnya Islam.²²² Selain itu juga terjadi kekhawatiran kalau-kalau Pancasila ditafsirkan secara sekuleristik sehingga nilai-nilai agama utamanya Islam tidak dijamin penerapannya dalam negara Pancasila.²²³ Karena itu memperjuangkan Islam sebagai dasar negara saat itu dianggap satu-satunya jalan untuk mengamankan bangsa dari sekulerisme.

Alih-alih menolak Pancasila, tokoh politik, ulama, dan cendekiawan muslim pasca dibubarkannya Konstituante justru menyatakan dukungan terhadap Pancasila dengan menguatkan kesamaan antara nilai-nilai Pancasila dengan nilai-nilai Al-Qur'an. Mereka menjadikan sila pertama sebagai sumber nilai bagi sila-sila lainnya.²²⁴ Hamka dan Roeslan Abdulgani menyebut sila pertama yaitu "*Ketuhanan Yang Maha Esa*" sebagai urat tunggang Pancasila yang mewarnai pelaksanaan sila-sila setelahnya.²²⁵ Tesis Hamka dan Abdulgani dibenarkan oleh Kaelan, dalam teori Hirearkis Pancasila dia menerangkan bahwa sila-sila Pancasila merupakan kesatuan organis yang berbentuk piramidal, dimana sila Ketuhanan Yang Maha Esa

²²⁰Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 178-180.

²²¹Moh. Hatta sebagaimana dikutip Maarif menyebut bahwa dekret tersebut adalah tindakan diktator. Dia mengibaratkan Soekarno yang telah menggali Pancasila justru menguburkan kembali Pancasila tersebut. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 156. Mohammad Hatta, *Demokrasi Kita: Pikiran-Pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat...* hal. 90.

²²²Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 130. Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila*, Tangerang: Cinta Buku Media, 2016, hal. 107-112. Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam...* hal. 152.

²²³Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 34, 54.

²²⁴Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila...* hal. 115.

²²⁵Hamka, *Dari Hati ke Hati...* hal. 252-253.

menjadi basis yang menjiwai sila-sila setelahnya. Apabila tidak dimaknai demikian, sila-sila Pancasila akan menjadi berderai-derai dan jika begitu maka tidak ada lagi yang bisa disebut sebagai Pancasila.²²⁶

1. Multi-Interpretasi Nilai-Nilai Pancasila

Sejak awal, Pancasila dimaksudkan sebagai *melting pot* dan kesepakatan bersama yang mempertemukan berbagai kelompok di Indonesia. Namun kompromi politik ini memiliki konsekuensi yang tidak sederhana, karena prinsip-prinsipnya tidak akan mencapai kebulatan dan kesatuan yang logis. Rocky Gerung menyebut Pancasila bukanlah ideologi yang koheren karena hermeneutiknya bias bahkan terkesan paradoksal antara satu sila dengan sila lainnya.²²⁷ Karena itu menurut Takdir Alisjahbana sebagaimana dikutip oleh Maarif, Pancasila tidak dapat dianggap sebagai suatu falsafah negara.²²⁸ Oleh sebab itu harus dilakukan upaya pemaknaan filosofis terhadap Pancasila agar Pancasila tidak menjadi sebuah landasan filosofis yang serba relatif, bukan ini namun juga bukan itu.²²⁹ Sebagai contoh, dahulu kalangan komunis menyatakan persetujuannya terhadap Pancasila, padahal kelompok tersebut menolak sila Ketuhanan Yang Maha Esa, tentu saja ini memunculkan paradoks dalam pemaknaan Pancasila. Apakah bisa Pancasila dimaknai demikian, yaitu cukup memiliki satu sisi kesamaan saja dan tidak mesti selaras dengan keseluruhan isinya? Tentu saja tidak!²³⁰ Karena itu, sebagai falsafah negara yaitu Pancasila harus dimaknai secara komprehensif dan tidak sepotong-sepotong.

Menurut Mahendra, dalam proses pemaknaan itulah Pancasila mungkin untuk dipahami secara berbeda-beda.²³¹ Hal ini merupakan konsekuensi dari doktrin Pancasila sebagai ideologi terbuka.²³² Meski terdapat beberapa versi penafsiran, namun secara garis besar hanya terdapat dua kutub utama penafsiran terhadap Pancasila, yang pertama adalah kutub yang cenderung sekuler dan yang kedua adalah kutub religius. Kutub pertama dimotori oleh Soekarno sedangkan kutub kedua dimotori oleh Moh. Hatta.²³³

²²⁶Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 52-53.

²²⁷Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*, Jakarta: Inspirasi.co Book Project, 2017, hal. 215-216.

²²⁸Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 148-149.

²²⁹Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam...* hal. 86.

²³⁰Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 54-55.

²³¹Bilal Ramadhan, "Yusril: Pancasila Dasar Falsafah Negara," dalam <https://republika.co.id/berita/nasional/politik/17/09/09/ow0ilz330-yusril-pancasila-dasar-falsafah-negara>, diakses 7 November 2020.

²³²Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 116.

²³³Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 145, 155.

Natsir menggambarkan tingkat sekulerisme Soekarno dalam memaknai Pancasila dengan mengutip pidato Soekarno mengenai dasar religiusitas. Dalam pidato tersebut Soekarno menyebut bahwa religiusitas adalah fenomena sosiologis semata, dimana religiusitas dirasa penting oleh banyak masyarakat Indonesia karena mereka ada di tahap masyarakat agraris. Berbeda halnya dengan masyarakat industri yang sudah tidak lagi membutuhkan Tuhan sehingga secara otomatis jauh dari religiusitas. Akan tetapi secara personal Soekarno menggambarkan dirinya sebagai orang yang religius, dalam artian percaya dan yakin adanya Tuhan. Tapi pidato Soekarno justru menyiratkan kebalikannya, yaitu Tuhan dibutuhkan selama masyarakat ada di tahap agraris, adapun jika masyarakat telah menjadi industrialis maka Tuhan tidak diperlukan lagi. Apabila direnungkan lagi akan terlihat bahwa sebenarnya Soekarno tengah berupaya bersikap akomodasionis, namun sikap itu malah menimbulkan ambiguitas yang bermakna bahwa dia juga menerima sekulerisme.²³⁴

Sikap Soekarno berbeda dengan sikap yang dinyatakan oleh Moh. Hatta, baginya sila “*Ketuhanan Yang Maha Esa*” menjadi dasar yang memimpin sila-sila yang lain. Sila pertama tersebut merupakan prinsip spiritual dan etik yang menjadi pembimbing bagi cita-cita kenegaraan Indonesia. Dengan menempatkan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama, negara memperoleh landasan moral yang kokoh.²³⁵ Bahkan Hatta mengisyaratkan sila pertama dengan frasa “Yang Maha Esa” merupakan cerminan dari prinsip tauhid dalam agama Islam, sebagai kompensasi atas penghapusan tujuh anak kalimat dalam Piagam Jakarta. Rumusan kalimat tersebut dimaksudkan sebagai simbolisasi agar cahaya Allah menyinari empat sila yang lainnya, atau dengan kata lain nilai etik dan moral agama mewarnai empat sila lainnya.²³⁶

Lalu tafsiran manakah yang lebih tepat? Apakah tafsiran yang bercorak sekuler ataukah yang bercorak religius? Sebagian orang menganggap bahwa tafsiran yang paling tepat adalah tafsiran Soekarno, dengan alasan bahwa Soekarno merupakan penggali atau penemu konsep Pancasila, yang mana hasil akhir silanya tidak terlalu jauh berbeda dengan rumusan awal yang disampaikan Soekarno.²³⁷ Atas dasar inilah lahir upaya untuk membakukan penafsiran Pancasila versi Soekarno sebagai satu-satunya tafsiran yang sah dan otoritatif, yang terbaru adalah pembahasan mengenai RUU Haluan Ideologi Pancasila (HIP) oleh DPR RI pada pertengahan tahun

²³⁴Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 64-71.

²³⁵Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 158.

²³⁶Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam...* hal. 151.

²³⁷Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam*, Jakarta: Penerbit RMBOOKS, 2011, hal. 39.

2020. Dalam Pasal 7 RUU tersebut hadir kembali tawaran Soekarno pada tanggal 1 Juni 1945, yaitu tawaran untuk memeras Pancasila menjadi Trisila yang meliputi: sosio-nasionalisme, sosio-demokrasi, dan Ketuhanan yang berkebudayaan. Atau bisa juga dijadikan Ekasila, yaitu gotong-royong.²³⁸

RUU HIP pada akhirnya mengalami penolakan dari berbagai elemen umat Islam karena sarat dengan tafsiran sekuler atas Pancasila. Diantara yang menyatakan penolakannya adalah Majelis Ulama Indonesia, Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, dan lain sebagainya.²³⁹ Salah satu alasannya bahwa tafsiran Pancasila tersebut sarat dengan pengabaian terhadap faktor agama dan Ketuhanan, dimana frasa Ketuhanan Yang Maha Esa ditafsirkan menjadi Ketuhanan yang berkebudayaan, dan dalam Ekasila bahkan inti nilai Ketuhanan sudah hilang sama sekali. Ini secara langsung ataupun tidak sama dengan menganggap agama adalah fenomena sosial semata dan mendegradasi nilai Ketuhanan yang bersifat sakral-transendental. Secara historis tafsiran Trisila dan Ekasila juga mereduksi Pancasila itu sendiri dan menariknya mundur ke belakang dengan mengabaikan sejarah Pancasila dalam Piagam Jakarta 22 Juni 1945.²⁴⁰

Jimly Asshiddiqie menandakan bahwa pidato Pancasila pada tanggal 1 Juni 1945 adalah pandangan pribadi Soekarno yang belum resmi, adapun versi resmi yang dirumuskan sebagai Pancasila baru disepakati pada tanggal 22 Juni 1945 dalam Piagam Jakarta. Akan tetapi keduanya pun tidak berlaku mengikat karena rumusan Pancasila yang dianggap final adalah rumusan Pancasila pada tanggal 18 Agustus 1945.²⁴¹ Artinya membakukan penafsiran Soekarno sebagai satu-satunya tafsir yang sah dan otoritatif merupakan tindakan yang berlawanan dengan historisitas Pancasila itu sendiri, bahkan bertentangan dengan tujuan awal didirikannya Indonesia berdasarkan apa yang disampaikan oleh Soekarno dalam pidatonya, “...*Apakah kita hendak mendirikan Indonesia merdeka untuk satu orang, untuk satu golongan?... Sudah tentu tidak!*...”²⁴² Sungguh ironis jika isi pidato ini justru dilanggar

²³⁸Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, “Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia tentang Haluan Ideologi Pancasila,” dalam <http://www.dpr.go.id/dokakd/dokumen/BALEG-RJ-20200609-010923-6831.pdf>, diakses 8 November 2020. Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 157.

²³⁹Wahyu Suryana, “Umat Wajib Kawal Pembahasan RUU HIP,” dalam <https://republika.co.id/berita/qd5n8m396/umat-wajib-kawal-pembahasan-ruu-hip>, diakses 9 November 2020.

²⁴⁰Riyan Setiawan, “Mengapa MUI, Muhammadiyah, GP Ansor sampai FPI Tolak RUU HIP?” dalam <https://tirto.id/mengapa-mui-muhammadiyah-gp-ansor-sampai-fpi-tolak-ruu-hip-fHMK>, diakses 9 November 2020.

²⁴¹Official iNews, “Pro Kontra RUU HIP, Begini Komentar Jimly Asshidiqie dan Haikal Hasan,” Video YouTube, 04:21, <https://www.youtube.com/watch?v=NOCAkA6c-fA>, diunggah pada 15 Juni 2020.

²⁴²Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 144.

oleh pendukung Soekarno sendiri, yaitu dengan menjadikan pandangan pribadi Soekarno sebagai tafsiran resmi terhadap Pancasila.

Adapun nilai substantif yang berubah dari rumusan Pancasila pada tanggal 1 Juni dengan rumusan tanggal 22 Juni ataupun 18 Agustus terletak pada nilai agama dan Ketuhanan. Dalam rumusan awal Soekarno menggunakan istilah “Ketuhanan yang berkebudayaan”, yang kemudian berubah menjadi “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”, dan pada format terakhirnya berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Rumusan awal Pancasila juga meletakkan sila Ketuhanan pada sila terakhir, sedangkan rumusan setelahnya meletakkan sila Ketuhanan sebagai sila pertama. Artinya, dalam rumusan Soekarno sila Ketuhanan tidak menjadi sumber moral bagi sila-sila lainnya, adapun rumusan setelahnya yang menjadikan sila Ketuhanan di tempat pertama berarti menjadikan nilai Ketuhanan dan agama sebagai sumber moral sila-sila yang lain.²⁴³ Karena itu dapat disimpulkan bahwa penafsiran resmi Pancasila adalah penafsiran yang religius dan bukan penafsiran yang sekuler. Hal ini juga dikuatkan dengan fakta sejarah berupa dekret presiden yang secara konsideran merujuk pada Piagam Jakarta 22 Juni 1945, artinya meskipun faktor religiusitas agama tidak tersuratkan dalam Pancasila tapi ia akan terus menjiwai pemahaman dan pelaksanaannya.²⁴⁴

Argumentasi lain yang mendukung penafsiran Pancasila yang religius disampaikan oleh Natsir. Dia meyakinkan bahwa sekulerisme akan menyebabkan hilangnya nilai-nilai moral kemanusiaan serta keadilan. Itu karena nilai kebaikan akan dianggap sebagai suatu hal yang relatif. Hal inilah yang disinyalir menjadi sebab lahirnya berbagai keburukan dalam masyarakat Barat, semisal lahirnya Nazi di Jerman. Maka untuk mencegah hal tersebut, masyarakat harus memiliki panduan moral yang jelas dan terukur, yang mana hal tersebut disediakan oleh perangkat agama.²⁴⁵ Mencoba menggeser Pancasila dari perangkat religiusitas agama sama dengan mencopot atribut etik resmi yang seharusnya melekat pada diri Pancasila itu sendiri. Religiusitas agama ini pula yang menjadi ciri khas yang membedakan pelaksanaan demokrasi di Indonesia dengan negara lainnya yang cenderung sekuler, atau dapat diistilahkan sebagai demokrasi religius.

Lalu bagaimana tafsiran religius yang dimaksud? Umat Islam sebagai populasi dominan tentu akan memberikan warna yang kental dalam tafsiran tersebut. Karena itu, setidaknya kita harus memahami bagaimana sikap organisasi Islam yang merepresentasikan mayoritas Islam di Indonesia dalam menafsirkan Pancasila, dalam hal ini yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdhatul Ulama (NU), dan Muhammadiyah. MUI melalui Ketua Dewan

²⁴³Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 106.

²⁴⁴Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara...* hal. 180.

²⁴⁵Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara...* hal. 72-74.

Pertimbangannya menyatakan bahwa tidak boleh ada tafsiran sepihak terhadap Pancasila, terutama dengan tafsiran yang menegasikan agama. Dalam konteks legislasi, pemerintah tidak selayaknya mengeluarkan kebijakan ataupun peraturan yang bertentangan dengan prinsip keimanan, ketakwaan, dan akhlak mulia. Disamping itu juga harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat banyak dan bukan segelintir kalangan saja.²⁴⁶ Bagi rakyat, Pancasila harus menjadi peneguh kesadaran serta kepatuhan terhadap ajaran agama untuk mewujudkan NKRI yang maju, adil, dan beradab.²⁴⁷

Sikap serupa disampaikan oleh NU, dalam teks deklarasi hubungan Pancasila dengan Islam oleh para ulama NU tahun 1983 dinyatakan bahwa, “Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syariat agamanya.” Pernyataan ini sangat gamblang mengisyaratkan pandangan NU bahwa Pancasila tidak alergi terhadap istilah syariat, dan pelaksanaannya juga harus dijiwai dengan pelaksanaan syariat serta ajaran agama. Deklarasi ini juga menegaskan bahwa, “Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar Negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat 1 Undang-Undang Dasar 1945, yang menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.”²⁴⁸ Pernyataan ini senada dengan sikap Hamka yang menyebut sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai urat tunggang Pancasila.

Adapun sikap Muhammadiyah yang terbaru digambarkan dalam keputusan muktamar ke-47 pada tahun 2015. Dalam muktamar ini Muhammadiyah menegaskan bahwa sila pertama Pancasila menjadikan negara Indonesia tidak dapat dipisahkan dari jiwa, pikiran, dan nilai-nilai Ketuhanan dan Keagamaan yang berbasis Tauhid. Spirit ruhaniah ini dikuatkan oleh pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan, “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.” Dalam ayat selanjutnya disebutkan, “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”²⁴⁹ Konstitusi Indonesia ini terang benderang menyatakan bahwa Indonesia adalah Negara Pancasila yang religius yang tidak memisahkan

²⁴⁶Website MUI, “Pleno Ke-66, Wantim MUI Tegaskan Pancasila sebagai Dasar Negara,” dalam <https://mui.or.id/berita/28635/pleno-ke-66-wantim-mui-tegaskan-pancasila-sebagai-dasar-negara/>, diakses 10 November 2020.

²⁴⁷Website MUI, “KH Didin Hafidhuddin: Bukan Waktunya Lagi Pertentangan Agama dan Pancasila,” dalam <https://mui.or.id/berita/27606/kh-didin-hafidhuddin-bukan-waktunya-lagi-pertentangan-agama-dan-pancasila/>, diakses 10 November 2020.

²⁴⁸Website NU, “Teks Deklarasi Hubungan Islam-Pancasila pada Munas NU 1983,” dalam <https://www.nu.or.id/post/read/64325/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983>, diakses 10 November 2020.

²⁴⁹Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2016, hal. 161.

nilai-nilai Ketuhanan dan agama dari denyut nadi kehidupan kebangsaan dan kenegaraan.²⁵⁰

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa Pancasila adalah dasar negara yang religius, karena itu salah satu wujud religiusitas itu adalah menjadikan nilai-nilai Ketuhanan serta agama sebagai landasan etik moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena itu hal ini berkonsekuensi logis dengan dibolehkannya memasukan nilai-nilai agama, utamanya Islam ke dalam perundang-undangan, sebagaimana terjadi pada beberapa undang-undang semisal UU Pernikahan, Peradilan Agama, dan lain sebagainya. Adian Husaini menyebutnya sebagai hak konstitusional bagi umat Islam, yang dalam tulisannya banyak mengupas mengenai penetapan syariat Islam sebagai produk undang-undang. Dia menyebut bahwa legalisasi hukum syariat merupakan hal biasa dan telah terjadi sekian lamanya dalam sejarah legislasi Indonesia, meski di proses awal sering menghadapi nuansa ketakutan bahkan kecurigaan dari beberapa kalangan, namun kecurigaan tersebut terbukti tidak terjadi.²⁵¹ Hamka menyebut hal ini sebagai hak untuk menginterpretasikan makna sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa.²⁵²

2. Kaidah : *Mā Lā Yudraku Kulluhu Lā Yutraku Kulluhu*

Telah diketahui bahwasanya Pancasila adalah dasar negara Indonesia yang religius dan sejalan dengan nilai-nilai agama. Kalangan nasionalis religius muslim sempat menolaknya, namun itu semata-mata disebabkan mereka mengedepankan nilai-nilai Islam yang dianggap lebih komprehensif dibandingkan Pancasila. Argumentasi ini kemudian dikembangkan oleh sebagian kalangan hingga pada kesimpulan bahwa Pancasila adalah filsafat kufur karena tidak menegaskan landasan syariat yang menyeluruh.²⁵³ Akan tetapi sikap semacam ini merupakan sikap berlebih-lebihan dan tidak proporsional, bahkan berbahaya karena dapat mengundang perpecahan dan permusuhan. Demokrasi saja tidak dapat serta-merta disebut sebagai sistem kafir, padahal nilai kesamaannya dengan Islam tidak begitu banyak selain nilai esensialnya yang selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Apalagi dengan Pancasila yang secara lahiriah dan terang benderang sila-silanya sejalan

²⁵⁰PP Muhammadiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015, hal. 60.

²⁵¹Adian Husaini, *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam...* hal. 73-75.

²⁵²Hamka, *Dari Hati ke Hati...* hal. 254.

²⁵³Susana Pamungkasih, "Bagaimana Wacana Pancasila Menurut HTI?" dalam <https://kalimahsawa.id/bagaimana-wacana-pancasila-menurut-hti/>, diakses 11 November 2020. Syaiful Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila," dalam *Jurnal Keamanan Nasional*, Vol. 2 No. 1, 2016, hal. 22.

dengan agama Islam, tentu lebih tidak tepat untuk disebut sebagai sistem atau filsafat kufur.

Simplifikasi yang idealistis namun abai terhadap realitas semacam ini dilandaskan pada pola pikir yang hitam-putih, seluruhnya atau tidak sama sekali, atau kalau bukan Islam maka kafir. Hal ini justru bertentangan dengan kaidah, “*Apa yang tidak bisa diperoleh secara keseluruhan maka janganlah ditinggalkan secara keseluruhan.*”²⁵⁴ Maknanya menurut Abdurrahman al-Sa’di yaitu perintah-perintah syariat seluruhnya tergantung pada kapasitas dan kemampuannya. Maka apabila dia tidak mampu melaksanakan suatu kewajiban secara menyeluruh maka jatuhlah kewajibannya. Namun apabila dia mampu melaksanakan sebagiannya maka wajib baginya melaksanakan apa yang dia mampu, adapun bagian yang tidak mampu dia lakukan maka jatuh kewajibannya pada bagian tersebut.²⁵⁵ Dalam sudut pandang syariat yang bersifat *fiqhiyyah-ijtihadiyah* memang penerapannya dilakukan secara terbatas dalam sistem Pancasila, namun jangan sampai hal tersebut membuat umat Islam menjadi alergi bahkan mengharamkan Pancasila. Karena terdapat hal yang bersifat pokok dan prinsipil dari syariat yang terbuka luas penerapannya dalam negara Pancasila. Justru dengan mengharamkan Pancasila, keseluruhan bagian dari syariat akan tertolak karena umat Islam mundur dari urusan kenegaraan dan Pancasila sepenuhnya akan dimaknai secara sekuler.

Pancasila bagi umat Islam bukanlah sebuah agama, ia adalah sebuah perjanjian luhur yang nilainya selaras dengan nilai-nilai Islam.²⁵⁶ Bahkan Hamka menyatakan penerimaan beliau terhadap Pancasila karena beliau adalah seorang muslim. Artinya bahwa nilai-nilai Pancasila selaras dengan Islam, sehingga menolak Pancasila bisa bermakna menolak nilai-nilai Islam yang terkandung dalam Pancasila.²⁵⁷ Quraish Shihab menyebut Pancasila

²⁵⁴Kaidah tersebut yaitu: مَا لَا يُدْرِكُ كَلْمُهُ فَلَا يُتْرَكُ كَلْمُهُ. Versi lain mengganti kata كَلْمُهُ dengan kata جَلْمُهُ atau بَعْضُهُ. Ahmad bin Ismail al-Kaurani, *al-Durar al-Lawāmi’ fī Syarḥ Jam’i al-Jawāmi’*, Vol. 4, Madinah: al-Jami’ah al-Islamiyyah, 2008, hal. 422. Abdullatif bin Su’ud al-Sharami, “Qā’idah: Mā Lā Yudraku Kulluhu Lā Yutraku Kulluhu, Ta`shīlan wa Tathbīqan,” dalam <https://ketabonline.com/en/books/107313/read?page=21&part=1>, diakses 12 November 2020.

²⁵⁵Abdurrahman bin Nashir al-Sa’di, *Bahjatu Qulūb al-Abrār wa Qurratu ‘Uyūn al-Akhyār fī Syarḥ Jawāmi’ al-Akhhbār*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2002, hal. 185.

²⁵⁶PP Muhammadiyah, *Tanfīdz Keputusan Mukhtamar Muhammadiyah ke-47...* hal. 68. Website NU, “Teks Deklarasi Hubungan Islam-Pancasila pada Munas NU 1983,” dalam <https://www.nu.or.id/post/read/64325/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983>, diakses 10 November 2020.

²⁵⁷Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila...* hal. 116.

sebagai nilai yang disepakati oleh Bangsa Indonesia,²⁵⁸ Muhammadiyah menyebutnya sebagai *al-‘ahdu wa al-syahādah* yang bermakna perjanjian dan kesaksian,²⁵⁹ Abdurrahman Wahid mewakili NU menyebut Pancasila sebagai *al-shulh* atau kesepakatan,²⁶⁰ dan Ma’ruf Amin menyebutnya sebagai *kalimatun sawā`* yang bermakna kesepakatan.²⁶¹ Artinya, Pancasila bagi umat Islam tidak hanya sebagai titik temu semata, tapi ia juga merupakan janji dan kesepakatan yang harus ditepati.

Katakanlah bahwa Pancasila dianggap tidak lebih sempurna daripada Islam, atau Pancasila tidak berlabelkan agama, namun itu bukanlah alasan yang dibenarkan untuk mengingkari Pancasila sebagai sebuah perjanjian umat Islam. Dalam hal ini terdapat teladan dari Nabi Muhammad *Saw.* ketika harus mengadakan perjanjian Hudaibiyah (*Shulh al-Hudaibiyah*) dengan masyarakat Mekkah. Saat itu perwakilan masyarakat Mekkah tidak menerima label nabi dan rasul yang disematkan kepada Rasulullah, maka dengan berbesar hati beliau menghapus gelar tersebut, karena substansi dari perjanjian lebih penting dibandingkan pencantuman formalitas gelar.²⁶² Bahkan dalam konteks substansi perjanjian pun terdapat poin yang dianggap berat sebelah dan merugikan umat Islam saat itu, akan tetapi beliau tetap berpegang teguh dengan perjanjian yang telah dibuat meskipun para sahabat beliau sempat menolaknya.²⁶³ Pancasila sendiri tidak seperti perjanjian Hudaibiyah yang berat sebelah, ia mengakomodir kepentingan agama dan umat Islam, maka menepatinya merupakan wujud nyata pelaksanaan terhadap teladan Rasulullah *Saw.*

Pancasila juga merepresentasikan prinsip *Maqāshid al-Syarī’ah* (tujuan ditetapkannya syariat) sebagaimana yang digagas oleh al-Syathibi. Dimana tujuan dari ditetapkan syariat dalam Islam mencakup lima hal mendasar yang disebut sebagai *al-dharūriyyāt al-khamsah* (lima kedaruratan), yaitu: (1) menjaga agama; (2) menjaga jiwa; (3) menjaga akal; (4) menjaga nasab; dan (5) menjaga harta.²⁶⁴ Kelima hal ini telah diakomodir dalam konstitusi

²⁵⁸Syakir NF dan Abdullah Alawi, “Pakar Tafsir Indonesia Sebut Pancasila sebagai Nilai yang Disepakati Bangsa,” dalam <https://www.nu.or.id/post/read/108713/pakar-tafsir-indonesia-sebut-pancasila-sebagai-nilai-yang-disepakati-bangsa>, diakses 12 November 2020.

²⁵⁹Muhammadiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47...* hal. 67.

²⁶⁰Azis Anwar Fachrudin, “NU dan Pancasila: Dulu dan Kini,” dalam <https://crcs.ugm.ac.id/nu-dan-pancasila-dulu-dan-kini/>, diakses 12 November 2020.

²⁶¹Muhyiddin, “Ketum MUI: Pancasila itu Kalimatun Sawa,” dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/07/12/pbr14x384-ketum-mui-pancasila-itu-kalimatun-sawa>, diakses 12 November 2020.

²⁶²Ibnu Hisyam al-Humairi, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Vol. 2, Kairo: Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1955, hal. 317.

²⁶³Ibnu Hisyam al-Humairi, *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Vol. 2... hal. 316-319.

²⁶⁴Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Vol. 2, Kairo: Dar Ibnu Affan, 1997, hal. 20.

Pancasila, baik dalam norma tertulis Pancasila maupun dalam bentuk undang-undang serta peraturan lainnya.

Dalam hal menjaga agama, disiratkan dalam sila pertama Pancasila yaitu *Ketuhanan Yang Maha Esa*. Selain itu juga terdapat dalam UUD 1945 pasal 29 yang menyebutkan bahwa seluruh warga negara merdeka untuk memeluk agama dan menjalankan ajaran agamanya masing-masing.²⁶⁵ Untuk menjaga eksistensi dan sakralitas agama telah ditetapkan pula UU No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama,²⁶⁶ ditetapkan pula pasal 156a dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang mengancam pelakunya dengan hukuman lima tahun penjara.²⁶⁷ Kedua aturan hukum di atas, yaitu UU No. 1/PNPS/1965 maupun pasal 156a KUHP menunjukkan penghargaan Pancasila atas nilai-nilai agama dan Ketuhanan sebagai bentuk kebebasan beragama yang diisyaratkan dalam pasal 29 UUD 1945.²⁶⁸

Dalam hal menjaga jiwa telah ditetapkan dalam UUD 1945 pasal 28a mengenai HAM bahwa setiap orang berhak untuk hidup serta mempertahankan hidup dan kehidupannya.²⁶⁹ Upaya menjaga jiwa juga disiratkan dalam KUHP pasal 338 yang memberikan ancaman 15 tahun penjara, pasal 339 dengan ancaman 20 tahun penjara atau seumur hidup, pasal 340 dengan ancaman pidana mati.²⁷⁰ Dalam hal ini, pidana paling berat berupa hukuman mati ditetapkan terhadap pelaku pembunuhan yang dilakukan secara terencana, dan hukuman ini selaras secara materil dengan aturan *qishāsh* (hukuman mati setimpal) dalam syariat Islam.²⁷¹

Dalam hal menjaga akal, ditegaskan dalam Pembukaan UUD 1945 bahwa salah satu tujuan didirikannya negara Indonesia adalah untuk mencerdaskan kehidupan bangsa.²⁷² Disamping itu banyak pula peraturan yang berkenaan dengan hal ini semisal peraturan yang berkaitan dengan

²⁶⁵Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945...* hal. 161.

²⁶⁶Presiden Republik Indonesia, “Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS/1965,” dalam <https://kemenag.go.id/file/dokumen/UU1PNPS65.pdf>, diakses 13 November 2020.

²⁶⁷Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, “Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,” dalam <http://kejari-sukoharjo.go.id/file/087938fe4b830aeb386f318f3b605198.pdf>, diakses 13 November 2020.

²⁶⁸Nano Tresna Alfana, “Permohonan UU Penodaan Agama Ditolak MK,” dalam <https://mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=14932>, diakses 13 November 2020.

²⁶⁹Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945...* hal. 153.

²⁷⁰Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, “Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,”...

²⁷¹Masykuri Abdillah, “Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi,”... hal. 252.

²⁷²Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945...* hal. 114.

masalah Pendidikan. Namun secara spesifik terdapat peraturan yang selaras secara substantif dengan *fiqh al-jināyāt* (aturan pidana) dalam syariat Islam, yaitu yang terdapat dalam KUHP berkenaan dengan masalah miras (minuman keras) dan narkotika. Mengenai miras dinyatakan dalam pasal 536 KUHP bahwa orang yang mabuk di tempat umum dan mengulangi perbuatannya diancam pidana kurungan antara 3 hari hingga 3 bulan. Dalam hal peredaran miras, KUHP pasal 537-538 lebih menekankan kepada pembatasan tempat penjualan dan umur pengonsumsi miras, yaitu diatas 16 tahun. Yang melanggar aturan tersebut semisal menjual miras tidak pada tempatnya atau menjual miras kepada anak di bawah umur 16 tahun diancam pidana kurungan selama tiga minggu. Adapun menurut pasal 539, yang menyediakan miras secara cuma-cuma dan membagikannya dalam kegiatan umum diancam pidana kurungan selama 12 hari.²⁷³ Tentu hukuman dan sanksi tersebut tidak selaras sepenuhnya dengan syariat yang melakukan pembatasan secara maksimal terhadap peredaran dan pengonsumsi miras. Oleh karena itu, perlu kiranya aturan mengenai miras lebih dikuatkan lagi mengingat telah banyak korban meninggal disebabkan pengonsumsi miras,²⁷⁴ bahkan tidak sedikit anak di bawah umur yang telah terpapar oleh efek miras.²⁷⁵

Selain miras, juga terdapat sanksi terkait masalah narkotika dan obat-obatan terlarang (narkoba) yang lebih tegas dan berat. Dalam UU No. 35 tahun 2009, ditetapkan bagi pengguna narkoba diancam pidana kurungan antara satu hingga empat tahun penjara. Dan bagi penyedia ataupun pengedar narkoba diancam dengan hukuman yang bervariasi mulai dari pidana kurungan selama lima tahun hingga hukuman mati, tergantung dari jenis narkoba dan seberapa banyak jumlah narkoba yang diedarkan.²⁷⁶

Dalam hal menjaga keturunan, UUD 1945 pasal 28b ayat 1 menyebutkan mengenai hak untuk melanjutkan keturunan melalui pernikahan yang sah.²⁷⁷ Dalam pasal 284 KUHP juga ditetapkan pemidanaan terhadap tindak perzinahan, yaitu selama sembilan bulan penjara. Namun definisi yang ada dalam KUHP belum selaras dengan definisi perzinahan dalam syariat,

²⁷³Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,"...

²⁷⁴Ambaranie Nadia Kemala Movanita, "Puluhan Orang Tewas Karena Miras Oplosan, Polri Koordinasi dengan BPOM," dalam <https://nasional.kompas.com/read/2018/04/10/15400091/puluhan-orang-tewas-karena-miras-oplosan-polri-koordinasi-dengan-bpom?page=all>, diakses 13 November 2020.

²⁷⁵Khadijah Nur Azizah, "Konsumsi Alkohol pada Remaja Usia Sekolah Meningkat," dalam <https://health.detik.com/berita-detikhealth/d-4248970/konsumsi-alkohol-pada-remaja-usia-sekolah-meningkat>, diakses 13 November 2020.

²⁷⁶Pemerintah Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2009 tentang Narkotika*, Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2009.

²⁷⁷Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945...* hal. 154.

yaitu setiap persetubuhan yang dilakukan diluar pernikahan yang sah atau hubungan *milk al-yamīn* (perbudakan yang sah), yang mana KUHP mendefinisikan perzinaan sebagai persetubuhan yang dilakukan oleh orang yang telah terikat pernikahan dengan orang yang bukan pasangannya.²⁷⁸ Oleh sebab itu bagi laki-laki dan perempuan yang belum menikah ketika melakukan persetubuhan tidak dapat dikenai sanksi pidana. Selain itu bentuk sanksi antara KUHP dan syariat pun berbeda. Meski begitu secara esensial terdapat kesamaan antara KUHP dan syariat dalam pencegahan perzinaan, serta pembedaan status perzinaan yang dilakukan oleh orang yang belum menikah dengan orang yang telah menikah.²⁷⁹

Pencegahan terhadap perzinaan juga dilakukan secara preventif dalam pasal 281-282 KUHP dengan menetapkan pidana bagi penyebaran tindak asusila yang dilakukan secara terbuka, yaitu sanksi kurungan selama tiga bulan hingga dua tahun delapan bulan.²⁸⁰ Hal ini dikuatkan dengan UU No. 44 tahun 2008 mengenai Pornografi, bahwa tindakan pornografi dan penyebarannya diganjar hukuman pidana mulai dari 6 bulan hingga 12 tahun.²⁸¹

Dalam hal penjagaan terhadap harta ditegaskan dalam UUD 1945 pasal 28g ayat 1 bahwa setiap orang berhak atas perlindungan terhadap hartanya, serta pasal 28h ayat 4 yang menyatakan bahwa setiap orang berhak mempunyai hak milik pribadi yang tidak boleh diambil alih secara sewenang-wenang oleh siapapun.²⁸² Diantara bentuk pengambilalihan hak milik secara sewenang-wenang yaitu melalui tindak pencurian, pemerasan dan penggelapan. Tindak pencurian diatur dalam pasal 362-367 KUHP dengan sanksi pidana antara tiga bulan hingga 20 tahun penjara, tergantung dari ringan dan beratnya pencurian tersebut. Tindak pemerasan diatur dalam pasal 368-371 KUHP dengan sanksi pidana empat tahun penjara. Adapun tindak penggelapan diatur dalam pasal 372-377 KUHP dengan sanksi pidana tiga bulan hingga enam tahun penjara.²⁸³

Selain itu juga terdapat ketentuan sanksi pidana atas tindak perjudian yang dilakukan secara langsung dalam pasal 303 KUHP dengan ancaman pidana selama empat tahun.²⁸⁴ Dan untuk kasus perjudian online diatur dalam

²⁷⁸Hamka Haq, *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam...* hal. 209-210.

²⁷⁹Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,"...

²⁸⁰Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,"...

²⁸¹Hal ini dibahas dalam Bab VII mengenai Ketentuan Pidana mulai dari pasal 29 hingga pasal 41 UU No. 44 tahun 2008 tentang Pornografi.

²⁸²Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945...* hal. 157-158.

²⁸³Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,"...

²⁸⁴Kejaksanaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana,"...

pasal 45 ayat 2 UU ITE dengan ancaman pidana selama enam tahun penjara.²⁸⁵

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa konstitusi yang berlandaskan Pancasila selaras dengan prinsip *Maqāshid al-Syarī'ah* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Syathibi. Meskipun keselarasan tersebut tidak persis sama seperti syariat yang dikodifikasikan dalam khazanah fikih klasik dan disepakati kebanyakan ulama, namun dapat disimpulkan bahwa konstitusi yang berlandaskan Pancasila tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Maka upaya untuk menjadikan nilai-nilai Ketuhanan dan agama sebagai prinsip konstitusi dan peraturan tidak boleh ditinggalkan. Meskipun dalam hal teknis tidak berlabelkan Islam ataupun syariat secara formal, namun secara materil, substantif, ataupun esensial, nilai-nilai agama dan Ketuhanan haruslah menjadi salah satu landasan dalam legislasi peraturan di Negara Pancasila.

3. Butir-Butir Pancasila dalam Al-Qur'an

Telah disebutkan sebelumnya bahwa sila-sila Pancasila seluruhnya selaras dengan nilai-nilai Islam di dalam Al-Qur'an. Yang mana landasan dari lima sila tersebut adalah sila pertama, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa yang selaras dengan surat al-Ikhlāsh tentang ketauhidan. Hamka mengibaratkan sila pertama, yaitu tauhid sebagai angka satu, dan empat sila lainnya adalah angka nol. Maka apabila sila ke dua hingga lima ditegakan tanpa mengindahkan sila pertama hanya akan menghasilkan banyak angka nol yang tidak bermakna. Sebaliknya apabila mengindahkan sila pertama tanpa memperhatikan empat sila lainnya hanya akan menghasilkan angka satu yang bernilai rendah. Akan tetapi apabila kelima sila diindahkan dan dijalankan maka akan menghasilkan jumlah angka sepuluh ribu yang sangat besar.²⁸⁶

Ketika umat beragama, utamanya Islam, menekankan pelaksanaan sila pertama yang berlandaskan tauhid sebagai pondasi dari empat sila yang lain, tidak berarti mereka mengabaikannya nilai-nilai selain nilai Ketuhanan. Bahkan mematuhi pelaksanaan empat sila lainnya merupakan bagian dari pembuktian atas nilai-nilai Ketuhanan yang dipegang teguh. Itu karena nilai dari empat sila yang lain juga termasuk hal yang diperintahkan oleh Allah di dalam Al-Qur'an. Maka orang yang benar dan konsekuen dalam menjalankan nilai-nilai Ketuhanan dalam agama akan mampu menjalankan dan mengamalkan empat sila lainnya dari Pancasila.²⁸⁷

²⁸⁵Pemerintah Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2016 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik*, Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2016.

²⁸⁶Hamka, *Dari Hati ke Hati...* hal. 244.

²⁸⁷Hamka, *Dari Hati ke Hati...* hal. 243.

Mengenai sila kedua, yaitu kemanusiaan yang adil dan beradab, bermakna bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang harus ditempatkan sesuai dengan harkat dan martabatnya. Karena itu manusia seharusnya memperoleh pelayanan dan perlindungan yang semestinya terhadap harkat dan martabatnya tersebut. Baik berupa hak hidup, hak keselamatan badan, hak kebebasan diri, hak kepemilikan, dan hak atas kehormatan²⁸⁸

Al-Qur'an telah menyatakan misalnya dalam surat al-Isrā'/17: 70 dan surat al-Tīn/95: 4 bahwa Allah *Swf.* telah memuliakan manusia atas seluruh makhluk dengan derajat yang tinggi.²⁸⁹ Al-Qur'an juga memberikan penekanan untuk menjaga jiwa dan keselamatan manusia sebagaimana tercantum dalam surat al-Isrā'/17: 31 dan surat al-Mā'idah/5: 32, bahkan hukum *qishāsh* (hukuman balasan setimpal) sejatinya ditetapkan dengan maksud menjaga jiwa manusia agar tidak ada yang sewenang-wenang mengambilnya, bahkan meski begitu Al-Qur'an masih mendorong seseorang untuk mengedepankan kemaafan dibanding menuntut *qishāsh*, sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Baqarah/2: 178-179.²⁹⁰ Begitupun Islam menjaga hak kebebasan manusia seperti kebebasan beragama (al-Baqarah/2: 256 dan Yūnus/10: 99), hak atas kehormatan (al-Ḥujurāt/49: 11-13), kebebasan pribadi atau hak privasi (al-Nūr/24: 27-28), hak kepemilikan (al-Baqarah/2: 188), dan hak memperoleh keadilan (al-Nisā'/4: 58 dan al-Mā'idah/5: 8).²⁹¹

Sila ketiga yaitu persatuan Indonesia, yang pada intinya berisikan prinsip nasionalisme, unsur-unsur persatuan, dan kesatuan. Diantara unsur persatuan yaitu prinsip persamaan sebagaimana diisyaratkan oleh surat al-Ḥujurāt/49: 13²⁹² dan juga toleransi dengan mencari titik temu yang sama sebagaimana disebutkan dalam surat Āli 'Imrān/3: 64. Selain itu Al-Qur'an juga mendorong manusia untuk bergotong royong, saling membantu, dan menguatkan dalam kebaikan sebagaimana disebutkan dalam surat al-Mā'idah/5: 2.²⁹³ Adapun terkait nasionalisme atau cinta kepada tanah air, maka itu termasuk hal yang sudah melekat kepada manusia secara alamiah, sebagaimana diisyaratkan dalam surat al-Nisā'/4: 66. Abu Ali al-Jubbai menjelaskan bahwa berpisah dari tanah air merupakan hal yang berat bagi

²⁸⁸Agustan Ahmad, "Maqashid al-Syari'ah al-Syathibi dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila," dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 8 No. 2, Desember 2011, hal. 230.

²⁸⁹Yusuf al-Qaradhawi, *al-Khashā'ish al-'Āmmah li al-Islām...* hal. 74-75.

²⁹⁰Yusuf al-Qaradhawi, *al-Khashā'ish al-'Āmmah li al-Islām...* hal. 85-86.

²⁹¹Sudarno Shobron, "Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur'an," dalam *SUHUF*, Vol. 22 No. 1, Mei 2010, hal. 17-27.

²⁹²Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Vol. 5... hal. 335.

²⁹³Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhih*, Vol. 1... hal. 476.

manusia sehingga tidak mungkin Allah mebebankan seseorang hal yang bisa memberatkan baginya.²⁹⁴

Sila keempat yaitu kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, mengandung pengertian bahwa bangsa Indonesia akan terus memelihara dan mengembangkan semangat musyawarah untuk mencapai mufakat dengan mengedepankan kearifan dan kebijaksanaan dalam bermusyawarah. Selain musyawarah, negara Indonesia juga berasaskan kerakyatan yang menjamin setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama di depan hukum dan pemerintahan.²⁹⁵

Berkaitan dengan musyawarah dan prinsip kerakyatan telah dijelaskan secara panjang lebar, bahwa Al-Qur'an memerintahkan untuk melakukan musyawarah dalam setiap urusan seperti disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 233, Āli 'Imrān/3: 159, dan al-Syūra/42: 38. Dalam hal kebijaksanaan kepemimpinan tergambar dalam pribadi Nabi Muhammad *Saw.* yang bersikap lembut dan tidak kasar, peduli, dan pemaaf kepada umatnya sebagaimana dijelaskan dalam surat Āli 'Imrān/3: 159.²⁹⁶

Sila kelima yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, yang berarti bahwa negara menghendaki adanya pemerataan kemakmuran bagi seluruh rakyat Indonesia. Keadilan disini bermakna memberikan kepada anggota masyarakat apa yang menjadi haknya atas dasar kelayakan dan keseimbangan.²⁹⁷ Al-Qur'an sendiri mendorong ditegakannya keadilan secara objektif dengan memperlakukan seluruh warga negara secara sama dan setara meski memiliki latar belakang yang berbeda-beda. Semisal arahan agar tidak condong kepada kerabat di atas yang lain yang terdapat dalam surat al-An'ām/6: 152,²⁹⁸ ataupun agar tidak berat sebelah dalam memutuskan perkara terhadap orang atau kelompok yang dibenci, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Mā'idah/5: 8.²⁹⁹ Mengenai pemerataan ekonomi, Al-Qur'an memberi arahan mengenai penyaluran harta kepada fakir-miskin, yang mana semuanya itu ditujukan agar tidak ada monopoli harta di satu kalangan

²⁹⁴Fakhrudin al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib*, Vol. 10... hal. 130.

²⁹⁵Muhammad Kholil Ridwan, "Penafsiran Pancasila dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi," dalam *Dialogia*, Vol. 15 No. 2, Desember 2017, hal. 217-218.

²⁹⁶Muhammad Shadiq Khan, *Fath al-Bayān fī Maqāshid Al-Qur'ān*, Vol. 2, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1992, hal. 363.

²⁹⁷Agustan Ahmad, "Maqashid al-Syari'ah al-Syathibi dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila,"... hal. 232.

²⁹⁸Ni'matullah bin Mahmud al-Nakhjawani, *al-Fawātih al-Ilahiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyah al-Muwaddhiyah li al-Kalim Al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*, Vol. 1, Kairo: Dar Rukabi, 1999, hal. 239.

²⁹⁹Makki bin Abi Thalib al-Qaisi, *al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah fī 'Ilmi Ma'āni Al-Qur'ān wa Tafsihihi wa Ahkāmihī wa Jumalin min Funūni 'Ulūmihi*, Vol. 3, Sharjah: Majmu'ah al-Buhuts al-Kitab wa al-Sunnah, 2008, hal. 1630.

tertentu (orang-orang kaya) sebagaimana diisyaratkan dalam surat al-Hasyr/59: 7.³⁰⁰

³⁰⁰Muhammad bin Thahir al-'Asyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 28, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1984, hal. 81.

BAB IV

KESESUAIAN NILAI DEMOKRASI PANCASILA DENGAN NILAI-NILAI AL-QUR'AN

A. Ketidakrelevanan Tafsiran Demokrasi yang Generalistik

Demokrasi acapkali dimaknai sebagai sebuah landasan nilai bernegara yang bertentangan dengan Islam sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, dan sebab utamanya adalah karena demokrasi dipandang sebagai bagian dari peradaban orang kafir yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.¹ Memang benar secara terminologis bahwa definisi dan karakteristik demokrasi lahir di tengah-tengah bangsa Barat, namun sejatinya secara ontologis dan aksiologis praktik pengaturan masyarakat yang demokratis pernah berjalan dimanapun tanpa memandang letak geografis, kebangsaan, ataupun peradaban.²

Bahkan oleh umat Islam sendiri, pemerintahan yang demokratis tercermin pada masa kekuasaan Khulafaurasyidin. Pemimpin kala itu selalu membiasakan bermusyawarah dalam menetapkan suatu keputusan serta menghargai pandangan masyarakat. Sebagaimana pernah terjadi bahwa Umar bin Khattab meralat kebijakan pembatasan mahar ketika diprotes oleh

¹Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Ḥizbiyyah*, London: al-Markaz al-Duali li al-Dirasat al-Islamiyyah, 2000, hal. 38.

²Robert A. Dahl, "Democracy," pada <https://www.britannica.com/topic/democracy>, diakses 20 Agustus 2020.

seorang wanita tua.³ Model kepemimpinan yang diterapkan pada masa Khulafaurasyidin ini dapat meminimalisir potensi kesewenangan penguasa terhadap rakyat. Namun sayang pola tersebut kemudian dirubah menjadi pola monarkisme seiring berakhirnya masa Khulafaurasyidin.⁴

Namun sikap alergi tetap dipelihara sebagian kalangan umat Islam terhadap demokrasi berkenaan dengan konsepnya yang berasal dari Barat tanpa merasa perlu untuk mencoba memahami esensi dari Demokrasi. Akibatnya, penolakan terhadap demokrasi terjadi karena ketidakpahaman terhadap konsep demokrasi itu sendiri. Bahkan sebagiannya sampai pada tahap tidak mampu lagi membedakan antara paham sosialisme/komunisme dengan demokrasi.⁵

Sumber istilah demokrasi yang secara geografis berasal dari Barat ini langsung dijadikan sebagai sarana untuk mengklaim kekufuran demokrasi tanpa lagi perlu melihat isi dan substansinya selain kulit luarnya semata. Demokrasi secara utuh dan bulat dianggap sebagai eksistensi yang sudah haram secara zatnya, bahkan dianggap sebagai berhala besar.⁶ Tentu klaim semacam ini tidak tepat karena tidak ada satupun teks Al-Qur'an ataupun hadis yang petunjuknya bersifat pasti yang menyebut nama atau sebagian besar karakteristik sistem demokrasi sebagai suatu hal yang haram.

Sikap alergi berlebihan semacam ini justru melahirkan prasangka dalam lingkungan pemimpin politik di Barat secara khusus ataupun masyarakatnya secara umum. Mereka menganggap bahwa umat Islam semata-mata membenci peradaban mereka, bahkan sampai pada tahap prasangka bahwa kebencian terhadap Barat merupakan dasar dari agama

³Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, hal. 213. Al-Albani menguatkan kisah pembatasan mahar oleh Umar, namun melemahkan poin protes yang dilakukan oleh seorang wanita tua terhadapnya dengan dasar bahwa riwayat kisah tersebut *dha'if* (lemah) dari segi riwayat meski Ibnu Katsir mensahihkannya. Namun terdapat kisah lain yang menguatkan tindakan Umar yang bersedia mendengar kritik seorang wanita tua bernama Khaulah Binti Tsa'labah. Ibnul 'Imad al-Hanbali, *Syadzarāt al-Dzahab fī Akhbārī Man Dzahab*, Vol. 1, Damaskus : Dar Ibnu Katsir, 1986, hal. 142. Muhammad Nashiruddin al-Albani, "*Haula al-Mahr*," dalam https://www.alalbani.info/alalbany_misc_0061.php, diakses 20 Maret 2021.

⁴Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, hal. 93-94.

⁵Said Abdul 'Adzim mengutip ketetapan Majma' Fikih Islam di Mekkah mengenai larangan terhadap paham Sosialisme/Komunisme lalu merelasikanya dengan demokrasi. Padahal dalam situs resminya, Majma' Fikih Islam menyatakan bolehnya memanfaatkan perangkat demokrasi dalam rangka memperoleh maslahat. Said Abdul 'Adzim, *al-Dīmuqrāthiyyah fī al-Mizān*, t.tp., Dar al-Furqan, t.th., hal. 110-112. Majma' Fikih Islam, "*Qarār bi Sya'ni al-Syūrā wa al-Dīmuqrāthiyyah min Manzhūr Islāmi*," dalam <https://iifa-aifi.org/ar/3972.html>, diakses 1 Mei 2021.

⁶Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addidiyyah al-Hizbiyyah...* hal. 33.

Islam.⁷ Padahal dalam sudut pandang umat Islam sendiri, sebab yang paling dominan dari kebencian terhadap dunia Barat semisal Amerika adalah karena kebijakannya yang sering dianggap diskriminatif, tidak konsisten, dan merugikan umat Islam.⁸ Namun demikianlah, sikap alergi yang mentah dan membabi-buta justru akan melahirkan anggapan yang keliru terhadap umat Islam sendiri.

Dalam konteks umum, hukum mengenai demokrasi menurut pandangan ulama tafsir telah dibahas sebelumnya. Bahwa mereka berselisih paham mengenai status demokrasi dalam sifatnya yang umum dan general, bukan dalam konteks khusus pada suatu wilayah tertentu. Mereka, utamanya ulama yang mengharamkan demokrasi, menjadikan demokrasi sebagai sebuah hal tunggal sebagaimana yang diaplikasikan di Barat sembari menutup kemungkinan adanya kemungkinan penerapan demokrasi yang religius dan mengakomodir agama. Sebagaimana diutarakan oleh Al-Thurthusi:

"وفي العالم الإسلامي كتاب ومفكرون ودعاة مخلصون مخدوعون في الديمقراطية. يقولون: نأخذ ما فيها من خير ونترك ما فيها من شرور! يقولون: نقيدها بما أنزل الله ولا نبيح الإلحاد ولا نبيح التحلل الخلقي والفوضى الجنسية! إنها إذاً لن تكون الديمقراطية... إنما ستكون الإسلام!"⁹

Di dunia Islam terdapat para penulis, pemikir, dan para pendakwah yang berjiwa ikhlas namun tertipu oleh demokrasi. Mereka berkata, "Kita mengambil yang baik darinya dan meninggalkan hal-hal buruk yang ada padanya!" Mereka juga berkata, "Kita memberikannya batasan dengan hukum yang Allah turunkan, sehingga kita akan melarang atheisme, dekadensi moral, dan penyimpangan seksual!" Kalau seperti itu sesungguhnya ia sudah bukan demokrasi lagi, tapi sudah menjadi Islam!

Al-Thurthusi dan mereka yang menolak demokrasi tampaknya tidak yakin bahwa demokrasi dapat dijalankan dengan selain model yang dilaksanakan di Barat. Lebih khusus lagi, mereka tidak yakin bahwa demokrasi bisa mengakomodir nilai-nilai dan ajaran agama. Mengingat bahwa demokrasi lahir dari peradaban Barat yang sekuleristik (*al-mānī*) dan kurang bisa mengakomodir agama dalam ruang publik sebagai panduan

⁷Saiful Mujani, *et al.*, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*, Jakarta: Penerbit Nalar, 2005, hal. 20.

⁸Saiful Mujani, *et al.*, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*... hal. 22-23.

⁹Abu Bashir al-Thurthusi, *Hukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Hizbiyyah*... hal. 32.

perilaku bagi masyarakat.¹⁰ Namun pandangan ini sebenarnya tertolak oleh realitas sejarah, dimana demokrasi dan sekulerisme tidak mesti selalu seiring selangkah. Dalam perjalanan sejarah kita dapat temui para penguasa sekuler yang diktator semisal Stalin dan Hitler, begitu pula ada penguasa religius yang justru bersikap demokratis sebagaimana yang diterapkan oleh para Khulafaurrasyidin.¹¹

Selain itu diantara para ulama adapula yang membolehkan demokrasi dengan dasar bahwa esensi demokrasi sama dengan esensi musyawarah yang diajarkan dalam Islam.¹² Mereka juga cenderung memandang demokrasi sebagai esensi yang fleksibel dan dapat disesuaikan dengan ajaran Islam. Namun sikap seperti ini juga kurang tepat karena demokrasi tentu memiliki hakikatnya sendiri yang berbeda dengan hakikat musyawarah. Jika epistemologi keduanya dibedah, maka akan didapati banyak perbedaan konseptual disamping persamaannya, lantas bagaimana mungkin keduanya bisa disamakan begitu saja?!

Adapun sikap yang tepat adalah sikap pertengahan dengan memperjelas bahwa demokrasi memang tidak lahir dari peradaban Islam, namun terdapat keselarasan dengan nilai-nilai musyawarah dalam Islam. Karena tidak ada satupun dalil *qath'i* yang melarang penggunaan sistem demokrasi, maka demokrasi dapat diakomodir penerapannya sejauh tidak bertentangan dengan nilai-nilai fundamental (*al-ushūl*) dalam Islam.¹³ Jika musyawarah dan demokrasi diibaratkan dua lingkaran yang berbeda, akan ada momentum dimana keduanya saling bersinggungan dan beririsan pada nilai-nilai yang esensial dan substantif. Dengan adanya irisan kesamaan itu bukan berarti demokrasi dan musyawarah adalah dua hal yang sama.

Mungkin dapat digunakan istilah *Islamifikasi* dalam mengakomodir demokrasi sebagaimana proses *Islamifikasi* yang telah terjadi sebelumnya dalam mengakomodir musyawarah dan monarkisme. Musyawarah sendiri merupakan sistem politik yang awalnya dipraktikan kaum musyrikin sebelum turunnya Islam, sedangkan monarkisme diterapkan di Romawi dan Persia.¹⁴ Namun keduanya kemudian diterapkan dalam pelaksanaan politik Islam.

¹⁰Said Abdul 'Adzim, *al-Dīmuqrāthiyyah fī al-Mīzān*... hal. 35.

¹¹Muhammad Mukhtar al-Syinqithi, "*Dhīmuqrāthiyyah La 'Almāniyyah*," dalam <https://www.aljazeera.net/opinions/2021/10/17/%D8%AF%D9%8A%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9>, diakses 15 Mei 2021.

¹²Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. 11, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990, hal. 214.

¹³Majma' Fikih Islam, "*Qarār bi Sya'ni al-Syūrā wa al-Dīmuqrāthiyyah min Manzhūr Islāmī*"...

¹⁴Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006, hal. 150.

Yang satu dijadikan sebagai nilai dasar esensial, dan yang satu dijadikan sebagai sistem politik oleh banyak dinasti dan kekhilafahan Islam.

Terlepas dari perbedaan pandangan mengenai demokrasi, terdapat satu logika yang luput dari benak mereka yang melarangnya. Mereka menganggap bahwa demokrasi menyerahkan kedaulatan kepada rakyat dan berarti menjadikan rakyat seolah menandingi kedudukan Tuhan. Namun sebenarnya di lain sisi hal ini juga bermakna bahwa rakyatlah yang menentukan seperti apa demokrasi yang akan mereka lakukan. Bagi masyarakat Barat yang sekuler, demokrasi pun akan menjadi sekuler. Namun apabila demokrasi ini dijalankan ditengah-tengah masyarakat yang religius, tentu demokrasi yang akan dijalankan bukanlah demokrasi yang sekuler, melainkan demokrasi yang religius yang mengakomodir agama.¹⁵

Namun keterangan ini seringkali dijawab dengan pernyataan bahwa sistem demokrasi adalah syirik karena pada intinya ia meletakkan kedaulatan yang seharusnya dikuasai Tuhan di tangan manusia. Padahal sejak awal kedaulatan rakyat yang dimaksud dalam konteks demokrasi memang tidak dimaksudkan untuk menyaingi ataupun mensubstitusikan kedaulatan Tuhan, sebagaimana telah dibahas sebelumnya. Kedaulatan rakyat itu dimaksudkan sebagai kedaulatan yang menolak otoritarianisme dan despotisme penguasa.¹⁶

Bertolak dari sini, bahwa demokrasi tidak selayaknya dihukumi secara generalistik dan pukul rata. Karena hukum tersebut seharusnya akan tergantung pada penerapan demokrasi itu sendiri di masing-masing negara. Seperti Indonesia misalnya, sifat sekuler dari demokrasi Barat telah mengalami destruksi yang besar dengan dinyatakannya bahwa dasar negara demokrasi di Indonesia adalah Pancasila, yang mana sila pertamanya adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Dari sini saja sudah sangat terlihat bagaimana konsep demokrasi telah mengalami perubahan dari konsepnya di Barat.¹⁷

Oleh sebab itulah mayoritas ulama dan cendekiawan muslim di Indonesia relatif mampu menerima demokrasi sebagai sebuah sistem bernegara, karena dianggap mampu untuk diadaptasikan dengan nilai-nilai agama dan religiusitas. Hal ini direpresentasikan oleh dua ormas Islam terbesar di Indonesia, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. NU dalam *Bahts al-Masā'il* pada Muktamar ke-30 tahun 1999 menyuratkan bahwa NU mendukung demokrasi sebagai suatu sistem ideal pasca masa

¹⁵Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 142.

¹⁶Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2004, hal. 79.

¹⁷Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*, Jakarta: Inspirasi.co Book Project, 2017, hal. 8.

kolonialisme.¹⁸ Begitupun Muhammadiyah dalam keputusan Muktamar ke-47 tahun 2015 menegaskan penerimaan Indonesia sebagai negara demokrasi Pancasila, namun dengan karakteristik demokrasi yang religius dan tidak sekuler.¹⁹ Bahkan jauh sebelum dihasilkannya keputusan muktamar NU dan Muhammadiyah, umat Islam seolah sudah beraklamasi mengenai kebolehan demokrasi dengan mendirikan partai Masyumi.

Bertolak dari fakta di atas, sikap menyamakan demokrasi sebagai sebuah hal yang sama dari ujung barat hingga ujung timur sejatinya merupakan sikap yang semborono dan lebih dekat kepada sentimen yang bersifat emosional-kultural semata.²⁰ Tentu hal ini juga tidak layak untuk dijadikan sebagai landasan dalam menghukumi demokrasi karena dilakukan tanpa memahami masalah demokrasi secara mendalam. Padahal demokrasi sendiri memiliki sisi fleksibilitas dan dapat disesuaikan dengan berbagai ideologi.

1. Sebab Perbedaan Penerapan Demokrasi di Berbagai Negara

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan dan dibandingkan perbedaan penerapan demokrasi antara negara Amerika, Cina, dan Indonesia. Pemilihan tiga negara ini oleh Penulis bukan tanpa alasan, karena Penulis ingin menunjukkan bahwa perbedaan penerapan demokrasi di masing-masing negara amat-sangat ditentukan oleh ideologi yang diyakini oleh mayoritas rakyat di negara yang bersangkutan. Dan ketiga negara yang Penulis sebutkan mewakili tiga ideologi yang berbeda: Kapitalisme, Sosialisme, dan Pancasila.

Ideologi kapitalisme yang kental nuansa individualisme oleh Barat, khususnya Amerika, membuat pelaksanaan konsep demokrasi bercirikan individualisme dan liberalisme yang kuat.²¹ Berbeda halnya dengan Cina yang berideologi komunis-leninis sehingga membuat konsep demokrasi yang diterapkan disana juga bercirikan sosialis dan komunal, mengedepankan kepentingan umum namun cenderung mengabaikan hak-hak individual atau

¹⁸Syamsul Ma'arif, "Tinjauan Kritis Hasil Keputusan *Bahts al-Masāil al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyah* Muktamar NU XXX tentang NU dan Demokrasi di Indonesia," dalam *ISTI'DAL: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 5 No. 1, 2018, hal. 56-57.

¹⁹Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47*, Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 2015, hal. 59-60.

²⁰Kelompok penolak demokrasi acapkali menggunakan dalil "Demokrasi produk kafir" untuk menolak akomodasi terhadap nilai-nilai demokrasi. Abu Bashir al-Thurthusi, *Ḥukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta'addudiyyah al-Ḥizbiyyah...* hal. 35.

²¹Robert Neelly Bellah, *et al.*, *Habits of The Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985, hal. 142. David Held, *Models of Democracy*, diterjemahkan oleh Abdul Haris dari judul *Models of Democracy*. Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2007, hal. 64.

kelompok yang lebih kecil.²² Adapun ideologi Pancasila di Indonesia berada di pertengahan antara ideologi kapitalisme dan sosialisme, memberikan perhatian kepada kepentingan umum namun tetap memberikan penghargaan kepada hak-hak individu. Disamping itu, demokrasi Pancasila memiliki karakteristik khusus sebagai demokrasi yang religius dan memberikan penghargaan kepada agama, berbeda dengan penerapan demokrasi di negara lain yang cenderung sekuleristik dan menjadikan agama sebagai urusan privat *ansich*.²³

Namun yang harus diperhatikan dari perbedaan penerapan demokrasi tersebut yaitu apakah demokrasi yang dijalankan sudah betul-betul substantif atau hanya merupakan formalitas semata? Sebagai contoh yaitu demokrasi yang dijalankan di Cina. Sebagian kalangan menilai demokrasi yang dijalankan bukanlah demokrasi yang substantif karena kurang memberikan penghargaan kepada hak-hak individual ketika dianggap mengganggu kepentingan umum oleh penguasa.²⁴

Lalu apakah demokrasi tidak adaptif terhadap perubahan ideologi? Jika seperti itu maka demokrasi tidak akan bisa diterapkan oleh suatu negara sampai negara itu menelan bulat-bulat ideologi kapitalisme dan liberalisme Barat. Tentu hal tersebut bukanlah suatu hal yang benar mengingat bahwa setiap bangsa punya sejarahnya sendiri berkaitan dengan ideologi yang dianutnya. Memaksakan suatu ideologi yang dianggap berhasil di suatu wilayah belum tentu juga mampu membawa wilayah lainnya menjadi berhasil, karena situasi dan kondisi yang melingkupinya pun pasti berbeda. Dan ideologi sebagai suatu konsep pemikiran sejatinya dilahirkan dari nilai-nilai riil yang hidup di dalam masyarakat yang kemudian dihayati dan dijadikan sebagai pedoman untuk mencapai tujuan ideal yang diharapkan bersama.²⁵

Demokrasi seharusnya dapat diterapkan oleh ideologi yang berbeda-beda selama intisari dari demokrasi itu dijalankan. Karena demokrasi, sebagaimana banyak hal lainnya, memiliki inti yang bersifat tetap dan juga hal-hal yang bersifat *supporting* dan mungkin disesuaikan dengan situasi dan kondisi lainnya. Sebagaimana dalam Islam juga terdapat hal yang bersifat *tsābit* (tetap) dan tidak dapat diubah, disamping memiliki hal yang bersifat

²²Indah Gitaningrum, "Pengaruh Prinsip Konfusianisme terhadap Politik Luar Negeri Tiongkok dalam Menghadapi Gagasan Universalitas HAM Barat," dalam *Indonesian Journal of International Relations*, Vol. 2 No. 2, 2018, hal. 65-66.

²³Denny Januar Ali, *et al.*, *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui...* hal. 8.

²⁴Indah Gitaningrum, "Pengaruh Prinsip Konfusianisme terhadap Politik Luar Negeri Tiongkok dalam Menghadapi Gagasan Universalitas HAM Barat,"... hal. 65-66.

²⁵Peni Jati Setyowati, "Fungsi Filsafat, Agama, Ideologi dan Hukum dalam Perkembangan Politik di Indonesia," dalam *YURIDIKA*, Vol. 31 No. 1, Januari 2016, hal. 95.

mutaghayyir (dapat berubah). Dalam istilah ulama ushul fikih, hal tersebut dinamakan sebagai perkara *ushūl* (pokok) dan *furū'* (cabang).

Lalu apakah inti pokok atau prinsipil yang tidak dapat berubah dari demokrasi? Dalam Deklarasi Warsawa yang disepakati oleh perwakilan negara-negara dunia tanggal 27 Juni 2000, disebutkan bahwa prinsip inti demokrasi mencakup 19 poin sebagai berikut:

1. Kehendak rakyat harus menjadi dasar kekuasaan pemerintah, dimana warga negara melaksanakan hak dan kewajibannya untuk memilih wakil-wakil mereka secara teratur melalui pemilu.
2. Setiap orang berhak atas akses yang sama terhadap pelayanan publik dan untuk berpartisipasi dalam urusan publik.
3. Setiap orang berhak atas perlindungan hukum yang sama tanpa adanya diskriminasi.
4. Setiap orang berhak atas kebebasan berpendapat dan berekspresi.
5. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir dan beragama.
6. Setiap orang berhak atas akses yang sama terhadap pendidikan.
7. Media berhak untuk mengumpulkan, melaporkan, dan menyebarkan informasi, berita, dan pendapat, dengan pembatasan tertentu yang sesuai dengan masyarakat demokratis atau melalui aturan hukum.
8. Setiap orang berhak untuk menghormati kehidupan pribadi keluarga, tempat tinggal, dan korespondensi yang bebas dari campur tangan yang sewenang-wenang dan melanggar hukum.
9. Setiap orang berhak atas kebebasan berkumpul secara damai dan berserikat dalam berbagai bentuknya dengan jaminan hukum dan perlakuan yang setara di depan hukum.
10. Setiap kelompok minoritas atau yang kurang beruntung berhak mendapatkan perlakuan yang sama dalam perlindungan hukum dan menjalankan budaya, agama, dan bahasanya sendiri.
11. Setiap orang berhak untuk bebas dari penangkapan dan penahanan yang sewenang-wenang ataupun perlakuan kejam lainnya, dan melalui proses hukum yang semestinya, termasuk dianggap tidak bersalah sampai terbukti bersalah dalam suatu pengadilan.
12. Hak-hak yang disebutkan di atas harus ditegakkan oleh peradilan yang kompeten, independen, dan tidak memihak, yang dilakukan secara terbuka dan dilindungi oleh hukum.
13. Pemimpin yang terpilih harus menegakan hukum dan menjalankan fungsinya sesuai dengan konstitusi dan undang-undang.
14. Mereka yang terpilih berhak untuk membentuk pemerintahan serta memangku dan memenuhi masa jabatan sesuai aturan hukum.
15. Pemerintahan yang terpilih wajib menahan diri dari tindakan ekstra-konstitusional, serta memungkinkan penyelenggaraan

pemilihan umum secara berkala dan menghormati hasilnya, serta melepaskan kekuasaan ketika mandat berakhir secara hukum.

16. Lembaga pemerintahan harus bersikap transparan, partisipatif, dan akuntabel dalam rangka memerangi korupsi.
17. Badan legislatif harus dipilih secara transparan dan akuntabel.
18. Kontrol demokratis sipil atas militer harus senantiasa ditegakan.
19. Semua hak asasi manusia dipromosikan dan dilindungi sebagaimana diatur dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia dan instrument hak asasi manusia lainnya yang relevan.²⁶

Poin-poin Deklarasi Warsawa di atas pada umumnya membahas terkait permasalahan HAM serta hak warga negara. Tidak banyak poin lainnya yang ikut disinggung sebagai instrumen dasar yang menjadi prinsip demokrasi. Angelika Klein, *et al.*, memberikan penjabaran secara lebih komprehensif mengenai prinsip demokrasi yang melengkapi penjabaran tersebut:

1. **Partisipasi warga negara:** Warga negara menjadi bagian tak terpisahkan dari masyarakat dan negara mereka. Warga negara mengambil bagian dalam pengambilan keputusan yang mempengaruhi kehidupan mereka secara konsultatif sebelum keputusan ditetapkan.
2. **Kesetaraan:** Kesetaraan di depan hukum dan kesamaan dalam realisasi kapasitas individu tanpa memandang ras, jenis kelamin, etnis, agama, dan sebagainya.
3. **Toleransi politik:** Kelompok yang berkuasa memberikan perhatian dan penghormatan terhadap kepentingan minoritas, serta memberikan ruang untuk diskusi, debat, dan akomodasi dari sudut pandang yang berbeda.
4. **Akuntabilitas:** Pemimpin atau pejabat yang terpilih harus bisa mempertanggungjawabkan segala tindakan dan keputusan mereka kepada masyarakat umum selama mereka menjadi pejabat publik. Mereka yang mampu menjalankan tugasnya sesuai ketentuan berhak mendapatkan apresiasi, sedangkan yang tidak menjalankannya dengan baik berhak untuk dihukum.
5. **Transparansi:** Pemimpin memberikan kesempatan kepada publik untuk melakukan pengawasan terhadap kinerja pemerintahan dengan menghadiri pertemuan publik dan memberikan kebebasan kepada publik untuk memperoleh informasi mengenai pemerintahan, siapa yang menentukan kebijakan, serta apa alasan kebijakan tersebut.

²⁶Diterjemahkan secara ringkas dari *Warsaw Declaration: Toward a Community of Democracies*, June 27, 2000. Community of Democracies, "Vision, Mission, and Values," dalam <https://community-democracies.org/values/warsaw-declaration/>, diakses 1 Juni 2021.

6. **Pemilu reguler yang bebas dan adil:** Memastikan warga negara memiliki kesempatan untuk tidak terjebak pada kepemimpinan yang buruk dan tidak kompeten melalui pemilihan yang bebas dan adil. Pemilihan yang bebas dan adil akan mencegah terjadinya kecurangan yang bisa membawa pemimpin yang buruk kepada kekuasaan. Pemilu juga adalah jalan utama bagi seluruh warga negara untuk menjalankan kekuasaan dengan memilih pemimpin dan memberikan suara mereka kepada kandidat terbaik yang akan mewakili mereka.
7. **Kebebasan ekonomi:** Warga negara yang berkekurangan secara ekonomi adalah kelompok yang rentan terhadap segala tindak kesewenangan karena mereka tidak memiliki kemampuan ekonomi untuk memenuhi segala kebutuhan dasar hidupnya. Akibatnya mereka sering disuap dengan pemberian-pemberian kecil selama pemilihan berlangsung, dan konsekuensinya seringkali merugikan karena akan membawa pemimpin yang korup dan tidak bermoral untuk berkuasa. Kemandirian ekonomi akan menciptakan landasan bagi warga negara untuk produktif sehingga mereka mampu menuntut pertanggungjawaban atas segala kebijakan pemimpin mereka. Dalam demokrasi, pluralisme ekonomi berjalan beriringan dengan pluralisme politik dan sosial, yaitu kebebasan untuk memilih seorang pemimpin politik dan kebebasan untuk menjadi bagian dari asosiasi sosial/budaya mereka masing-masing.
8. **Kontrol terhadap penyalahgunaan kekuasaan:** Setiap pemerintahan yang tidak diiringi dengan tindakan pengontrolan (*checks and balances*) cenderung menyalahgunakan kekuasaan tersebut. Bentuk penyalahgunaan yang paling umum adalah tidak korupsi oleh pejabat pemerintah. Kontrol dari penyalahgunaan kekuasaan dapat dilakukan melalui beberapa cara, yaitu melalui pemisahan kekuasaan menjadi tiga (legislatif, eksekutif, dan yudikatif), dan memastikan independensi tiga lembaga tersebut. Cara lainnya adalah dengan menciptakan pemerintahan ombudsman yang mengawasi kinerja pejabat pemerintah berkaitan dengan standar etika yang disepakati.
9. **Deklarasi hak-hak:** Memaksakan kontrol pada kekuasaan pemerintahan dalam upaya untuk melindungi warga negara dari penyalahgunaan dan kesewenangan pemimpin dengan memastikan perlindungan atas hak dicantumkan dalam konstitusi negara.
10. **Budaya menerima hasil pemilu:** Setelah pemenang dari hasil pemilu yang bebas dan adil diperoleh dengan pasti, maka pihak yang kalah dalam pemilihan tidak boleh melakukan penentangan dan menyerahkan pemerintahan sepenuhnya kepada pihak

pemenang. Namun penting untuk diingat bahwa pemimpin harus memerintah untuk kepentingan seluruh warga negara, termasuk mereka yang tidak memilihnya.

11. **Hak asasi manusia:** Sistem demokrasi berupaya untuk melindungi hak dan kebebasan warga negaranya dari kesewenangan. Diantara hak-hak tersebut meliputi hak untuk hidup, hak kepemilikan, hak untuk bebas berekspresi, hak untuk bebas berserikat, dan hak untuk bebas berkumpul.
12. **Sistem multipartai:** Yaitu pengaturan dimana ada lebih dari dua partai politik yang memperebutkan kekuasaan. Alasan dari dilakukannya sistem multipartai dalam demokrasi adalah: untuk memberikan banyak pilihan kandidat terbaik sebagai pejabat politik; untuk menawarkan pandangan alternatif kepada pemerintah karena adanya sistem oposisi; dan untuk menggerakkan oposisi agar bertindak sebagai penyeimbang kekuasaan. Sistem satu partai menyebabkan kurangnya alternatif pilihan bagi warga negara dan pemusatan kekuasaan yang berujung pada kediktatoran.
13. **Netralitas lembaga negara:** Lembaga negara seperti kepolisian dan tantara harus bersikap netral dan tidak boleh memihak atau bersikap partisan.
14. **Supremasi hukum:** Tidak ada satu orang pun yang kebal hukum, juga mengharuskan seluruh warga negara untuk bertanggung jawab apabila mereka melanggarnya. Proses hukum yang adil disyaratkan bahwa hukum harus setara, jujur, dan ditegakkan secara konsisten. Aturan hukum menjamin hukum dan ketertiban serta perlindungan terhadap warga negara dan hak-haknya.²⁷

Apabila diperhatikan dengan baik, sejatinya prinsip-prinsip demokrasi sebagaimana diungkapkan di atas bersifat universal. Oleh karena itu, terbuka ruang penyesuaian penerapan demokrasi sehingga demokrasi dijalankan dengan detail dan pendekatan yang berbeda-beda antara satu negara dengan negara lain, sesuai dengan ideologi atau kultur dari masyarakat yang bersangkutan. Termasuk dalam konteks ini prinsip demokrasi selaras (atau setidaknya tidak bertentangan) dengan ajaran Islam di dalam Al-Qur'an.

Prinsip partisipasi warga negara merupakan keniscayaan dalam ajaran Islam dengan diajarkannya prinsip musyawarah. Prinsip kesetaraan, utamanya kesetaraan di hadapan hukum juga sejalan dengan prinsip keadilan, dimana tidak boleh ada keistimewaan yang diberikan kepada warga negara karena *privilege* yang dimilikinya, baik karena status sosial maupun ekonominya. Hal ini bahkan ditegaskan oleh Nabi Muhammad *Saw.* yang

²⁷Angelika Klein, *et al.*, *Concepts and Principles of Democratic Governance and Accountability*, Kempala: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011, hal. 4-6.

menyatakan andai Fatimah anak beliau mencuri maka beliau sendiri yang akan memotong tangannya.²⁸ Pun begitu halnya dengan hak-hak lainnya, setiap warga negara tidak boleh didiskriminasi karena sebab perbedaan ciri fisik, ras, bahkan agamanya. Hal ini juga ditegaskan oleh Nabi Muhammad *Saw.* dalam Piagam Madinah (*Shahīfat al-Madīnah*), bahwa bagi umat nonmuslim wajib dilindungi dan tidak didiskriminasi.²⁹

Prinsip kesetaraan juga sejalan dengan prinsip HAM, dimana Islam melarang umatnya untuk melakukan pemaksaan dan diskriminasi bahkan dalam konteks keagamaan sekalipun. Kediktatoran dan otoritarianisme yang menjadi lawan utama penegakan HAM juga ditegaskan sebagai sikap menuhankan diri yang dilarang dalam Islam.³⁰ Karena itu prinsip toleransi dalam berbagai bidangnya merupakan sebuah keniscayaan yang ditegaskan sendiri oleh Nabi Muhammad *Saw.* ketika berpesan kepada para sahabatnya mengenai penduduk Mesir yang nonmuslim:

فَاسْتَوْصُوا بِأَهْلِهَا خَيْرًا فَإِنَّ هُمْ ذِمَّةٌ وَرَحِمًا³¹

“Maka berwasiatlah kalian terhadap penduduknya dengan sebaik-baiknya, karena mereka memiliki hak dan juga hubungan kekerabatan”
(HR. Muslim dari Abu Dzar al-Ghifari)

Hadis ini menceritakan ramalan Nabi Muhammad *Saw.* bahwa para sahabatnya akan membebaskan negeri Mesir di masa yang akan datang. Maka beliau berpesan agar para sahabat beliau kelak bersikap baik dan tidak diskriminatif kepada umat nonmuslim di sana. Sebabnya karena mereka, meskipun nonmuslim tapi tetap memiliki hak-hak yang harus ditunaikan dan dilindungi serta kemuliaan yang harus di jaga.³²

Prinsip akuntabilitas dan transparansi sejalan dengan prinsip kejujuran. Adapun pemilu sebagai hal yang prinsipil dalam demokrasi merupakan metode pemilihan pemimpin yang tidak dilarang, karena tidak ada teks Al-Qur’an dan hadis yang otentik dan sangat meyakinkan yang melarangnya.

²⁸Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Lu`lu` wa al-Marjān fīmā Ittafaqa ‘alaihi al-Syaikhān*, Vol. 2, Kairo: Dar al-Hadits, 1986, hal. 185.

²⁹Poin tersebut berbunyi (وَأَنَّهُ مَنْ تَبِعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأَسْوَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا) (مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ), Ibnu Hisyam al-Humairi, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, Vol. 1, Kairo: Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1955, hal. 503.

³⁰Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islām...* hal. 132-133.

³¹Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 4, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th., hal. 1970.

³²Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Minhāj Syarḥu Shahīh Muslim ibn al-Hajjāj*, Vol. 16, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1392 H, hal. 97.

Bahkan dalam tataran praktis, prinsip voting pernah diterapkan dalam pemilihan khalifah pasca wafatnya Umar bin Khattab.³³

Prinsip pengontrolan terhadap kekuasaan senafas dengan ajaran Islam, dimana Nabi Muhammad *Saw.* menyebut perbuatan mengkritisi kezaliman atau kejahatan pemimpin sebagai tindakan jihad, bahkan orang yang dibunuh oleh pemimpin karena sebab itu disebut sebagai syahid.³⁴ Meski sebagian kalangan menentang tindakan kritis terhadap pemimpin dengan alasan Islam mewajibkan taat kepada pemimpin, namun menurut Penulis hal ini merupakan tindakan yang salah kaprah. Dimana perintah untuk taat sebenarnya bermakna larangan untuk memberontak yang sering berakhir dengan perang dan pertumpahan darah. Dengan kata lain, perintah untuk taat pada pemimpin merupakan perintah yang bersifat sekunder karena tujuan utamanya adalah menjaga agar tidak terjadi pertumpahan darah (*hifzh al-nafs*) dan juga menjaga eksistensi agama (*hifzh al-dīn*).³⁵ Pemberontakan tentu berbeda dengan sikap kritis dan perbuatan mengkritisi pemimpin yang dibolehkan, bahkan dicontohkan oleh para sahabat Nabi sendiri. Semisal perbuatan yang dilakukan oleh seorang wanita tua yang mengkritisi kebijakan Umar bin Khattab secara langsung di depan khalayak ramai.³⁶

Berkaitan dengan pembagian kekuasaan, hal yang aneh dimana ada sebagian kalangan umat Islam yang menolak pembagian kekuasaan dalam

³³Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 7, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 146.

³⁴Hadis pertama diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Thariq bin Syihab ketika Nabi Muhammad *Saw.* ditanya mengenai jihad yang paling utama, beliau menjawabnya: **كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ** yang artinya, “Ucapan yang benar di hadapan pemimpin yang lalim”, Ahmad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Vol. 31, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001, hal. 125. Hadis kedua diriwayatkan oleh Imam al-Hakim dari Jabir yang berbunyi: **سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ حَمْرَةَ بِنْتُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ قَالَ إِلَى إِمَامِ جَابِرٍ فَأَمَرَهُ وَنَهَاهُ فَقَتَلَهُ** yang artinya, “Penghulu para syuhada adalah Hamzah bin Abdul Muthallib, serta seseorang yang mengkritisi pemimpin zalim, dia menyuruh dan melarangnya maka pemimpin itu membunuhnya”, Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrāk ‘alā al-Shahīḥain*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 215.

³⁵Pendapat ini didasarkan pada hadis Imam Muslim dari Ummu Salamah: **سَتَكُونُ أَمْرَاءٌ فَتَعْرِفُونَ وَتَشْكُرُونَ، فَمَنْ عَرَفَ بَرِيءٍ، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِيمٍ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قَالُوا: أَفَلَا نَقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا** yang artinya, “Akan ada para pemimpin kelak yang kalian kenali dan kalian ingkari. Maka barangsiapa mengetahui (kemungkarannya) maka dia terlepas dari dosa, dan barangsiapa yang mengingkari (kemungkarannya) maka dia akan selamat, akan tetapi barangsiapa yang ridha dan mengikuti (akan mendapat dosa dan tidak selamat).” Para sahabat berkata: “Apakah mereka harus kami perangi?” Beliau menjawab, “Jangan, selama mereka masih shalat.”, Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi, *al-Musnad al-Shahīḥ al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*, Vol. 3... hal. 1480. Di sini Rasulullah *Saw.* membedakan antara pengingkaran dan penentangan dengan perlawanan bersenjata.

³⁶Ibnul ‘Imad al-Hanbali, *Syadzarat al-Dzahab fī Akhbār man Dzahab*, Vol. 1.. hal. 142.

rangka pengontrolan kekuasaan. Yang mana dalam demokrasi kekuasaan dibagi menjadi eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Padahal hal ini pernah dicontohkan sendiri oleh Khalifah Umar bin Khattab yang membagi kekuasaan menjadi eksekutif dan yudikatif.³⁷ Bahkan Ali bin Abi Thalib selaku penguasa eksekutif pada masanya pernah dikalahkan dalam lembaga peradilan ketika bersengketa dengan seorang Nasrani.³⁸ Dan hal ini juga menunjukkan prinsip lainnya dalam demokrasi yang sejalan dengan Islam, yaitu netralitas lembaga negara.

Adapun prinsip multipartai mendapat penentangan yang cukup kuat dari internal umat Islam. Alasannya adalah bahwa persatuan umat merupakan asas yang prinsipil dalam sistem kenegaraan Islam.³⁹ Sedangkan sistem multipartai dikhawatirkan akan menjadi penyebab perpecahan dan pembelahan umat Islam yang dilarang serta dianggap sebagai warisan kolonialisme Barat dalam dunia Islam.⁴⁰

Al-Qaradhawi menyebutkan bahwa sistem multipartai pada dasarnya tidak dilarang karena tidak ada dasar teks yang valid dan meyakinkan yang melarangnya. Bahkan sebaliknya, sistem multipartai ini akan lebih menjamin pengawasan dan kontrol terhadap pemerintahan sehingga tidak bersikap despotis dan diskriminatif terhadap rakyat. Namun Al-Qaradhawi memberi dua batasan bagi partai-partai yang didirikan yaitu memberikan pengakuan terhadap Islam sebagai entitas keyakinan dan syariat serta tidak memusuhi Islam dan umatnya.⁴¹

Sistem multipartai sebenarnya serupa dengan fenomena multimazhab dalam Islam, bahkan lebih dari itu juga sejalan dengan kehendak Allah yang menciptakan manusia yang multibangsa, etnis, dan suku. Kesemuanya berpotensi untuk menjadi pemecah-belah persatuan umat apabila masing-

³⁷Muhammad Suhail Thuqusy, *Tārīkh al-Khulafā al-Rāsyidīn al-Futuḥāt wa al-Injāzāt al-Siyāsiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais, 2011, hal. 346-347.

³⁸Kisah ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari al-Sya'bi, juga dikutip oleh banyak ahli sejarah seperti Ibnul Atsir, Ibnul Wardi, dan Ibnu Katsir. Namun kisah ini disinyalir lemah secara riwayat, akan tetapi secara konten maknanya dibenarkan oleh para ulama bahwa keadilan harus ditegakan secara objektif tanpa memandang apakah dia seorang penguasa atautkah bukan. Abu Bakar al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Vol. 10, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hal. 230. Ibnul Atsir al-Syaibani, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1997, hal. 750. Ibnul Wardi al-Kindi, *Tārīkh Ibn al-Wardī*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hal. 157. Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 8, Beirut: Dar al-Fikr, 1986, hal. 5. Lajnah al-Ifta, "Qisshat Taqādhi 'Ali ibn Abi Thālib Radhiyallāhu 'anhu ma'a al-Rajul al-Nashrāni," dalam https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=980#.YN_GW0gzBIU, diakses 30 Juni 2021.

³⁹Taufiq al-Syawi, *Fiqh al-Syūrah wa al-Istisyārah*, Manshurah: Dar al-Wafa, 1992, hal. 583.

⁴⁰Said Abdul 'Adzim, *al-Dīmuqrāthiyyah fī al-Mīzān...* hal. 89-90.

⁴¹Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām...* hal. 147-148.

masing pihak tidak saling bersikap toleran dan saling memahami satu dengan yang lainnya. Sehingga kurang relevan apabila menyebut bahwa sistem multipartai akan membawa perpecahan dan permusuhan. Bahkan manusia itu sendirilah yang menyebabkan perpecahan karena bersikap fanatik dan menolak bersikap objektif terhadap orang atau kelompok lainnya.

Maka, bertolak dari sini kita bisa simpulkan bahwa sistem demokrasi sangat terbuka untuk dapat diterapkan oleh berbagai macam ideologi dan kultur-kebudayaan, mengingat bahwa prinsip-prinsipnya bersifat umum. Oleh sebab itu, Penulis tidak setuju terhadap standarisasi tunggal terhadap pelaksanaan demokrasi yang cenderung pada kebudayaan tertentu dengan mengabaikan faktor lokalitas yang ada. Karena itu justru menunjukkan bahwa demokrasi tidak bersifat universal. Meski begitu, Penulis juga tidak setuju dengan penerapan demokrasi yang bersifat formalitas namun mengabaikan pelaksanaan prinsip-prinsip demokrasi sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

2. Kaidah : *al-'Ibratu bi al-Ḥaqāiq lā bi al-Musammayāt*

Penilaian terhadap demokrasi selayaknya dilakukan terhadap nilai pokok, prinsip, dan substansinya, alih-alih hanya dilakukan terhadap latar belakang dan kulit luarnya semata. Karena keliru dalam menilai demokrasi akan menyebabkan keliru pula dalam menetapkan vonis hukum terhadapnya. Karena itu setiap muslim memiliki kewajiban untuk melakukan konfirmasi dan klarifikasi dalam menghukumi suatu hal, termasuk demokrasi. Sebagaimana firman Allah *Subḥānahu wata'āla*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.” (QS. al-Ḥujurāt/49: 6)

Dalam tafsirnya, al-Hijazi menerangkan bahwa ayat ini memerintahkan kepada orang-orang yang beriman agar melakukan validasi terlebih dahulu ketika menerima suatu informasi, agar tidak duduk masalahnya betul-betul dipahami. Karena informasi yang salah dapat berakibat fatal seperti pertumpahan darah, munculnya perang dan konflik, serta tersebarnya kebencian dan permusuhan.⁴² Pandangan al-Hijazi ini mengindikasikan

⁴²Muhammad Mamud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhīh*, Vol. 3, Beirut: Dar al-Jail al-Jadid, 1413 H, hal. 503.

tujuan dari diperintangkannya validasi dan klarifikasi terhadap suatu berita, agar tidak menyebabkan keburukan yang lebih besar lagi.

Begitu pula halnya dalam menetapkan vonis hukum terhadap demokrasi tanpa memahami betul esensi dan substansinya akan menyebabkan mudarat yang besar. Seringan-ringannya adalah memunculkan kebencian dan konflik yang tidak perlu baik antar peradaban Islam dan Barat, atau bahkan antar internal umat Islam sendiri. Bahkan lebih dari itu dapat berakibat lebih jauh dengan pengafiran terhadap umat Islam dan penghalalan terhadap darah dan kehormatan seseorang.

Selain itu, dalam kaidah hukum Islam dijelaskan bahwa asal segala sesuatu adalah boleh, kecuali ada landasan berupa dalil yang melarang atau mengharamkannya secara pasti,⁴³ juga kaidah lain yang menyatakan bahwa asal segala sesuatu adalah terlepas dari segala tuntutan dan vonis selama tidak ada teks syariat yang menjelaskan hal tersebut.⁴⁴ Artinya, untuk menetapkan vonis haram dan larangan terhadap penerapan demokrasi sebagai sistem politik kenegaraan haruslah mendatangkan dalil yang kuat dan pasti (*qath'iyu al-wurūd wa al-dilālah*).

Hal ini dikuatkan dengan pernyataan Ibnu 'Uqail yang dikutip oleh Ibnul Qayyim bahwa politik (yang sesuai syariah) adalah politik yang membawa manusia pada kebaikan dan menjauh dari kerusakan, meskipun tidak dicontohkan oleh Rasulullah *Saw*. Bahkan Ibnul Qayyim membantah anggapan bahwa perpolitikan itu harus dijalankan secara rigid dengan sesuatu yang ada dalilnya dalam syariat. Karena itu justru memunculkan kesan yang salah bahwa syariat itu sangat sempit dan kurang relevan untuk mencapai maslahat bagi manusia serta tidak adaptif terhadap perkembangan zaman.⁴⁵

Bertolak dari sini, agaknya wajar apabila kemudian banyak ulama ataupun cendekiawan muslim yang relatif bisa menerima konsep ataupun istilah demokrasi. Bahkan sebagian dari mereka melakukan analogi terhadap perangkat demokrasi dengan perangkat yang dikenal dalam tradisi Islam. Hamka misalnya menyebut parlemen sebagai kekuasaan legislatif tidak ubahnya majelis syura dalam tradisi Islam.⁴⁶ Hamka juga menganalogikan demokrasi dengan musyawarah, bahkan bisa pula disebut sebagai gotong royong.⁴⁷ Analogi Hamka ini sejalan dengan al-Maraghi yang menyebut

⁴³Kaidah ini tela dijelaskan pada bab sebelumnya. Jalaluddin al-Mahalli, *Syarh al-Waraqāt fī Ushūl al-Fiqhī*, Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999, hal. 211.

⁴⁴Kaidah tersebut yaitu: الْأَصْلُ بَرَاءَةُ الدِّمَةِ. Al-Khatib al-Baghdadi, *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, Vol. 1, Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal. 526.

⁴⁵Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *al-Thuruq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, Vol. 1, Jeddah: Majma' al-Fiqh al-Islami, 1428 H, hal. 29-30.

⁴⁶Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 2, Singapura: Pustaka Nasional, t.th, hal. 971.

⁴⁷Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 9... hal. 6521.

bahwa demokrasi itu semisal dengan musyawarah,⁴⁸ atau al-Zuhaili yang mengutip istilah demokrasi sebagai hal yang esensinya diajarkan dalam Al-Qur'an, yang diantaranya meliputi persamaan antara manusia dan anti terhadap kezaliman.⁴⁹

Para ulama dan cendekiawan di atas menggunakan istilah demokrasi tanpa bersikap alergi, meski istilah tersebut lahir dari rahim peradaban Barat yang identik dengan liberalisme dan sekulerisme. Mereka cenderung melihat nilai, esensi, dan substansi daripada sekedar penamaan semata. Hal ini sejalan dengan kaidah:

الْعِبْرَةُ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِالْحَقَائِقِ وَالْمَعَانِي لَا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي⁵⁰

“Yang menjadi patokan dalam hukum syariat adalah hakikat dan esensi bukan sekedar lafaz dan susunan kata.”

Dan juga kaidah yang senada:

الْعِبْرَةُ بِالْحَقَائِقِ لَا بِالْمُسَمِّيَّاتِ⁵¹

“Yang menjadi patokan (dalam hukum) adalah hakikat dari sesuatu, bukan dari penamaannya semata.”

Kaidah ini pada asalnya dimaksudkan bahwa suatu hal yang haram, dilarang, serta membawa mudarat, akan tetap dihukumi haram meskipun nama hal tersebut dirubah, karena inti dan esensinya tetap sama. Kaidah ini ingin mengingatkan agar tidak tertipu dengan hal lahiriah yang terlihat baik padahal isi dan esensinya buruk.⁵² Semisal ketika berhala-berhala yang disembah kaum musyrikin disebut sebagai Tuhan, maka pada hakikatnya berhala tersebut tetaplah bukanlah Tuhan karena tidak memiliki sifat-sifat ketuhanan. Atau ketika minuman keras kemudian diganti penamaannya dengan berbagai sebutan sebagaimana yang terjadi sekarang, namun pada hakikatnya kesemua minuman tersebut haram karena secara esensi adalah minuman yang memabukan.

Namun kaidah ini juga dapat diterapkan sebaliknya, yaitu jangan tertipu dengan suatu hal yang dikesankan secara istilah seolah-olah buruk namun inti dan esensinya belum tentu seperti itu. Seperti halnya demokrasi yang sering dianggap buruk karena permasalahan istilah yang dianggap

⁴⁸Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 19, Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1946, hal. 134-135.

⁴⁹Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. 17, Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1418 H, hal. 147.

⁵⁰Muhammad bin Husain al-Jizani, *Ma'ālim Ushūl al-Fiqhī 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Damman: Dar Ibn al-Jauzi, 1427 H, hal. 365.

⁵¹Islamweb.net, “*al-'Ibratu bi al-Haqāiq lā bi al-Musammayāt*,” dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/32513/>, diakses 30 Juni 2021.

⁵²Muhammad bin Husain al-Jizani, *Ma'ālim Ushūl al-Fiqhī 'inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah...* hal. 365.

sebagai produk Barat, atau dianggap mengindikasikan kesyirikan karena secara tekstual demokrasi berarti kekuasaan rakyat. Namun sayangnya amat jarang ada pembahasan yang menolak demokrasi yang mengutip pendapat dari para ahli Barat mengenai demokrasi itu sendiri. Padahal untuk dapat memahami hukum suatu hal, utamanya yang bersangkutan dengan ilmu di luar keilmuan syariat haruslah merujuk kepada pandangan para ahli di bidang keilmuan yang bersangkutan agar dapat memahami karakteristik dan hakikat hal yang dibahas. Dengan begitu seorang peneliti ataupun akademisi tidak akan terjebak dalam sisi lahiriah suatu istilah namun malah mengabaikan hakikat dan esensinya.⁵³

Dari pembahasan sebelumnya telah diketahui bahwasanya dasar landasan dan juga esensi dari demokrasi sejatinya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Maka sungguh aneh apabila kemudian demokrasi dihukumi sebagai suatu hal yang buruk, syirik, bahkan kufur. Sebaliknya, demokrasi sangat mungkin untuk diadopsi oleh umat Islam karena sifatnya yang netral (mubah) dalam kacamata syariat.

Anggapan mengenai buruknya demokrasi sedikit banyak juga berasal dari pengamatan terhadap kehidupan masyarakat Barat yang dilandasi ideologi liberal dan sekuler. Karena itulah mungkin terjadi kesalahpahaman dalam menginterpretasikan kebudayaan sekuler-liberal sebagai budaya yang lahir dari sistem demokrasi, padahal tidak mesti demikian adanya. Seperti sebuah sajian hidangan sayur yang dicampur dengan garam dan cuka. Ketika seseorang mencicipinya dan merasakan sensasi asam, bisa jadi dia akan mengira bahwa rasa asam itu hadir karena adanya campuran garam dalam sayuran tersebut. Menurut Penulis, contoh-contoh yang sering dikutip oleh kelompok penentang demokrasi sering diambil dari fenomena masyarakat Barat yang liberal dan sekuler, bukan sebagai masyarakat Barat yang demokratis.

Pertanyaannya adalah, apakah mungkin demokrasi diterapkan selain dengan kultur lingkungan yang liberal dan sekuler? Menurut Penulis hal tersebut tidak hanya mungkin, bahkan ia telah dibuktikan oleh fenomena demokrasi modern yang diterapkan secara berbeda-beda dalam kultur budaya masyarakat yang berbeda pula. Meski harus diakui bahwa terkadang esensi dari demokrasi harus dikalahkan oleh kultur yang mewarnai suatu negara, sebagaimana penerapan demokrasi sosialis di Tiongkok yang sering dipandang menyalahi prinsip HAM. Fukuyama juga menegaskan bahwa demokrasi dan liberalisme bukanlah suatu kesatuan tunggal yang tidak dapat

⁵³Balqasim bin Dzakir al-Zubaidi, *al-Ijtihād fī Manāth al-Ḥukm al-Syar'i Dirāsah Ta`shīliyyah Tathbīqiyyah*, Dammam: Markaz Takwin li al-Dirosat wa al-Abhats, 2014, hal. 282-283.

dipisahkan. Bisa saja suatu negara menjadi liberal namun tidak demokratis, atau sebaliknya demokratis namun tidak liberal.⁵⁴

Bagi umat Islam, kultur liberal yang cenderung membebaskan manusia nyaris tanpa batas sangat bertentangan dengan keyakinan hidupnya. Selain karena kebebasan tersebut seringkali disalahgunakan dan merugikan pihak lain, kebebasan yang tidak terkontrol juga bertentangan dengan semangat ketundukan kepada Tuhan beserta seluruh aturan yang ditetapkan-Nya. Begitupun dengan kultur sekuler yang mempersempit ruang gerak agama hanya dalam sisi spiritual personal yang sempit. Karena banyak aturan agama yang tidak hanya bersinggungan dengan sisi spiritual semata, namun juga kehidupan sosial, budaya, ekonomi, bahkan politik.

Namun adakah suatu contoh ideal penerapan demokrasi yang mampu mendekonstruksi landasan ideologi liberal dan sekuler dalam demokrasi ala Barat? Bahkan selaras dengan semangat keagamaan bagi umat Islam? Maka Penulis mengajukan konsep demokrasi Pancasila sebagai konsep yang mampu menengahi tidak hanya liberalisme dan sosialisme, tapi juga menjembatani peradaban Islam dan Barat.

B. Praktik Demokrasi di Indonesia Sebagai Hasil Dialektika Gagasan Islam dan Barat

Bukan sebuah rahasia lagi bahwa Islam dan Barat telah mengalami pengalaman konflik yang panjang dan berketerusan. Di masa awal Islam telah bersinggungan dengan peradaban Romawi Timur (Byzantium) sebagai representasi kebudayaan Barat. Konflik pada masa ini cenderung bernuansa politis dalam konteks perebutan (atau mempertahankan) wilayah kekuasaan dan pengaruh politik. Pada masa Kenabian terjadi persinggungan antara pasukan Islam dengan Romawi dalam perang Mu'tah⁵⁵ dan Tabuk⁵⁶ karena Romawi mulai merasa dirongrong oleh umat Islam sebagai kekuatan politik baru di wilayah selatan. Setelahnya, pada masa Khulafaurrasyidin terjadi penaklukan terhadap wilayah Syam secara penuh yang ada di bawah kekuasaan Romawi⁵⁷. Lalu pada masa Bani Umayyah bergerak lebih jauh ke arah Barat hingga mencapai Andalusia (Spanyol dan Portugal modern).⁵⁸ Bahkan Bani Umayyah sempat mengirimkan pasukan yang dipimpin oleh Yazid bin Mu'awiyah untuk mencoba menaklukan jantung Romawi Timur,

⁵⁴Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, New York: Free Press, 2006, hal. 42-43.

⁵⁵Muhammad bin Umar al-Waqidi, *al-Maghāzi*, Vol. 2, Beirut: Dar al-A'lami, 1989, hal. 755.

⁵⁶Muhammad bin Umar al-Waqidi, *al-Maghāzi*, Vol. 3... hal. 989-990.

⁵⁷Muhammad Suhail Thuqqusy, *Tārīkh al-Khulafā al-Rāsyidīn al-Futuḥāt wa al-Injāzāt al-Siyāsiyyah...* hal. 263.

⁵⁸Muhammad Abdullah 'Annan, *Daulat al-Islām fī al-Andalus*, Vol. 1, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1997, hal. 38.

yaitu kota Konstantinopel meskipun usaha tersebut mengalami kegagalan.⁵⁹ Begitu seterusnya terjadi konflik politik hingga ofensifisme perluasan wilayah mulai ditinggalkan seiring berakhirnya pemerintahan Bani Umayyah.

Pada masa kekuasaan selanjutnya, Bani Abbasiyah lebih fokus pada pengembangan berbagai bidang ilmu pengetahuan daripada perluasan wilayah. Berbagai literatur asing yang bermuatan pengetahuan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan diserap dengan cepat oleh para intelektual muslim.⁶⁰ Memang tetap ada konflik politik dan perebutan wilayah di daerah perbatasan, utamanya perbatasan antara Bani Abbasiyah dan Byzantium, namun konflik-konflik ini tidak begitu kentara dibandingkan masa-masa sebelumnya. Bahkan pada masa ini lebih didominasi oleh konflik internal diantara umat Islam.

Konflik antar peradaban Islam dan Barat kembali memanas pada paruh kedua Bani Abbasiyah dengan dikirimnya pasukan dari Eropa untuk menaklukan Yerusalem yang dikenal sebagai Tentara Salib (*Crusaders*). Sejak saat itu konflik antara Islam dan Barat sangat dominan diwarnai sentimen keagamaan dibandingkan politik. Bahkan yang memobilisasi konflik ini pada awalnya bukanlah pemegang otoritas politik, melainkan Paus Urbanus II selaku pemegang otoritas keagamaan yang utamanya didorong oleh motif keagamaan disamping motif politik, ekonomi, dan sosial.⁶¹ Oleh karena itu kemudian konflik ini disebut sebagai Perang Salib yang jelas-jelas menyinggung sentimen keagamaan.

Perang Salib adalah sebuah peperangan yang berlangsung amat panjang dan melelahkan bagi kedua belah pihak. Bahkan setelah sentimen konflik berakhir di sebelah Timur Mediterania, semangat Perang Salib Kembali hidup di sebelah Baratnya. Wilayah Semenanjung Iberia yang dikenal sebagai Andalusia dalam sekejap ditaklukan dan dirubah menjadi wilayah kerajaan Kristen Spanyol setelah sekian lama berada dalam pemerintahan Islam.⁶² Yang paling membekas dalam memori umat Islam adalah peristiwa Inkuisisi (*Maḥākīm al-Taftīsy*) yang memaksa umat Islam (dan Yahudi) untuk menjadi Kristen, jika tidak maka mereka akan menghadapi

⁵⁹Ibnu Khayyath, *Tārīkh Khalīfah bin Khayyāth*, Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1397 H, hal. 211. Ibnu Jarir al-Thabari, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Vol. 5, Beirut: Daar al-Turats, 1387 H, hal. 232.

⁶⁰Muhammad Suhail Thuqqusy, *Tārīkh al-Daulah al-‘Abbāsiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais, 2009, hal. 134-136. Mahmud Syakir, *al-Tārīkh al-Islāmi: al-Daulah al-‘Abbāsiyyah*, Vol. 1, Beirut: al-Maktab al-Islami, 2000, hal. 35.

⁶¹Raghib al-Sirjani, *Qisshat al-Ḥurūb al-Shalībiyyah min al-Bidāyah ila ‘Ahdī ‘Imad al-Dīn Zankī*, Kairo: Muassasah Iqra’, 2009, hal. 60-65.

⁶²Tamim Ansary, *Dari Puncak Baghdad, Sejarah Dunia Versi Islam*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dari judul *Destiny Disrupted: A History of The World through Islamic Eyes*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2018, hal. 329.

diskriminasi dan kekerasan bahkan pembunuhan. Peristiwa ini sukses menghapus hampir seluruh jejak peradaban Islam yang ada di Andalusia.⁶³

Perang Salib inilah yang memiliki pengaruh besar dalam ingatan umat Islam maupun masyarakat Barat sendiri, meski otoritas politik di Barat *pasca* Renaisans cenderung sekuler dan tidak lagi bercorak teokrat.⁶⁴ Istilah Perang Salib (*Crusade*) hampir selalu hidup kembali ditengah munculnya konflik antara negara-negara Barat dengan negara-negara Islam, khususnya Arab. Dimulai dari Perang Afghanistan dimana Presiden Amerika saat itu, George Bush dijuluki sebagai *Commander of Crusade*,⁶⁵ atau ketika muncul kutipan ayat-ayat injil di muka pengantar laporan perang Irak kepada Presiden Bush.⁶⁶ Bahkan istilah ini dilontarkan sendiri secara verbal oleh Presiden Bush dalam beberapa kesempatan ketika menyinggung perang melawan terorisme.⁶⁷ Yang terbaru, istilah ini dilontarkan oleh juru bicara Presiden Turki yang menyebut Presiden Prancis, Emmanuel Macron memimpin Perang Salib gaya baru setelah Macron menyatakan Islam sebagai agama yang mengalami krisis dan memberi restu terhadap penerbitan kartun Nabi Muhammad *Saw*.⁶⁸

Singkat kata, konflik antara peradaban Islam dan Barat sejatinya telah berlangsung selama berabad-abad dan menimbulkan trauma mendalam di kedua belah pihak. Trauma ini juga sering melahirkan kecurigaan-kecurigaan antara satu pihak kepada pihak lainnya, sampai pada tahap menolak segala bentuk representasi peradaban lawannya. Bagi umat Islam hal ini dapat membawa kerugian karena membuat mereka kurang mampu menerima perkembangan ilmu pengetahuan dan lekat dengan stigma anti modernisme dan kemapanan.⁶⁹

⁶³Raghib al-Sirjani, *Qisshat al-Andalus min al-Fath ilā al-Suqūth*, Vol. 1, Kairo: Muassasah Iqra', 2010, hal. 697.

⁶⁴Mohammad Affan, "Trauma Perang Salib dalam Hubungan Islam-Barat," dalam *Sosiologi Reflektif*, Vol. 6 No. 2, April 2012, hal. 26.

⁶⁵Bambang Noorsena, "Sindrom Perang Salib di Afghanistan," dalam <https://majalah.tempo.co/read/kolom/84728/sindrom-perang-salib-di-afganistan>, diakses 15 Juli 2021.

⁶⁶BBC Indonesia, "Kutipan Injil di Perang Irak," dalam http://www.bbc.co.uk/indonesian/news/story/2009/05/090519_rumsfeldbible.shtml, diakses 15 Juli 2021.

⁶⁷The White House, "Remarks by the President Upon Arrival," dalam <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>, diakses 15 Juli 2021.

⁶⁸Ibrahim Kalin, "Europe's 'Muslim question' and the new secular crusade," dalam <https://www.aljazeera.com/opinions/2020/11/8/europes-muslim-question-and-the-new-secular-crusade>, diakses 15 Juli 2021.

⁶⁹Taufik Yusuf Njong, *Pasang Surut Hubungan Arab Saudi – Ikhwanul Muslimin*, t.tp. : HarakahBooks, 2021, hal. 13-14.

Sebagai contoh adalah penentangan sebagian umat Islam di Saudi pada paruh pertama abad ke 20 terhadap teknologi komunikasi asal Barat. Hal serupa terjadi pada sepeda yang dianggap sebagai kereta setan atau kuda iblis. Keduanya dianggap sebagai kemungkaran yang harus disingkirkan.⁷⁰ Di Indonesia prakemerdekaan, hal senada terjadi terhadap masyarakat yang menolak dakwah KH. Ahmad Dahlan yang mengadopsi metode dan tata cara pendidikan Barat.⁷¹ Fenomena penolakan terhadap peradaban Barat ini sejatinya bukan hal yang aneh jika dilihat dari sudut pandang konflik panjang yang terjadi antara Islam dan Barat. Terlebih lagi kesan kolonialisme begitu lekat terhadap masyarakat Barat yang telah menduduki banyak negeri Islam. Namun begitu, seharusnya pendekatan yang subjektif terhadap peradaban Barat tidak dilakukan oleh umat Islam. Kerena hal itu justru akan membuat mereka menolak segala hal yang berbau Barat secara membabi-butu dan jauh dari sifat adil yang diajarkan Al-Qur'an.

Kejumudan yang ditunjukkan sebagian umat Islam dan penolakan mereka terhadap peradaban Barat justru memunculkan ironi, mengingat kemajuan peradaban Barat pasca-Renaissance dibangun dari kemajuan pengetahuan Islam abad pertengahan.⁷² Peradaban Barat bisa maju karena mampu mengadaptasi dan mengakomodasi hal positif dari peradaban yang berbeda (Islam), bahkan dalam beberapa sisi bertentangan dengannya. Karena sebab itulah mereka bisa memperoleh pencerahan dalam periode Renaissance dan menyambung keterputusan peradaban sejak priode *The Dark Age*.⁷³ Sedangkan umat Islam sebaliknya menunjukkan penurunan sejak masa keemasannya dengan menolak begitu saja hal-hal positif dari peradaban lain karena perasaan tinggi diri (superior)⁷⁴, yang dalam terminologi Al-Qur'an diistilahkan sebagai sifat *istighnā'*, yaitu merasa cukup dan tidak butuh pada selain dirinya sendiri.⁷⁵ Karena sebab itu kemudian umat Islam mengalami kemunduran peradaban.⁷⁶

⁷⁰Hafidz Wahbah, *Jazīrat al-'Arab fī al-Qarn al-'Isyrīn*, t.tp.: Lanjah al-Ta`lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1935, hal. 316.

⁷¹Asrori Mukhtarom, "Menelusuri Rekam Jejak Amal dan Perjuangan KH. Ahmad Dahlan," dalam *DINAMIKA*, Vol. 1 No. 1, November 2015, hal. 8.

⁷²Eugene Rogan, *Dari Puncak Khilafah*, diterjemahkan oleh Fahmy Yamani dari judul *The Arabs: A History*, Jakarta: Serambi, 2018, hal. 121-122. Fazl-ur Rahman Anshari, *Islam dan Peradaban Barat Modern*, diterjemahkan oleh Asmara Hadi Usman dari judul *Islam and Western Civilisation*, Bandung: RISALAH Bandung, 1986, hal. 4-5.

⁷³George Sarton, *Barat, Timur, dan Islam dalam Pengembangan Peradaban Modern*, diterjemahkan oleh Umar Farouk dari judul *The Incubation of Western Culture in The Middle East*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1989, hal. 51.

⁷⁴George Sarton, *Barat, Timur, dan Islam dalam Pengembangan Peradaban Modern...* hal. 57.

⁷⁵Arraghib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'ān*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1412 H, hal. 615.

⁷⁶Eugene Rogan, *Dari Puncak Khilafah...*

Hal ini justru bertentangan dengan hadis:

الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا⁷⁷

“Kalimat hikmah itu adalah harta karun orang beriman, dimanapun mereka menemukannya maka merekalah yang paling berhak atasnya.” (HR. Ibnu Majah dan al-Tirmidzi dari Abu Hurairah)⁷⁸

Hadis di atas mengajarkan umat Islam untuk bertindak objektif dalam setiap permasalahan. Karena itulah mereka seharusnya mengambil kebaikan darimanapun ia berasal. Tidak serta-merta ketika suatu hal itu berasal dari orang kafir lantas hal tersebut secara otomatis menjadi buruk dan harus ditolak. Sebaliknya, ambillah kebaikan darimanapun ia berasal. Sebagaimana kalimat hikmah yang dinisbatkan kepada Ali Ra. menyebutkan:

أَنْظُرْ إِلَى مَا قَالٍ، وَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ⁷⁹

“Lihatlah apa yang dikatakan dan janganlah melihat siapa yang mengatakannya”

Hamid Fahmy Zarkasyi mengungkapkan sebagaimana dikutip oleh Adian Hussaini, bahwa mempertahankan dan mengembangkan peradaban Islam tidak berarti menolak mentah-mentah masuknya unsur-unsur peradaban asing. Sebaliknya pula, untuk bersikap adil terhadap peradaban lain tidak berarti bersikap permisif terhadap masuknya segala macam unsur dari peradaban lain, dengan mengimitasinya tanpa proses adaptasi terlebih dahulu.⁸⁰

1. Mendamaikan Perseteruan Islam dan Barat

Konflik peradaban yang panjang dan dalam antara Islam dan Barat seyogianya tidak menyebabkan kedua belah pihak bersikap antipati antara satu dengan lainnya. Akan tetapi selayaknya agar terjadi keterbukaan dan komunikasi yang baik agar bisa saling mengenali dan memahami antara satu dengan yang lainnya. Bukan dalam rangka melakukan imitasi buta terhadap kebudayaan lain, namun demi mengadopsi dan mengadaptasi nilai-nilai kebaikan yang ada pada suatu kebudayaan. Dengan begitu kedua belah pihak dapat mengambil hal-hal positif dari pihak lainnya. Karena itulah perintah Allah *Swi.* di dalam Al-Qur’an:

⁷⁷Ibnu Majah al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th., hal. 1395. Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 5, Kairo: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1975, hal. 51.

⁷⁸Hadis ini telah dibahas dalam bab sebelumnya bahwa secara sanad dihukumi lemah, namun secara makna dapat diamalkan karena selaras dengan prinsip ajaran Islam.

⁷⁹Ali Muhammad al-Qari, *Mirqāt al-Mafātīh Syarḥ Misykāt al-Mashābīh*, Vol. 8, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hal. 3471.

⁸⁰Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*, Depok: Gema Insani, 2021, hal. xxi.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.” (QS. al-Hujurat/49: 13)

Dalam tafsir ayat di atas, al-Qurthubi menegaskan bahwa Allah *Swt.* menciptakan makhluk yang plural dengan berbagai latar belakang suku agar mereka saling mengenal, dengan begitu mereka dapat saling berinteraksi secara positif demi mencapai hikmah yang Allah *Swt.* tetapkan.⁸¹ Wahbah al-Zuhaili menyebut ayat ini sebagai landasan demokrasi sejati yang diajarkan dalam Islam, dimana Allah *Swt.* menghendaki manusia menyikapi perbedaan dengan saling mengenali, saling berinteraksi, dan saling tolong-menolong, bukannya saling mengingkari dan bermusuhan.⁸² Meskipun konteks ayat ini secara mendasar ditujukan untuk memperbaiki hubungan persaudaraan antarumat Islam, namun secara umum teks ayat ini juga untuk menguatkan persaudaraan antarmanusia (*al-ukhuwwah al-insāniyyah*).⁸³ Karena itu berdasarkan ayat ini, sikap bermusuhan antarmanusia karena landasan perbedaan suku, kebudayaan, ataupun peradaban merupakan sikap yang bertentangan dengan ajaran Islam sendiri.

Meski begitu pada faktanya perbedaan antara peradaban Islam dan Barat memang rentan mengundang sikap saling bermusuhan antara satu dengan yang lainnya, oleh sebab itu dalam rangka mencegah atau meminimalisir hal tersebut perlu dilakukan upaya untuk saling memahami perbedaan dan latar belakang masing-masing, baik umat Islam maupun masyarakat sekuler Barat.⁸⁴ Sebagaimana ungkapan pepatah Arab menyebutkan:

النَّاسُ أَعْدَاءُ مَا جَهِلُوا⁸⁵

⁸¹Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Vol. 16, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, hal. 342.

⁸²Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. 26... hal. 265.

⁸³Raghib al-Sirjani, *al-Musyarak al-Insāni: Nazhariyatun Jadīdah li al-Taqārub baina al-Syu'ūb*, Kairo: Muassasah Iqra', 2011, hal. 663.

⁸⁴Ruslan Ibrahim, “Pendidikan Multikultural: Upaya Meminimalisir Konflik dalam Era Pluralitas Agama,” dalam *EL-TARBAWI*, Vol. 1 No. 1, 2008, hal. 118.

⁸⁵Ahmad bin Abdullah al-Ashbahani, *Hilyat al-Auliya' wa Thabaqāt al-Ashfiya'*, Vol. 10, Kairo: al-Sa'adah, 1974, hal. 242.

“*Seseorang adalah musuh dari apa yang tidak dia ketahui.*”

Latar belakang masyarakat Barat sendiri lekat dengan citra sekuler yang meletakkan agama dan landasan moral sebagai ruang privat. Dengan kata lain agama dan nilai spiritualitas tidak memiliki peran yang signifikan dalam mewarnai kehidupan masyarakat secara kolektif. Hal ini terjadi karena dalam sejarah agama Kristen, otoritas keagamaan dan otoritas politik dimulai sebagai dua entitas yang berbeda. Apa yang terjadi dalam perkembangan agama Kristen di Barat bertentangan sepenuhnya dengan tradisi Islam yang tidak mengenal separasi semacam ini, dimana otoritas agama dan politik pada masa awalnya melekat satu sama lain.⁸⁶ Ini adalah perbedaan mendasar antara peradaban Islam dan Barat yang membuat keduanya seolah seperti sedang berhadap-hadapan satu sama lain. Bahkan Muhammad Naquib Al-Attas menyebut bahwa sisi perbedaan ini menyebabkan peradaban Islam dan Barat akan berkonfrontasi secara natural dan permanen.⁸⁷

Dengan kenangan pahitnya akan dominasi agama, Barat pernah merasakan pengekanan dan hegemoni agama yang mencapai tahap pengadilan dan penghukuman, baik berupa siksaan ataupun pembunuhan terhadap mereka yang berseberangan dengan doktrin Gereja.⁸⁸ Karena itu muncul trauma mendalam terhadap hegemoni agama yang pada akhirnya membawa masyarakat Barat menjadi masyarakat yang sekuler dan agama tercampakan ke sudut kehidupan yang sempit.⁸⁹ Adapun Islam justru tidak mengenal tradisi sekuler karena agama relatif mampu dipadukan dengan baik dalam kehidupan masyarakatnya.

Dari segi otoritas, Islam tidak mengenal adanya otoritas keagamaan tunggal dan absolut setelah wafatnya Rasulullah *Saw.* sebagaimana yang dimiliki Kristen Barat. Bahkan kelompok *mainstream* umat Islam pun terbagi menjadi beberapa kelompok mazhab yang berbeda-beda. Mereka mampu mewarnai otoritas politik tapi tidak mengendalikannya. Hal ini tercermin misalnya dalam ungkapan Imam Malik ketika mazhabnya hendak dijadikan sebagai mazhab negara, beliau dengan tegas menolaknya dan menyatakan bahwa beliau bukanlah pemilik otoritas tunggal dalam agama Islam.⁹⁰

Dalam dunia Islam, hubungan dialektis yang positif juga terjadi antara otoritas keagamaan dan keilmuan umum. Bahkan tidak jarang seorang ulama juga merupakan seorang saintis, semisal Ibnu Rusyd yang dikenal sebagai

⁸⁶Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man...* hal. 345-346.

⁸⁷Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, hal. 105.

⁸⁸Adian Husaini, “Inquisisi Gereja: Noda Hitam Sejarah Barat,” dalam *Jurnal KALIMAH*, Vol. 11 No. 2, September 2013, hal. 93-94.

⁸⁹Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal...* hal. 30-41.

⁹⁰Malik bin Anas al-Madani, *al-Muwattha'*, Vol. 1, Abu Dhabi: Muassasah Zaid bin Sulthan Alu Nahayan li al-A'mal al-Khairiyyah wa al-Insaniyyah, 2004, hal. 77.

ulama fikih sekaligus filsuf kenamaan, atau Ibnu Khaldun yang tidak hanya dikenal sebagai pakar sejarah Islam tapi juga sebagai pelopor ilmu sosiologi. Karena itulah dalam dunia Islam lahir paradigma integratif antara ilmu pengetahuan agama dan umum dengan landasan bahwa keduanya bersumber dari Allah *SwT.*⁹¹ Dari latar belakang ini dapat dipahami bahwa peradaban Islam tidak bersifat sekuler sebagaimana Barat.

Dengan perbedaan latar belakang yang cenderung berlawanan, Islam dan Barat mungkin tidak bisa bersenyawa satu sama lainnya. Namun tidak seharusnya juga interaksi keduanya dilandaskan pada perbedaan dan pertentangan yang justru melahirkan permusuhan. Islam dan Barat masih memiliki sisi persamaan yang mungkin untuk dipertemukan. Sisi persamaan inilah yang seharusnya dijadikan landasan berinteraksi satu sama lain. Karena itulah kemudian Allah *SwT.* memerintahkan manusia untuk saling mengenal, agar latar belakang peradaban yang berbeda-beda kemudian tidak menjadikan manusia terpecah-belah.

Dalam konteks demokrasi, Islam dan Barat memiliki kesamaan dalam hal sifat anti despotisme dan penindasan.⁹² Sejarah mencatat bagaimana Umar bin Khattab selaku Khalifah membela rakyat kecil saat dipukul oleh anak Gubernur Mesir. Setelah orang itu membalas perlakuan si anak Gubernur, Umar memberikan peringatan dengan kalimatnya yang terkenal, “*Sejak kapan kalian menindas manusia? Padahal ibu mereka telah melahirkannya sebagai manusia yang merdeka!*”⁹³ Konsep dasar demokrasi selaras dengan Islam dalam hal peleburan kelas sosial yang mendiskriminasi manusia, sehingga manusia tidak boleh mendiskriminasi dan memperbudak manusia lainnya, sebagaimana diisyaratkan oleh Nabi Muhammad *Saw.*, bahwa manusia itu setara selayaknya gerigi sisir.⁹⁴

⁹¹Abu Hamid al-Ghazali, *Jawāhir Al-Qur’ān*, Beirut: Dar Ihya al-‘Ulum, 1990, hal. 44-45.

⁹²Yusuf al-Qaradhawi, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 132.

⁹³Akram bin Dhiya al-'Umari, ‘*Ashr al-Khilāfah al-Rāsyidah Muḥāwalat li Naqdi al-Riwāyah al-Tārīkhiyyah Wafqa Manhaj al-Muḥadditsīn*, Riyad : Maktabah al-‘Abikan, 2009, hal. 126-127.

⁹⁴Hadits yang dimaksud yaitu : *النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ، وَإِنَّمَا يَتَفَاضِلُونَ بِالْعَافِيَةِ* : Sanad hadis ini disandarkan kepada Anas bin Malik dan dinyatakan sangat lemah (*dha'if jiddan*) oleh Muhammad Nashiruddin al-Albani. Namun terdapat hadits sahih yang menguatkan makna hadits ini, yaitu : *يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَبِيٍّ وَلَا* : Abu Syaikh al-Ashbahani, *Kitāb al-Amtsāl fī al-Hadīts al-Nabawī*, Bombay: al-Dar al-Salafiyyah, 1987, hal. 203. Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Silsilah al-Aḥādīts al-Dhā'ifah wa al-Maudhū'ah wa Atsaruhā al-Sayyi' 'alā al-Ummah*, Vol. 2, Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1992, hal. 60. Muhammad

Bertolak dari persamaan ini, bukan suatu yang mustahil untuk mendamaikan peradaban Islam dan Barat untuk dapat berjalan beriringan. Bukan dengan menegasikan atau melebur satu peradaban ke peradaban lainnya, tapi dengan saling mengakomodir nilai-nilai positif yang disepakati bersama. Hal ini terbukti dengan adanya Demokrasi Pancasila yang menjadi semacam ‘titik tengah’ bagi nilai-nilai demokrasi Barat dan Islam. Jika demokrasi Barat identik dengan sekulerisme dan kurang (atau tidak) akomodatif terhadap nilai-nilai agama, maka Demokrasi Pancasila justru mengakomodir agama dan menjadikannya sebagai salah satu landasan fundamental dalam bernegara. Nilai-nilai Islam dan demokrasi dapat disatukan karena adanya Pancasila sebagai katalisator antara keduanya.

Demokrasi Pancasila menjadi bukti bahwa peradaban Islam dan Barat tidak selalu harus berbenturan ataupun saling menegasikan satu sama lain. Bahkan keduanya dapat berjalan beriringan apabila keduanya saling melihat persamaan, bukannya perbedaan. Keduanya juga tidak mesti dilebur menjadi satu sehingga kehilangan jati dirinya masing-masing. Baik Barat maupun Islam tetap dapat meyakini ideologi masing-masing yang dianggapnya benar, tanpa adanya pemaksaan untuk mengikuti ideologi pihak lain. Dengan begitu seorang muslim akan dapat mengambil nilai-nilai positif yang ada dalam peradaban Barat tanpa harus menghilangkan jati dirinya sebagai seorang muslim. Pun dengan masyarakat Barat dapat mengambil nilai-nilai positif dari peradaban Islam sebagaimana dahulu dilakukan pada masa pra-Renaisans.

Namun proses adaptasi nilai-nilai positif Barat haruslah dibingkai dan dibatasi sesuai dengan nilai-nilai Islam dan ketimuran, karena kadangkala hal tersebut disertai dengan westernisasi atau proses imitasi yang berlebihan terhadap Barat sehingga membuat seorang muslim kehilangan jati diri dan nilai-nilai moralnya. Akibatnya akan terjadi dekadensi moral yang luar biasa, yang pada gilirannya menjadi biang dan pangkal dari kriminalitas di tengah-tengah umat Islam.⁹⁵ Bahkan lebih dari itu, imitasi berlebihan juga berpotensi besar mengakibatkan pemusnahan terhadap peradaban Islam itu sendiri. Sebagaimana yang terjadi saat generasi muda Turki mencoba mengimitasi sekulerisme Barat, tidak lama setelahnya azan dengan bahasa Arab pun dihapuskan dan diganti dengan azan berbahasa Turki, atau jilbab yang menjadi salah satu bagian keyakinan dari ajaran Islam yang kemudian juga ikut dilarang.

Islam dan Barat memiliki akar yang berbeda, yang satu bersifat spiritual-transendental sedangkan yang lain bersifat hedonis-materialistis.

Nashiruddin al-Albani, *Silsilah al-Aḥādīth al-Shahīḥah wa Syai' min Fiqhīhā wa Fawā'idihā*, Vol. 6, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996, hal. 449.

⁹⁵Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal...* hal. 24-26.

Karena itu, proses akomodasi dan adaptasi terhadap nilai-nilai Barat oleh masyarakat muslim hanya dapat dilakukan dengan proses adaptasi sepanjang tidak menyalahi akar peradaban dan norma-norma Islam itu sendiri.⁹⁶ Jika tidak, yang akan terjadi justru adalah pemusnahan terhadap peradaban Islam itu sendiri.

Prinsip di atas juga sebaiknya dipahami oleh masyarakat Barat dalam mengampanyekan nilai-nilai demokrasi ke seluruh dunia, utamanya ke negeri-negeri muslim. Bisa jadi penolakan yang muncul dari kalangan umat Islam dipengaruhi oleh faktor arogansi dan inkonsistensi sebagian kalangan Barat yang memaksakan kehendaknya terhadap negeri-negeri muslim.⁹⁷ Hal ini justru menjadi ironis, bahwa nilai-nilai demokrasi yang anti penindasan dan diskriminasi justru menjadi alasan untuk menghegemoni bangsa lain. Inilah sebab mengapa negara pionir demokrasi seperti Amerika menjadi tidak populer di mata masyarakat muslim, karena Amerika dikenal sebagai Negara yang gemar mengintervensi negara lain,⁹⁸ atau yang disebut oleh John L. Esposito sebagai sikap *double standard* (standar ganda).⁹⁹ Sebagai imbasnya, nilai-nilai demokrasi yang dikampanyekan juga ikut ditolak oleh sebagian kalangan muslim.¹⁰⁰

Sebagai contoh dari hegemoni ini adalah apa yang terjadi dalam pembatalan kemenangan FIS pada tahun 1990, Partai Kebebasan Nimsawi di Yaman pada tahun 2000, ataupun HAMAS di Palestina pada tahun 2006. Semuanya terpilih melalui pemilu yang demokratis di masing-masing wilayahnya namun mengalami penolakan bahkan intervensi dari pihak Barat.¹⁰¹ Hegemoni ini seolah mengonfirmasi bahwa Barat sedang berupaya mencangkakan cara pandang sekuler-liberal Barat kepada kultur budaya lain, utamanya Islam yang berseberangan dengan sekulerisme. Karena itu muncul upaya mendekonstruksi ajaran Islam bahkan hingga mendelegitimasi kitab suci Al-Qur'an dengan alasan tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman. Sikap ini justru memunculkan resistensi yang lebih kuat lagi dari internal

⁹⁶Fazl-ur Rahman Anshari, *Islam dan Peradaban Barat Modern...* hal. 22.

⁹⁷Saiful Mujani, *et al.*, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat...* hal. 16-17.

⁹⁸Eugene Rogan, *Dari Puncak Khilafah...* hal. 702.

⁹⁹John L. Esposito, *Bahaya Hijau! Kesalahpahaman Barat Terhadap Islam*, diterjemahkan oleh Sunarto dari judul *Political Islam: Beyond the Green Menace*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. 28-29.

¹⁰⁰Ayang Utrizza Yakin. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*, Jakarta: Kencana Pranamedia, 2016, hal. 3-4.

¹⁰¹Ayang Utrizza Yakin. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad...* hal. 2.

umat Islam,¹⁰² bahkan bisa jadi sikap ini melahirkan kekerasan yang seringkali justru dilabelkan kepada agama.¹⁰³ Hal ini juga memunculkan ironi karena kebebasan dalam alam demokrasi justru tidak berlaku bagi dunia Islam untuk memilih jalannya sendiri, karena mereka dituntut mengikuti budaya sekuler ala Barat.¹⁰⁴

Fakta di atas menjadi bukti bahwa dalam tataran praktik, demokrasi tidak selamanya manis dan ideal sebagaimana konsepnya. Bahkan dalam lingkungan internal masyarakat Barat sendiri belum lama ini melewati fase diskriminasi akut terhadap masyarakat kulit berwarna,¹⁰⁵ yang residunya bahkan masih dapat dirasakan hingga kini.¹⁰⁶ Atau diskriminasi terhadap keturunan berwajah oriental pasca munculnya pandemi Covid 19.¹⁰⁷ Hal ini tentu menjadi salah satu cela dalam mengaplikasikan konsep demokrasi, dimana baik-buruk penerapan demokrasi sangat bergantung pada kondisi masing-masing individu masyarakatnya.

Gabungan unsur-unsur sentimen peradaban, hegemoni, sikap kaku, dan sejarah permusuhan yang kelam dan panjang melengkapi konflik antara dunia Islam dan Barat serta semakin mengipasi kebencian antara satu pihak dengan yang lainnya. Bagi umat Islam, kebencian dari pihak Barat seolah merepresentasikan permusuhan terhadap Islam itu sendiri, walau mungkin tidak dimaksudkan seperti itu. Begitupun dengan masyarakat Barat yang menganggap bahwa Islam dan Arab sangat membenci Barat, padahal respon kebencian itu muncul akibat anggapan bahwa pihak Baratlah yang lebih dahulu memusuhi kepentingan mereka.¹⁰⁸ Karena itu ia lebih cocok disebut sebagai respon sosiologis-kultural dibandingkan respon teologis.

Diantara hal yang paling mendukung klaim permusuhan Barat terhadap Islam dan Arab adalah sikap Amerika (yang dipersepsikan sebagai salah satu

¹⁰²Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal...* hal. 16-17.

¹⁰³John L. Esposito, *Bahaya Hijau! Kesalahpahaman Barat Terhadap Islam*, diterjemahkan oleh Sunarto dari judul *Political Islam: Beyond the Green Menace...*

¹⁰⁴Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal...* hal. 83-84.

¹⁰⁵Ari Kamal Malik dan Wawan Darmawan, "Rekam Jejak Malcolm X dalam Penegakan Hak Sipil Orang Kulit Hitam Amerika Serikat 1957-1965," dalam *FACTUM*, Vol. 6 No. 2, Oktober 2017, hal. 181.

¹⁰⁶Diantara contoh kasusnya adalah peristiwa pembunuhan terhadap George Floyd yang dituduh menggunakan uang palsu saat bertransaksi di sebuah toko pada 25 Mei 2020. Elizabeth Starla Lenina, "Menggali Akar Diskriminasi Kelompok Kulit Hitam Skala Global," dalam <https://kema.unpad.ac.id/menggali-akar-diskriminasi-kelompok-kulit-hitam-skala-global/>, diakses 6 Februari 2022.

¹⁰⁷Helier Cheung, *et al.*, "Covid 19 dan Sentimen terhadap Orang Asia di Amerika, Mereka 'Diludahi, Dipukul dan Dikata-katai' Selama Pandemi," dalam <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-52830126>, diakses 6 Februari 2022.

¹⁰⁸Eugene Rogan, *Dari Puncak Khilafah...* hal. 703.

pemimpin utama peradaban Barat) terhadap permasalahan konflik yang disebabkan penjajahan Israel atas Palestina. Bukan sebuah rahasia lagi bahwa kebijakan Amerika dalam hal ini seringkali berat sebelah dengan kecondongan ke arah Israel.¹⁰⁹ Terlebih pihak Israel berulang kali melanggar resolusi dan perjanjian damai yang diinisiasi oleh PBB.¹¹⁰ Maka pembelaan yang berlebihan dari Amerika ataupun negara Barat lain menyebabkan banyak dari umat Islam-Arab akan merasa terzalimi dan merasa Barat tengah berusaha mengancam eksistensinya. Menurut Penulis, menuntaskan konflik yang disebabkan oleh invasi Israel atas Palestina merupakan salah satu kunci utama menuntaskan ketegangan Islam dan Barat, karena invasi yang dilakukan Israel akan menarik secara langsung memori kelam Perang Salib ke dalam benak umat Islam.

Hal lainnya yang berpengaruh cukup signifikan untuk 'mengipasi' bara permusuhan Islam dan Barat adalah arogansi pemaksaan keyakinan satu pihak kepada pihak lainnya.¹¹¹ Intervensi Amerika terhadap negara-negara di dunia Islam juga disinyalir dilakukan dalam rangka menyebarkan paham sekuler-liberal.¹¹² Sikap politik ini agaknya lahir dari keyakinan bahwa Demokrasi Liberal telah menjadi konsensus yang seolah mutlak bagi umat manusia, tentu hal ini dianggap sebagai sikap yang arogan oleh banyak masyarakat muslim.¹¹³ Ketika dunia Islam diminta untuk memahami dan menerima peradaban Barat, seharusnya hal yang sama dilakukan Barat terhadap dunia Islam. Hamid Fahmi Zarkasy mengungkapkan bahwa umat Islam tidak dapat mengukur Barat dengan standar Islam dan begitu pula Barat tidak dapat mengukur Islam dengan standar Barat karena keduanya lahir dari *worldview* yang jauh berbeda.¹¹⁴

¹⁰⁹Saiful Mujani, *et al.*, *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat...* hal. 18-19.

¹¹⁰Riva Desstania Suastha, "Mengurai Resolusi Majelis Umum PBB soal Israel-Palestina," dalam <https://www.cnnindonesia.com/internasional/20171222153903-134-264262/mengurai-resolusi-majelis-umum-pbb-soal-israel-palestina>, diakses 8 Februari 2022. Pandasurya Wijaya, "Israel Negara Paling Sering Dikecam PBB, Tiga Kali Lebih Banyak dari Negara Lain," dalam <https://www.merdeka.com/dunia/israel-negara-paling-sering-dikecam-pbb-tiga-kali-lebih-banyak-dari-negara-lain.html>, diakses 8 Februari 2022.

¹¹¹Huntington mengakui bahwa salah satu sebab terjadinya benturan dan konflik antarperadaban Barat dengan peradaban lain salah satunya disebabkan oleh arogansi Barat sendiri. Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Jakarta: Penerbit Qalam, 2012, hal. 325.

¹¹²Bambang Cipto, "Ajaran HAM Versi Amerika Serikat Merupakan Bagian dari Sekularisme," dalam <https://www.umy.ac.id/ajaran-ham-versi-amerika-serikat-merupakan-bagian-dari-sekularisme>, diakses 8 Februari 2022.

¹¹³Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man...* hal. 212-213.

¹¹⁴Hamid Fahmi Zarkasyi, "Dikukuhkan Profesor, Hamid Zarkasyi Gigih Mengkaji Barat dari Dusun," dalam

Seringkali muncul tuduhan kepada umat Islam yang memeluk erat agamanya dan menolak sekulerisme sebagai kaum fundamentalis. Bagi Juergensmeyer, sebutan ini lebih seperti tuduhan daripada penjelasan dan deskripsi. Dia menolak sebutan tersebut dan lebih cenderung menggunakan istilah nasionalis religius dengan tiga alasan: 1) sebutan fundamentalis ini bertujuan merendahkan; 2) tidak tepat secara historis karena pada asalnya dimaksudkan bagi kaum Protestan Konservatif yang belum tentu cocok dengan kultur agama lain; dan 3) sebutan ini tidak bermakna politis, padahal banyak mereka yang tertuduh fundamentalis justru cemerlang secara politik dan menaruh perhatian besar terhadap masyarakat.¹¹⁵

Menurut al-Sirjani, arogansi sebagian kalangan Barat ini lahir dari pandangan yang dilandaskan pada konflik yang justru bertentangan dengan filsafat humanisme Barat sendiri. Menurutnya, kelompok inilah yang suaranya paling lantang dan paling dekat pada kekuasaan politik. Diantara contoh konkritnya yaitu gagasan yang disampaikan oleh Fukuyama dalam bukunya *The End of History* dan Huntington dalam bukunya *The Clash of Civilizations*.¹¹⁶ Fukuyama meski secara tersurat tidak mencerminkan pandangan konflik, namun pemikirannya secara sadar ataupun tidak, dapat menyebabkan munculnya konflik antarperadaban. Fukuyama berkata:

"At the end of history, there are no serious ideological competitors left to liberal democracy... But now, outside the Islamic world there appears to be a general consensus that accepts liberal democracy's claims to be the most rational form of government..."¹¹⁷

Pada akhir dari sejarah, tidak ada pesaing ideologis serius yang tersisa untuk demokrasi liberal... Namun sekarang, selain dunia Islam, telah menjadi kesepakatan umum untuk menerima klaim bahwa demokrasi liberal merupakan bentuk pemerintahan yang paling rasional...

Fukuyama menyiratkan bahwa Barat adalah pusat peradaban yang superior dan unggul di atas peradaban-peradaban lainnya, bahkan satu-satunya peradaban yang bisa membawa pada keberhasilan. Karena itu sudah selayaknya seluruh bangsa mencontoh dan menjadikan Barat sebagai *role model*. Al-Sirjani menganggap gagasan yang disampaikan Fukuyama ini berpotensi untuk berkembang lebih jauh lagi dengan gagasan *Chauvinisme* atau Rasisme.¹¹⁸

<https://www.hidayatullah.com/berita/wawancara/read/2021/02/01/200566/dikukuhkan-profesor-hamid-zarkasy-gigih-mengkaji-barat-dari-dusun.html>, diakses 6 Februari 2022.

¹¹⁵Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, diterjemahkan oleh Noorhaidi dari judul *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 16-18.

¹¹⁶Raghib al-Sirjani, *al-Musyarak al-Insāni: Nazhariyatun Jadīdah li al-Taḳārub baina al-Syu'ūb...* hal. 697.

¹¹⁷Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man...* hal. 212.

¹¹⁸Raghib al-Sirjani, *al-Musyarak al-Insāni: Nazhariyatun Jadīdah li al-Taḳārub baina al-Syu'ūb...* hal. 701.

Adapun Huntington, dengan jelas dan gamblang menggunakan gagasan konflik peradaban sebagai judul bukunya yang disebutnya sebagai *Clash of Civilizations* yang bermakna benturan antarperadaban. Dalam bukunya tersebut Huntington menyatakan:

"Dalam dunia "baru", hubungan-hubungan antara Negara dengan peradaban menjadi semakin sulit dan tidak jarang menunjukkan kecenderungan yang antagonistik. Dan beberapa hubungan interperadaban lebih mengarah pada konflik daripada bentuk-bentuk hubungan lainnya."¹¹⁹

Dalam ungkapannya, Huntington tampaknya lebih menitikberatkan pandangannya pada perbedaan dan peluang konflik dibandingkan persamaan dan potensi untuk berjalan beriringan. Seolah pasrah, Huntington lebih memilih menyikapi potensi konflik daripada berusaha mencari pangkal sebabnya untuk dicegah. Huntington kembali menegaskan:

"Perdamaian dingin, perang dingin... hubungan-hubungan yang kacau, persaingan sengit, koeksistensi kompetitif, perang ras: semua itu hanya merupakan penggambaran-penggambaran yang paling mungkin dalam hubungan-hubungan yang terjadi antara entitas-entitas yang berasal dari pelbagai peradaban yang berbeda. Kepercayaan dan persahabatan akan sulit didapatkan."¹²⁰

Berkaitan dengan relasi Islam dan Barat, Huntington menilai bahwa keduanya akan selalu terlibat konflik. Bahkan ia menyatakan bahwa hubungan keduanya bersifat konfliktual, lebih permanen, dan lebih mendasar daripada konflik antara ideologi Liberalisme dengan Marxis-Leninisme. Ia berkata:

"Sebagian orang Barat, termasuk Presiden Bill Clinton, sepakat bahwa Barat tidak mempunyai masalah dengan Islam... Selama empat ratus tahun, sejarah menunjukkan hal yang sebaliknya... Konflik abad XX antara Demokrasi Liberal dengan Marxis-Leninisme hanyalah sebuah fenomena historikal yang bersifat sementara dan superfisial jika dibanding dengan hubungan konfliktual antara Islam dan Kristen."¹²¹

Dalam ungkapan di atas, Huntington menyiratkan Islam dengan potensi konfliknya telah menjadi ancaman dan hadangan terhadap laju peradaban Barat dengan landasan fakta sejarah dimana Islam dan Kristen telah terlibat konflik yang begitu panjang dan luas. Dahulu, Barat dipimpin secara politik oleh Gereja yang secara langsung membawa konflik *vis a vis* dengan Islam. Namun kini, ketika Gereja sudah tidak lagi memiliki kekuasaan politik karena paham sekularisme yang begitu menguat, tetap saja sejarah konflik Islam-Kristen yang menjadi kambing hitam atas potensi terjadinya konflik

¹¹⁹Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order...* hal. 325.

¹²⁰Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order...* hal. 374.

¹²¹Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order...* hal. 377-378.

antara Barat dan dunia Islam. Apa yang ia ungkapkan ini bisa menjadi dasar prasangka pihak Barat terhadap peradaban Islam, yang pada akhirnya akan betul-betul memicu konflik yang lebih serius lagi.

Inilah yang Penulis maksud bahwa seringkali konflik antara Islam dan Barat dilandasi oleh prasangka dan perspektif yang salah dari salah satu pihak kepada pihak lainnya. Karena itu konflik semestinya dapat diminimalisir salah satunya melalui cara meluruskan pemahaman yang salah dari kedua belah pihak, melalui jalan komunikasi dan interaksi positif antar dua peradaban (*al-ta'aruf al-ḥadhari al-ījābi*).¹²²

2. Akomodasi Nilai-Nilai Kebaikan Universal

Dialektika positif antara Barat dan Islam bukanlah hal yang mustahil. Indonesia sebagai negara pertengahan yang tidak di Arab ataupun di Barat telah membuktikannya dengan konsep Demokrasi Pancasila. Pancasila yang dianggap sebagai kristalisasi kepribadian bangsa Indonesia yang religius telah menjadi katalisator yang mendekatkan antara Islam dan Barat sebagaimana Penulis ungkapkan sebelumnya. Di Indonesia, peradaban Islam dan Barat bertemu dan saling berkelindan menghasilkan sintesa pemikiran dan kebudayaan yang unik. Dengan sifat unik itu Ideologi Indonesia menjadi titik tengah dan titik temu antara individualisme Barat dan kolektivisme Timur, juga antara sekulerisme Barat dan religiusitas Islam. Dan kebudayaan unik tersebut tercermin dalam Demokrasi Pancasila.

Demokrasi yang di wilayah asalnya begitu pekat dengan kesekuleran dan keliberalan dapat diakomodasi dan diadaptasi sedemikian rupa sehingga menjadi demokrasi yang menjunjung tinggi nilai-nilai Ketuhanan.¹²³ Sifat liberalisme Barat yang terkesan tanpa batas pun dapat ditengahi oleh konsep kebebasan yang bertanggung jawab dalam Demokrasi Pancasila.¹²⁴ Hal ini dapat dilakukan karena sejatinya terdapat kesamaan nilai dalam memandang kebebasan antara peradaban Islam dan Barat. Perbedaan keduanya terdapat dalam tataran teknis, dimana kebebasan dalam perspektif Islam dibatasi oleh agama dalam hal-hal yang dilarang dan dapat membawa mudarat bagi diri mereka sendiri.¹²⁵

¹²²Raghib al-Sirjani, *al-Musyarak al-Insāni: Nazhariyatun Jadīdah li al-Taqārub baina al-Syu'ūb...* hal. 588.

¹²³Arief Hidayat, "Indonesia Negara Berketuhanan," *Makalah*, dokumentasi dalam https://www.mkri.id/public/content/infoumum/artikel/pdf/artikel_14_02_arief_hidayat.pdf, diakses 13 Februari 2022, hal. 2-4.

¹²⁴Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2011, hal. 160.

¹²⁵Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 1... hal. 237.

Adapun dalam perspektif Barat yang liberal sekalipun, kebebasan sebetulnya tidak juga bersifat mutlak. Spencer, seorang filsuf Barat dalam formulanya mengenai keadilan menyebutkan bahwa kebebasan seseorang akan selalu dibatasi oleh kebebasan orang lain.¹²⁶ Karena kebebasan individu yang tanpa batas juga dapat menyebabkan kekacauan dan konflik, karena itu kebebasan harus memiliki batasan. Hanya dalam konteks batasan inilah terjadi perbedaan antara Islam dan Barat. Dari sini juga dapat diketahui bahwa tidak seluruhnya nilai-nilai peradaban Islam dan Barat itu bersifat antitesa. Seringkali dalam perbedaan keduanya terdapat persamaan dan kesepahaman. Persamaan ini hanya dapat diketahui manakala terjadi upaya dialog positif antarperadaban sehingga dapat memahami persamaan dan menyepakati nilai-nilai universal yang sama.

Peradaban Islam tentu saja memiliki nilai-nilai (bahkan prinsip-prinsip) yang berbeda dengan peradaban Barat. Namun sebagaimana dibahas sebelumnya bahwa tentu ada persamaan dari sekian banyak perbedaan diantara keduanya. Islam sendiri memiliki nilai universal yang sama dan selaras dengan peradaban lain, termasuk Barat, yang menurut Nasaruddin Umar mencakup nilai-nilai persaudaraan, persamaan, toleransi, musyawarah, dan saling tolong-menolong.¹²⁷ Sedangkan dalam konteks politik dan demokrasi, Islam memiliki persamaan nilai dengan Barat sebagaimana disebutkan oleh Masykuri Abdillah, yaitu: keadilan, kejujuran dan tanggung jawab, persaudaraan, menghargai kemajemukan, persamaan, kebebasan, permusyawaratan, dan perdamaian.¹²⁸ Ditambah dengan anti otoritarianisme dan konstitusionalisme.

Karena itu, meskipun Islam dan Barat dalam tataran teknis memiliki perspektif yang berbeda, namun secara prinsip keduanya menganggap bahwa nilai-nilai di atas adalah nilai-nilai penting yang membangun peradaban mereka. Adapun perbedaan keduanya lebih terkait dengan teknis perspektif dalam memandang nilai-nilai tersebut atau dalam menetapkan batasan-batasannya sebagaimana telah dibahas sebelumnya.

C. Korelasi Nilai-Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai-Nilai Al-Qur'an

Pancasila dianggap sebagai kristalisasi nilai-nilai budaya dan peradaban bangsa Indonesia, karena itulah ia kemudian disepakati sebagai landasan ideologis bersama oleh masyarakatnya. Dimana nilai-nilai budaya dan

¹²⁶Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, New York: D. Appleton and Company, 1896, hal. 45-46.

¹²⁷Nasiruddin Umar, "Karakter Khusus Nilai Universal Islam: Strategi Globalisasi Ummat," dalam <https://news.detik.com/berita/d-5180261/karakter-khusus-nilai-universal-islam-strategi-globalisasi-ummat>, diakses 21 Februari 2022.

¹²⁸Masykuri Abdillah, "Aktualisasi Islam dan Keindonesiaan dalam Konteks Ideologi Negara Pancasila," dalam *Jurnal HIMMAH*, Vol. 4 No. 1, Desember 2020, hal. 263.

peradaban Indonesia telah melampaui masa yang sangat panjang dan menerima pengaruh dari berbagai agama besar di dunia, tapi yang paling berpengaruh adalah agama Islam. Hal ini merupakan hal yang wajar karena Islam dipeluk oleh mayoritas rakyatnya dalam jangka waktu berabad-abad lamanya.¹²⁹ Bahkan kata 'Esa' dalam nilai Ketuhanan Pancasila adalah kosa kata khas yang merujuk pada konsep Tauhid di dalam Islam.¹³⁰ Hal ini dikuatkan dengan pernyataan Perdana Menteri Djuanda, sebagaimana dikutip Lukman Hakiem bahwa sila 'Ketuhanan Yang Maha Esa' dapat diartikan sebagai "Ketuhanan dengan kewajiban bagi umat Islam untuk menjalankan syariatnya".¹³¹

Meski nilai-nilai Al-Qur'an menjadi nafas dan salah satu landasan fundamental dalam Pancasila, namun Pancasila tetaplah bukan Al-Qur'an ataupun sebaliknya, dan ia juga tidak menjadi representasi kandungan isi Al-Qur'an secara komprehensif. Akan tetapi Pancasila merupakan perjanjian dan sumpah bersama (*al-'ahdu wa al-mītsāq*)¹³² bangsa Indonesia (yang mana komponen terbesarnya adalah umat Islam) dan merupakan kesepakatan bersama (*kalimatun sawā*)¹³³ untuk membangun negara Indonesia. Pancasila adalah irisan nilai-nilai universal Islam, nilai-nilai keagamaan, serta nilai budaya dan tradisi mulia bangsa Indonesia. Karena itu nilai-nilai Ketuhanan adalah nilai yang paling fundamental yang menyusun struktur tubuh Pancasila dan menjadi spirit implementasinya.¹³⁴

Demokrasi yang dilandasi nilai-nilai Pancasila adalah demokrasi yang kental dengan nilai-nilai Ketuhanan dan religiusitas, ia berbeda dengan demokrasi Barat yang bersifat sekuler yang meletakkan agama di ruang sempit dalam kehidupan rakyatnya. Karenanya ia menjunjung tinggi nilai-nilai moral agama dan memberikan ruang implementasi dalam konstitusinya.¹³⁵ Ia juga memberikan penghormatan dan penjagaan terhadap agama, simbol-simbol, serta norma-normanya. Oleh sebab itu pelecehan terhadap agama dan simbol-simbolnya merupakan sikap yang bertentangan dengan nilai mulia yang terkandung dalam Demokrasi Pancasila.

¹²⁹Akmal Rizki Gunawan Hasibuan, *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila*, Tangerang: Cinta Buku Media, 2016, hal. 116.

¹³⁰M. Mukhlis Fakhruddin, "Muatan Nilai dan Prinsip Piagam Madinah dan Pancasila: Analisa Perbandingan," dalam *Ulul Albab*, Vol. 12 No. 1, 2011, hal. 105-106.

¹³¹Lukman Hakiem, *Utang Republik pada Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2021, hal. 40.

¹³²M. Mukhlis Fakhruddin, "Muatan Nilai dan Prinsip Piagam Madinah dan Pancasila: Analisa Perbandingan,"...

¹³³Jimly Asshiddiqie, "Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi," dalam rilis Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2014, hal. 6.

¹³⁴Kaelan, *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: Paradigma, 2016, hal. 53.

¹³⁵Nunung Wirnyaningih, "Hukum Islam dan Pelaksanaannya di Indonesia," dalam *Jurnal Hukum dan Pembangunan*, Vol. 31 No. 4, 2001, hal. 377-378.

1. Kesesuaian Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai Al-Qur'an

Telah diketahui sebelumnya bahwa persamaan utama nilai-nilai Al-Qur'an dengan Demokrasi Pancasila adalah semangat penghormatan dan penjagaan terhadap agama, norma-norma, serta simbol-simbolnya. Dalam Al-Qur'an terdapat larangan untuk melecehkan agama dan menjadikannya sebagai senda gurau, sebagaimana firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan pemimpinmu orang-orang yang membuat agamamu jadi bahan ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelumnya dan orang-orang kafir (orang musyrik). Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu orang-orang beriman. Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (melaksanakan) salat, mereka menjadikannya bahan ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.” (QS. *al-Māidah*/5: 57-58)

Menurut al-Thabari, ayat di atas menerangkan bahwa ada orang munafik yang menyatakan keislaman dan keimanannya namun sebenarnya ia tidak beriman. Dalam waktu yang tidak lama setelah menyatakan keimanan ia kembali menyatakan kekafirannya. Apa yang dilakukannya itu adalah bentuk mempermainkan dan merendahkan agama, karena itu orang-orang beriman dilarang untuk menjadikan mereka sebagai teman dekat.¹³⁶ Dalam ayat lain bahkan terlarang bagi orang yang beriman untuk duduk bersama dengan orang yang menjadikan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai bahan candan:

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَةَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَعَدُّوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۗ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا

“Dan sungguh, Allah telah menurunkan (ketentuan) bagimu di dalam Kitab (Al-Qur'an) bahwa apabila kamu mendengar ayat-ayat Allah diingkari dan diperolok-olokkan (oleh orang-orang kafir), maka

¹³⁶Ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Vol. 10, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, hal. 429.

merupakan suatu hal yang dilarang keras.¹³⁹ Lalu ditetapkan pula pasal 156a dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang mengancam pelakunya dengan hukuman lima tahun penjara.¹⁴⁰ Ini menunjukkan bahwa Demokrasi Pancasila selaras dengan nilai-nilai Al-Qur'an dalam menjaga kewibawaan agama dan nilai-nilai Ketuhanan.

Persamaan lainnya antara Demokrasi Pancasila dengan nilai-nilai Al-Qur'an adalah berkenaan dengan prinsip konstitusionalisme. Meski tidak ada ayat yang menyuratkan secara tekstual, namun nilai-nilai ini dijalankan oleh Rasulullah *Saw.* sebagai penjelmaan hidup dari Al-Qur'an (*The Living Qur'an*).¹⁴¹ Prinsip konstitusionalisme Islam dicontohkan oleh Rasulullah *Saw.* manakala beliau membuat perjanjian dengan seluruh elemen masyarakat Madinah, baik itu muslim ataupun nonmuslim. Perjanjian yang dikenal sebagai Perjanjian Madinah (*al-Sahīfah al-Madīnah*) yang terjadi pada tahun 622 ini merupakan dokumen konstitusi tertua yang ada jauh sebelum deklarasi HAM (1775), Konstitusi Perancis (1787), dan Magna Charta (1215).¹⁴²

Zainal Abidin Ahmad membagi Piagam Madinah menjadi 10 bab yang terdiri dari 47 pasal. Pembahasan yang terdapat dalam Piagam Madinah tersebut yaitu: Bab I mengenai Pembentukan Ummah, Bab II mengenai Hak Asasi Manusia, Bab III mengenai Persatuan Seagama, Bab IV mengenai Persatuan Segenap Warga Negara, Bab V mengenai Golongan Minoritas, Bab VI mengenai Tugas Wrga Negara, Bab VII mengenai Melindungi Negara, Bab VIII mengenai Pimpinan Negara, Bab IX mengenai Politik Perdamaian, dan Bab X adalah mengenai Penutup.¹⁴³

¹³⁹Presiden Republik Indonesia, "Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS/1965," dalam <https://kemenag.go.id/file/dokumen/UU1PNPS65.pdf>, diakses 13 November 2020.

¹⁴⁰Kejaksaan Negeri Sukoharjo, "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana," dalam <http://kejari-sukoharjo.go.id/file/087938fe4b830aeb386f318f3b605198.pdf>, diakses 13 November 2020.

¹⁴¹Ahmad Ubaydi Hasbillah menjelaskan bahwa *Living Qur'an* dapat mengandung dua pengertian, yaitu menghidupkan Al-Qur'an atau Al-Qur'an yang hidup. Rasulullah *Saw.* digambarkan oleh Aisyah *Ra.* senantiasa berakhlak sebagaimana Al-Qur'an, maka dapat dikatakan bahwa beliau adalah Al-Qur'an yang hidup (*The Living Qur'an*) dan akhlak serta perilaku beliau merupakan penjabaran dari nilai-nilai Al-Qur'an. Ahmad Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2019, hal. 3-4. Abu Muhammad al-Baghawi, *Syarh al-Sunnah*, Vol. 13, Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1983, hal. 234.

¹⁴²Mohammad Shoelhi, *Demokrasi Madinah: Model Demokrasi Cara Rasulullah*, Jakarta: Penerbit Republik, 2003, hal. 7-8.

¹⁴³Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Madinah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014, hal. 11-24.

Tidak hanya terdapat dalam Sunnah Rasulullah *Saw.*, penghargaan terhadap konstitusi yang berisi perjanjian dan kesepakatan juga diperintahkan dalam Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...

"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji..." (QS. *al-Mā'idah*: 5/1)

Dalam Fathul Qadir, al-Syaukani menjelaskan bahwa kata akad (janji) yang dimaksud dalam ayat terdapat dua pengertian, yaitu akad antara Allah *Swt.* dengan hamba-Nya dan akad antara manusia dengan manusia lainnya. Maka wajib hukumnya memenuhi akad dan perjanjian selama tidak menyalahi Al-Qur'an dan Sunnah.¹⁴⁴ Hukum wajib ini tidak hanya berlaku kepada sesama muslim, tapi juga kepada nonmuslim, sebagaimana firman Allah *Swt.*:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا
إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

"Kecuali orang-orang musyrik yang telah mengadakan perjanjian dengan kamu dan mereka sedikit pun tidak mengurangi (isi perjanjian) dan tidak (pula) mereka membantu seorang pun yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sungguh, Allah menyukai orang-orang yang bertakwa." (QS. *al-Taubah*: 9/4)

Jamaluddin al-Qasimi menyebutkan bahwa Allah *Swt.* memerintahkan orang-orang yang beriman untuk memenuhi perjanjian mereka dengan orang-orang musyrikin karena perbuatan tersebut merupakan perwujudan dari sifat-sifat ketakwaan.¹⁴⁵ Karena itu, kepatuhan pada konstitusi sepanjang tidak memerintahkan pada hal-hal yang bertentangan dengan agama merupakan suatu kewajiban, bahkan wujud dari ketakwaan. Karena itu merupakan perjanjian bersama seluruh elemen bangsa.

Dalam Demokrasi Pancasila, konstitusionalisme merupakan suatu keniscayaan dalam kehidupan bernegara. Dimana segala hal tata laksana dalam kehidupan bernegaranya harus diatur dalam peraturan perundang-undangan sebagai implementasi dari UUD NRI 1945 Pasal 1 Ayat 3 yang

¹⁴⁴Muhammad bin Ali al-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Vol. 2, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414 H, hal. 6.

¹⁴⁵Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Vol. 5, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418 H, hal. 351.

berbunyi, "Negara Indonesia adalah negara hukum".¹⁴⁶ Menurut Jimly Asshiddiqie, Konstitusi Indonesia segala bagian yang tercakup dan terkandung dalam keseluruhan sistem rujukan Pancasila dan UUD 1945 secara integral, baik yang tertulis berupa undang-undang maupun yang tidak tertulis berupa nilai-nilai filosofis dan fundamental yang menyusun undang-undang tersebut.¹⁴⁷

Persamaan ketiga antara Demokrasi Pancasila dengan nilai-nilai Al-Qur'an yaitu dalam hal moderitas, dimana Al-Qur'an mengajarkan sikap moderat/pertengahan sebagaimana firman Allah *Sw.*:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا ...

"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu..." (QS. *al-Baqarah*/2: 143)

Menurut Abul Barakat al-Nasafi, karakter umat Islam yang *wasathan* (moderat) bermakna bahwa mereka adalah umat terpilih dan terbaik dengan dijadikan umat yang pertengahan. Dimana posisi pinggir (*al-tharfū*)¹⁴⁸ atau tepi akan membuatnya mudah terjerumus dalam kesalahan, sedangkan posisi tengah akan menjaga dan menjauhkannya dari sikap ekstrim serta berlebihan ataupun mengurang-ngurangi.¹⁴⁹ Prinsip moderasi Islam, menurut Fazlur Rahman juga bermakna bahwa Islam membawa doktrin keseimbangan politik antara hak negara dan rakyatnya.¹⁵⁰ Hal ini menjadikan Islam mampu menengahi agama besar Yahudi dan Nasrani, ataupun ideologi besar semisal Sosialisme dan Kapitalisme.

Dalam hal kepemilikan harta, konsep moderasi Islam begitu terlihat menengahi ideologi Sosialisme Komunis dan Liberalisme Kapitalis. Bagi ideologi sosialisme, harta merupakan kepemilikan bersama yang tidak boleh

¹⁴⁶Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2016, hal. 116.

¹⁴⁷Jimly Asshiddiqie, "Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia," dalam rilis Pusdik Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, t.th., hal. 2.

¹⁴⁸Ekstremisme dalam bahasa Arab disebut *al-Tatharruf* juga diambil dari kata *al-Tharfū* yang bermakna tepi atau pojok. Secara filosofis bermakna bahwa posisi yang berada di tepi dekat pada sikap eskstremisme. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah*, Vol. 2, Kairo: Dar 'Alam al-Kutub, 2008, hal. 1396.

¹⁴⁹Abul Barakat al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kalam al-Thayyib, 1998, hal. 137.

¹⁵⁰Fazl-Ur Rahman Anshari, *Islam dan Peradaban Barat Modern*, Bandung: Penerbit Risalah, 1986, hal. 19.

dikuasai oleh personal atau kelompok tertentu. Tujuannya agar harta tersebut dapat dirasakan manfaatnya oleh seluruh elemen masyarakat. Di lain sisi bagi ideologi liberalisme, negara memberikan kekuasaan sebeb-bebasnya kepada perorangan atau swasta untuk meraup kekayaan sebesar-besarnya. Akibatnya akan ada kelompok masyarakat yang termarginalkan demi kepuasan golongan kapitalis pemilik modal. Adapun Islam, tetap mengakui dan memberikan hak kepemilikan harta kepada setiap orang, dengan catatan bahwa mereka tidak melakukan eksploitasi kepada kaum marginal, malahan mereka berkewajiban untuk menjalin hubungan dengan kalangan tersebut melalui mekanisme zakat yang diwajibkan kepada seluruh pemilik harta dalam rangka mewujudkan pemerataan ekonomi.¹⁵¹

Begitupun dengan Demokrasi Pancasila yang menjadi penengah antara Demokrasi Liberal Barat dengan Demokrasi Sosialis di Timur.¹⁵² Ia memiliki ciri nilai kolektivisme namun tetap menghormati hak-hak individu rakyatnya. Ia tidak memberikan kebebasan yang sebeb-bebasnya sebagaimana di negara-negara liberal, namun juga tidak mengekang dan melanggar hak-hak asasi warga negaranya sebagaimana adanya di negara-negara sosialis. Karena itu muncul istilah kebebasan yang bertanggung jawab sebagai wujud sintesa dua peradaban yang saling bertolak-belakang tersebut. Dan pada titik ini Pancasila jelas selaras dengan Islam dalam memberikan kebebasan kepada setiap manusia sebagai makhluk Allah *Swf*.

Selain itu, prinsip musyawarah-mufakat dalam Demokrasi Pancasila juga tidak ada bedanya dengan konsep musyawarah yang diajarkan dalam Al-Qur'an. Dimana pendapat mayoritas dihormati dan dapat digunakan sebagai landasan sebuah keputusan. Bahkan menurut Hamka, musyawarah yang dilakukan oleh Rasulullah *Saw*. dilakukan dengan mendahulukan pendapat mayoritas sahabat dibandingkan pendapat beliau sendiri.¹⁵³ Artinya, voting atau jejak pendapat juga dapat dijadikan sebagai sebuah rujukan dalam menetapkan keputusan, baik dalam penerapan nilai musyawarah dalam Al-Qur'an ataupun penerapan Demokrasi Pancasila.

2. Komparasi Nilai Demokrasi Pancasila dengan Nilai Al-Qur'an

Secara prinsip Demokrasi Pancasila memiliki kesesuaian dengan nilai-nilai Al-Qur'an, namun dari sisi penafsiran kadangkala seolah terjadi perbedaan, bahkan pertentangan antara nilai-nilai Pancasila dengan nilai-nilai Al-Qur'an. Perbedaan penafsiran tersebut dapat berkonotasi positif maupun

¹⁵¹Inu Kencana Syafii, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*, Jakarta: Bumi Aksara, 2019, hal. 240-241. Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. 28... hal. 81.

¹⁵²R. Saddam Al-Jihad, *Pancasila Ideologi Dunia: Sintesis Kapitalisme, Sosialisme, dan Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018, hal. 188-189.

¹⁵³Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 2, Singapura: Pustaka Nasional, t.th, hal. 968.

negatif, sesuai dengan imbasnya terhadap pelaksanaan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Contoh perbedaan penafsiran yang berkonotasi positif yaitu perbedaan pada aspek nonprinsipil seperti perbedaan dalam mengartikulasikan prinsip keadilan sosial, dimana pemahaman yang berbeda dapat menjadi alternatif yang komplementer bagi pemahaman lainnya. Bahkan perbedaan artikulasi mengenai prinsip keadilan ini justru akan memperkaya khazanah penerapan nilai-nilai keadilan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sebagai contoh, Jimly Asshiddiqie menyebut bahwa dalam Demokrasi Pancasila, keadilan sosial dipahami sebagai muara dan simpul dari berbagai aspek keadilan seperti keadilan hukum, politik, dan ekonomi. Ia berkaitan erat dengan pembentukan struktur kehidupan masyarakat yang didasarkan pada prinsip-prinsip persamaan (*equality*) dan solidaritas. Ia mengandung pengakuan terhadap martabat manusia yang memiliki hak-hak yang sama yang bersifat asasi.¹⁵⁴ Asshiddiqie juga menerangkan bahwa ciri dari masyarakat yang berkeadilan sosial yaitu tidak memiliki jarak hirarkis yang lebar antar strukturnya, maka masyarakat disebut tidak berkeadilan sosial apabila terdapat jarak pemisah yang lebar antar struktur masyarakatnya sebagaimana halnya yang terjadi di Indonesia.¹⁵⁵ Prinsip keadilan sosial yang egaliter ini sejalan dengan nilai keadilan komutatif, dimana seluruh masyarakat seharusnya diperlakukan sama dan setara sesuai dengan harkat dan martabatnya sebagai manusia.¹⁵⁶

Adapun prinsip keadilan dalam nilai-nilai Al-Qur'an menurut Abu Ja'far al-Thabari bermakna meletakkan sesuatu pada tempatnya.¹⁵⁷ Namun menurut al-Hijazi adil juga dapat bermakna memberikan perlakuan yang sama kepada semua orang dalam suatu hal.¹⁵⁸ Dalam kesempatan lain al-Hijazi juga mengisyaratkan makna adil yang sama sebagaimana al-Thabari.¹⁵⁹ Karena itu dapat disimpulkan bahwa keadilan dalam Al-Qur'an lebih sering dimaknai secara distributif, yaitu perlakuan yang tidak mesti dilakukan secara sama, tapi disesuaikan dengan kedudukan dan kadar kebutuhan masing-masing.¹⁶⁰ Meski begitu adil dalam Al-Qur'an dapat pula dimaknai secara komutatif.

¹⁵⁴Jimly Asshiddiqie, "Pesan Konstitusional Keadilan Sosial," *Makalah*, disampaikan di Malang, 12 April 2011, hal. 1-2.

¹⁵⁵Jimly Asshiddiqie, "Pesan Konstitusional Keadilan Sosial,"... hal. 5-6.

¹⁵⁶Bahder Johan Nasution, "Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik sampai Pemikiran Modern," *Jurnal Yustisia*, Vol. 3 No. 2, Agustus 2014, hal. 120-121.

¹⁵⁷Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Vol. 8... hal. 494.

¹⁵⁸Muhammad Mahmud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhih*, Vol. 1... hal. 389.

¹⁵⁹Muhammad Mahmud al-Hijazi, *al-Tafsīr al-Wādhih*, Vol. 3... hal. 254, 438, 480.

¹⁶⁰Bahder Johan Nasution, "Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik sampai Pemikiran Modern,"...

Kecenderungan penafsiran keadilan dalam Demokrasi Pancasila yang cenderung komutatif dan nilai Al-Qur'an yang cenderung distributif dapat melengkapi satu sama lain. Sehingga dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi, dimana pada suatu waktu dimaknai sebagai kesamaan namun di saat yang lain dapat dimaknai secara distributif jika kesamaan justru tidak sesuai dengan rasa keadilan itu sendiri.

Perbedaan lain yang berkonotasi positif yaitu dalam hal fungsi dan kedudukan, dimana Al-Qur'an merupakan wahyu yang bersifat ilahi dan transenden sedangkan Pancasila merupakan perjanjian bersama yang bersifat manusiawi dan duniawi. Yang satu bersifat terbatas karena hanya mencakup hal-hal keduniaan, sedangkan yang lainnya bersifat menyeluruh karena mencakup kehidupan dunia dan akhirat. Perbedaan keduanya justru positif karena keduanya tidak akan saling bersinggungan dalam hubungan rivalitas yang kaku. Al-Qur'an dan Pancasila secara kualitatif berbeda dan tidak saling menggantikan satu sama lainnya. Karena itu penetapan Pancasila sebagai falsafah negara tidaklah mengancam supremasi teologis dari kebenaran yang dibawa oleh agama. Bahkan keduanya dapat berperan sebagai rekan yang saling menjaga satu sama lain.¹⁶¹

Akan tetapi perbedaan penafsiran Demokrasi Pancasila dan nilai Al-Qur'an bisa pula berkonotasi negatif manakala perbedaan tersebut bersifat prinsipil, antagonistik, dan tidak dapat disikapi secara baik. Contohnya adalah apa yang terjadi dalam perdebatan sidang Konstituante yang menyebabkan problem berkepanjangan terkait dengan dasar negara. Di satu sisi terdapat kelompok yang mendukung Pancasila sebagai dasar negara dan menolak Islam meski mayoritas rakyat Indonesia adalah muslim,¹⁶² dan di lain sisi ada yang mendukung Islam sebagai dasar negara karena khawatir Indonesia menjadi negara yang sekuler sebagaimana Barat.¹⁶³

Sebelumnya telah dibahas secara panjang lebar bahwa Demokrasi Pancasila berbeda dengan demokrasi Barat, dimana Demokrasi Pancasila memiliki sifat religius dan tidak sekuler. Tapi tetap saja, sifat Pancasila yang merupakan ideologi terbuka rentan untuk ditafsirkan secara sekuler.¹⁶⁴ Dalam kondisi inilah nilai-nilai Al-Qur'an berbeda bahkan bertentangan secara diametral dengan tafsiran Pancasila yang sekuler. Akibatnya, akan terjadi pertentangan dan permusuhan yang menguras energi, waktu, dan sumber daya bangsa sebagaimana pernah terjadi di masa lalu, begitupun saat ini, maupun di masa yang akan datang.

¹⁶¹Nur Khalik Ridwan, *Negara Bukan-Bukan*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, hal. 81-215-216.

¹⁶²Nur Khalik Ridwan, *Negara Bukan-Bukan...* hal. 81-82.

¹⁶³Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara*, Bandung: Segi Arsy, 2014, hal. 34, 54.

¹⁶⁴Kaelan, *Pendidikan Pancasila...* hal. 116.

Perbedaan di atas adalah dilematis karena satu sama lainnya saling menolak dan menegasikan. Masing-masing berpikir bahwa jika tidak hitam maka pasti putih, begitupun sebaliknya jika tidak putih pasti hitam. Maka dalam hal ini penting untuk dapat mencari solusi bersama. Pancasila memang tidak menjadi simbol negara agama, bahkan keberadaannya jelas menegaskan negara Indonesia bukanlah negara agama. Namun juga tidak bermakna bahwa Pancasila dapat menjadi simbol sekulerisme karena dalam sila pertamanya menegaskan akan eksistensi Tuhan dan kekuasaan-Nya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Maka jalan tengah diantara keduanya yaitu dengan menghadirkan konsep negara religius yang ber-Ketuhanan.

Negara Indonesia yang berdemokrasi Pancasila memang tidak serta-merta mengambil hukum-hukum dan aturan Al-Qur'an (ataupun agama lain) sebagai konstitusinya, tapi aturan Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dapat dijadikan sebagai sumber nilai konstitusi dan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Ini merupakan konsekuensi dari sila pertama Pancasila: "Ketuhanan Yang Maha Esa". Hal ini dapat dilakukan sepanjang melalui prosedur yang telah ditetapkan dalam konstitusi di Indonesia. Maka selayaknya keinginan untuk menjadikan nilai-nilai agama sebagai landasan kehidupan berbangsa dan bernegara agar tidak dihalang-halangi, bahkan semestinya dapat difasilitasi oleh konstitusi itu sendiri.

Sebagian kalangan menganggap bahwa perlu dilakukan separasi atau dibuat garis batas yang tegas antara Islam dan politik. Alasannya agar agama tidak terkooptasi dan disubordinasi oleh negara sehingga ia hanya akan menjadi alat bagi kekuasaan. Dimana agama akan kehilangan daya kritisnya untuk meluruskan ketidakadilan.¹⁶⁵ Dalam konteks politik praktis jangka pendek, pernyataan ini dapat disepakati agar tidak terjadi permainan simbol agama hanya untuk melakukan kapitalisasi suara umat beragama. Namun dalam konteks politik secara umum hal ini justru menjadikan negara Indonesia yang berdemokrasi Pancasila sebagai negara sekuler, dimana agama tidak akan memiliki saluran aktualisasi selain sebagai simbol-simbol semata. Maka pernyataan bahwa perlu ada pemisahan antara agama dan politik adalah pernyataan dilematis yang perlu untuk dirinci lebih jauh.

Agama tidak boleh menjadi alat kekuasaan karena ia akan kehilangan panduan moralnya. Ia bisa jadi akan mendiamkan ketidakadilan, bahkan lebih parah lagi ia akan menjadi alat legitimasi kezaliman bagi pihak penguasa. Sayangnya fenomena menjadikan agama sebagai alat ini juga terjadi dalam kehidupan berbangsa di Indonesia. Nampaknya ini terjadi karena simbol agama dianggap mampu mempengaruhi masyarakat secara dominan. Hal ini dapat kita perhatikan misalnya dalam kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan

¹⁶⁵Saidurrahman dan Arifinsyah, *Pancasila: Moderasi Negara dan Agama sebagai Landasan Moral Bangsa*, Jakarta: Kencana, 2020, hal. 195.

oleh Kementerian Agama yang cenderung menjadi alat justifikasi atau perpanjangan tangan dari penguasa eksekutif.

Hal ini menjadi wajar karena memang jalannya kementerian tersebut ada di bawah arahan dan supervisi penguasa eksekutif yang dalam hal ini adalah presiden. Namun hal ini dapat menyebabkan urusan agama kehilangan independensinya, sehingga bisa jadi kebijakan yang dikeluarkan justru tidak sejalan dengan semangat keberagaman di Indonesia, akibatnya kebijakan keagamaan pemerintah seringkali menimbulkan kontroversi dan justru akan kontraproduktif bagi semangat pembangunan. Tapi bukan berarti juga bahwa urusan agama sebaiknya tidak dilembagakan, justru pelembagaan urusan agama memiliki urgensinya dalam negara religius. Akan tetapi lembaga urusan agama tersebut perlu kiranya untuk dilepaskan dari belenggu kuasa eksekutif yang rentan mengeksploitasi urusan agama.

Lembaga agama yang berada di luar yurisdiksi pemerintahan eksekutif sekalipun tidak lepas dari intervensi sebagaimana yang terjadi terhadap Majelis Ulama Indonesia (MUI) sepanjang masa Orde Baru.¹⁶⁶ Terlebih lagi jika lembaga keagamaan tersebut berada tepat di bawah pengaturan pemerintahan eksekutif, tentu lebih mudah dan lebih bebas bagi penguasa untuk melakukan kooptasi dan intervensi. Hal ini berbahaya karena dapat menyebabkan ketidakpercayaan terhadap lembaga keagamaan yang moderat, yang pada akhirnya menyebabkan berkembangnya tafsiran-tafsiran liar terhadap ajaran agama. Karena itu perlu kiranya memisahkan urusan agama dari kekuasaan eksekutif, namun lembaga ini juga tetap harus mendapatkan legitimasi konstitusi untuk mengatur urusan keagamaan sehingga menjamin independensinya dalam kehidupan bernegara.

D. Tawaran Al-Qur'an terhadap Sistem Demokrasi Pancasila

Al-Qur'an adalah panduan kehidupan yang dipegang teguh oleh umat Islam, karena urgensinya itu kemudian para imam, ulama, dan cendekiawan Islam merumuskan hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia darinya, untuk mewujudkan Al-Qur'an sebagai hidayah dan panduan kehidupan manusia. Upaya ini tidak pernah terputus, setiap kali ada permasalahan baru maka para ulama pada zaman tersebut akan berusaha untuk merumuskan status hukum dan panduannya dengan mengabstraksi nilai-nilai fundamental Al-Qur'an dan juga Sunnah yang menjadi penjabaran terhadap nilai-nilai Al-Qur'an.

Konsep Demokrasi Pancasila merupakan suatu konsep yang lahir dari perpaduan demokrasi dan nilai-nilai Pancasila, dan nilai-nilai Pancasila itu

¹⁶⁶Intervensi pemerintah kepada MUI pada akhirnya menyebabkan Hamka, ketua MUI saat itu mengundurkan diri dari jabatannya. Petrik Matanasi, "Majelis Ulama Indonesia: Cara daripada Soeharto Mengatur Islam," dalam <https://tirto.id/majelis-ulama-indonesia-cara-daripada-soeharto-mengatur-islam-fORG>, diakses 10 Maret 2022.

(sebagaimana telah dibahas sebelumnya) dilandasi oleh nilai Ketuhanan Yang Maha Esa. Maka dibutuhkan sentuhan agama sebagai lembaga moral Ketuhanan untuk memberikan kontribusi menyelesaikan problem penerapan demokrasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena itu penting kiranya untuk menggali nilai-nilai prinsipil dan fundamental Al-Qur'an agar dapat memberikan alternatif solusi yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

1. Konsep Negara Bervisi *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*

Dalam hal bernegara, Al-Qur'an menggambarkan sebuah visi besar yang disebut sebagai *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* (negeri yang baik lagi dilimpahi ampunan oleh Tuhan), dimana negara ditegakan dengan tujuan mewujudkan kesejahteraan hidup yang sempurna bagi rakyatnya.¹⁶⁷ Konsep ini merujuk kepada sebuah negeri yang disebut Ma'rib dan ditinggali oleh masyarakat Saba` di Yaman.¹⁶⁸ Sebagian ulama seperti al-Alusi juga menisbatkan Saba` sebagai nama dari negeri tersebut.¹⁶⁹ Negeri Saba` ini dipenuhi dengan begitu banyak kebaikan dan kemakmuran, tanahnya sangat subur dengan kebun-kebun yang menghijau, bahkan negerinya tidak pernah ditimpa kemalangan. Saba` sendiri diambil dari nama kakek moyang orang-orang Arab yang mendiami wilayah tersebut.¹⁷⁰

لَقَدْ كَانَ لِسَابِ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةً جَنَّتَيْنِ عَنِ يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۗ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا
لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ

"Sungguh, bagi kaum Saba' ada tanda (kebesaran Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri, (kepada mereka dikatakan), "Makanlah olehmu dari rezeki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik (nyaman) sedang (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun." (QS. Saba`/34: 15)

Dalam ayat ini tergambar visi berjalannya negeri tersebut dalam perspektif Al-Qur'an yang melingkupi dua hal, pertama yaitu pemanfaatan sumber daya alam secara baik dan bertanggung jawab dan yang kedua yaitu pembentukan sumber daya manusia yang berkualitas. Manakala dua hal ini

¹⁶⁷Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Malang: Indonesia Tera, 2001, hal. xxix.

¹⁶⁸Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ān al-Majāid*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H, hal. 267-268.

¹⁶⁹Syihabudin al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'āni fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm wa al-Sab'i al-Matsāni*, Vol. 11, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hal. 299.

¹⁷⁰Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy Al-Qur'ān*, Vol. 20... hal. 375-377.

dapat terwujud maka negeri tersebut dapat dikatakan sebagai *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*, yaitu negeri yang makmur dan memperoleh ampunan serta keridaan Tuhan.

Mengenai kondisi alam Saba`, al-Samarqandi mengutip riwayat dari al-Suddi, bahwa ia adalah sebuah negeri yang sangat subur. Ketika seorang wanita keluar membawa wadah untuk mencari buah-buahan di kebunnya maka dia akan kembali dalam keadaan wadah tersebut telah penuh terisi dengan buah tanpa harus bersusah payah mengumpulkannya. Dalam hal pengairan mereka membangun bendungan yang dapat menjamin sumber air mereka dalam musim apapun, yang disebut sebagai Bendungan Ma'rib. Karena itulah tanah mereka menjadi tanah yang subur dan ia menjadi negeri yang kaya.¹⁷¹ Bahkan menurut al-Zuhaili di sana tidak terdapat hewan-hewan pengganggu dan berbahaya semisal nyamuk, lalat, kutu, kalajengking, ataupun ular karena baiknya suhu dan udara di sana.¹⁷²

Semua kebaikan tersebut mereka peroleh sebagai anugerah Tuhan kepada mereka dan anugerah tersebut mereka sikapi dengan kesyukuran dengan beribadah serta mengesakan-Nya. Karena ketaatan dan kesyukuran tersebut Tuhan kemudian memberikan ampunan dan rida-Nya kepada mereka. Namun ketika taat dan syukur tidak lagi mereka lakukan, sebaliknya mereka malah mendustakan utusan Tuhan yang memerintahkan mereka untuk melakukan ketaatan dan menjauhi keburukan serta tindakan amoral (*al-ma'shiyyah*), maka negeri itu ditimpa kemalangan dengan bocornya Bendungan Ma'rib yang membuat mereka terusir dari sana.¹⁷³

Dari sini dapat kita pahami bahwa konsep *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* bukanlah konsep yang menitikberatkan pada fenomena alamiah geografis semata, namun ia merupakan fenomena teo-antropologis atau teo-sosiologis yang menggambarkan ada hubungan timbal balik atau sebab-akibat yang kerap antara tindakan dan perilaku masyarakat dengan kondisi alam dan lingkungan tempatnya berada. Suatu tempat bisa jadi kurang memiliki sumber daya alam yang memadai, tapi dengan sumber daya manusia yang berkualitas dapat merubah kondisi tersebut dengan melakukan rekayasa untuk menyiasati kekurangan tersebut, sebagaimana yang dilakukan oleh masyarakat Saba` yang merubah wilayah yang cenderung kering menjadi subur dengan membuat bendungan. Begitupula sebaliknya, bisa jadi suatu negeri memiliki sumber daya alam yang sangat berlimpah, namun dengan sumber daya manusia yang buruk akan membuat kekayaan tersebut

¹⁷¹Nashr bin Muhammad al-Samarqandi, *Baḥr al-‘Ulūm*, Vol. 3, dalam *Shamela*, ver. 3.48., hal. 84-85.

¹⁷²Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Vol. 22... hal. 162.

¹⁷³Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azhīm*, Vol. 6... hal. 504.

tidak bermanfaat bagi masyarakatnya, bahkan sebaliknya akan membawa musibah dan bencana bagi mereka.

Maka variabel penentu utama dari konsep *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* adalah faktor masyarakat (manusia) yang menjadi operator terhadap lingkungan tempat tinggalnya. Faktor manusia yang baik akan membuat lingkungan tempat tinggalnya menjadi baik, sebaliknya faktor manusia yang buruk akan menyebabkan lingkungan tempat tinggalnya juga akan menjadi buruk. Karena itu peningkatan kualitas manusia merupakan hal utama yang harus dilakukan untuk mewujudkan negeri yang makmur dan sejahtera.

Jika berbicara mengenai kualitas sumber daya manusia, maka ia tidak hanya berkaitan dengan hal-hal fisik (jasmani) dan materil semata, tapi juga bertalian erat dengan faktor non fisik (rohani) yang melingkupi sisi spiritual dan mental. Bahkan bisa jadi faktor non fisik inilah yang menentukan faktor fisik, sebagaimana faktor manusia yang menjadi penentu dari lingkungannya. Telah banyak dilakukan penelitian mengenai dampak faktor mental-spiritual terhadap perilaku manusia, utamanya adalah faktor spiritual.¹⁷⁴ Sebagaimana dirangkum oleh Muhdar HM, diantaranya yaitu peningkatan kinerja dan produktivitas. Sebabnya yaitu sisi spiritual membuat kejiwaan seseorang cenderung stabil, jauh dari stress dan depresi, serta membawa ketenangan dalam hati sehingga bisa lebih aktif dan efektif dalam beraktifitas.¹⁷⁵

Penelitian lain juga menyatakan bahwa terdapat korelasi kuat yang negatif antara faktor spiritualitas dan religiusitas dengan pikiran ataupun tindak kriminalitas. Artinya, semakin kuat spiritualitas dan religiusitas maka akan semakin menurunkan tingkat pikiran kriminalitas seseorang, yang pada akhirnya memperkecil peluang terjadinya tindak kriminalitas.¹⁷⁶ Hal ini berhubungan dengan peran agama dalam dua hal, yaitu peran agama sebagai pengendalian diri internal dan agama sebagai faktor kontrol sosial.¹⁷⁷ Maka spiritualitas dan religiusitas menjadi kunci penting dalam mewujudkan Sumber Daya Manusia yang berkualitas.

Oleh sebab itu, negara yang bervisi *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* adalah negara yang berupaya mewujudkan SDM berkualitas dengan

¹⁷⁴Ani Muttaqiyathun, "Pengaruh Kecerdasan Emosional, Kecerdasan Intelektual dan Kecerdasan Spiritual terhadap Kinerja Dosen," dalam *Ekonomika-Bisnis*, Vol. 2 No. 2, Juni 2010, hal. 406-407.

¹⁷⁵Muhdar HM, "Studi Empirik Pengaruh Kecerdasan Spiritual Terhadap Organizational Citizenship Behavior dan Kinerja: Sebuah Kajian Literatur," dalam *Jurnal Al-Buhuts*, Vol. 10 No. 1, Juni 2014, hal. 46-51.

¹⁷⁶Maki Zaenudin Subarkah dan Yorram Widyatama, "Pengaruh Aktifitas Keagamaan terhadap Pikiran Kriminal Warga Binaan Rumah Tahanan Negara Kelas 1 Surakarta," dalam *Jurnal Lentera*, Vol. 21 No. 1, Maret 2022, hal. 34-35.

¹⁷⁷Melvina Sumter, *et al.*, "Religion and Crime Studies: Assessing What Has Been Learned," dalam *Religions*, Vol. 9 No. 193, 2018, hal. 5-9.

memberikan perhatian maksimal pada faktor spiritualitas dan religiusitas, sehingga pemerintahan dan masyarakatnya memiliki moral individu dan publik yang baik. Dengan begitu mereka akan berupaya mewujudkan negara yang makmur dan menyejahterakan seluruh rakyatnya, dengan mengelola sumber daya alam lingkungan secara lebih baik, merata, dan bertanggung jawab. Keseluruhan proses ini berlangsung secara simultan dan persisten, dimana kebaikan yang terwujud akan digunakan kembali untuk mewujudkan SDM yang berkualitas. Lingkaran ini berlaku terus menerus, hingga ia diputuskan oleh faktor penurunan kualitas spiritualitas dan religiusitas SDM yang berimbas pada rusaknya alam dan lingkungan karena rusaknya moral masyarakatnya, sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Saba`.

Pada titik ini menjadi jelas bahwa konsep visi *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* bertolak belakang sepenuhnya dengan konsep negara sekuler yang membatasi faktor spiritualitas dan religiusitas sebagai hal yang terpisah dari kehidupan negara. Agama dan moral individu di negara sekuler dianggap sebagai ruang privat dan tidak diperkenankan masuk ke ruang publik, sehingga ia tidak bisa memberikan pengaruh berarti bagi perbaikan moral dan peningkatan kualitas SDM masyarakatnya. Negara menjadi ibarat bunga mawar yang indah terlihat, harum tercium, namun pahit dirasa. Dari luar terlihat hebat dan luar biasa namun di dalam ia kering dan tidak mampu memberikan kesejahteraan lahir-batin kepada rakyatnya. Bahkan di negara-negara lainnya bisa jadi negara malah akan menjadi seperti bunga rafflesia yang hanya indah dilihat namun bau dicium, lebih-lebih lagi untuk dirasa. Keindahan peradaban negara sekuler kerap dilandasi oleh kekeringan dan kegersangan batin yang disebabkan krisis spiritualisme.

Pada dasarnya, sekulerisme terwujud untuk menjadi pesaing dari agama dan menaekukannya. Karena itu secara alami ia akan mereduksi religiusitas agama dan memisahkannya dari kehidupan negara. Seseorang akan dipaksa untuk memilih salah satu saja diantara agama atau negaranya. Mereka yang memilih loyal kepada negara berarti tidak boleh loyal kepada agama, pun begitu bagi yang memilih loyal kepada agama berarti ia tidak loyal kepada negara. Juergensmeyer menyatakan bahwa inilah pola pikir khas nasionalis sekuler yang menghendaki loyalitas tertinggi individu dicurahkan pada negara-bangsa saja.¹⁷⁸ Pola pikir separatif yang serba hitam-putih semacam ini akan dirasa tidak adil oleh kaum nasionalis religius. Karena bagi mereka negara adalah ibu kandung dan agama adalah bapaknya, atau dapat juga sebaliknya. Tidak mungkin seorang anak bangsa dipaksa untuk loyal kepada yang satu dan tidak loyal kepada yang lainnya.

¹⁷⁸Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius...* hal. 25-26.

Menurut Nurcholish Madjid, paham Sekulerisme adalah paham yang menganggap Tuhan (ataupun aturan Tuhan) tidak berhak mengurus masalah-masalah duniawi. Dengan kata lain, sekulerisme adalah paham tidak bertuhan (atheis) dalam konteks kehidupan duniawi manusia. Oleh sebab itu peradaban akan memiliki nilai-nilai yang rapuh karena tidak dilandasi dengan nilai-nilai moral yang bersumber dari agama.¹⁷⁹ Dalam peradaban Barat, sekulerisme adalah biang dari seluruh imoralitas yang pada akhirnya akan berakhir dengan tindak kriminalitas.¹⁸⁰ Dia juga mengungkapkan bahwa sekulerisme Baratlah yang melahirkan liberalisme, kemudian liberalisme melahirkan individualisme, lalu individualisme melahirkan kapitalisme, dan kapitalisme melebarkan jurang pemisah sosial-ekonomi di masyarakat.¹⁸¹ Dan menurut Abdul Aziz, sekulerisme adalah limitasi atau pembatasan bagi demokrasi itu sendiri, karena itu jika suatu masyarakat mampu menjadi demokratis sekaligus modern tanpa sekulerisme maka masyarakat tersebut berhasil mengatasi limitasi demokrasi.¹⁸²

Menurut Inu Kencana Syafiie, konsep *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* adalah konsep integralistik yang berlawanan dengan konsep sekulerisme. Dalam paradigma sekularistik, ilmu, moral dan seni dianggap sebagai suatu hal yang berbeda, tidak relevan, dan terpisah satu sama lain. Akibatnya, nilai moralitas iman dan takwa tidak dianggap sebagai hal yang berkorelasi positif terhadap kehidupan, utamanya dalam kehidupan publik. Namun sebaliknya, paradigma *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* menganggap ilmu, seni, dan moral sebagai bagian-bagian yang integralistik dan terhubung satu sama lain. Pada akhirnya integrasi ini akan mewujudkan iman dan taqwa dalam kehidupan publik serta mewujudkan pemerintahan yang bermoral dan beradab.¹⁸³

2. Konsep Negara Agamis-Religius

Religiusitas adalah keniscayaan dalam jalannya suatu negara, karena ia adalah kecenderungan dasar dan fitrah bagi manusia. Bahkan Esposito dan Voll menyejajarkan religiusitas dan demokratisasi sebagai dua isu yang paling penting sejak akhir abad ke 20.¹⁸⁴ Betapapun sekulernya Barat, ruh atau spirit religiusitas tidak dapat dihilangkan dari benak masyarakatnya. Juergensmeyer menyitir Van Leeuwen bahkan menyebut bahwa nasionalisme

¹⁷⁹Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1988, hal. 179.

¹⁸⁰Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan...* hal. 187.

¹⁸¹Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan...* hal. 189.

¹⁸²Abdul Aziz, *Islam versus Demokrasi: Menguak Mito, Menemukan Solusi*, Yogyakarta: LKiS, 2018, hal. 163.

¹⁸³Inu Kencana Syafiie, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an...* hal. 339-341.

¹⁸⁴John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 3.

sekuler Barat adalah kedok bagi budaya Kristen Eropa.¹⁸⁵ Dalam Demokrasi Liberal Amerika misalnya, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam konstitusinya terdapat elemen-elemen religiusitas yang bersumber dari teologi agama Kristen, sebagaimana diungkapkan oleh Ledewitz, yaitu: 1) kebenaran akan membuktikan dirinya sendiri; 2) semua manusia diciptakan setara; 3) secara natural manusia adalah makhluk yang penuh dosa; 4) dunia diciptakan untuk laki-laki; 5) Amerika Serikat adalah cahaya bagi dunia.¹⁸⁶

Politik religius seringkali dihadap-hadapkan secara *vis a vis* dengan sistem negara-bangsa modern. Mungkin ini disebabkan oleh kemungkinan benturan keduanya yang seringkali bersifat destruktif. Meski begitu, sebagaimana ada kemungkinan keduanya untuk berbenturan, kedua tatanan ini juga menawarkan kemungkinan untuk disatukan, dimana agama dapat diposisikan sebagai sekutu bagi negara-bangsa. Menurut Juergensmeyer, politik religius adalah hasil dialektika dari dua tatanan sosial yang saling bersaing, yaitu nasionalisme sekuler dan agama. Hasil sintesis keduanya dapat memunculkan konsep negara religius. Menurutnya, nasionalisme religius adalah premis yang tepat untuk negara-bangsa modern.¹⁸⁷

Negara religius sudah barang tentu harus dilandasi oleh prinsip demokrasi yang religius pula, yaitu demokrasi yang pelaksanaannya harus merujuk pada nilai-nilai agama. Dalam negara yang berdemokrasi religius, rakyat adalah pemegang mandat kekuasaan tertinggi yang dijalankan dengan berlandaskan pada nilai-nilai agama.¹⁸⁸ Dalam kasus demokrasi Amerika, negaranya tidaklah disebut sebagai negara religius meski nilai-nilai religius menginspirasi kehidupan bernegaranya, berlandaskan fakta bahwa demokrasi yang dijalankan adalah demokrasi yang berlandaskan nilai-nilai liberalisme dan bukan religiusitas. Berbeda halnya dengan Demokrasi Pancasila yang dijalankan di Indonesia, dimana ia didasarkan pada prinsip Ketuhanan dan semangat religiusitas.

Prinsip demokrasi yang religius merupakan keniscayaan bagi negara Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, karena kehidupan bernegara dalam perspektif umat Islam bertolak dari visi negara dalam Al-Qur'an, yaitu *Baladun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*. Maka diketahui bahwa negara yang dimaksud tersebut bercirikan religiusitas yang dimiliki oleh rakyat dan juga para pemimpinnya. Dengan begitu, walaupun negara

¹⁸⁵Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius...* hal. 30.

¹⁸⁶Bruce Ledewitz, *American Religious Democracy: coming to terms with the end of secular politics*, Westport: Praeger Publishers, 2007, hal. 37-47.

¹⁸⁷Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius...* hal. 43.

¹⁸⁸Idris Thaha, *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan M. Amien Rais*, Jakarta: Penerbit TERAJU, 2005, hal. 297, 314.

tersebut tidak berlabel negara agama secara formal, namun secara substansi ia sejalan dengan aturan moral agama dan tidak menyelisihinya.¹⁸⁹

Pada akhirnya negara akan berjalan di atas nilai dan kode etik moralitas serta integritas yang baik dan senantiasa terjaga. Keadaan moralitas yang terjaga dengan baik akan membawa negara pada kondisi stabil karena para pemangku kebijakannya melaksanakan kewajiban dengan penuh rasa tanggung jawab. Hal ini akan memberikan rasa aman kepada rakyat untuk dapat mempercayai pemimpinnya. Bahkan lebih dari itu, spirit dari agama akan memupuk jiwa patriotik dan rela berkorban karena adanya semangat kolektifitas dalam praktik-praktik keagamaan, sebagaimana dahulu umat beragama berdiri di garis terdepan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Dan yang lebih penting, religiusitas akan membawa suatu negara mampu menghadapi krisis yang mengancam kehidupannya dengan lebih dahulu menyelesaikan masalah mendasar yang melingkupinya.

Namun kadangkala terdapat perbedaan antara moral privat dan moral publik, lantas moralitas yang bertalian dengan agama diposisikan sebagai norma privat, sembari menyebut bahwa orang yang moral privatnya baik belum tentu sejalan dengan moral publiknya. Dengan kata lain, religiusitas yang baik dicurigai tidak berkorelasi positif untuk memperbaiki moral publik masyarakat. Sebagai contoh, bisa jadi seseorang taat beragama tapi masih melanggar aturan lalu lintas, tidak baik dalam berperilaku terhadap orang lain, atau bahkan melakukan tindak korupsi.¹⁹⁰

Sebenarnya kasus semacam ini merupakan permasalahan klasik yang tidak hanya terjadi di zaman sekarang. Bahkan permasalahan ini pernah terjadi sejak masa awal berdirinya kekuasaan Islam. Sebagaimana pernah ditanyakan oleh seorang sahabat Nabi, dimana ada seorang wanita yang banyak melakukan shalat, puasa, dan sedekah, namun secara sosial wanita tersebut buruk dan suka menyakiti tetangganya, lalu dengan tegas Rasulullah *Saw.* menyatakan wanita tersebut di neraka.¹⁹¹ Ini menunjukkan bahwa moral agama dan religiusitas tidak hanya melingkupi hubungan vertikal kepada Tuhan, tapi juga horisontal kepada sesama manusia, bahkan kepada makhluk hidup lain. Sebagaimana disebutkan juga dalam riwayat hadis yang lain bahwa ada seorang wanita yang masuk ke dalam neraka karena ia menahan kucing dan tidak memberikannya makan hingga kucing itu mati.¹⁹²

¹⁸⁹Mohammad Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara*, Malang: UIN Malang Press, 2009, hal. 90.

¹⁹⁰Mudjia Rahardjo, "Moralitas dan Agama dalam Konteks Kehidupan Berbangsa dan Bernegara: Antara Moralitas Privat dan Moralitas Publik," dalam *EL-HARAKAH*, Vol. 4 No. 3, 2002, hal. 6-7.

¹⁹¹Ali bin Abu Bakar al-Haitsami, *Mawārid al-Zham`ān ila Zawāid Ibni Hibbān*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th., hal. 503.

¹⁹²Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrad*, Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1989, hal. 138.

Anggapan bahwa ada kondisi dimana seseorang bermoral baik secara privat namun buruk secara publik, atau dalam istilah lain baik secara spiritual keagamaan namun buruk secara sosial kemasyarakatan, sejatinya berasal dari paradigma pemisahan moral, dimana kedua jenis moral dianggap kurang atau tidak berkorelasi satu sama lain. Adapun dalam konteks Al-Qur'an, moral dianggap sebagai hal yang tunggal dan bersumber dari hal yang tunggal, yaitu keimanan. Yang membedakannya hanyalah dimensinya, ada yang berdimensi spiritual (*ḥablun min Allāh*) dan ada yang berdimensi sosial (*ḥablun min al-nās*). Sahmiar Pulungan menyatakan bahwa moralitas tersebut bersumberkan pada keimanan pada zat yang transendental dan kemudian mengejawantah dalam proses psikologi yang pada akhirnya diartikulasikan dalam wujud tindakan dan perbuatan.¹⁹³

Fazlur Rahman menyebut bahwa keimanan adalah akar dari peradaban, sedangkan usaha dan perbuatan manusialah yang akan menjadi cabangnya. Maka dalam perspektif Islam, spiritualitas pada dasarnya adalah sebuah landasan untuk mewujudkan moral yang baik, yang pada akhirnya akan membentuk kebudayaan dan peradaban manusia. Tapi landasan tersebut belum tentu akan menghasilkan moralitas yang baik sebagaimana ketika seseorang membangun pondasi rumah belum tentu ia mampu untuk menyempurnakan pembangunannya, hal itu tergantung dari sejauh apa usaha dan upaya yang dilakukan manusia tersebut.¹⁹⁴

Bertolak dari hal tersebut di atas, seseorang belum dapat dikatakan bermoral baik secara Islami atau Qur'ani jika yang baik hanya salah satu dimensinya saja, baik itu spiritual ataupun sosial. Meskipun orang tersebut sangat hebat ibadahnya dan begitu saleh secara spiritual-individual, banyak shalat, sering berpuasa, dan senantiasa membaca Al-Qur'an, namun jika perbuatan sehari-harinya belum menunjukkan kesalehan sosial-komunal, maka ia masihlah seorang yang belum bermoral baik (*nāqish al-īmān*). Begitupun halnya dengan orang yang baik sosial kemasyarakatannya, sering bersedakah dan bersilaturahmi, namun ia masih melanggar batas-batas moral individual, maka ia pun tidak dapat disebut sebagai orang yang bermoral baik. Dasar dari hal ini adalah fakta bahwa banyak perintah dan arahan moral ajaran agama baik itu dalam Al-Qur'an ataupun al-Sunnah yang berkenaan dengan hidup sosial-kemasyarakatan.

Dalam konteks mewujudkan moral privat sekaligus moral publik yang baik inilah, agama menemukan urgensinya untuk masuk ke dalam ruang publik kenegaraan. Agama yang tidak berperan baik secara publik hanya akan melahirkan umat beragama yang saleh secara spiritual-individual namun

¹⁹³Sahmiar Pulungan, "Membangun Moralitas Melalui Pendidikan Agama," dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 8 No. 1, April 2011, hal. 14-15.

¹⁹⁴Fazl-Ur Rahman Anshari, *Islam dan Peradaban Barat Modern...* hal. 12-13.

buruk dalam mengartikulasikan moralnya pada tataran publik. Dan inilah efek buruk dari sekulerisme yang memisahkan agama dan kehidupan spiritual dari kehidupan duniawi manusia, dimana muncul anggapan saleh bagi orang yang hanya baik sisi spiritualnya saja meski secara publik-kemasyarakatan buruk, itulah spiritualitas yang minim akan nilai-nilai religiusitas.

Untuk itulah penting adanya kurikulum khusus penginternalisasian nilai-nilai agama agar masyarakat tidak hanya menjadi komunitas yang baik secara spiritual saja, namun kering dari religiusitas dalam berbagai aspeknya. Dan agar penanaman nilai moral tidak hanya menjadi slogan kosong semata, tapi benar-benar diaplikasikan dan dijadikan sebagai panduan serta rujukan nilai berbangsa dan bernegara.¹⁹⁵ Proses internalisasi ini adalah apa yang dibahasakan oleh Al-Qur'an sebagai "*menyuruh pada yang makruf dan melarang dari yang mungkar*", atau yang dibahasakan oleh para ulama sebagai tindakan dakwah menyeru pada kebaikan (*al-da'wah ila al-khair*).¹⁹⁶ Dengan harapan agar spiritualitas dapat mengejawantah dalam wujud religiusitas individual dan sosial. Kurikulum ini bertugas meminimalisir kesenjangan antara idealisme agama dengan realitas kehidupan manusia yang berkarakter lemah dan cenderung pada keburukan,¹⁹⁷ serta mewujudkan lingkungan masyarakat yang mendorong pada kebaikan. Sehingga betapapun kecenderungan buruk yang dimilikinya, manusia tetap memiliki *self control* yang memadai bagi moralitasnya.

Contoh pelaksanaan yang paling sering dijadikan *role model* bagi pelaksanaan negara religius adalah bentuk paling klasik yang dimiliki oleh umat Islam, yaitu 'Negara Madinah' yang dipimpin oleh Nabi Muhammad *Saw.* dan juga para Khalifah yang empat (*al-Khulafā al-Rāsyidūn*).¹⁹⁸ Alasan

¹⁹⁵Ali Sudin mengutip dari Hamalik, dia menyebut bahwa kurikulum memiliki tiga peranan utama. Yang pertama ialah peranan konservatif: untuk menginternalisasikan nilai-nilai warisan budaya, yang kedua ialah peranan kreatif: untuk melakukan pengembangan ilmu pengetahuan dan kontekstualisasi zaman, dan yang ketiga ialah peranan kritis evaluatif: untuk melakukan filterisasi dan kontrol sosial. Ali Sudin, *Kurikulum & Pembelajaran*, Bandung: UPI Press, 2014, hal. 8-9.

¹⁹⁶Lukis Alam, "Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Perguruan Tinggi Umum Melalui Lembaga Dakwah Kampus," dalam *ISTIWA: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1 No. 2, 2016, hal. 112-115.

¹⁹⁷Elfiky mengutip penelitian di San Francisco tahun 1986 yang menyebut bahwa lebih dari 80% pikiran manusia bersifat negatif. Hal ini diamini oleh Antanaityte yang mengutip hasil riset *National Science Foundation* pada tahun 2005. Ibrahim Elfiky, *Terapi Berpikir Positif*, diterjemahkan oleh Khalifurrahman Fath dan M. Taufik Damas dari judul *Quwwat al-Tafkīr*, Jakarta: Zaman, 2015, hal. 4. Neringa Antanaityte, "Mind Matters: How to Effortlessly Have More Positive Thoughts," dalam <https://tlxinsitute.com/how-to-effortlessly-have-more-positive-thoughts/>, diakses 30 Maret 2022.

¹⁹⁸Sebagian kalangan menolak dengan tegas penggunaan istilah Negara Islam bagi kekuasaan Nabi Muhammad *Saw.* dan empat khalifah setelahnya. Alasannya, menurut Abdul Aziz bahwa perangkat kekuasaan yang ada saat itu masih merupakan bentuk pengembangan

mengapa kepemimpinan Islam di Madinah yang banyak dijadikan sebagai contoh ideal negara Islam, meski setelah itu banyak kepemimpinan Islam lain yang datang silih berganti seperti Bani Umayyah, Abbasiyah, Mamalik, hingga Turki Utsmani, dilandasi oleh beberapa alasan diantaranya: 1) Nabi Muhammad dan para Khalifah yang empat memiliki basis legitimasi tekstual yang paling kuat dibanding masa setelahnya; 2) kepemimpinan umat Islam pasca Khulafaurrasyidin dipandang banyak melakukan penyimpangan dalam hal moral dan agama; 3) masa kepemimpinan Madinah lebih minim konflik dibandingkan masa kepemimpinan setelahnya; dan 4) kepemimpinan Madinah lebih dekat dan mudah dianalogikan bagi praktek pelaksanaan negara demokrasi modern yang egaliter, adapun masa kepemimpinan setelahnya amat pekat dengan aroma otoritarianisme/diktatorianisme, dimana pewarisan kekuasaan dirubah menjadi berdasarkan faktor keturunan atau monarkisme.

Apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad *Saw.* dan empat Khalifah merupakan pencapaian yang prestisius saat itu. Karena dengan keterbatasan perangkat politik yang dimiliki oleh masyarakat kala itu, mereka dapat membentuk suatu struktur kekuasaan modern baru yang berbeda dari struktur politik tradisional masyarakat. Bellah mengungkapkan bahwa masyarakat Arab di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad *Saw.* mampu melakukan lompatan jauh ke depan dalam hal kompleksitas sosial dan kapasitas politik sehingga menghasilkan sesuatu yang sangat modern untuk konteks zaman itu. Ada tiga parameter dari modernitas tersebut, yaitu: bahwa masyarakat saat itu amat tinggi dalam hal tingkat komitmen, keterlibatan, dan partisipasi dalam membangun negaranya.¹⁹⁹ Yakin mengutip Hodgson bahkan menyebutkan bahwa dalam beberapa segi, zaman modern merupakan pengulangan dari nilai yang sudah ada pada masa Islam klasik.²⁰⁰

Abdul Aziz dalam *Chieftdom Madinah* menjelaskan bentuk model abstraksi peran Islam dalam pembentukan Negara Madinah yang religius dan akan Penulis rangkum dengan penyesuaian dalam empat poin: 1) ajaran Islam

dari pola kesukuan tradisional dan belum memiliki pola tata administrasi yang memadai untuk disebut sebagai sebuah negara. Sebagai gantinya, kekuasaan Madinah disebutnya sebagai *Chieftdom* yang dapat dianggap sebagai pola kenegaraan *pre-state*. Dari sisi historis, penyebutan 'Negara Madinah' sebetulnya memang hanya dimaksudkan sebagai analogi atas sifat 'modern' bagi kekuasaan yang dibangun Nabi Muhammad *Saw.* Juga untuk menunjukkan bahwa agama bisa dikolaborasikan untuk membangun dan mengembangkan sistem kenegaraan modern sebagaimana pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad *Saw.* Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah: Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2016, hal.345-347. Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, New York: Harper & Row, 1970, hal. 150-151.

¹⁹⁹Robert N. Bellah, *Beyond Belief...*

²⁰⁰Ayang Utrizza Yakin. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad...* hal. 22.

menakankan pembentukan dan pembinaan individu sebagai komponen paling mendasar dalam masyarakat dengan berbagai perangkat ajarannya; 2) untuk menopang pembentukan pribadi ini Islam mengajarkan hukum keluarga seperti hukum perkawinan dan waris; 3) ajaran Islam memperkenalkan sistem manajemen pengorganisasian harta kekayaan dan perekonomian secara kolektif dengan mengatur pemasukan dan pengeluaran negara; dan 4) ajaran Islam juga memperkenalkan sistem manajemen instrumen kekuasaan dan pertahanan negara.²⁰¹

Model di atas menjelaskan peran penting individu dalam menguatkan keluarga sebagai pilar negara. Kurikulum utama yang dilaksanakan sejak awal Islam hadir di Mekkah bertujuan untuk membentuk pribadi muslim teladan (*takwīn al-syakhshīyah al-Islāmiyyah al-mitsāliyyah*) melalui berbagai tuntunan moral dan ibadah. Shalat lima waktu misalnya membentuk pribadi yang tegar dan bertanggung jawab, karena untuk dapat menjaganya seseorang harus mampu menguatkan komitmen dan mengalahkan rasa malas sendiri. Dalam ibadah puasa juga melatih seseorang untuk memiliki kontrol diri yang baik. Dalam ibadah zakat menguatkan rasa solidaritas dan empati serta mereduksi sifat kikir dan egois. Begitupun dengan model-model ibadah lain yang secara lahir seolah merupakan ibadah spiritual ternyata melatih mental individual dan sosial seseorang hingga menjadi pribadi baru yang lebih baik. Begitulah Islam mampu merevolusi dan mentransformasi individu bangsa Arab dan membalik kondisi mereka yang jahiliyah menjadi pribadi teladan.²⁰² Model perubahan yang didapat melalui metode ibadah inilah yang disebut oleh al-Ghazali sebagai *al-Riyādhoh* atau pelatihan yang biasanya dijalankan dalam tarekat-tarekat tasawuf.²⁰³

Indonesia sendiri, jika bertolak dari sumber konstitusinya tidak dapat disebut sebagai negara sekuler, dengan kata lain ia dikategorikan sebagai negara religius meski tidak berbentuk negara Islam atau negara agama. Hal ini berlandaskan pada fakta bahwa demokrasi yang dijalankan bukanlah demokrasi yang sekuler, dimana warga negara wajib untuk berpegang pada salah satu agama, ditambah terdapat lembaga khusus yang mengatur masalah keagamaan dan berpengaruh signifikan dalam kehidupan bernegara. Bahkan partai politik yang jelas berplatform sekuler sekalipun membuat sayap

²⁰¹Abdul Aziz, *Chieftdom Madinah: Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam...* hal. 7-8.

²⁰²Akram Dhiya al-'Umari, *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Shahīhah: Muḥāwalah li Tathbīqi Qawā'id a-Muḥadditsīn fī Naqdi Riwayāt al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Vol. 1, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1994, hal. 231-233.

²⁰³Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mau'izhāt al-Mu`minīn min Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 2, Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 2005, hal. 5-7.

organisasi keagamaan. Ditambah ada cukup banyak peraturan perundang-undangan yang berkaitan dan mengatur kehidupan beragama.²⁰⁴

Namun tingkat religiusitas yang dimaksud terkadang masih dirasa mengambang dan seolah hanya formalitas. Anehnya, meski menyepakati sila-sila Pancasila yang diawali dengan Ketuhanan, belum ada kesepahaman di tengah-tengah masyarakat (utamanya para elit politik) mengenai pentingnya peran agama dalam kehidupan publik. Spirit keagamaan terasa gamang dan hambar serta hanya seperti simbol pemanis semata. Hal ini bisa terlihat dari fakta tingkat penghargaan terhadap agama dan umat beragama yang masih relatif rendah. Yang sekali lagi, anehnya, meski telah ada undang-undang yang memidanakan pelaku penista agama namun dirasa masih kurang efektif untuk menurunkan kasus-kasus penistaan agama. Bahkan semakin hari kasus tersebut semakin marak saja.²⁰⁵

Pasal penistaan agama dirasakan kurang efektif karena seolah membutuhkan dorongan massa terlebih dahulu agar dapat diproses oleh penegak hukum, sehingga kasus penistaan yang luput dari perhatian publik akan terlewatkan begitu saja.²⁰⁶ Pada titik ini, pasal pidana lebih terasa seperti aturan pencegahan keributan masa dibandingkan pencegahan penistaan agama. Oleh sebab itu kurang ada langkah yang preventif sebagai upaya penanaman rasa menghargai agama-agama yang ada sebagai wujud toleransi kebebasan beragama.

Berangkat dari sini, perlu ada perbaikan aturan yang berorientasi pada perlindungan agama secara proaktif dan objektif. Undang-undang No. 1/PNPS/1965 yang berjudul pencegahan penyalahgunaan dan/atau penodaan agama hanya berisi 5 pasal ditambah dengan satu pasal pidana, tentu ia dirasa kurang memadai untuk mengatur sisi pencegahan yang seharusnya berisi petunjuk operasional yang lengkap dan bukan hanya hal-hal yang bersifat normatif semata. Perlu diperjelas pula apa yang dimaksud dengan penodaan dalam petunjuk yang lebih terperinci, utamanya yang berkaitan dengan

²⁰⁴Sidney Jones, et al., *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia*. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015, hal. 95.

²⁰⁵Vanny El Rahman mengutip dari Amnesty Internasional menyebut bahwa sepanjang tahun 2017-2018 terjadi setidaknya 15 kasus yang disinyalir sebagai tindak penistaan agama. Jumlah ini terbilang cukup besar, bahkan melebihi kasus pidana serupa sejak masa awal reformasi di Indonesia. Vanny El Rahman, "Ahok Hingga Meliana, Ini Daftar 17 Orang yang Divonis Menista Agama," dalam <https://www.idntimes.com/news/indonesia/vanny-rahman/ahok-hingga-meliana-ini-daftar-17-orang-yang-divonis-menista-agama/4>, diakses 5 April 2022.

²⁰⁶Rumadi Ahmad mencontohkan kasus dugaan penistaan oleh Teguh Santosa yang menerbitkan kartun karikatur Nabi Muhammad *Saw.* pada tahun 2006, ketika tidak ada desakan masa maka terduga pelaku akan dengan mudah mendapatkan vonis bebas. BBC News Indonesia, "Inilah kasus-kasus penistaan agama di Indonesia, 'subjektif' dan 'ada tekanan masa'," dalam <https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-38001552>, diakses 5 April 2022.

perkembangan teknologi dalam wujud media elektronik. Sehingga para pemuka yang sedang menjelaskan ajaran agama masing-masing kepada anggota internal agamanya tidak ikut termaknai sebagai penista agama.

Termasuk hal yang seharusnya ada dalam aturan tersebut yaitu jaminan perlindungan terhadap tokoh agama untuk menyampaikan ajaran agama yang diyakininya. Sebagaimana profesi guru dengan tugas mulia mencerdaskan kehidupan bangsa yang mendapatkan jaminan dalam UU No. 14 Tahun 2005, maka pemuka agama seharusnya juga mendapatkan jaminan perlindungan serupa karena menjalankan tugas mulia dari konstitusi dalam menjaga iman dan takwa sebagai perwujudan sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Terlebih lagi, berkali-kali telah terjadi penyerangan terhadap tokoh agama ketika sedang melakukan tugasnya memberi pencerahan terhadap umat dan bangsa, yang dalam beberapa kasusnya bahkan hingga merenggut nyawa para tokoh agama tersebut.²⁰⁷ Maka upaya perlindungan terhadap tokoh agama merupakan hal yang niscaya dalam negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa.

Selain serangan fisik, dari sisi politik para tokoh agama juga rentan terhadap serangan politik atau kriminalisasi jika berseberangan dengan kepentingan politik penguasa. Hal ini dapat kita lihat misalnya pada masa Soekarno yang pernah memenjarakan Hamka karena menentang program NASAKOM (Nasionalis, Agama, dan Komunis) yang digagasnya.²⁰⁸ Soeharto juga pernah memenjarakan beberapa ulama yang diantaranya adalah Abuya Dimiyati karena menolak mobilisasi perangkat pemerintahan untuk memilih partai pemerintah, atau Kiai Sarmin yang mendapatkan tindak kekerasan karena menolak program KB.²⁰⁹ Pemerintahan masa Jokowi juga diduga melakukan kriminalisasi oleh beberapa kalangan terhadap Habib Rizieq yang merupakan pemimpin FPI (Front Pembela Islam).²¹⁰ Meskipun pemerintah dan banyak pihak membantah anggapan ini, namun fakta bahwa

²⁰⁷DPD RI, "Kasus Penyerangan Tokoh Agama Terus Terjadi, Hasan Basri Desak RUU Perlindungan Tokoh Agama dan Simbol Agama," dalam <https://www.dpd.go.id/artikel-detail/kasus-penyerangan-tokoh-agama-terus-terjadi-hasan-basri-desak-ruu-perlindungan-tokoh-agama-dan-simbol-agama>, diakses 5 April 2022.

²⁰⁸Rusman H. Siregar, "15 Ulama Besar yang Pernah Dipenjara Oleh Penguasa," dalam <https://kalam.sindonews.com/read/454920/70/15-ulama-besar-yang-pernah-dipenjara-oleh-penguasa-1623647217/20>, diakses 5 April 2022.

²⁰⁹Petrik Matanasi, "Cara Orde Baru Membungkam Para Ulama," dalam <https://tirto.id/cara-orde-baru-membungkam-para-ulama-ckrP>, diakses 5 April 2022.

²¹⁰Diantara mereka yang menyatakan dugaan kriminalisasi adalah Susilo Bambang Yudhoyono, Mantan Presiden RI ke-6 dan juga Amien Rais, mantan Ketua MPR RI Tahun 1999-2004. CNN Indonesia, "SBY: Pemerintah Jangan Sedikit-sedikit Kriminalisasi Ulama," dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180120153328-32-270389/sby-pemerintah-jangan-sedikit-sedikit-kriminalisasi-ulama>, diakses 5 April 2022. Reza Gunadha dan Hernawan, "Bicara soal Habib Rizieq dan Kriminalisasi Ulama, Amien Rais Telanjangi Rezim Jokowi," dalam <https://www.suara.com/news/2021/11/28/100641/bicara-soal-habib-rizieq-dan-kriminalisasi-ulama-amien-rais-telanjangi-rezim-jokowi>, diakses 5 April 2022.

Habib Rizieq adalah pemimpin 'oposisi kultural' berhaluan Islam adalah hal yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Terlebih lagi disinyalir terjadi ketidakadilan dalam putusan hukum terhadap Habib Rizieq dalam kasus kerumunan di masa Covid-19, dimana kasus lain yang serupa tidak diproses secara hukum. Makah hal-hal di atas akan menjadi preseden yang semakin menguatkan dugaan adanya kriminalisasi dalam benak masyarakat.²¹¹

Hal lain yang tidak kalah pentingnya yaitu adanya badan atau lembaga yang mewadahi aktifitas para ulama dan tokoh agama dalam melakukan aktifitasnya mencerahkan umat dan bangsa. Badan atau lembaga ini jugalah yang menjadi badan operasional kurikulum perbaikan moral sebagaimana disinggung sebelumnya. Ia akan berfungsi sebagai pengarah kehidupan beragama masyarakat serta penasehat bangsa. Dalam konteks umat Islam telah ada organisasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mewadahi berbagai kelompok dan aliran Islam yang moderat. Namun kelemahan MUI sebagai ormas ialah tidak memiliki kekuatan legitimasi politik yang memadai dan mengikat umat Islam selain dari sisi kultural keagamaan. Bahkan yang lebih pelik lagi karena posisinya yang tidak begitu kuat secara politik, MUI kerap dituding sebagai alat yang dikendalikan pemilik kuasa sebagaimana yang terjadi pada masa Orde Baru.²¹² Di lain sisi terdapat Kementerian Agama yang mencakup seluruh agama dan memiliki kekuatan politik namun acapkali berbenturan dengan semangat keagamaan di Masyarakat karena kebijakannya harus diselaraskan dengan haluan politik rezim yang berkuasa.²¹³ Singkat kata, kedua lembaga tersebut kurang ideal, karena yang

²¹¹Diantara kasus kerumunan lainnya yaitu kerumunan Gibran Rakabuming ketika mendaftar sebagai calon walikota Solo yang dipadati sekitar seribu orang. serta kerumunan menteri yang berpoto bersama tanpa masker dan *social distancing* dalam kegiatan Rapat Kordinasi Tingkat Menteri di Bali. BBC News Indonesia, "Rizieq Shihab tersangka kasus pelanggaran protokol Covid-19, polisi siapkan 'pemanggilan atau penangkapan', FPI tuding 'dikriminalisasi,'" dalam <https://www.bbc.com/indonesia/dunia-54969722>, diakses 5 April 2022. Andri Saubani, "Polisi Diminta Adil, Usut Kerumunan Massa Selain Acara HRS," dalam <https://www.republika.co.id/berita/qldlzs409/polisi-diminta-adil-usut-kerumunan-massa-selain-acara-hrs>, diakses 5 April 2022.

²¹²Petrik Matanasi, "Majelis Ulama Indonesia: Cara daripada Soeharto Mengatur Islam."...

²¹³Seringkali terjadi kontroversi di tengah-tengah masyarakat terkait kebijakan yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama yang bertentangan dengan semangat keagamaan masyarakat. Sebagai contoh ialah kebijakan perubahan logo halal, peraturan mengenai pengeras suara di Masjid, dukungan terhadap Permendikbudristek no. 30, pelarangan cadar, pembacaan Al-Qur'an dengan langgam Jawa, dan masih banyak kebijakan kontroversial lainnya. CNN Indonesia, "Gaduh Menag Era Jokowi: Langgam Jawa, Cadar, hingga Hadiah NU," dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211025083257-20-711765/gaduh-menag-era-jokowi-langgam-jawa-cadar-hingga-hadiah-nu>, diakses 5 April 2022. JPNN.com, "Kemenag Ganti Logo Halal, ICMI Muda: Berhenti Membuat Kontroversi," dalam <https://sumut.jpnn.com/sumut-terkini/319/kemenag-ganti-logo-halal-icmi-muda-berhenti-membuat-kontroversi>, diakses 5 April 2022.

satu hanya memiliki legitimasi kultural sedang yang lain hanya berlegitimasi politik.

Dalam posisi yang seperti ini, kedua lembaga tersebut sulit untuk dapat memberikan pencerahan dan tugas bimbingan religius kepada masyarakat luas secara maksimal. Padahal lembaga ini begitu penting dalam merumuskan dan menetapkan kriteria batasan dari 'penyimpangan pokok ajaran agama' dalam UU No. 1/PNPS/1965. Selain itu, badan atau lembaga agama ini juga penting adanya agar menjadi pegangan atau referensi pelaksanaan agama yang moderat dan sesuai dengan kondisi kebangsaan di Indonesia. Tanpa adanya lembaga ini maka setiap umat beragama akan merasa memiliki hak untuk melakukan penafsiran bahkan hingga tahap ekstrem yang justru menimbulkan konflik yang akan merugikan bangsa dan negara. Negara hingga saat ini dianggap kurang berhasil menangani apa yang disebut sebagai tindak radikalisme dan terorisme karena dipandang mengedepankan represi dan kekerasan.²¹⁴ Dalam sepuluh tahun terakhir, menurut Harits Abu Ulya, Direktur *The Community of Ideological Islamic Analyst* (CII), setidaknya ada 150 terduga teroris yang tewas di tangan Detasemen Khusus 88 sebelum adanya pembuktian yang bersangkutan terlibat tindak terorisme.²¹⁵

Karena itu menjadi penting agar Negara Indonesia yang berdemokrasi religius untuk memiliki lembaga agama yang menuntaskan masalah-masalah sebagaimana di atas melalui jalan dialog dan pengawasan, untuk menghindari represi dan tindakan yang merugikan HAM warga negara. Namun lembaga agama ini haruslah berdiri secara independen dan terpisah dari kekuasaan eksekutif yang berpotensi melakukan intervensi terhadapnya, dengan begitu lembaga ini akan leluasa berperan sebagai kritikus moral terhadap kekuasaan agar tidak menyimpang dari tugas dan tanggung jawabnya. Keberadaan penguasa eksekutif di atas lembaga ini juga membawa preseden buruk bagi kultural umat beragama yang justru membuatnya kehilangan kepercayaan dari masyarakat.

MUI dan berbagai ormas representatif dari agama lainnya akan menjadi rekan pelaksana tugas dari lembaga agama ini, dimana lembaga agama dapat menjadi wadah permusyawaratan dalam menentukan strategi pengembangan semangat religiusitas bangsa, penyikapan terhadap kondisi keagamaan yang berkembang di masyarakat, pemberian masukan dan rekomendasi serta kritik yang membangun kepada penguasa eksekutif, dan penyusunan regulasi yang

²¹⁴Sidratahta Mukhtar, "Strategi Pemerintah Indonesia Menghadapi Terorisme dalam Era Demokratisasi," dalam *REFORMASI*, Vol. 6 No. 2, 2016, hal. 149-152.

²¹⁵Hardani Triyoga, "Dokter Terduga Teroris Tewas Ditembak, Harist Abu Kritik Densus 88," dalam https://www.viva.co.id/berita/nasional/1456540-dokter-terduga-teroris-tewas-ditembak-harits-abu-kritik-densus-88?page=1&utm_medium=page-1, diakses 7 April 2022.

berkenaan dengan urusan agama. Lembaga agama ini dapat berperan sebagai suprastruktur politik yang independen sebagaimana KPK yang terbebas dari intervensi tekanan penguasa manapun.²¹⁶ Meskipun keberadaannya tidak diatur dalam konstitusi Indonesia (UUD 1945), namun pembentukannya dapat dilakukan melalui peraturan perundang-undangan.²¹⁷

Bentuk lain yang lebih permanen dapat dilakukan dengan memasukan lembaga agama sebagai suprastruktur politik yang dibentuk oleh konstitusi. Sebagaimana diketahui bahwa pembentukan lembaga negara yang diatur oleh UUD 1945 mengacu pada teori pembagian kekuasaan menjadi tiga, yaitu eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Maka keseluruhan lembaga negara yang dibentuk oleh Konstitusi Indonesia harus masuk ke salah satu dari tiga rumpun tersebut. Lembaga agama dapat dimasukan ke dalam salah satu dari tiga bentuk kekuasaan tersebut, tapi ia beresiko terjadinya subordinasi agama oleh perangkat kekuasaan negara, utamanya ialah kekuasaan eksekutif. Maka bentuk yang lebih mungkin dalam skema ini adalah mengubah rumpun kekuasaan menjadi empat, yaitu kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif, dan sebutlah yang terakhir sebagai kekuasaan deitif atau teokratif.

Perubahan ini bukanlah suatu hal yang mustahil, mengingat bahwa dalam teori pemisahan kekuasaan (*separation of power*) atau pembagian kekuasaan (*distribution of power*) juga terjadi perbedaan diantara para ahli, yang mana tujuan utama dari pembagian kekuasaan ini yaitu mencegah terjadinya penumpukan kekuasaan pada seseorang atau suatu kelompok yang akan memunculkan otoritarianisme/diktatorianisme.²¹⁸ Meskipun teori yang digunakan secara *mainstream* adalah teori Montesquieu sebagaimana yang digunakan oleh Indonesia sekarang,²¹⁹ namun terdapat teori lain semisal yang dicetuskan oleh John Locke yang membaginya menjadi kekuasaan Legislatif, Eksekutif dan Federatif.²²⁰ Atau teori lain dari Van Vollen Hoven yang membaginya menjadi empat kekuasaan: *Regeling* (pembuat undang-undang), *Bestuur* (pemerintahan), *Politie* (kepolisian), dan *Rechtsspraak* (peradilan).²²¹

²¹⁶Sebelum direvisi, UU KPK No. 30 Tahun 2002 Pasal 3 berbunyi, "*Komisi Pemberantasan Korupsi adalah lembaga negara yang dalam melaksanakan tugas dan wewenangnya bersifat independen dan bebas dari pengaruh kekuasaan manapun*", namun perubahan pada UU KPK No. 19 Tahun 2019 memasukan KPK ke dalam rumpun kekuasaan eksekutif yang dicurigai akan membuatnya rentan untuk diintervensi kekuasaan eksekutif.

²¹⁷Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia No. 012-016-019/PUU-IV/2006, hal. 28-29.

²¹⁸Inu Kencana Syafii, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an...* hal. 108.

²¹⁹Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, diterjemahkan oleh Thomas Nugent dari judul *De l'esprit des lois*, New York: Hafner Publishing, 1949, hal. 151-162.

²²⁰John Locke, *Two Treatises of Government*, London: C. and J. Rivington, 1824, hal. 216-218.

²²¹Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, Vol. 2, Jakarta: Sekretariat Jendral dan Kepaniteraan MK RI, 2006, hal. 14.

Dari kalangan Islam, Abdul Qadir Audah membaginya menjadi lima, yaitu: kekuasaan pelaksana (*al-sulthah al-tanfīdīyyah*), kekuasaan penetap UU (*al-sulthah al-tasyrī'īyyah*), kekuasaan kehakiman (*al-sulthah al-qadhā'īyyah*), kekuasaan keuangan (*al-sulthah al-mālīyyah*), dan kekuasaan pengawasan (*sulthatu al-murāqabah wa al-taqwīm*).²²²

Maka kekuasaan Ketuhanan perlu dilembagakan untuk membedakan antara sistem politik yang sekuler dengan sistem politik religius. Akan tetapi skema yang paling mungkin untuk digunakan di Indonesia dewasa ini adalah skema pertama yang memasukan lembaga agama sebagai lembaga independen yang dibentuk oleh undang-undang, bukan lembaga yang dibentuk oleh konstitusi. Mengingat bahwa perubahan konstitusi membutuhkan proses yang panjang dan berliku, yang apabila dilakukan secara mendadak akan menyebabkan kekacauan dalam sistem ketatanegaraan di Indonesia.²²³

²²²Abdul Qadir Audah, *al-Islām wa Audhā'una al-Siyāsiyyah*, t.d., hal. 170-182.

²²³Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia No. 012-016-019/PUU-IV/2006...

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Demokrasi memang berbeda dari konsep musyawarah yang ada dalam Al-Qur'an, namun keduanya memiliki keselarasan dalam hal substansial dimana keduanya anti terhadap tindak kesewenangan penguasa. Beberapa hal yang dianggap bertentangan dengan nilai Al-Qur'an yaitu sifat demokrasi yang sekuler ternyata tidak melekat secara permanen, dimana demokrasi dapat pula diterapkan secara religius sesuai dengan ideologi yang dipegang teguh oleh rakyat di suatu negara. Begitupun istilah kedaulatan rakyat yang tidak dimaksudkan untuk menggantikan apalagi menyaingi kedaulatan Tuhan yang bersifat absolut, karena ia hanya dimaksudkan sebagai respon historis-sosiologis atas kekuasaan yang totaliter dan diktator.

Dalam sistem demokrasi, aturan-aturan yang bersumberkan pada ajaran agama dapat dijadikan sebagai norma hukum sepanjang melalui mekanisme yang ada. Karena itu, tidak tepat jika dikatakan bahwa secara mendasar demokrasi bertentangan dengan ajaran agama, utamanya Islam. Demokrasi yang diwarnai oleh nilai-nilai agama dapat disebut sebagai demokrasi religius sebagaimana sistem demokrasi yang berlaku di Indonesia. Dan secara faktual memang telah banyak peraturan perundang-undangan yang terinspirasi oleh agama yang dilegislati di Indonesia, ini membuktikan bahwa demokrasi dan agama dapat berjalan beriringan dalam suatu sistem kenegaraan.

Berangkat dari fakta ini, perdebatan mengenai akseptabilitas demokrasi secara general bagi umat Islam adalah hal yang tidak relevan lagi karena berdasarkan fakta penerapannya, demokrasi terbuka pada nilai-nilai agama dan religiusitas sebagai bagian dari variasi pengaplikasiannya. Demokrasi di Barat memang lekat dengan sekulerisme dan kurang menjunjung nilai-nilai moral, namun itu lebih disebabkan oleh nilai dasar yang dipegang oleh masyarakatnya. Adapun di negara-negara yang menjunjung tinggi agama dan religiusitas maka demokrasi akan berjalan secara religius dan norma-norma agama dapat dijadikan sebagai sumber dari norma hukum.

Di Indonesia, demokrasi dijalankan dengan berlandaskan pada ideologi Pancasila, sehingga disebut sebagai Demokrasi Pancasila. Pancasila sendiri dianggap sebagai kristalisasi nilai-nilai luhur budaya bangsa Indonesia yang tersusun dalam lima norma moral yang tersusun dalam lima sila: Ketuhanan, Kemanusiaan, Persatuan, Kerakyatan, dan Keadilan. Secara filosofis, kelima butir sila tersebut tersusun secara piramidal, dimana sila pertama (yaitu nilai Ketuhanan) menjadi puncak piramida yang mewarnai pemaknaan keempat sila setelahnya. Sehingga Pancasila adalah ideologi yang juga menekankan pada semangat religiusitas transendental. Disamping itu Pancasila juga lahir dari masyarakat yang terbentuk dalam *frame* agama Islam, karena itu tidak heran jika banyak ditemukan ayat-ayat yang dapat dijadikan sebagai basis legitimasi tekstual sila-silanya.

Sejarah Pancasila sendiri sempat mengalami pasang-surut dimana terjadi beberapa kali perubahan redaksional terhadap isi butir silanya. Nilai Ketuhanan pada awalnya ditandai dengan pelaksanaan ajaran agama, utamanya Syariat Islam oleh masing-masing pemeluknya. Namun karena adanya penolakan, akhirnya diperoleh jalan tengah dengan memasukan unsur ajaran tauhid yang diyakini dalam agama Islam, sehingga bunyi sila pertama berubah menjadi 'Ketuhanan Yang Maha Esa'. Gejolak penolakan selanjutnya kembali terjadi di dalam sidang Konstituante, dimana umat Islam meminta agar Negara Indonesia berlandaskan pada agama karena kekhawatiran sebagian kalangan nasionalis Islam bahwa Pancasila akan ditafsirkan secara sekuler. Namun pada akhirnya para tokoh nasionalis Islam dapat menerima Pancasila dengan catatan bahwa Pancasila tidak dimaknai secara sekuler. Hal ini dikuatkan oleh dekret Presiden tanggal 5 Juli 1959 yang menyebut bahwa Piagam Jakarta menjiwai pelaksanaan konstitusi, sedangkan isi Piagam Jakarta adalah sila pertama yang belum dirubah yaitu kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya. Dekret ini kemudian mengakhiri persengketaan mengenai dasar negara. Dari fakta ini dapat ditarik kesimpulan bahwa Demokrasi Pancasila tidak hanya tidak bertentangan dengan nilai-nilai Al-Qur'an, tapi lebih dari itu ia selaras dengannya.

Dalam negara Indonesia yang berdemokrasi Pancasila, nilai-nilai atau norma-norma Al-Qur'an menjadi salah satu sumber hukum formal sebagai

konsekuensi logis dari sila pertama Pancasila. Meskipun sempat menghadapi tantangan namun banyak aturan perundang-undangan yang dihasilkan dengan mengacu pada nilai-nilai Al-Qur'an, baik yang jelas-jelas berlabelkan Islam ataupun tidak. Diantaranya adalah undang-undang peradilan agama, aturan mengenai zakat/infak/sedekah, aturan mengenai jaminan produk halal, larangan miras dan pornografi, dan lain sebagainya.

Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa Demokrasi Pancasila sejalan dengan semangat permusyawaratan yang diajarkan dalam Al-Qur'an. Dimana dalam aturan perundang-undangannya mengatur perlindungan terhadap lima hal dasar yang menjadi tujuan dan maksud dari aturan syariat yang ada di dalam Al-Qur'an, yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.

Meski ideal secara konseptual namun dalam sisi praktik Demokrasi Pancasila masih belumlah dapat dikatakan ideal. Hal ini disebabkan karena banyak problem dalam kehidupan berbangsa yang pada umumnya bermuara pada krisis moralitas dan religiusitas. Diantara problem tersebut yaitu tindak korupsi, kriminalitas, degradasi moral dan mental, krisis tanggung jawab, dan banyak permasalahan lain yang dapat ditangani secara lebih baik dengan peningkatan religiusitas bangsa. Religiusitas disini tidaklah bermakna sempit yang mencakup spiritualitas semata, namun ia bermakna luas sebagai dasar moral Ketuhanan yang diajarkan dalam agama yang termasuk di dalamnya adalah kehidupan sosial ataupun kenegaraan.

Selain krisis religiusitas, sistem Demokrasi Pancasila juga menghadapi tantangan yang tidak kalah serius, yaitu penghormatan dan penghargaan terhadap agama yang semakin hari semakin berkurang. Penghormatan dan penghargaan terhadap agama akan berbanding lurus dengan tingkat moralitas dan religiusitas itu sendiri. Singkat kata, penghormatan terhadap agama dan nilai-nilainya akan membawa pada peningkatan religiusitas dan moralitas yang berlandaskan Ketuhanan. Begitupun sebaliknya, dengan rendahnya penghormatan terhadap agama dan nilai-nilainya akan membawa pada penurunan religiusitas dan moralitas.

Karena itu, umat beragama yang utamanya adalah Islam tidak hanya boleh untuk terlibat dalam sistem Demokrasi Pancasila, bahkan ia harus terlibat di dalamnya dalam rangka menjaga sendi-sendi kehidupan bernegara agar tetap berjalan di atas garis religiusitas serta menjaga muwah agama dan nilai-nilainya. Umat Islam harus ikut tampil dalam kontestasi demokrasi dan turut menghadirkan solusi nyata untuk bangsa dan negara. Dengan cara itulah akan terwujud maksud dari adanya suatu negara, yaitu penjagaan terhadap agama serta mewujudkan maslahat bagi rakyat dalam konteks kehidupan dunia dan akhirat.

Secara konseptual-ideal, Negara Indonesia memang telah mengacu pada karaktersitik negeri *Baladatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr* yang ada dalam Al-Qur'an, namun dalam hal pengelolaan sumber daya alamnya masih

lemah karena rendahnya kualitas sumber daya manusia, terutama jika mengacu pada aspek moralitas dan religiusitas. Karena itu perlu adanya peningkatan terhadap aspek religiusitas dan moralitas bangsa yang tidak hanya menjunjung spiritualitas semata, tapi juga religiusitas yang mencakup moral privat dan publik.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Dari hasil penelitian ini diketahui bahwa Indonesia yang menggunakan Demokrasi Pancasila sebagai sistem politik kenegaraannya telah sejalan dengan nilai-nilai esensial dan substantif Al-Qur'an. Akan tetapi masih lemah dalam hal pengembangan sumber daya manusia yang salah satu sebab utamanya adalah lemahnya moralitas dan religiusitas masyarakatnya. Maka penguatan nilai-nilai etik moralitas dalam rangka meningkatkan kualitas sumber daya manusia harus menjadi prioritas bangsa. Nilai etik dan moralitas berkorelasi kuat dengan agama dan religiusitas sebagai salah satu sumber utama moral bangsa. Peningkatan religiusitas dapat menjadi kunci untuk menyelesaikan masalah-masalah bangsa yang bertalian erat dengan moralitas, semisal dekadensi moral, kriminalitas, kemiskinan, korupsi, kerusakan alam, dan berbagai masalah lainnya yang disebabkan oleh rendahnya moralitas.

Kedua, setiap umat beragama termasuk umat Islam, harus diberikan kesempatan untuk menjalankan keyakinan agamanya secara leluasa dan bertanggung jawab. Tidak seharusnya ada kejadian-kejadian pelanggaran pada seseorang untuk menjalankan ibadah ataupun mengenakan atribut keagamaan di tempat umum sebagaimana pernah terjadi di Indonesia. Berkenaan dengan ini, perlu kiranya dibuat regulasi yang mengatur dan menjamin kebebasan beragama sebagai bagian dari hak asasi warga negara.

Ketiga, umat beragama harus ditempatkan sebagai subjek politik yang ikut berkontribusi dalam merumuskan kebijakan-kebijakan publik. Salah satu bentuknya adalah memberikan kesempatan untuk menyajikan solusi atas permasalahan bangsa yang diambil dari nilai-nilai ajaran agama. Meski tidak menggunakan label agama, tapi dengan dimasukkannya nilai-nilai ajaran agama ke dalam peraturan dan kebijakan publik akan menandakan bahwa ia tidak hanya diposisikan sebagai objek kekuasaan, tapi juga berperan aktif dalam mengentaskan permasalahan bangsa demi memajukan Indonesia.

Keempat, perlu ada perbaikan yang signifikan terhadap undang-undang perlindungan agama demi mewujudkan peraturan yang lebih objektif, preventif, dan solutif atas maraknya tindak penyalahgunaan dan penistaan terhadap ajaran agama. Perbaikan tersebut juga harus mengatur perlindungan terhadap tokoh agama sepanjang menjalankan tugasnya melakukan edukasi moral bangsa. Dengan begitu, agama dan tokoh ulamanya tidak akan mudah diintervensi dan disubordinasikan oleh pihak penguasa. Bahkan agama dapat

berperan maksimal sebagai 'pengontrol moral' masyarakat dan para pejabat publik agar menjauhi tindakan-tindakan yang justru merugikan bangsa.

Terakhir, perlunya dibentuk lembaga tinggi agama yang independen dan terlepas dari intervensi kekuasaan untuk meregulasikan pengaturan umat beragama demi memastikan semangat beragama tersalurkan secara moderat dan positif. Juga untuk menjaga kerukunan umat beragama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Lembaga agama ini juga bertugas menjembatani komunikasi dan kordinasi para tokoh agama agar dapat mengemban tugas menjaga moral dan etika bangsa, sehingga dapat mengentaskan permasalahan bangsa bahkan membawa bangsa untuk mampu meraih cita-cita mulianya membawa keadilan dan kemakmuran kepada segenap rakyat Indonesia, yang diistilahkan sebagai *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*.

C. Masukan dan Saran

Secara umum, Penulis menyampaikan saran kepada seluruh elemen bangsa, baik rakyat maupun pemimpinnya, untuk mewujudkan negeri yang *Baldatun Thayyibatun wa Rabbun Ghafūr*, *Gemah Ripah loh Jinawi*, melalui jalan peningkatan kualitas Sumber Daya Manusia yang utamanya pada aspek religiusitas. Aspek religiusitas akan membangun sisi *soft skill* manusia yang mencakup etika, moral, dan karakter, sehingga aspek kompetensi fisik berupa kecerdasan ataupun kompetensi keterampilan dibangun atas landasan aspek religiusitas yang kokoh. Dengan begitu seluruh sisi kehidupan manusia akan terintegrasi dan mewujudkan manusia yang tidak hanya pintar dan terampil, tapi juga memiliki karakter, akhlak mulia, serta berjalan di atas panduan moral yang baik.

Secara khusus, Penulis menyampaikan masukan:

1. Bagi Penguasa Eksekutif

Hendaknya program-program pembangunan di Indonesia mengacu dan memprioritaskan pembentukan sumber daya manusia yang baik dan tidak hanya mementingkan pembangunan fisik semata. Yang mana pembangunan SDM ini harus betul-betul memperhatikan aspek karakter dan religiusitas sebagai nilai yang melandasi kepribadian bangsa. Karakter dan moralitas atau akhlak mulia perlu ditanamkan secara serius untuk mewujudkan kehidupan bangsa yang Berketuhanan Yang Maha Esa.

Religiusitas sebaiknya tidak hanya dijadikan sebagai aspek simbolik, namun yang lebih penting lagi ialah menjadikannya sebagai ruh dan esensi dari kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh Pemerintah. Karena itu kebijakan harus berorientasi pada usaha mewujudkan keadilan sosial dan kemakmuran rakyat banyak, dan hal inilah yang sering terlupakan oleh pemegang kuasa yang tidak jarang berlaku kapitalistik.

Dalam hal kebijakan regulasi keagamaan melalui Kementerian Agama, Penulis merekomendasikan pembentukan lembaga tinggi agama. Sehubungan dengan hal tersebut, Kementerian Agama sebaiknya hanya mengatur hal yang bersifat pelayanan teknis pemerintahan secara langsung semisal pengaturan zakat dan wakaf, haji, perkawinan, pelaksanaan pendidikan keagamaan, dan yang semisalnya. Adapun tugas-tugas perumusan dan penetapan kebijakan keagamaan, penyuluhan agama, pembinaan umat beragama, dan pengawasan kehidupan keagamaan masyarakat maka menjadi kewenangan lembaga tinggi agama tersebut.

2. Bagi Penguasa Legislatif

Penulis merekomendasikan agar dilakukan perbaikan terhadap Undang-undang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama secara sistematis dan komprehensif, agar mencakup sisi pencegahan dan memuat kriteria yang lebih objektif lagi. Juga agar orientasi dari peraturan tersebut dapat bergeser dari yang awalnya mencegah efek keributan dan konflik menjadi memberikan penghormatan dan penghargaan yang sepenuh hati terhadap agama dan simbol-simbolnya.

Undang-undang tersebut juga sebaiknya mengatur pencegahan dan perlindungan terhadap tokoh agama dalam konteks pelaksanaan tugasnya memberikan edukasi terhadap umat. Aturan ini diperlukan karena para tokoh agama membawa simbol agama yang harus dihormati bersama. Selain itu aturan ini juga memastikan tokoh agama menjalankan fungsinya dengan baik dalam menanamkan religiusitas terhadap masyarakat dan menjadi kontrol sosial terhadap moral dan etika publik.

Sebagai lembaga pelaksana undang-undang, Penulis juga mengusulkan pembentukan lembaga tinggi agama yang menjadi pengarah keagamaan dan semangat religiusitas bangsa. Lembaga ini akan lebih memastikan program moderasi beragama berjalan dengan baik, untuk mereduksi ekstrimisme dan paham-paham yang mengarah pada tindak terorisme. Ketiadaan lembaga ini membuat masyarakat kehilangan lembaga resmi ideal yang dapat dijadikan pegangan oleh rakyat. Lembaga tinggi agama juga harus didudukkan sebagai lembaga independen di bawah undang-undang yang terbebas dari intervensi kekuasaan. Karena intervensi kekuasaan akan menghambat religiusitas dan mendudukkan nilai-nilai Ketuhanan di bawah kepentingan politik praktis.

Selanjutnya adalah agar dalam melakukan tugas legislasi, lembaga legislatif memberikan ruang bagi peraturan yang terinspirasi dari nilai-nilai agama. Maka tugas lembaga legislatif adalah memastikan bahwa aturan yang dibuat tersebut dapat dikontekstualisasikan dengan negara Indonesia dalam rangka menjaga nilai-nilai etik dan moral bangsa yang semakin hari semakin tergerus oleh budaya asing. Selain itu, dalam melakukan tugas legislasinya

para penguasa legislatif juga seharusnya senantiasa memperhatikan dan menepati norma-norma dan etika moral.

3. Bagi Ulama dan Tokoh Agama

Seorang ulama dan tokoh agama seharusnya dapat memberikan teladan pelaksanaan etika moral bagi umat beragama, baik dalam hal moralitas privat maupun publik. Dewasa ini tidak jarang ditemui kasus-kasus pelanggaran moral dan etika yang justru dilakukan oleh tokoh agama sendiri. Akibatnya, masyarakat kemudian kehilangan sosok panutan yang dapat diteladani dalam menerapkan etika dan moralitas. Maka tugas besar dan mulia menjadikan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang beriman dan bertakwa akan menjadi semakin berat dan sulit. Karena itu tokoh agama harus terbuka dan bersedia menerima koreksi dan nasehat dari pihak lain.

Tokoh agama juga diharapkan tidak hanya melakukan pembinaan kepada umat dalam hal ritual keagamaan saja, namun juga menekankan pada pembinaan moral kemasyarakatan. Umat yang hanya tinggi spiritualitasnya namun rendah dalam hal sosial kemasyarakatan adalah umat yang pincang. Spiritualitas yang baik tidak menjamin dapat menyelesaikan permasalahan bangsa apabila tidak diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam rangka melakukan penguatan moral, pembinaan umat beragama harus dilakukan dengan berbasiskan pada individu masyarakat melalui unit pembinaan terkecil, yaitu keluarga. Pembinaan individu harus berbasiskan pada pembinaan keluarga sebagai satuan terkecil yang bersentuhan langsung dengan individu umat beragama. Permasalahan yang terjadi pada tingkat individu tidak jarang disebabkan oleh permasalahan pada masing-masing unit keluarganya. Maka dengan dilakukannya pembinaan yang sistematis, terarah, dan berkelanjutan terhadap keluarga diharapkan individu yang ada di masing-masing keluarga tersebut dapat ikut terbina dengan baik.

Tokoh agama juga harus memahami alur serta saluran penyampaian aspirasi dalam memperjuangkan kepentingan umat beragama. Oleh sebab itu para tokoh agama tidak seharusnya bersikap apatis dan mengabaikan sisi politik kenegaraan. Bahkan sebaliknya, para tokoh agama harus berperan aktif dalam rangka memberikan sumbangan pemikiran dan peradaban kepada bangsa dan negara. Namun perlu tetap diperhatikan agar tokoh agama tidak menyebabkan perpecahan di tengah-tengah umat beragama dengan tindakan politis yang provokatif, maka penyampaian aspirasi harus dilakukan dengan cara yang sebaik-baiknya.

4. Bagi Umat Islam pada Umumnya

Umat Islam harus mampu memahami fakta dan realitas yang ada serta tidak terbuai dengan nostalgia masa lampau. Bangga dan belajar dari sejarah itu penting bagi penegasan identitas dan eksistensi, namun yang lebih penting

lagi dari itu adalah bagaimana mengontekstualisasikan nilai-nilai esensial dan substantif di masa sekarang agar umat tetap mampu bertahan dan beradaptasi tanpa kehilangan jati dirinya. Umat harus memiliki kemampuan berjalan di tengah-tengah antara idealitas dan realitas sejarah.

Umat Islam harus mampu mengartikulasikan aspirasinya sesuai dengan sarana dan prosedur yang tersedia dalam alam demokrasi. Dan untuk bisa melakukannya umat Islam harus membuang jauh-jauh sikap apatis dan tidak bersahabat terhadap proses politik di dalamnya. Suatu hal yang paradoksikal manakala seseorang menginginkan perubahan tapi tidak memulai langkah awal perubahan itu sendiri. Menghina proses demokrasi dan menyebutnya sebagai produk kufur tidak akan pernah membuat umat Islam bangkit dari keterpurukan sejarah, sebaliknya umat Islam malah akan dikenali sebagai orang-orang yang hanya mampu mengkritik tanpa menghadirkan solusi nyata dan konkrit.

Bangsa Indonesia memiliki banyak sekali permasalahan yang harus diselesaikan, karena itu umat Islam harus membuktikan partisipasi dan peran yang signifikan dalam pengentasan masalah-masalah tersebut. Rasulullah *Saw.* dahulu diikuti oleh banyak masyarakat Arab karena beliau membawa solusi atas permasalahan-permasalahan mereka. Masalah atas ketidakadilan sosial, perbudakan, kriminalitas, manipulasi, penindasan, dan ketertinggalan peradaban. Sebagai seorang yang memikul peran sebagai pembawa wahyu Tuhan, beliau melakukan proses yang tidak singkat untuk mengubah tatanan masyarakat Arab menjadi masyarakat madani. Beliau tidak hanya mampu menawarkan ide-ide perubahan, tapi langsung memberikan contoh dan mengorganisir prosesnya dalam langkah-langkah konkrit. Hasilnya begitu jelas, masyarakat Arab mampu naik kelas dari kelompok politik kelas tiga menjadi pemimpin peradaban pada masanya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku :

- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2004.
- 'Adzim, Said Abdul. *al-Dīmuqrāthiyyah fī al-Mīzān*. t.tp.: Dar al-Furqan, t.th..
- Ahmad, Zainal Abidin. *Piagam Madinah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- al-'Akk, Khalid Abdurrahman. *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Silsilah al-Aḥādīts al-Dha'īfah wa al-Maudhū'ah wa Atsaruhā al-Sayyi' 'alā al-Ummah*. Riyadh: Dar al-Ma'arif, 1992.
- _____. *Silsilah al-Aḥādīts al-Shaḥīḥah wa Syai' min Fiqihā wa Fawā'idihā*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Al-Jihad, R. Saddam. *Pancasila Ideologi Dunia: Sintesis Kapitalisme, Sosialisme, dan Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018.
- Ali, Denny Januar, et al. *Mewacanakan Kembali Demokrasi Pancasila yang Diperbaharui*. Jakarta: Inspirasi.co Book Project, 2017.
- al-Alusi, Syihabuddin. *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm wa al-Sab'i al-Matsāni*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.

- al-Andalusi, Ibnu ‘Athiyah. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H.
- Anshari, Endang Saifuddin, dan Amien Rais. *Pak Natsir 80 Tahun: Kenangan dan Penilaian Generasi Muda*. Jakarta: Media Da’wah, 1988.
- Anshari, Fazl-ur Rahman. *Islam dan Peradaban Barat Modern*, diterjemahkan oleh Asmara Hadi Usman dari judul *Islam and Western Civilisation*. Bandung: RISALAH Bandung, 1986.
- Ansary, Tamim. *Dari Puncak Baghdad, Sejarah Dunia Versi Islam*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dari judul *Destiny Disrupted: A History of The World through Islamic Eyes*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2018.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- al-Asfahani, Arraghib. *Tafsīr al-Rāghib al-Ashfahāni*. Riyadh: Dar al-Wathan, 2003.
- _____. *al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’ān*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1412 H.
- al-Ashbahani, Abu Syaikh. *Kitāb al-Amtsāl fī al-Ḥadīts al-Nabawi*. Bombay: al-Dar al-Salafiyyah, 1987.
- al-Ashbahani, Abu Nu’aim. *Ḥilyat al-Auliya’ wa Thabaqāt al-Ashfiyā’*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..
- _____. *Ḥilyat al-Auliya’ wa Thabaqāt al-Ashfiyā’*. Kairo: al-Sa’adah, 1974.
- Asshiddiqie, Jimly. *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Jakarta: Konstitusi Press, 2005.
- _____. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. Jakarta: Sekretariat Jendral dan Kepaniteraan MK RI, 2006.
- al-‘Askari, Hasan bin Abdullah. *al-Furūq al-Lughawiyah*. Kairo: Dar al-‘Ilmi wa al-Tsaqafah, t.th..
- al-‘Asqalani, Ibnu Hajar. *Fath al-Bāri Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H.
- al-‘Asyur, Muhammad bin Thahir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, 1984.
- ‘Audah, Abdul Qadir. *al-Islām wa Audhā’una al-Siyāsiyyah*. t.d..
- al-Azadi, Muqatil bin Sulaiman. *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*. Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1423 H.
- Aziz, Abdul. *Islam versus Demokrasi: Menguak Mitos, Menemukan Solusi*. Yogyakarta: LKiS, 2018.
- Aziz, Abdul. *Chieftdom Madinah: Kerucut Kekuasaan pada Zaman Awal Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2016.

- Azra, Azyumardi. *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2016.
- al-Baghawi, Abu Muhammad. *Syarh al-Sunnah*. Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1983.
- al-Baghdadi, Al-Khatib. *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*. Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H.
- Bahri, Samsul. *Membumikan Syariat Islam: Strategi Positivisasi Hukum Islam Melalui Yurisprudensi MA*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007.
- Baidan, Nashruddin, dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- al-Baidhawi, Nashiruddin. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta`wīl*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1418 H.
- al-Baihaqi, Abu Bakar. *Syu’ab al-Īman*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2003.
- _____. *al-Madkhal ilā al-Sunan al-Kubra*. Kuwait: Dar al-Khulafa li al-Kitab al-Islami, t.th..
- _____. *al-Sunan al-Kubra*, Vol. 10, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- al-Bantani, Nawawi. *Marāḥ Labīd li Kasyfī Ma’na Al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Lu’lu` wa al-Marjān fīmā Ittafaqa ‘alaihi Syaikhān*. Kairo: Dar al-Hadits, 1986.
- al-Barr, Ibnu ‘Abd. *Jāmi’ Bayān al-‘Ilm wa Fadhlīhi*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1994.
- Bek, Muhammad Khudari. *Muḥādharāt Tārīkh al-Umam al-Islāmiyyah: al-Daulah al-‘Abbāsiyah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1986.
- Bellah, Robert Neelly, et al. *Habits of The Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- _____. *Beyond Belief*. New York: Harper & Row, 1970.
- Bolo, Andreas Doweng, et al. *Pancasila Kekuatan Pembebas*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2012.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *al-Jāmi’ al-Musnad al-Shaḥīḥ al-Mukhtashar min Umūri Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi wasallam wa Sunanihi wa Ayyāmīhi*. Beirut: Dar Thauq al-Najah, 1422 H.
- _____. *al-Adab al-Mufrad*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1989.
- Burns, James MacGregor. *Government by The People*. New Jersey: Prentice Hall, 1994.
- al-Busti, Muhammad bin Hibban. *al-Iḥsān fī Taqrīb Shaḥīḥ Ibn Hibbān*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988.
- Dewey, John. *The Public and it’s Problems*. Chicago: Sage Books, 1927.

- al-Dimasyqi, Ibnu ‘Abidin. *Radd al-Mukhtār ‘ala al-Durr al-Mukhtār*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- al-Dzahabi, Muhammad Hussein. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- al-Dzahabi, Syamsuddin. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A’lām*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1993.
- Esposito, John L. *Bahaya Hijau! Kesalahpahaman Barat Terhadap Islam*, diterjemahkan oleh Sunarto dari judul *Political Islam: Beyond the Green Menace*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Febriani, Nur Arfiyah, et al. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Fida, Fariq al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah. *al-Mausu’at al-Muyassarah di al-Tarikh al-Islami*. Kairo: Muassasat Iqra, 2005.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press, 2006.
- Gans, Herbert J. *Middle American Individualism: The Future of Liberal Democracy*. New York: The Free Press, 1988.
- Gauchet, Marcel. *al-Dīn fī al-Dīmuqrāthiyyah*, diterjemahkan oleh Syafiq Muhsin dari judul *La Religion dans la démocratie: Parcours de la lateite*. Beirut: al-Mandzumat al-‘Arabiyyah li al-Tarjamah, 2007.
- al-Ghamidi, Dziyab bin Sa’ad. *Tasdīd al-Ishābah fīma Syajara baina al-Shahābah*. Kairo: Maktabah al-Maurid, 1425 H.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *Jawāhir Al-Qur’ān*. Beirut: Dar Ihya al-‘Ulum, 1990.
- al-Haitsami, Ali bin Abu Bakar. *Mawārid al-Zham`ān ila Zawāid Ibnī Hibbān*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th..
- Hakim, Lukman. *Biografi Mohammad Natsir: Kepribadian, Pemikiran, dan Perjuangan*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- _____. *Utang Republik pada Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2021.
- al-Hakim, Muhammad bin Abdullah. *al-Mustadrāk ‘alā al-Shahīhain*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional, t.th..
- _____. *Dari Hati ke Hati*. Jakarta: Gema Insani Press, 2016.
- al-Hanbali, Ibnu ‘Adil. *al-Lubāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- al-Hanbali, Ibnul ‘Imad. *Syadzarat al-Dzahab fī Akhbār man Dzahab*. Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1986.
- al-Hanbali, Ibnu Rajab. *Jāmi’ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam fī Syarḥ Khamsīna Ḥadītsan min Jawāmi’ al-Kalim*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Haq, Hamka. *Pancasila 1 Juni dan Syariat Islam*. Jakarta: Penerbit RMBOOKS, 2011.

- Hardani, et al. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group, 2020.
- Haris, Peter, dan Ben Reilly (ed.). *Demokrasi dan Konflik yang Mengakar: Sejumlah Pilihan untuk Negoisator*, diterjemahkan oleh LP4M dari judul *Democracy and Deep-Rooted Conflict: Options for Negoisators*. Jakarta: AMEPRO, 2000.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi. *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*. Tangerang Selatan: Maktabah Darus-Sunnah, 2019.
- Hasibuan, Akmal Rizki Gunawan. *Dimensi Politik Tafsir Al-Azhar HAMKA: Kajian Nilai-Nilai Pancasila*. Tangerang: Cinta Buku Media, 2016.
- Hatta, Mohammad. *Demokrasi Kita: Pikiran-pikiran Tentang Demokrasi dan Kedaulatan Rakyat*. Bandung: Segi Arsy, 2014.
- Held, David. *Models of Democracy*, diterjemahkan oleh Abdul Haris dari judul *Models of Democracy*. Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2007.
- Hijazi, Muhammad Mahmud. *al-Tafsir al-Wāḍiḥ*. Beirut: *Dār al-Jail al-Jadīd*, 1413 H.
- al-Humairi, Ibnu Hisyam. *al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1955.
- Huntington, Samuel Philip. *Gelombang Demokrasi Ketiga*, diterjemahkan oleh Asril Marjohan dari judul *The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century*. Jakarta: Grafiti, 1995.
- _____. *The Soldier and The State: The Theory and Politics of Civil Military Relations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967.
- _____. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Jakarta: Penerbit Qalam, 2012.
- Husaini, Adian. *Pancasila Bukan untuk Menindas Hak Konstitusional Umat Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2018.
- _____. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler Liberal*. Depok: Gema Insani, 2021.
- Ibrahim, Muhammad Yusri. *Fiqh al-Nawāzil li al-Aqallīyyāt al-Muslimah: Ta'shīlan wa Tathbīqan*. Kairo: Dar al-Yusr, 2013.
- Ishaq, Otto Syamsuddin. *Pancasila, Hak Asasi Manusia, dan Ketahanan Nasional*. Jakarta: Komnas HAM, 2016.
- al-Isybili, Ibnu Khaldun. *Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa Man 'Asharahum min Dzawī al-Sya'ni al-Akbar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- al-Jauzi, Jamaluddin Ibnu. *al-Muntazham fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

- al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *al-Thuruq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Syar’iyyah*. Jeddah: Majma’ al-Fiqh al-Islami, 1428 H.
- al-Jizani, Muhammad bin Husain. *Ma’ālim Ushūl al-Fiqhi ‘inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*. Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1427 H.
- Jones, Sidney, et al. *Sisi Gelap Demokrasi: Kekerasan Masyarakat Madani di Indonesia*. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015.
- Juergensmeyer, Mark. *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, diterjemahkan oleh Noorhaidi dari judul *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Bandung: Mizan, 1998.
- al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- Kaelan. *Pendidikan Pancasila*. Yogyakarta: Paradigma, 2016.
- Kamaruzzaman. *Relasi Islam dan Negara-Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. Malang: Indonesia Tera, 2001.
- Kementrian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait. *al-Mausū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Dzat al-Salasil, 1404 H.
- Khan, Muhammad Shadiq. *Fath al-Bayān fī Maqāshid Al-Qur’ān*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1992.
- al-Kaurani, Ahmad bin Ismail. *al-Durar al-Lawāmi’ fī Syarḥ Jam’i al-Jawāmi’*. Madinah: al-Jami’ah al-Islamiyyah, 2008.
- al-Khatib, Muhammad bin. *Audhaḥ al-Tafāsir*. Kairo: al-Mathba’ah al-Mishriyyah wa Maktabatuha, 1964.
- al-Khazin, Ali bin Muhammad. *Lubāb al-Ta`wīl fī Ma`āni al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- al-Khurasyi, Sulaiman bin Shalih. *Kaifa Saqathat al-Daulah al-Utsmāniyyah*. Riyadh: Dar al-Qasim, 1420 H.
- al-Kindi, Ibnul Wardi. *Tārīkh Ibn al-Wardi*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Klein, Angelika (ed.). *Concepts and Principles of Democratic Governance and Accountability*. Kampala: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2011.
- Ladiqi, Suyatno, et al. *Religion, State, and Society: Exploration of Southeast Asia*. Semarang: Political Science Program Departement of Politics and Civics Education Universitas Negeri Semarang, 2017.
- Ledewitz, Bruce. *American Religious Democracy: coming to terms with the end of secular politics*. Westport: Praeger Publishers, 2007.
- Leftwich, Adrian, et al. *Democracy and Development: Theory and Practice*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: C. and J. Rivington, 1824.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006.

- al-Madani, Malik bin Anas. *al-Muwattha'*. Abu Dhabi: Muassasah Zaid bin Sulthan Alu Nahayan li al-A'mal al-Khairiyyah wa al-Insaniyyah, 2004.
- Madjid, Nucholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Penerbit Mizan, 1988.
- al-Madzhari, Muhammad Tsanaullah. *al-Tafsīr al-Mazhhari*. Pakistan: Maktabah al-Rusydiyyah, 1412 H.
- al-Mahdi, Hussein bin Muhammad. *al-Syūra fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Yaman: Daar al-Kitab bi Wizarat al-Tsaqafah, 2006.
- al-Mahalli, Jalaluddin. *Syarḥ al-Waraqāt fī Ushūl al-Fiqhī*. Palestina: Jami'ah al-Quds, 1999.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsīr al-Marāghī*. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu, 1946.
- Mardiwarsito, L., et al. *Kamus Indonesia – Jawa Kuno*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992.
- al-Maturidi, Abu Manshur. *Ta'wīlat Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- al-Maududi, Abul A'la. *al-Khilāfah wa al-Mulk*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- al-Mawardi, Ali bin Muhammad. *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Kairo: Dar al-Hadits, t.th..
- _____. *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..
- McGowan, John. *American Liberalism: An Interpretation for Our Time*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007.
- Montesqueieu, Baron de. *The Spirit of the Laws*, diterjemahkan oleh Thomas Nugent dari judul *De l' esprit des lois*. New York: Hafner Publishing, 1949.
- al-Mubarakfuri, Abul 'Ala. *Tuḥfat al-Aḥwadzi bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..
- al-Mubarakfuri, Shafiyurrahman. *al-Raḥīq al-Makhtūm*. Beirut: Dar al-Hilal, t.th..
- al-Mubarakfuri, Ubaidullah al-Rahmani. *Mir'at al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Mashābīḥ*. Banares: Idarah al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Da'wah wa al-Ifta', 1984.
- Mujani, Saiful, et al. *Benturan Peradaban: Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat*. Jakarta: Penerbit Nalar, 2005.
- Mukhtar, Ahmad. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āshirah*. Kairo: Dar 'Alam al-Kutub, 2008.

- al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj. *al-Musnad al-Shahīh al-Mukhtashar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāh Shallallāhu ‘alaihi Wasallam*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th..
- al-Nakhjawani, Ni’matullah bin Mahmud. *al-Fawātiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafātīh al-Ghaibiyyah al-Muwaddhiḥah li al-Kalim Al-Qur’āniyyah wa al-Hikam al-Furqāniyyah*. Kairo: Dar Rukabi, 1999.
- al-Nasafi, Abul Barakat. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta’wīl*. Beirut: Dar al-Kalam al-Thayyib, 1998.
- Natsir, Mohammad. *Islam Sebagai Dasar Negara*. Bandung: Segi Arsy, 2014.
- al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *al-Minhāj Syarḥu Shahīh Muslim ibn al-Hajjāj*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1392 H.
- Njong, Taufik Yusuf. *Pasang Surut Hubungan Arab Saudi – Ikhwanul Muslimin*. t.tp. : HarakahBooks, 2021.
- Packard, Michael C. *The Separation of Powers Doctrine: Rationale, Applications, and Bibliography*. New York: Nova Science Publishers, 2002.
- Panitia Kongres Pancasila IX. *Pancasila Dasar Negara: Kursus Pancasila oleh Presiden Soekarno*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2017.
- Plato. *Republik*, diterjemahkan oleh Sylvester G. Sukur dari judul *The Republic*. Yogyakarta: Narasi, 2018.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Indonesia. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- al-Qaisi, Makki bin Abi Thalib. *al-Hidāyah ilā Bulūgh al-Nihāyah fī ‘Ilmi Ma’āni Al-Qur’ān wa Tafsīrihi wa Aḥkāmīhi wa Jumalin min Funūni ‘Ulūmihi*. Sharjah: Majmu’ah al-Buhuts al-Kitab wa al-Sunnah, 2008.
- al-Qalqasyandi, Ahmad bin Ali. *Ma’ātsir al-Ināfah fī Ma’ālim al-Khilāfah*. Kuwait: Maktabah Hukumah Kuwait, 1985.
- al-Qaradhawi, Yusuf. *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1997.
- _____. *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1968.
- _____. *al-Khashāish al-‘Āmmah li al-Islām*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983.
- al-Qari, Ali Muhammad. *Mirqāt al-Mafātīḥ Syarḥ Misykāt al-Mashābīḥ*. Beirut: Dar al-Fikr, 2002.
- al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Maḥāsīn al-Ta’wīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H.
- al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mau’izhāt al-Mu`minīn min Iḥya` ‘Ulūm al-Dīn*. Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 2005.

- al-Qazwini, Abul Hussain. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- al-Qazwini, Ibnu Majah. *Sunan Ibn Mājah*. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th..
- al-Qurasyi, Ibnu Katsir. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- _____. *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*. Beirut: Daar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H.
- al-Qurthubi, Syamsuddin. *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zhilāl Al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1972.
- Raco, Jozev. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- al-Razi, Fakhruddin. *Mafātīh al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1420 H.
- _____. *al-Maḥshul*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsīr Al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1990.
- _____. *al-Khilāfah*, Kairo: Muassasah Hindawi, 2012.
- _____. *Fatāwā al-Imām Muḥammad Rasyīd Ridha*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 2005.
- Ridwan, Nur Khalik. *Negara Bukan-Bukan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Rogan, Eugene. *Dari Puncak Khilafah*, diterjemahkan oleh Fahmy Yamani dari judul *The Arabs: A History*. Jakarta: Serambi, 2018.
- al-Ruwaifi’i, Ibnu Mandzur. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dar Shadir, 1414 H.
- al-Sa’di, Abdurrahman bin Nashir. *Bahjatu Qulūb al-Abrār wa Qurratu ‘Uyūn al-Akhyār fī Syarḥ Jawāmi’ al-Akhhbār*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2002.
- Saidurrahman dan Arifinsyah. *Pancasila: Moderasi Negara dan Agama sebagai Landasan Moral Bangsa*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Salamah, Muhammad Ali. *Manhaj al-Furqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Kairo: Dar Nahdhah Mishr, 2002.
- al-Samara’i, Khalil bin Ibrahim, et al. *Tārīkh al-‘Arab wa Ḥadhāratahum fī al-Andalūs*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Jadid Al-Muttahidah, 2000.
- al-Samarqandi, Nashr bin Muhammad. *Baḥr al-‘Ulūm. Shamela*, ver. 3.48.
- al-Sanandaji, Abdul Qadir. *Taqrīb al-Marām fī Syarḥ Tahdzīb al-Kalām li al-Taftāzāni wa Ḥāsiyatuhu al-Muḥākamāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017.
- al-Sanhuri, Abdurrazzaq Ahmad. *Fiqh al-Khilāfah wa Tathawwuruha li Tushbiḥa ‘Ushbat Umam Syarqiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2008.
- Sarton, George. *Barat, Timur, dan Islam dalam Pengembangan Peradaban Modern*, diterjemahkan oleh Umar Farouk dari judul *The Incubation of*

- Western Culture in The Middle East*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1989.
- Sartory, Giovanni. *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State University Press, 1962.
- Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper Colophon & Row, 1976.
- al-Shalabi, Muhammad Ali. *al-Sīrah al-Nabawiyah: ‘Ardhu Waqāi’ wa Taḥfīlu Aḥdāts*. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2008.
- al-Shan’ani, Muhammad bin Ismail. *Irsyād al-Naqqād ilā Taisīr al-Ijtihād*. Kuwait: al-Dar al-Salafiyyah, 1405 H.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- Shoelhi, Mohammad. *Demokrasi Madinah: Model Demokrasi Cara Rasulallah*. Jakarta: Penerbit Republika, 2003.
- al-Shuyuthi, Jalaluddin. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1974.
- _____. *al-Asybah wa al-Nazhā’ir*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- al-Sijistani, Abu Dawud. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, t.th..
- al-Sirjani, Raghib. *Qisshat al-Ḥurūb al-Shalībiyyah min al-Bidāyah ila ‘Aḥdi ‘Imad al-Dīn Zanki*. Kairo: Muassasah Iqra’, 2009.
- _____. *Qisshat al-Andalus min al-Faṭḥ ilā al-Suqūth*. Kairo: Muassasah Iqra’, 2010.
- _____. *al-Musyarak al-Insāni: Nazhariyatun Jadīdah li al-Taqārub baina al-Syu’ūb*. Kairo: Muassasah Iqra’, 2011.
- Sirry, Mun’im A. *Dilema Islam Dilema Demokrasi*. Bekasi: Gugus Press, 2002.
- Sorensen, Georg. *Democracy and Democratization: Processes and Prospects in a Changing World*. New York: Routledge, 2018.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Ethics*. New York: D. Appleton and Company, 1896.
- Sudin, Ali. *Kurikulum & Pembelajaran*. Bandung: UPI Press, 2014.
- Syafiie, Inu Kencana. *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur’an*. Jakarta: Bumi Aksara, 2019.
- al-Syaibani, Ahmad bin Hanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- al-Syaibani, Ibnul Atsir. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1997.
- Syakir, Mahmud. *al-Tārīkh al-Islāmi: al-Daulah al-‘Abbāsiyyah*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 2000.
- al-Syathibi, Ibrahim bin Musa. *al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dar Ibnu Affan, 1997.

- al-Syaukani, Muhammad bin ‘Ali. *al-Qoul al-Mufid fī Adillat al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1396 H.
- _____. *Fath al-Qadīr*, Vol. 2, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1414 H.
- al-Syawī, Taufiq. *Fiqh al-Syūrā wa al-Istisyārah*. Manshurah: Dar al-Wafa, 1992.
- al-Tamimi, Abul ‘Arab. *al-Miḥan*. Riyadh: Dar al-‘Ulum, 1984.
- al-Thabari, Ibnu Jarir. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta`wīl Al-Qur`ān*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- _____. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. Beirut: Daar al-Turats, 1387 H.
- al-Thabrani, Sulaiman bin Ahmad. *al-Mu’jam al-Kabīr*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1994.
- Thaha, Idris. *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan M. Amien Rais*. Jakarta: Penerbit TERAJU, 2005.
- Thantawi, Muhammad Sayyid. *al-Tafsīr al-Wasīth li Al-Qur`ān al-Karīm*. Kairo: Dar Nahdhah, 1997.
- al-Thariqi, Abdullah bin Ibrahim. *Ahl al-Ḥalli wa al-‘Aqdi: Shifātuhum wa Wazhā ifuhum*. Mekkah: Rabithah al-‘Alam al-Islami, 1419 H.
- al-Thayyar, Musa’id bin Sulaiman. *al-Muḥarrar fī ‘Ulūm Al-Qur`ān*. Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma’lumat Al-Qur`aniyyah bi Ma’had al-Imam al-Syathibi, 2008.
- Thuqqusy, Muhammad Suhail. *Tārīkh al-Khulafā al-Rāsyidīn al-Futuḥāt wa al-Injāzāt al-Siyāsiyyah*. Beirut: Dar al-Nafais, 2011.
- _____. *Tārīkh al-Daulah al-‘Abbāsiyyah*, Beirut: Dar al-Nafais, 2009.
- al-Thurthusi, Abu Bashir. *Ḥukm al-Islām fī al-Dīmuqrāthiyyah wa al-Ta’addudiyyah al-Ḥizbiyyah*. London: al-Markaz al-Duali li al-Dirasat al-Islamiyyah, 2000.
- al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Sunan al-Tirmidzi*. Kairo: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1975.
- Tjakrawerdaja, Subiakto, et al. *Demokrasi Pancasila: Sebuah Risalah*. Jakarta: Penerbit Universitas Trilogi, 2016.
- Toriquddin, Mohammad. *Relasi Agama dan Negara*. Malang: UIN Malang Press, 2009.
- al-‘Umari, Akram bin Dhiya. *‘Ashr al-Khilāfah al-Rāsyidah Muḥāwalat li Naqdi al-Riwāyah al-Tārīkhiyyah Wafqa Manhaj al-Muḥadditsīn*. Riyad : Maktabah al-‘Abikan, 2009.
- _____. *al-Sīrah al-Nabawiyyah al-Shaḥīḥah: Muḥāwalah li Tathbīqi Qawā’id a-Muḥadditsīn fī Naqdi Riwāyāt al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Madinah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam, 1994.

- al-'Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *al-Ushul min 'Ilm al-Ushul*. Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 2009
- Ubaedillah, Achmad. *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education): Pancasila, Demokrasi, dan Pencegahan Korupsi*. Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2015.
- Esposito, John L., dan John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Wahbah, Hafidz. *Jazīrat al-'Arab fī al-Qarn al-'Isyrīn*. t.tp.: Lanjah al-Ta`lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1935.
- al-Waqidi, Muhammad bin Umar. *al-Maghāzi*. Beirut: Dar al-A'lami, 1989.
- Yakin, Ayang Utrizza. *Islam Moderat dan Isu-Isu Kontemporer: Demokrasi, Pluralisme, Kebebasan Beragama, Non-Muslim, Poligami, dan Jihad*. Jakarta: Kencana Prenadamedia, 2016.
- al-Zamakhsyari, Abul Qasim. *al-Kassyāf 'an Haqāiq Ghawāmidh al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407 H.
- al-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1957.
- al-Zubaidi, Balqasim bin Dzakir. *al-Ijtihād fī Manāth al-Hukm al-Syar'i Dirāsah Ta`shīliyyah Tathbīqiyyah*. Dammam: Markaz Takwin li al-Dirosat wa al-Abhats, 2014.
- al-Zuhaili, Muhammad Musthafa. *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh al-Islāmi*. Damaskus: Dar al-Khair, 2006.
- al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1418 H.
- _____. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, t.th..
- al-Zurqani, Muhammad Abdul 'Adzim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syuraka`uhu, t.th..

Jurnal dan Harian:

- Abdillah, Masykuri. "Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi." *Ahkam*, Vol. 13 No. 2, Juli 2013.
- _____. "Aktualisasi Islam dan Keindonesiaan dalam Konteks Ideologi Negara Pancasila." *Jurnal HIMMAH*, Vol. 4 No. 1, Desember 2020.
- Abubakar, Azmi. "Sekulerisme Hukum dalam Frame Timur dan Barat." *Petita*, vol. 2 no. 1, April 2017.
- Affan, Mohammad. "Trauma Perang Salib dalam Hubungan Islam-Barat." *Sosiologi Reflektif*, Vol. 6 No. 2, April 2012.

- Ahmad, Agustan. "Maqashid al-Syari'ah al-Syatibi dan Aktualisasinya dalam Nilai-Nilai Falsafah Pancasila." *Jurnal Hunafa*, Vol. 8 No. 2, Desember 2011.
- Alam, Lukis. "Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Perguruan Tinggi Umum Melalui Lembaga Dakwah Kampus." *ISTIWA: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1 No. 2, 2016.
- Anwar, Syamsul. "Teori Peningkatan Norma dalam Usul Fikih." *Asy-Syir'ah*, Vol. 50 No. 1, Juni 2016.
- Arif, Syaiful. "Kontradiksi Pandangan HTI atas Pancasila." *Jurnal Keamanan Nasional*, Vol. 2 No. 1, 2016.
- Atmojo, Eko Rujito Dwi. "Kelangsungan dan Perubahan Individualisme Amerika: Kajian Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pidato Pelantikan Presiden Franklin Delano Roosevelt." *Adabiyāt*, Vol. 9 No. 1, Juni 2010.
- Azmi, Alia. "Individualisme dan Liberalisme dalam Sekularisme Media Amerika." *Humanus*, Vol. 12 No. 1, 2013.
- Badu, Muhammad Nasir. "Demokrasi dan Amerika Serikat." *The POLITICS*, Vol. 1 No. 1, Januari 2015.
- Bakri, Zainal. "Pengaruh Media Terhadap Pemerintahan dan Politik Masa Orde Baru dan Pasca Reformasi." *At-Tabayyun*, Vol. 1 No. 1, Desember 2015.
- Bidari, Ashinta Sekar. "Keadilan Hukum Bagi Kaum Sandal Jepit." *Ratu Adil*, Vol. 3 No. 2, 2014.
- Bo'a, Fais Yonas. "Pancasila Sebagai Sumber Hukum dalam Sistem Hukum Nasional." *Jurnal Konstitusi*, Vol. 15 No. 1, Maret 2018.
- Bolo, Andreas Doweng. "Demokrasi di Indonesia: Pancasila Sebagai Kontekstualisasi Demokrasi." *Jurnal Melintas*, Vol. 34 No. 2, 2018.
- Culla, Adi Suryadi. "Demokrasi dan Budaya Politik Indonesia." *Sociae Polites*, Vol. 5 No. 23, 2005.
- Dewanti, Asri Kusuma. "Kontroversi Agama Musuh Pancasila." *Harian Bhirawa*, Jumat, 14 Februari 2020.
- Effendi, Syafnil. "Konstitusionalisme dan Konstitusi Ditinjau dari Perspektif Sejarah." *Jurnal Humanus*, Vol. 10, No. 1, 2011.
- Elfiky, Ibrahim. *Terapi Berpikir Positif*, diterjemahkan oleh Khalifurrahman Fath dan M. Taufik Damas dari judul *Quwwat al-Tafkīr*. Jakarta: Zaman, 2015.
- Fakhrudin, M. Mukhlis. "Muatan Nilai dan Prinsip Piagam Madinah dan Pancasila: Analisa Perbandingan." *Ulul Albab*, Vol. 12 No. 1, 2011.
- Fauzan, Pepen Irpan, dan Ahmad Khoirul Fata. "Model Penerapan Syariah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki, dan Indonesia." *Al-Manahij*, Vol. 12 No. 1, Juni 2018.

- Fauzi, Agus. "Agama, Pancasila, dan Konflik Sosial di Indonesia." *e-Journal Lentera Hukum*, Vol. 4 No. 2, Agustus 2017.
- Gitaningrum, Indah. "Pengaruh Prinsip Konfusianisme terhadap Politik Luar Negeri Tiongkok dalam Menghadapi Gagasan Universalitas HAM Barat." *Indonesian Journal of International Relations*, Vol. 2 No. 2, 2018.
- Hartati, Dewi. "Konfusianisme dalam Kebudayaan Cina Modern." *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 2 No. 2, 2012.
- HM, Muhdar. "Studi Empirik Pengaruh Kecerdasan Spiritual Terhadap Organizational Citizenship Behavior dan Kinerja: Sebuah Kajian Literatur." *Jurnal Al-Buhuts*, Vol. 10 No. 1, Juni 2014.
- Husaini, Adian. "Inquisisi Gereja: Noda Hitam Sejarah Barat." *Jurnal KALIMAH*, Vol. 11 No. 2, September 2013.
- Ibrahim, Ruslan. "Pendidikan Multikultural: Upaya Meminimalisir Konflik dalam Era Pluralitas Agama." *EL-TARBAWI*, Vol. 1 No. 1, 2008.
- Irawan, Benny Bambang. "Perkembangan Demokrasi di Negara Indonesia." *Jurnal Hukum dan Dinamika Masyarakat*, Vol. 5 No. 1, Oktober 2007.
- Kurnia, Yusuf Budi P. Santosa dan Rina. "Kontribusi Ki Bagus Hadikusumo dalam Sidang BPUPKI Mei-Juli 1945." *Chronologia*, Vol. 2 No. 3, 2021.
- Maarif, Ahmad Syafii. "Radikalisme, Ketidakadilan, dan Rapuhnya Ketahanan Bangsa." *MAARIF*, Vol. 5 No. 2, Desember 2010.
- Ma'arif, Syamsul. "Tinjauan Kritis Hasil Keputusan *Bahs al-Masāil al-Dīniyyah al-Mauḍū'iyah* Muktamar NU XXX tentang NU dan Demokrasi di Indonesia." *ISTI'DAL: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 5 No. 1, 2018.
- Mage, Ruslan Ismail. "Prospek Gerakan Radikalisme di Indonesia." *Jurnal Populis*, Vol. 2 No. 3, Juni 2017.
- Malik, Ari Kamal dan Wawan Darmawan. "Rekam Jejak Malcolm X dalam Penegakan Hak Sipil Orang Kulit Hitam Amerika Serikat 1957-1965." *FACTUM*, vol. 6 no. 2, Oktober 2017.
- Malik, Harto S. "Jack London's The Call of The Wild: a Study on American Individualism." *SOSIOHUMANIKA*, Vol. 13 No. 3, September 2000.
- Malik, Muhammad Khoirul. "Potret Kekhalifahan Islam: Dinamika Kepemimpinan Islam Pasca al-Khulafa al-Rasyidun hingga Turki Utsmani." *TSAQAFAH*, Vol. 13 No. 1, Mei 2017.
- Mu'ammam, M. Arfan. "Kritik terhadap Sekularisasi Turki: Telaah Historis Transformasi Turki Utsmani." *Episteme*, Vol. 11 No. 1, Juni 2016.
- Mubarak, Zaki. "Dari NII ke ISIS: Transformasi Ideologi dan Gerakan dalam Islam Radikal di Indonesia Kontemporer." *Jurnal Episteme*, Vol. 10 No. 1, Juni 2015.

- Mukhtar, Sidratahta. "Strategi Pemerintah Indonesia Menghadapi Terorisme dalam Era Demokratisasi." *REFORMASI*, Vol. 6 No. 2, 2016.
- Mukhtarom, Asrori. "Menelusuri Rekam Jejak Amal dan Perjuangan KH. Ahmad Dahlan." *DINAMIKA*, Vol. 1 No. 1, November 2015.
- Muntoha dan Puji Dwi Darmoko. "Pergeseran Demokrasi Pancasila ke Demokrasi Liberal: Praktek Ketatanegaraan RI Pasca Reformasi." *Jurnal Madaniyah*, Vol. 7 No. 2, Agustus 2017.
- Muttaqiyathun, Ani. "Pengaruh Kecerdasan Emosional, Kecerdasan Intelektual dan Kecerdasan Spiritual terhadap Kinerja Dosen." *Ekonomika-Bisnis*, Vol. 2 No. 2, Juni 2010.
- Nasution, Bahder Johan. "Kajian Filosofis tentang Konsep Keadilan dari Pemikiran Klasik sampai Pemikiran Modern." *Jurnal Yustisia*, Vol. 3 No. 2, Agustus 2014.
- Permatasari, Dessi, dan Cahyo Seftyono. "Musyawarah Mufakat atau Pemilihan Lewat Suara Mayoritas? Diskursus Pola Demokrasi di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Mimbar Demokrasi*, Vol. 13 No. 2, April 2014.
- Posha, Beti Yanuri. "Perkembangan Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan." *Jurnal HISTORIA*, Vol. 3 No. 2, 2015.
- Prabowo, Roch. Eddy. "Demokrasi Pancasila Sebagai Model Demokrasi yang Rasional dan Spesifik." *Jurnal Ilmiah CIVIS*, Vol. 1 No. 1, Januari 2011.
- Prihatin, Novianto Ari. "Islam dan Demokrasi: Sebuah Ijtihad Partai Politik Islam (Studi Kasus Partai MASYUMI dan Partai Keadilan Sejahtera)." *Jurnal MOZAIK*, Vol. 8 No. 1, 2016.
- Pulungan, Sahmiar. "Membangun Moralitas Melalui Pendidikan Agama." *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 8 No. 1, April 2011.
- Rahardjo, Mudjia. "Moralitas dan Agama dalam Konteks Kehidupan Berbangsa dan Bernegara: Antara Moralitas Privat dan Moralitas Publik." *EL-HARAKAH*, Vol. 4 No. 3, 2002.
- Raharjo, M. Dawam. "Isu-Isu Kontemporer Ekonomi Pancasila." *UNISIA*, Vol. 27 No. 53, 2004.
- Ridwan, Muhammad Kholil. "Penafsiran Pancasila dalam Perspektif Islam: Peta Konsep Integrasi." *Jurnal Dialogia*, Vol. 15 No. 2, Desember 2017.
- Satia, Agil Burhan. "Sejarah Ketatanegaraan Pasca Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945 Sampai 5 Juli 1959 di Indonesia." *Mimabar Yustitia*, Vol. 3 No. 1, Juni 2019.
- Setiawan, Johan. "Sistem Ketatanegaraan Indonesia pada Masa Demokrasi Liberal Tahun 1950-1959." *Jurnal HISTORIA*, Vol. 6 No. 2, 2018.

- Setyowati, Peni Jati. "Fungsi Filsafat, Agama, Ideologi dan Hukum dalam Perkembangan Politik di Indonesia." *YURIDIKA*, Vol. 31 No. 1, Januari 2016.
- Shobron, Sudarno. "Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur'an." *SUHUF*, Vol. 22 No. 1, Mei 2010.
- Shofwan, Arif Muzayin. "Pandangan Hizbut Tahrir terhadap Radikalisme Gerakan ISIS dalam Menegakan Daulah Khilafah." *Jurnal ADDIN*, Vol. 10 No. 1, Februari 2016.
- Siregar, Insan Fahmi. "Dinamika Demokrasi di Indonesia Masa Orde Lama: Studi Kasus Antara Soekarno Versus Masyumi." *Jurnal Paramita*, Vol. 21 No. 1, Januari 2011.
- Subarkah, Maki Zaenudin, dan Yoram Widyatama. "Pengaruh Aktifitas Keagamaan terhadap Pikiran Kriminal Warga Binaan Rumah Tahanan Negara Kelas 1 Surakarta." *Jurnal Lentera*, Vol. 21 No. 1, Maret 2022.
- Sumter, Melvina, *et al.* "Religion and Crime Studies: Assessing What Has Been Learned." *Religions*, Vol. 9 No. 193, 2018.
- Supardan, Dadang. "Sejarah dan Prospek Demokrasi." *SOSIO DIDAKTIKA*, Vol. 2 No. 2, 2015.
- Susana, Tjipto. "Evaluasi Terhadap Asumsi Teoritis Individualisme dan Kolektivisme: Sebuah Studi Meta Analisis." *Jurnal Psikologi*, Vol. 33 No. 1, 2006.
- Sutrisno. "Peran Ideologi Pancasila Dalam Perkembangan Konstitusi dan Sistem Hukum di Indonesia." *JPK: Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan*, Vol. 1 No. 1, Juli 2016.
- Tjarsono, Idjang. "Demokrasi Pancasila dan Bhineka Tunggal Ika Solusi Heterogenitas." *Jurnal Transnasional*, Vol. 4 No. 2, Februari 2013.
- Ummah, Sun Choirol. "Akar Radikalisme Islam di Indonesia." *Jurnal Humanika*, Vol. 12 No. 1, 2012.
- Wirduyaningsih, Nunung. "Hukum Islam dan Pelaksanaannya di Indonesia." *Jurnal Hukum dan Pembangunan*, Vol. 31 No. 4, 2001.

Makalah, Tesis, dan Disertasi:

- al-'Ani, Mahmud 'Uqail. "al-Tafsīr al-Muqāran: Dirāsāt Ta`shīliyyah Tathbiqīyyah." *Tesis*. Baghdad: Kullīyyat al-'Ulum al-Islamiyyah Jami'ah Baghdad, 2013.
- Asshiddiqie, Jimly. "Islam, Nomokrasi, Demokrasi, dan Teokrasi." *Makalah*. Disampaikan dalam Kuliah Umum di Universitas Al-Azhar Indonesia, Jakarta, 14 April 2015.
- _____. "Pesan Konstitusional Keadilan Sosial." *Makalah*, disampaikan di Malang, 12 April 2011.

- Hassan, Hamdi. "Religion, Identity, and Democracy." *Makalah*. Disampaikan dalam *The International IDEA Democracy Forum* tanggal 28-29 November 2011.
- Mazo, Eugene D. "What Causes Democracy." *Working Papers CDDRL Stanford*, No. 38. February 18, 2005.
- Munif, Ahmad. "Analisis Maqashid Asy-Syari'ah dalam Piagam Madinah, Pancasila, dan Undang-Undang Dasar 1945." *Skripsi*. Surakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta, 2017.
- Nugroho, Tarli. "Ekonomi Pancasila, Refleksi Setelah Tiga Dekade." *Makalah*. Disampaikan dalam diskusi "Membangun Paradigma Ilmu Pancasila" Pusat Studi Pancasila UGM, 1 April 2011.
- Priyono, Fx. Joko. "Sejarah Perkembangan Hak Asasi Manusia." *Makalah*. Disampaikan dalam Diskusi Reguler Bagian Hukum Internasional Fakultas Hukum UNDIP, 15 Mei 2001.
- al-Rahawan, Muhammad Nur Musthafa. "al-Dīmuqrāthiyyah wa Mauqif al-Islām minha." *Tesis*. Mekkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1983.
- Sudrajat, Ajat. "Demokrasi Pancasila dalam Perspektif Sejarah." *Makalah*. disampaikan dalam Seminar Nasional Program Studi Ilmu Sejarah UNY, 15 Oktober 2015.

Rilis Lembaga:

- Asshiddiqie, Jimly. *Ideologi, Pancasila, dan Konstitusi*. Jakarta: Mahkamah Konstitusi, t.th.
- _____. *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Jakarta: Pusdik Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, t.th.
- Gubernur Daerah Istimewa Aceh. *Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam*. Banda Aceh: Sekretaris Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 2000.
- Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. *Qanun Provinsi Nangroe Aceh Darussalam Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Akidah, Ibadah, dan Syiar Islam*. Banda Aceh: Sekretaris Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2003.
- Komnas HAM. *Potret Buram HAM Indonesia*. Jakarta: Komnas HAM, 2006.
- Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. Putusan No. 012-016-019/PUU-IV/2006.
- Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia. *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*. Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2012.
- _____. *Panduan Pemasarakatan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan Ketetapan Majelis*

Permusyawaratan Rakyat Reublik Indonesia. Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2011.

_____. *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*. Jakarta: Sekretariat Jendral MPR RI, 2011.

Majelis Ulama Indonesia. *Fatwa MUI Nomor 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI, 2005.

Pemerintah Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2003.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2009 tentang Narkotika*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2009.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2016 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2016.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 1974.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2019.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 1989.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2009.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2008.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2009 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang No. 2 Tahun 2009 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 13 Tahun 2008 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji Menjadi Undang-Undang*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2009.

_____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2019.

- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2008.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2011.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2004.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 1999.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Prov. Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2001.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2014.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 2008 tentang Pornografi*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2008.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2002 tentang Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2002.
- _____. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2019 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2002 tentang Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi*. Jakarta: Sekretaris Negara Republik Indonesia, 2019.
- PP Muhammadiyah. *Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015.

Internet:

- Alawi, Abdullah. “Pakar Tafsir Indonesia Sebut Pancasila sebagai Nilai yang Disepakati Bangsa.” Dalam <https://www.nu.or.id/post/read/108713/pakar-tafsir-indonesia-sebut-pancasila-sebagai-nilai-yang-disepakati-bangsa>. Diakses pada 11 Juni 2020.
- al-Albani, Muhammad Nashiruddin. “*Haula al-Mahr*.” Dalam https://www.alalbani.info/alalbany_misc_0061.php. Diakses 20 Maret 2021.

- Alfana, Nano Tresna. "Permohonan UU Penodaan Agama Ditolak MK." Dalam <https://mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=14932>. Diakses 13 November 2020.
- Antanaityte, Neringa. "Mind Matters: How to Effortlessly Have More Positive Thoughts." Dalam <https://tlexinstitute.com/how-to-effortlessly-have-more-positive-thoughts/>. Diakses 30 Maret 2022.
- Azizah, Khadijah Nur. "Konsumsi Alkohol pada Remaja Usia Sekolah Meningkat." Dalam <https://health.detik.com/berita-detikhealth/d-4248970/konsumsi-alkohol-pada-remaja-usia-sekolah-meningkat>. Diakses 13 November 2020.
- BBC News Indonesia. "Cina Demokratis?" Dalam https://www.bbc.com/indonesia/majalah/2010/03/100305_chinapolitician. Diakses 22 September 2020.
- _____. "Inilah kasus-kasus penistaan agama di Indonesia, 'subjektif' dan 'ada tekanan masa'." Dalam <https://www.bbc.com/indonesia/trensosial-38001552>. Diakses 5 April 2022.
- _____. "Rizieq Shihab tersangka kasus pelanggaran protokol Covid-19, polisi siapkan 'pemanggilan atau penangkapan', FPI tuding 'dikriminalisasi'." Dalam <https://www.bbc.com/indonesia/dunia-54969722>. Diakses 5 April 2022.
- BBC Indonesia. "Kutipan Injil di Perang Irak." Dalam http://www.bbc.co.uk/indonesian/news/story/2009/05/090519_rumsfeld_bible.shtml. Diakses 15 Juli 2021.
- Cambridge Dictionary. "Democracy." Dalam <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/democracy>. Diakses 9 Agustus 2020.
- Cheung, Helier, *et al.* "Covid 19 dan Sentimen terhadap Orang Asia di Amerika, Mereka 'Diludahi, Dipukul dan Dikata-katai' Selama Pandemi." Dalam <https://www.bbc.com/indonesia/majalah-52830126>. Diakses 6 Februari 2022.
- Cipto, Bambang. "Ajaran HAM Versi Amerika Serikat Merupakan Bagian dari Sekulerisme." Dalam <https://www.ummy.ac.id/ajaran-ham-versi-amerika-serikat-merupakan-bagian-dari-sekularisme>. Diakses 8 Februari 2022.
- Community of Democracies. "Vision, Mission, and Values." Dalam <https://community-democracies.org/values/warsaw-declaration/>. Diakses 1 Juni 2021.
- CNN Indonesia. "SBY: Pemerintah Jangan Sedikit-sedikit Kriminalisasi Ulama." Dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180120153328-32->

[270389/sby-pemerintah-jangan-sedikit-sedikit-kriminalisasi-ulama](https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211025083257-20-711765/gaduh-menag-era-jokowi-langgam-jawa-cadar-hingga-hadiah-nu).

Diakses 5 April 2022.

- _____. "Gaduh Menag Era Jokowi: Langgam Jawa, Cadar, hingga Hadiah NU." Dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211025083257-20-711765/gaduh-menag-era-jokowi-langgam-jawa-cadar-hingga-hadiah-nu>. Diakses 5 April 2022.
- Dahl, Robert A. "Democracy." Dalam <https://www.britannica.com/topic/democracy>. Diakses 20 Agustus 2020.
- Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia. "Sejarah Terbentuknya Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia." Dalam <http://www.dpr.go.id/tentang/sejarah-dpr>. Diakses 10 September 2020.
- _____. "Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia tentang Haluan Ideologi Pancasila." Dalam <http://www.dpr.go.id/dokakd/dokumen/BALEG-RJ-20200609-010923-6831.pdf>. Diakses 8 November 2020.
- DPD RI. "Kasus Penyerangan Tokoh Agama Terus Terjadi, Hasan Basri Desak RUU Perlindungan Tokoh Agama dan Simbol Agama." Dalam <https://www.dpd.go.id/artikel-detail/kasus-penyerangan-tokoh-agama-terus-terjadi-hasan-basri-desak-ruu-perlindungan-tokoh-agama-dan-simbol-agama>. Diakses 5 April 2022.
- Fachrudin, Azis Anwar. "NU dan Pancasila: Dulu dan Kini." Dalam <https://crs.ugm.ac.id/nu-dan-pancasila-dulu-dan-kini/>. Diakses 12 November 2020.
- Firmansyah, Teguh. "PKS: Oposisi Kritis dan Konstruktif adalah Paling Rasional." Dalam <https://nasional.republika.co.id/berita/ptyfs1377/pks-oposisi-kritis-dan-konstruktif-adalah-paling-rasional>. Diakses 17 September 2020.
- Freedom House. "Our History." Dalam <https://freedomhouse.org/about-us/our-history>. Diakses 28 Agustus 2020.
- _____. "Countries and Territories." Dalam <https://freedomhouse.org/countries/freedom-world/scores>. Diakses 22 September 2020.
- Gunadha, Reza, dan Hernawan. "Bicara soal Habib Rizieq dan Kriminalisasi Ulama, Amien Rais Telanjangi Rezim Jokowi." Dalam <https://www.suara.com/news/2021/11/28/100641/bicara-soal-habib-rizieq-dan-kriminalisasi-ulama-amien-rais-telanjangi-rezim-jokowi>. Diakses 5 April 2022.
- Hakam, Saiful. "Tiongkok yang Adaptif: Politik Komunis, Ekonomi Kapitalis." Dalam <http://ipsk.lipi.go.id/index.php/kolom>

- [peneliti/kolom-sumber-daya-regional/627-tiongkok-yang-adaptif-politik-komunis-ekonomi-kapitalis](#). Diakses 24 September 2020.
- _____. "Kebijakan Politik Minoritas Islam di Tiongkok (Bagian 1)." Dalam <http://psdr.lipi.go.id/news-and-events/opinions/kebijakan-politik-minoritas-islam-di-tiongkok-bagian-1.html>. Diakses 24 September 2020.
- Hidayat, Arief. "Indonesia Negara Berketuhanan." *Makalah*, dokumentasi dalam https://www.mkri.id/public/content/infoumum/artikel/pdf/artikel_14_02_arief_hidayat.pdf. Diakses 13 Februari 2022.
- History.com, "Ancient Greek Democracy." Dalam <https://www.history.com/topics/ancient-greece/ancient-greece-democracy>. Diakses 25 Agustus 2020.
- International IDEA. "Declaration: The Founding Conference of the International Institute for Democracy and Electoral Assistance, February 27-28, 1995." Dalam https://www.idea.int/sites/default/files/about_us/InternationalIDEA-Declaration-1995.pdf. Diakses 28 Agustus 2020.
- Indrawan, Angga. "Radikalisme Incar Generasi Muda." Dalam <https://republika.co.id/berita/nasional/umum/16/04/28/o6c4d6365-radikalisme-incar-generasi-muda>. Diakses pada 10 Juni 2020.
- Iqbal, Muhammad. "NU, PPP, dan Represi Orde Soeharto kepada Islam." Dalam <https://tirto.id/nu-ppp-dan-represi-orde-soeharto-kepada-islam-ckx2>. Diakses 13 September 2020.
- Islam, Majma' Fikih. "*Qarār bi Sya'ni al-Syūrā wa al-Dīmuqrāthiyyah min Manzhūr Islāmi*." Dalam <https://iifa-aifi.org/ar/3972.html>. Diakses 1 Mei 2021.
- Islamweb.net "*Darajat Ḥadīts: al-Ḥikmah Dhāllat al-Mu' min*." Dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/162395/>. Diakses pada 2 November 2020.
- _____. "*al-‘Ibratu bi al-Haqāiq lā bi al-Musammayāt*." Dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/32513/>. Diakses 30 Juni 2021.
- al-Jawi, M. Shiddiq. "Konsep Trias Poltica dalam Pandangan Islam (Bagian 1/2)." Dalam <https://www.muslimahnews.com/2020/10/16/konsep-trias-politica-dalam-pandangan-islam-bagian-1-2/>. Diakses 1 November 2020.
- JPNN.com. "Kemenag Ganti Logo Halal, ICMI Muda: Berhenti Membuat Kontroversi." Dalam <https://sumut.jpnn.com/sumut-terkini/319/kemenag-ganti-logo-halal-icmi-muda-berhenti-membuat-kontroversi>. Diakses 5 April 2022.

- Kalin, Ibrahim. "Europe's 'Muslim question' and the new secular crusade." Dalam <https://www.aljazeera.com/opinions/2020/11/8/europes-muslim-question-and-the-new-secular-crusade>. Diakses 15 Juli 2021.
- al-Kattani, Muhammad al-Muntashirbillah. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim. Shamela*, ver. 3.48., disadur dari *Durus Shautiyyah* situs <http://www.islamweb.net>.
- Kejaksanaan Negeri Sukoharjo. "Kitab Undang-Undang Hukum Pidana." Dalam <http://kejarisukoharjo.go.id/file/087938fe4b830aeb386f318f3b605198.pdf>. Diakses 13 November 2020.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. "Qur'an Kemenag." Dalam <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/251>. Diakses pada 11 Juni 2020.
- Kholisdinuka, Alfi. "Pakar Tata Negara: UUD 1945 Tidak Mengenal Istilah Oposisi." Dalam <https://news.detik.com/berita/d-4607446/pakar-tata-negara-uud-1945-tidak-mengenal-istilah-oposisi>. Diakses 17 September 2020.
- Komisi Pemberantasan Korupsi. "Indeks Persepsi Korupsi Indonesia Membaik." Dalam <https://www.kpk.go.id/id/berita/berita-kpk/1462-indeks-persepsi-korupsi-indonesia-membaik>. Diakses 14 September 2020.
- Komunitas Nuun. "Ikhtiar Hamka Menafsirkan Pancasila." Dalam <https://nuun.id/ikhtiar-hamka-menafsirkan-pancasila>. Diakses pada 11 Juni 2020.
- _____. "Ketika Buya Hamka Ditahan Orde Lama." Dalam <https://nuun.id/ketika-buya-hamka-ditahan-orde-lama>. Diakses 13 September 2020.
- Kristianti, Elin Yunita. "Menarik! Demokrasi ala China yang Komunis dan Iran 'Konservatif'." Dalam <https://www.liputan6.com/global/read/740380/menarik-demokrasi-ala-china-yang-komunis-dan-iran-konservatif>. Diakses 22 September 2020.
- Kusumi, John Patrick. "a Brief History of the Chinese Democracy Movement in Exile." Dalam <http://www.freechina.net/2006/comment/00008.htm>. Diakses 22 September 2020.
- Lajnah al-Ifta. "*Qisshat Taqādhi 'Ali ibn Abi Thālib Radhiyallāhu 'anhuma' al-Rajul al-Nashrāni.*" Dalam https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=980#.YN_GW0gzbIU. Diakses 30 Juni 2021.
- Lenina, Elizabeth Starla. "Menggali Akar Diskriminasi Kelompok Kulit Hitam Skala Global." Dalam <https://kema.unpad.ac.id/menggali-akar-diskriminasi-kelompok-kulit-hitam-skala-global/>. Diakses 6 Februari 2022.

- Matanasi, Petrik. "Majelis Ulama Indonesia: Cara daripada Soeharto Mengatur Islam." Dalam <https://tirto.id/majelis-ulama-indonesia-cara-daripada-soeharto-mengatur-islam-fQRG>. Diakses 10 Maret 2022.
- _____. "Cara Orde Baru Membungkam Para Ulama." Dalam <https://tirto.id/cara-orde-baru-membungkam-para-ulama-ckrP>. Diakses 5 April 2022.
- Movanita, Ambaranie Nadia Kemala. "Puluhan Orang Tewas Karena Miras Oplosan, Polri Koordinasi dengan BPOM." Dalam <https://nasional.kompas.com/read/2018/04/10/15400091/puluhan-orang-tewas-karena-miras-oplosan-polri-koordinasi-dengan-bpom?page=all>. Diakses 13 November 2020.
- Muhyiddin. "Ketum MUI: Pancasila itu Kalimatun Sawa." Dalam <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/07/12/pbr14x384-ketum-mui-pancasila-itu-kalimatun-sawa>. Diakses 12 November 2020.
- Nasrullah, Nashih. "UU Perkawinan 1974, Buah Perjuangan Panjang." Dalam <https://republika.co.id/berita/koran/islam-digest-koran/nbvyba/uu-perkawinan-1974-buah-perjuangan-panjang>. Diakses 6 November 2020.
- Noorsena, Bambang. "Sindrom Perang Salib di Afghanistan." Dalam <https://majalah.tempo.co/read/kolom/84728/sindrom-perang-salib-di-afghanistan>. Diakses 15 Juli 2021.
- NF., Syakir, dan Abdullah Alawi. "Pakar Tafsir Indonesia Sebut Pancasila sebagai Nilai yang Disepakati Bangsa." Dalam <https://www.nu.or.id/post/read/108713/pakar-tafsir-indonesia-sebut-pancasila-sebagai-nilai-yang-disepakati-bangsa>. Diakses 12 November 2020.
- Official iNews. "Pro Kontra RUU HIP, Begini Komentar Jimly Asshidiqie dan Haikal Hasan." Video YouTube, 04:21, <https://www.youtube.com/watch?v=N0CAkA6c-fA>. Diunggah pada 15 Juni 2020.
- Pamungkasih, Susana. "Bagaimana Wacana Pancasila Menurut HTI?." Dalam <https://kalimahsawa.id/bagaimana-wacana-pancasila-menurut-hti/>. Diakses pada 10 Juni 2020.
- Presiden Republik Indonesia. "Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS/1965." Dalam <https://kemenag.go.id/file/dokumen/UU1PNPS65.pdf>. Diakses 13 November 2020.
- Rahadi, Fernan. "Pencabutan Larangan Berjilbab, Berakhirnya Sekularisme di Turki?" Dalam <https://republika.co.id/berita/mueb01/pencabutan-larangan-berjilbab-berakhirnya-sekularisme-di-turki>. Diakses pada 14 Oktober 2020.

- Rahman, Vanny El. "Ahok Hingga Meliana, Ini Daftar 17 Orang yang Divonis Menista Agama." Dalam <https://www.idntimes.com/news/indonesia/vanny-rahman/ahok-hingga-meliana-ini-daftar-17-orang-yang-divonis-menista-agama/4>. Diakses 5 April 2022.
- Ramadhan, Bilal. "Yusril: Pancasila Dasar Falsafah Negara." Dalam <https://republika.co.id/berita/nasional/politik/17/09/09/ow0ilz330-yusril-pancasila-dasar-falsafah-negara>. Diakses 7 November 2020.
- Saubani, Andri. "Polisi Diminta Adil, Usut Kerumunan Massa Selain Acara HRS." Dalam <https://www.republika.co.id/berita/qldlzs409/polisi-diminta-adil-usut-kerumunan-massa-selain-acara-hrs>. Diakses 5 April 2022.
- Serambinews. "Partai Komunis Cina Bungkam Semua Agama, Bukan Hanya Islam, Tapi Juga Kristen dan Budha." Dalam <https://aceh.tribunnews.com/2020/08/24/partai-komunis-china-bungkam-semua-agama-bukan-hanya-islam-tetapi-juga-kristen-dan-budha>. Diakses 24 September 2020.
- Setiawan, Riyan. "Mengapa MUI, Muhammadiyah, GP Ansor sampai FPI Tolak RUU HIP?" Dalam <https://tirto.id/mengapa-mui-muhammadiyah-gp-ansor-sampai-fpi-tolak-ruu-hip-fHMK>. Diakses 9 November 2020
- al-Sharami, Abdullatif bin Su'ud. "Qā'idah: Mā Lā Yudraku Kulluhu Lā Yutraku Kulluhu, Ta'shīlan wa Tathbīqan." Dalam <https://ketabonline.com/en/books/107313/read?page=21&part=1>. Diakses 12 November 2020.
- Siregar, Rusman H. "15 Ulama Besar yang Pernah Dipenjara Oleh Penguasa." Dalam <https://kalam.sindonews.com/read/454920/70/15-ulama-besar-yang-pernah-dipenjara-oleh-penguasa-1623647217/20>. Diakses 5 April 2022.
- Soeharto.co. "Hal Oposisi." Dalam <https://soeharto.co/hal-oposisi/>. Diakses 17 September 2020.
- Suastha, Riva Desstania. "Mengurai Resolusi Majelis Umum PBB soal Israel-Palestina," Dalam <https://www.cnnindonesia.com/internasional/20171222153903-134-264262/mengurai-resolusi-majelis-umum-pbb-soal-israel-palestina>. Diakses 8 Februari 2022.
- Suryana, Wahyu. "Umat Wajib Kawal Pembahasan RUU HIP." Dalam <https://republika.co.id/berita/qd5n8m396/umat-wajib-kawal-pembahasan-ruu-hip>. Diakses 9 November 2020.
- al-Syinqithi, Muhammad Mukhtar. "*Dhīmuqrāthiyyah La 'Almāniyyah*." Dalam <https://www.aljazeera.net/opinions/2021/10/17/%D8%AF%D9%8A%>

[D9%85%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9.](https://www.kompas.com/sampul/read/09/09/2001/0916-2.html)

Diakses 15 Mei 2021.

The White House. "Remarks by the President Upon Arrival." Dalam <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>.

Diakses 15 Juli 2021.

Triyoga, Hardani. "Dokter Terduga Teroris Tewas Ditembak, Harist Abu Kritik Densus 88." Dalam https://www.viva.co.id/berita/nasional/1456540-dokter-terduga-teroris-tewas-ditembak-harits-abu-kritik-densus-88?page=1&utm_medium=page-1. Diakses 7 April 2022.

Umar, Nasiruddin. "Karakter Khusus Nilai Universal Islam: Strategi Globalisasi Ummat." Dalam <https://news.detik.com/berita/d-5180261/karakter-khusus-nilai-universal-islam-strategi-globalisasi-ummat>. Diakses 21 Februari 2022.

Website MUI. "Pleno Ke-66, Wantim MUI Tegaskan Pancasila sebagai Dasar Negara." Dalam <https://mui.or.id/berita/28635/pleno-ke-66-wantim-mui-tegaskan-pancasila-sebagai-dasar-negara/>. Diakses 10 November 2020.

_____. "KH Didin Hafidhuddin: Bukan Waktunya Lagi Pertentangan Agama dan Pancasila." Dalam <https://mui.or.id/berita/27606/kh-didin-hafidhuddin-bukan-waktunya-lagi-pertentangan-agama-dan-pancasila/>. Diakses 10 November 2020.

Website NU. "Teks Deklarasi Hubungan Islam-Pancasila pada Munas NU 1983." Dalam <https://www.nu.or.id/post/read/64325/teks-deklarasi-hubungan-islam-pancasila-pada-munas-nu-1983>. Diakses 10 November 2020.

Wijaya, M. Akbar. "Air Mata Hilangnya Tujuh Kata Piagam Jakarta." Dalam <https://www.republika.co.id/berita/selarung/suluh/16/07/13/oa7f1n392-air-mata-hilangnya-tujuh-kata-piagam-jakarta>. Diakses 10 Juni 2020.

Wijaya, Pandasurya. "Israel Negara Paling Sering Dikecam PBB, Tiga Kali Lebih Banyak dari Negara Lain." Dalam <https://www.merdeka.com/dunia/israel-negara-paling-sering-dikecam-pbb-tiga-kali-lebih-banyak-dari-negara-lain.html>. Diakses 8 Februari 2022.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. "Dikukuhkan Profesor, Hamid Zarkasyi Gigih Mengkaji Barat dari Dusun." Dalam <https://www.hidayatullah.com/berita/wawancara/read/2021/02/01/200566/dikukuhkan-profesor-hamid-zarkasy-gigih-mengkaji-barat-dari-dusun.html>. Diakses 6 Februari 2022.

Zionware Media. “Kamus Bahasa Sansekerta-Indonesia.” Dalam <http://www.sansekerta.org/kamus-sansekerta/?q=sila&jenis=sansekerta&g-recaptcha-response=&submit=Tampilkan+Hasil>. Diakses 1 September 2020.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Didik Darmadi
Tempat, tanggal lahir : Balikpapan, 27 April 1992
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Balai Desa Nagrak RT. 4 RW 3, Desa Nagrak,
Kec. Gunungputri, Kab. Bogor, Jawa Barat.
Email : didikdarmadi2704@gmail.com

Riwayat Pendidikan Formal:

1. SDN 024 Balikpapan Selatan (2004)
2. SMPN 7 Balikpapan (2007)
3. SMKN 1 Balikpapan (2010)
4. S1 STAI Al-Qudwah (2017)
5. S2 Institut PTIQ Jakarta (2022)

Riwayat Pendidikan Non Formal:

1. Ma'had Tahfidz Al-Qur'an Istiqomah Balikpapan (2007)
2. Al-Manar Islamic Studies Institute Balikpapan (2010)
3. Ma'had 'Aly Annu'aimy Jakarta (2012)

Riwayat Pekerjaan:

1. Fasilitator Tahfidz Sekolah Alam Balikpapan (2012-2013)
2. Pengajar Tahfidz SIT Fajar Hidayah (2013)
3. Pengajar beberapa mata pelajaran Dirasat Islam di Cendikia Cikeas Islamic Boarding School (2014-sekarang)
4. Pengajar Bahasa Arab Ma'had Dar El-Birr (2014-sekarang)
5. Kepala Sekolah SMP Plus Cendikia Cikeas (2021-sekarang)

KONSEP DEMOKRASI PANCASILA DALAM PERSPEKTIF TAFSIR AL-QUR'AN

ORIGINALITY REPORT



PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
2	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
3	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
4	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
5	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
6	archive.org Internet Source	<1%
7	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	<1%
8	ia903106.us.archive.org Internet Source	<1%
9	123dok.com Internet Source	<1%
10	repository.iainponorogo.ac.id Internet Source	