

**ISLAM DAN DEMOKRASI:
Tinjauan atas Konsep *Syūrā* dalam Alquran**

Muhammad Alif
muhammad.alif@uinbanten.ac.id
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten

Abstrak

Demokrasi dan khilafah merupakan topik yang selalu menghiassi khazanah pemikiran Islam sepanjang masa. Beberapa waktu belakangan ini dengan kasus Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) gate, demokrasi dan khilafah kembali dibenturkan lagi. Tulisan ini memaparkan tentang analisis terhadap ayat-ayat yang terindikasi mengandung elan demokrasi, baik demokrasi dalam skup yang besar dalam institusi negara maupun yang kecil dalam institusi keluarga.

Kata kunci: demokrasi; *syūrā*; ahl al-ḥalli wa al-‘aqd

A. Pendahuluan

Terma *syūrā* yang sering diartikan sebagai musyawarah, konsultasi ataupun perundingan, telah mengalami proses evolusi, seiring dengan “perkembangan pemikiran, ruang dan waktu.”¹ *Syūrā* itu sendiri sebenar merupakan institusi sosial Arab pra-Islam — sesuai tradisi oligarki mereka saat itu — yang kemudian didukung oleh Alquran.²

¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. IV (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 133.

² Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 63.

Dewasa ini terma *syūrā* sering dikaitkan dengan beberapa teori politik modern, seperti sistem republik, demokrasi, parlemen, sistem perwakilan, senat, formatur, dan berbagai konsep yang berkaitan dengan sistem pemerintahan “dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat,” dan segala yang berhubungan dengan partisipasi antara rakyat dan pemerintah, antara elite dan massa, antara awam dan ahli.³ Di Indonesia sendiri terlihat pada nama salah satu partai Islam di masa Orde Lama, Parta Masyumi (Majlis Syuro Muslimin Indonesia).

Perkembangan konsep *syūrā* di atas bukan saja karena kelatahan kaum intelektual muslim terhadap nilai politik Barat yang relatif demokratis, tetapi karena berdasarkan inspirasi pola pembangunan menyeluruh umat Islam yang telah diaplikasikan oleh generasi awal umat Islam, yakni periode 50 tahun masa Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* (610-661 M.) yang realitas sosiohistorisnya punya kaitan organik dengan idealisme ajaran Alquran dan Sunnah, dan masih minim dari distorsi pemahaman.

Tradisi klasik Islam yang menghargai prinsip musyawarah, prinsip demokratis (*syūrā*) ini merupakan realisasi dari ayat *و شاورهم في الأمر* dan *أمرهم شورى بينهم* (Q.S. *Ālu 'Imrān*/3:159 dan *al-Syūrā*/42: 38) serta beberapa petunjuk praktis lainnya dari Nabi saw. *Syūrā* mengajarkan prinsip persamaan posisi manusia di depan Tuhan dan di depan hukum. Hak prerogatif tidak dikenal pada periode awal ini. Prinsip-prinsip *equality*, *fraternity*, dan *liberty* yang merupakan ciri

³ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'ān, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 440.

egalitarian society ini bukanlah utopia dari imagenasi revolusi Prancis yang belakangan. “Ia benar-benar suatu komunitas yang berfungsi ril,” demikian komentar Obert Voll mengomentari generasi Islam awal ini.⁴

Pada masa abad pertengahan, tradisi ini sudah tidak dipakai lagi setelah khalifah menjadi sebuah dinasti dan pemegang otoritas, menyusul wafatnya empat khalifah yang terpilih menurut asas *syūrā*. Dampak kekuasaan yang otoritatif ini tidak saja terasa pada bidang politik pada negara-negara Islam pasca dinasti *khilāfah*, tapi juga dalam berbagai aspek kehidupan. Tradisi pendidikan Islam tradisional yang dominan sebelum proses akulturasi, misalnya, mencerminkan nilai politik yang otoritatif ini.⁵ Agaknya inilah yang memaksa seorang pemikir Delhi, Syah Waliyullah (1702/3-1762/3) untuk berpendapat bahwa periode sejarah Islam setelah 50 tahun pertama telah melenceng jauh dari cita-cita sosio-politik Islam. Pemerintahan para khalifah sultan dan amir-amir pada periode ini hanya berbeda sedikit dari cara pemerintahan maharaja Romawi dan kaisar Persia.⁶ Agama dipakai untuk tujuan-tujuan pragmatis kekuasaan, posisi politik kunci tidak lagi terbuka bagi umat secara keseluruhan, tetapi dikuasai oleh elit-dinastik dengan dukungan teori-teori para juris adaptasionis dengan realitas

⁴Dikutip oleh Ahmad Syafii Maarif, *Al-Qur'an, Realitas Sosial dan Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)* (Bandung: Pustaka, 1985), h. 54.

⁵Lihat, Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern, Sebuah Kultur Pra Industri Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, terj. Yudian W. Asmin, et. al. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), h. 135.

⁶ Dikutip oleh Maarif, *Al-Qur'an...*, h. 56.

politik yang ada.⁷ Ringkasnya, etik emperial Islam historis saat itu telah mengalahkan etik Alquran.⁸

Perdebatan di sekitar makna *syūrā* dalam hubungannya dengan konsep-konsep dalam ilmu politik modern, semenjak masuknya pengaruh teori politik Barat ke dalam dunia Islam pada pertengahan abad ke-19, menjadikan reinterpretasi *syūrā* dalam Alquran kian urgen.

B. *Syūrā* dalam Alquran

Terma *Syūrā* merujuk kepada Q.S. *al-Syūrā*/42:38, namun ayat ini tidak berdiri sendiri, ia merupakan bagian inheren dengan dua ayat sebelumnya: *فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا*

⁷Persis dengan kenyataan ini, hampir semua ulama historis terkemuka yang menyinggung persoalan konstitusional –seperti al-Bazdāwiy, misalnya, mengatakan: “إذا فسق الإمام يجب الدعوة له التوبة ولا يجوز الخروج عليه لأن الخروج عليه إثارة الفتن” [pen.] –menekankan kewajiban untuk mentaati penguasa betapapun jahat dan zalimnya penguasa itu. [Abdullahi Ahmed an-Na’im, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 179]

⁸ Penyebutan kelemahan nilai politik pada era dinasti-dinasti Islam, tentu saja tidak berarti menafikan prestasi-prestasi gemilang yang diciptakan oleh para intelektual muslim saat itu, terutama pada masa dinasti ‘Abbāsiyyah dan Umayyah Spanyol hingga akhir abad 15 di lapangan ilmu, filsafat, seni, arsitektur, kedokteran dan lain-lain. Sebagaimana halnya tidak seluruh risalah egaliter (*egalitarian massage*) hilang dari permukaan sosio-historis umat. Toleransi sosial terhadap pemeluk agama lain, misalnya, ajaran Alquran yang satu ini tetap dipertahankan oleh seluruh rezim dalam sejarah Islam. “*The Empire of the Caliphs was much kinder to Jews and Christians than Christian state were to Jews and Mohammedans*,” demikian Russell memberi kesaksian. [Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York: Simon & Schuster, 1969), h. 147.]

وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ • وَالَّذِينَ يَحْتَسِبُونَ كِبَارَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ • وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ •

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa orang-orang yang beriman, bertawakal, yang menjauhi perbuatan dosa besar dan jahat, yang suka memberikan maaf, yang menyambut [seruan] Tuhan, yang mendirikan salat, dan orang-orang yang tradisinya bermusyawarah, bagi mereka apa-apa yang datang dari sisi Allah adalah yang terbaik dan paling relevan dari pada kenikmatan dunia semata. Ayat tersebut, secara implisit memuji dus menyetarakan tradisi *syūrā* dengan aktifitas-aktifitas religius tersebut di atas.⁹

Di samping itu, berdasarkan redaksi ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa indakator bagi musyawarah yang baik adalah apabila para pesertanya memiliki persamaan persepsi (premis) mayor, bahwa apa yang dari sisi Allah adalah yang paling baik dan relevan {و ما عند الله خير و أبقى} sehingga dengan premis mayor ini, segala keputusan musyawarah tentang apapun harus merujuk kepada Alquran dan sunnah,

⁹ *Sabab nuzūl* ayat ini menguatkan pujian terhadap tradisi *syūrā*, di mana ayat ini merupakan respon atas antusias jemaah haji dari Madinah yang menyambut baik ajakan Nabi saw. untuk beriman dan mendirikan salat. Setelah bermusyawarah mengenai konsekwensi keislaman mereka dan rencana persiapan hijrahnya kaum muslimin dan Nabi saw. dari Makkah ke Madinah, barulah dilakukan *bai'ah al-'aqabah*. Untuk memantau tindak lanjut dari musyawarah ini, Nabi saw. menugaskan 'Abd al-Raḥmān ibn 'Auf sebagai duta sekaligus sebagai wakil beliau dalam hal pengajaran agama Islam. Lalu turunlah ayat ini memuji mereka (kelak disebut kaum Anṣār) yang menerima ajakan Islam dengan proses dialog dan musyawarah. [Lihat, Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, vol. XXV (Beirut: Dār al-Fikrīl-Mu'āṣir, 1991), h. 80.

atau sebisa mungkin mendekati nilai-nilai Alquran dan sunnah, seperti *qiyās* misalnya.

Indikator di atas diperkuat oleh Q.S. *al-Nisā*'/4:59 yang berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا di mana kata *تَنَازَعْتُمْ* di atas memberikan indikasi adanya kebebasan berpendapat, tukar pikiran, adu argumentasi. Dan perbedaan pendapat, pikiran dan argumentasi tersebut harus dicarikan solusinya secara bersama (*فَرُدُّوهُ*) dengan merujuk kepada Alquran dan sunnah. Agaknya indikasi-indikasi inilah yang menyebabkan sebagian pakar tafsir membicarakan *syūrā* justru pada saat menafsirkan ayat ini.¹⁰

Di samping dua indikasi yang identik dengan unsur musyawarah, pada kata *أُولِي الْأَمْرِ* juga –oleh banyak ulama– ditafsirkan sebagai indikasi parlemen, sistem perwakilan, senat ataupun formatur. Redaksi yang biasanya digunakan adalah *ahl al-ḥalli wa al-‘aqdi*, *ahl al-syūrā* ataupun *ahl al-ijmā*’¹¹

¹⁰ Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), h. 481; Ibn Taimiyyah, *al-Siyāyah al-Syar’iyyah fī Islah al-Rā’iy wa al-Ra’iyyah*, ed. Muḥammad al-Mubārak (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), h. 136.

¹¹ Di antara para *mufasssir* yang menggiring ayat ini kepada pemahaman di atas, antara lain: al-Zuhaili, *op. cit.*, vol.V, h. 122-129; Muḥammad Maḥmūd Hijāziy, *at-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, vol. I (Beirut: Dār al-Jīl, 1993) h. 389-390; al-Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ānil-Ḥakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Mannār*, vol. V (Beirut:Dāral-Fikr, 1973), h. 180-193.

Muḥammad ‘Abduh, misalnya, ketika menafsirkan ayat ini (Q.S. *al-Nisā*’/4:49) mengatakan:

إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسول الله التي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في بحثهم واتفقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ليس لأحد رأي¹² فيه إلا ما يكون في فهمه

Dari ungkapan di atas, terlihat bahwa yang dimaksud dengan *ulu al-’amr* adalah komunitas *ahl al-ḥalli wa al-’aqdi* dari kalangan muslimin, yakni pemerintah, para hakim, ulama, pemimpin militer, dan tokoh-tokoh yang menjadi rujukan masyarakat dalam urusan hajat dan kemaslahatan umum mereka. Hasil kesepakatan mereka wajib ditaati jika telah memenuhi syarat-syarat: 1) terdiri dari komponen masyarakat muslim; 2) tidak menyalahi aturan Allah dan Rasul-Nya yang diketahui secara *tawātur*; 3) adanya kebebasan memilih; dan 4) bahwa apa yang disepakati masih dalam skop kemaslahatan umum dan berada dalam jangkauan otoritas dan kompetensi mereka. Adapun masalah-masalah ibadah dan akidah adalah di luar jangkauan otoritas dan kompetensi mereka.

Jika pada Q.S. *al-Syūrā*/42:38, topik *syūrā* dibicarakan dalam redaksi informatif, maka pada Q.S. *Ālu ‘Imrān*/3:159 topik tersebut

¹² Riḍā, *ibid.*, h.181.

dibicarakan dalam redaksi instruktif/imperatif, yakni perintah Allah kepada Rasulullah saw. untuk melakukan musyawarah: **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**

Secara redaksional ayat ini ditujukan kepada Rasulullah saw. agar memusyawarahkan persoalan-persoalan tertentu dengan para sahabat ataupun anggota masyarakatnya, tetapi, sebagaimana yang akan dijelaskan nanti, ayat ini juga merupakan petunjuk kepada setiap muslim, khususnya setiap pemimpin, untuk melakukan musyawarah dengan para anggotanya.

Terkait dengan ayat yang lebih dulu diturunkan sebelumnya, yakni Q.S. *al-Syūrā*/42:38 yang merupakan ayat *makkiyah*, maka Fazlur-Rahman memandang bahwa dengan berdasarkan etik Alquran, konsep *syūrā* tidaklah bersifat individual (seseorang, penguasa), tetapi lebih bersifat kolektif. Jadi bukan berarti seseorang meminta nasehat kepada orang lain, melainkan nasehat timbal-balik melalui diskusi bersama.¹³

Secara historis juga ayat ini diturunkan sambil merespon kaum muslimin pasca perang Uhud. Sebagaimana telah maklum bahwa sebelum perang Uhud Rasulullah saw. bermusyawarah dengan para sahabat mengenai strategi perang untuk menghadang serangan kaum musyrikin Makkah yang ingin membalas kekalahan mereka pada perang Badar. Di antara topik yang paling hangat dan alot dibicarakan dalam musyawarah tersebut adalah tentang base pertahanan kaum muslimin,

¹³ Dikutip oleh al-Muhammad Azhar, *Filsafat Politik : Perbandingan antara Islam dan Barat* (Jakarta RajaGrafindo Persada: 1996), h. 156.

antara bertahan di dalam kota Madinah dan menghadang musuh di luar kota Madinah, Uhud. Kaum tua menginginkan opsi pertama, sedangkan kaum muda cenderung memilih yang kedua. Rasulullah sendiri, sebenarnya lebih cenderung kepada pilihan kaum tua, namun karena suara terbanyak dimenangkan oleh kaum muda, maka keputusannya adalah menghadang musuh di luar kota Madinah. Walhasil, meskipun kaum muslimin telah komit dengan hasil keputusan musyawarah, namun karena ada pelanggaran instruksi Rasulullah saw. yang kemungkinan juga sudah dibicarakan dalam musyawarah, maka kaum muslimin mengalami kekalahan pada perang tersebut, di mana para sahabat yang gugur saat itu tak kurang dari tujuh puluh orang.

Konteks turunnya ayat ini serta kondisi psikologis yang dialami oleh Rasulullah saw. dan para sahabat pasca Uhud ini perlu dicermati, bahwa seakan ayat ini berpesan kepada Rasul saw. untuk tetap menghidupkan tradisi musyawarah, meskipun hasil keputusan musyawarah sebelum perang Uhud terbukti tidak efektif, dan keliru. Sebab kesalahan mayoritas lebih dapat ditolerir dan menjadi tanggung jawab bersama, dibandingkan dengan kesalahan seseorang, meskipun diakui kejituan pendapatnya sekalipun. ماخاب من استشار ولاندم من استخاذ, demikian kira-kira pesan ayat ini.

Dari Q.S. *Ālu ‘Imrān/3:159* ini, Quraish Shihab mengekstraksi tiga sikap yang harus dijalani dalam melakukan musyawarah ditambah satu sikap setelah musyawarah:

1. Menghindari sikap keras kepala dan tutur kata yang kasar (لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك).

2. Bersikap lapang dada dan menyiapkan mentalmental untuk memberi maaf (فَاعْفُ عَنْهُمْ).
3. Kesucian jiwa (وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ)
4. Bertekad melaksanakan hasil musyawarah dan bertawakal (فَإِذَا (عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)).¹⁴

Dalam skup yang lebih kecil lagi Alquran juga membicarakan musyawarah dalam institusi keluarga. Bahkan porsi penekanan pelaksanaan musyawarah dalam rumah tangga ini lebih besar ketimbang pada yang lainnya. Hal ini agaknya lantaran bahwa hirarki di dalam rumah tangga merupakan mikro-kosmos dari total kehidupan masyarakat; suatu masyarakat di mana murid menjadi subordinasi gurunya, tukang bagi tuannya, rakyat bagi bangsanya, kaum awam bagi ulamanya. Keyakinan sosial ini dapat diperluas lagi dalam tingkat kehidupan manusia untuk merangkul kehidupan duniawi, termasuk surgawinya.¹⁵

Gambaran hirarki rumah tangga dan penekanan pelaksanaan musyawarah di dalam keluarga dapat dilihat pada Q.S. *al-Baqarah/2: 233* berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنِ تِرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

¹⁴ Shihab, *op. cit.*, h. 473-4

¹⁵ Lihat Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: Rajawali, 1985), h. 10.

Hal yang menarik pada ayat ini adalah pengayaan (enrichment) kata musyawarah, dengan kata “وَتَشَاوُرٍ” Sejauh ini kata kunci musyawarah dalam Alquran selalu dihubungkan dengan unsur interaksi dan partisipasi sebagai prinsip umum musyawarah. Kata *syūrā* yang dalam kaedah *ṣarf* tidak mengandung unsur *musyārakah* (interaksi dan partisipasi) telah dipupus dengan kata بينهم; kata شاور yang dalam konteks ayat menunjukkan konotasi sepihak, datang dari atasan, namun otoritas tersebut tidak menghalangi untuk terjadinya interaksi dan partisipasi karena kata شاور itu sendiri mengandung *musyārakah*; sedangkan kata تشاور bukan saja mengandung *musyārakah* tetapi juga menunjukkan adanya otoritas yang relatif setara.

Hal yang juga menarik untuk disimak adalah penyandingan kata وِتَشَاوُرٍ dengan عَنِ تَرَاضٍ. Agaknya hal ini merupakan isyarat bahwa hasil keputusan musyawarah tidak harus bersifat mufakat, tetapi juga *agreement in disagreement* yang dihasilkan lewat *voting*, misalnya. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa meskipun otoritas suami relatif lebih besar ketimbang istri dalam hirarki rumah tangga, namun hal ini tidak bisa menjadi legitamasi baginya untuk bersikap otoritarian. Bahkan, berdasarkan *mafhūm mukhālafah* frasa فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا pada ayat ini justru merupakan suatu dosa jika mentolerir tindakan otoritarian, bukan saja bagi suami yang otoriter, tapi juga bagi istri sebagai patner yang tidak melakukan oposisi loyal, karena mendiamkan kediktatoran suami dalam

urusan pembinaan dan pendidikan anak yang merupakan hak bersama suami istri.¹⁶

Tesis di atas diperkuat dengan ayat lain yang juga mengandung prinsip umum musyawarah dalam hirarki rumah tangga, di mana jika komunikasi, *tasyāwur*, *tarādin* dan oposisi tidak berjalan dengan baik, sehingga menimbulkan benih-benih keretakan rumah tangga, maka diperlukan adanya intervensi dari keluarga masing-masing kedua belah pihak yang akan menjadi mediator bagi keduanya. Ayat tersebut adalah sebagai berikut: وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء\4: 34)

Pada ayat tersebut sangat kentara adanya unsur-unsur musyawarah. Intervensi keluarga pada ayat di atas mengisyaratkan perlunya hirarki yang lebih tinggi untuk menjadi katalisator dan mediator bagi tetap hidupnya tradisi musyawarah. Sehingga kebekuan-kebekuan yang ditimbulkan dari tidak berjalannya dialog yang setara dan harmonis dapat dicairkan kembali, bahkan lebih jauh dari itu, tidak menutup kemungkinan terjadinya kesepakatan untuk memperbaiki diri dari masing-masing pihak yang bersengketa, sebagaimana yang terungkap pada frasa ayat (إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا)¹⁷

¹⁶ Lebih lanjut tentang otoritas dan demokrasi dalam pendidikan dan sosial politik yang menarik untuk diperhatikan, lihat April Carter, *op. cit.*, utamanya h. 113-123; cf. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn al-Ḥmad al-Miṣriy al-Qurṭubiy, vol. III, (T.t.p.: Dār al-Kutubil Miṣriyyah, 1967), h. 172

¹⁷ Ayat yang mengisyaratkan dianjurkannya intervensi pihak ketiga dalam rembug suami istri di atas bisa menjadi stimulan untuk meninjau ulang tesis Rijal Sabri yang menegaskan bahwa pihak lain tidak dapat terlibat langsung dalam musyawarah

Penekanan Alquran terhadap prinsip-prinsip musyawarah dalam rumaha tangga bukan saja terbatas ketika pasangan suami istri masih bersatu dalam mahligai rumah tangga, bahkan setelah bercerai – sepanjang menyangkut kemaslahatan bersama, seperti pemeliharaan dan pendidikan anak – masih perlu melakukan musyawarah. Hal ini tercermin dalam Q.S. *al-Ṭalāq*/65:6 berikut: وَلَا أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمِلَ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأُتْمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزْعِ لَهَا أُخْرَىٰ

Kata وَأُتْمِرُوا بَيْنَكُمْ di atas identik dengan musyawarah, bahkan kata muktamar yang merupakan salah satu bentuk musyawarah diambil dari kata kerja ini.¹⁸ Namun yang perlu dicermati pada ayat ini adalah pengkaitan musyawarah dengan cara-cara yang baik dan benar (بِمَعْرُوفٍ). Kata ini merupakan prinsip sekaligus jaminan bagi hasil musyawarah yang optimal. Dalam konteks ayat di atas, *ma'rūf* dipertentangkan dengan cara-cara intimidasi, kolusi, manipulasi ataupun konspirasi jahat. Hal ini sebagaimana yang tercermin dalam frasa ayat (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ).

Sesuai dengan prinsip musyawarah *bima'rūf*, Nurcholis Madjid mengatakan bahwa demokrasi sebagai “cara”(bukan tujuan). Suatu

keluarga [Lihat Rizal Sabri, *Konsep Syūrā dalam Alqur'ān (Kajian Terhadap Sistem Pemerintahan di Indonesia dengan Metode Tematik)*, Tesis (Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2000), h. 13].

¹⁸ Kata kerja ini juga terdapat pada Q.S. *al-Qaṣaṣ*/28:20, sekaligus memberikan informasi bahwa musyawarah merupakan institusi sosial yang telah ada sejak zaman dahulu. Dalam kontek ayat ini musyawarah itu merupakan konspirasi jahat para pemimpin di masa Fir'aun untuk membunuh nabi Mūsā as.

masyarakat disebut demokratis selama ia bergerak tanpa henti menuju kepada yang lebih baik — atau dalam istilah Fazlur-Rahman “menuju tatanan moral ideal Alquran.”¹⁹ “Meskipun begitu,” demikian lanjut Nurcholis, “perlu disadari bahwa demokrasi sebagai cara atau jalan akan menentukan kualitas tujuan yang dicapai oleh suatu masyarakat... tidak boleh ada pertentangan antara cara dan tujuan. Jika tujuan membenarkan cara yang digunakan, maka cara yang digunakan itu sendiri ikut membenarkan tujuan yang dipakai. Pandangan hidup demokratis bertumpu dengan teguh di atas asumsi bahwa cara harus bersesuaian dengan tujuan. Ketentuan inilah, jika dipraktekkan, yang akan memancarkan sebagai tingkah laku demokratis dan me bentuk moralitas demokratis.”²⁰

Dari uraian terdahulu terlihat bahwa sebenarnya Alquran tidak memberikan petunjuk tentang prinsip musyawarah secara komprehensif, melainkan hanya petunjuk prinsip-prinsip umum saja.²¹ Bahkan Rasulullah saw. pun yang dalam banyak hal menjabarkan

¹⁹ Azhar, *op. cit.*, h. 191.

²⁰ Nurcholish Madjid, “Demokrasi dan Demokratisasi di Indonesia: Beberapa Pandangan Dasar dan Prospek Pelaksanaannya sebagai Kelanjutan Logis Pembangunan Nasional” dalam Elza Peldi Taher (Ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi, Pengalaman Indonesia di Masa Orde Baru*, (Jakarta: Yayasan Paramdina, 1994), h. 204; hal senada juga diungkapkan oleh Syafi’i Maarif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 225.

²¹ Konsep dan otoritas *syūrah* yang asli dalam Alquran dan juga prakteknya dalam sejarah yang tidak memiliki ruang lingkup yang komprehensif maupun efek yang mengikat ini diakui oleh aġ-ġūsiy, *Tafsīr at-Tibyān* (an-Najf: Maktabatal-Amīn, t.t.), vol. III, h. 32; Al-Qāsimiy, *Tafsir Al-Qāsimiy*, vol. IV (Kairo: ‘Isal-Bābil-Ḥalabiy, 1957), hal. 1020-22.

petunjuk-petunjuk umum Alquran tidak memberikan rincian petunjuk musyawarah, tidak pula memberikan pola tertentu yang harus diikuti.²² Itulah sebabnya cara suksesti yang dilakukan empat khalifah rasyidin berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya.

Tidak dirincikannya ketentuan dan pola *syūrā* ini oleh Rasulullah saw. sebenarnya sesuai dengan prinsip *syūrā* itu sendiri, yakni agar membicarakan persoalan umat —termasuk tata cara pelaksanaan *syūrā* dibicarakan bersama. Dan ini memang sesuai dengan metode Alquran dalam memberikan petunjuk bahwa hanya persoalan-persoalan yang tak terjangkau nalar dan hal-hal yang tak mengalami perubahan sajalah yang diberikan petunjuk secara rinci oleh Alquran.²³ Hal di atas sesuai dengan statemen Rasulullah saw.:

- أنتم أعلم بأمور دنياكم (رواه مسلم)
- ما كان من أمر دينكم فإليّ وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به (رواه أحمد)

²² Di antara hadis-hadis Rasul saw. tentang musyawarah yang tidak banyak itupun hanya sedikit yang berkaitan tentang petunjuk musyawarah selebihnya hanya menyiratkan keutamaan musyawarah dan himbauan untuk melaksanakannya. Hadis-hadis tersebut antara lain:

* يا عليّ لا تشاورنّ جبّاناً فإنه يضيق عليك المخرج، ولا تشاورنّ البخيل فإنه يقصرّك عن غايتك، ولا تشاورنّ حريصاً فإنه يزيّن لك شرّها واعلم يا عليّ أنّ الجبن والبخل والحريص غريزة واحدة يجمعها سوء الظنّ بالله

(Dikutip oleh Shihab, *op. cit.*, h. 480)

(*) Sunan Ibnu Majah, vol. II, *tahqiq* al-Muḥammad Fu'ad Abdal-Baqiy, Beirut: Daral- Fikr, t.t., h. 1233 (

Dikutip oleh Wahbah az-Zuhailiy, *op. cit.*, vol. III, h. 140)

²³ Lebih lanjut mengenai metode Alquran dalam menerangkan hal-hal yang bersifat rinci dan global, lihat Shihab, *op. cit.*, h. 472.

C. *Syūrā* Versus Demokrasi

Petunjuk yang minim dan global tentang musyawarah dalam Alquran dan sunnah (praktek-praktek yang pernah dilakukan oleh Rasul saw. Menjadikan wacana *syūrā* –jikadikaitkan dengan demokrasi modern menjadi perdebatan yang ramai. Kontroversi dan faktor-faktor yang menimbulkannya tersebut telah diuraikan secara panjang lebar oleh Dawam Rahardjo.²⁴ Namun kesemua itu dapat disimpulkan adalah karena dua pendekatan yang berbeda terhadap demokrasi: teori normatif (demokrasi teoritis: resep tentang bagaimana demokrasi seharusnya) dan teori empiris (teori tentang demokrasi: deskripsi tentang apa demokrasi itu sekarang).²⁵ Pada tataran normatif, proses demokrasi yang ideal sebagaimana kata Robert A. Dahl. mencakup lima kriteria: 1) Persamaan hak pilih, 2) Partisipasi efektif, 3) Pembeberan kebenaran, 4) Kontrol terakhir terhadap agenda, dan 5) pencakupan.²⁶ Sedangkan pada tataran empiris adalah karena kenyataan historis dewasa ini, yakni bentuk dan sistem kenegaraan dan pemerintahan yang diterapkan di negara-negara Islam²⁷ serta demokrasi liberal Barat, yang oleh sementara kalangan, termasuk dari sebgaiian intelektual muslim, dipandang sebagai satu-

²⁴ Dawam, *op. cit.*, h. 448-453.

²⁵ Uhlir Anders, *Oposisi Berserak, Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, terj. Rofik Suhud, (Bandung: Mizan, 1998), h. 8.

²⁶ Dahl, Robert A., *Dilema Demokrasi Pluralis, Antara Otonomi dan Kontrol*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: Rajawali, 1985), h. 10.

²⁷ Lihat, Dawam, *op. cit.*, h. 449; Riza Syahbudi, *et. al. Profil Negara-negara Timur Tengah*, vol. I (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1995), h. 87-90; lihat pula analisis penerapan *syūrā* oleh An-Na'im, *op. cit.*, (terutama) h. 152-7.

satunya demokrasi yang “sejati” yang harus diberlakukan di semua negara lain.²⁸

Satu prakondisi bagi demokrasi yang sesuai dengan prinsip Islam adalah bahwa prinsip-prinsip ini dapat ditafsirkan dalam cara yang cocok dengan masyarakat modern. Ini dilakukan melalui proses ijtihad, yang berarti penalaran mandiri guna menafsirkan kembali hukum Islam sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan masyarakat muslim yang sedang berubah. Dinyatakan bahwa konsep-konsep Islam semisal *syūrā* (konsultasi, *musyāwarah* (perundingan), dan *musāwah* (kesetaraan) tidak hanya cocok dengan demokrasi, tapi jika ditafsirkan secara benar, dalam dirinya sendiri sudah mengandung demokrasi. Prinsip-prinsip ini dapat diterapkan di seluruh wilayah publik, tetapi kebanyakan ilmuwan muslim hanya membatasi pada apa yang disebut sebagai wilayah politik saja.²⁹

Jadi sebenarnya, jika nilai-nilai demokrasi yang universal, dan juga sejumlah wacana yang lebih spesifik tentang demokrasi, dalam artian penggabungan antara tataran normatif dan empiris, tercakup dalam definisi demokrasi yang lebih luas, maka problem haruskah institusi

²⁸ Uhlin, *op. cit.*, h. 9; pada h. 77 ia juga mengungkapkan bahwa Adi Sasono mengkritik atas pandangan yang menyatakan bahwa demokrasi Barat merupakan yang “sejati”. Baginya demokrasi tidak dapat ditegakkan semata-mata dengan pembuatan lembaga-lembaga demokratis seperti di Barat. Demokrasi juga merupakan masalah pendidikan, budaya, perubahan struktur sosial, penghapusan nilai-nilai feodalistis, peningkatan standar hidup rakyat, dan penciptaan nilai-nilai baru dalam kesetaraan dan lain-lain.

²⁹ *Ibid.*, h. 73.

syūrā dalam Islam sesuai dengan demokrasi ala Barat atau tidak, menjadi tidak perlu diperdebatkan lagi. Definisi demokrasi semacam itu, yang paling ampuh adalah apa yang ditawarkan oleh David Betham: “Sebuah cara pengambilan keputusan menyangkut aturan kebijakan yang mengikat secara kolektif, yang dikenai kontrol masyarakat.”³⁰ Elemen-elemen kunci dari definisi demokrasi di atas adalah “kontrol masyarakat” dan “kesetaraan politis.”

Agaknya inilah kiranya yang menyebabkan Rahman berpendapat bahwa institusi *syūrā* sebenarnya bisa dikembangkan menjadi sebuah organisasi yang efektif dan permanen sebagaimana di Barat. Dan secara formal institusional sistem-sistem demokrasi Barat bisa saja diterapkan di dunia Islam, sepanjang bentuk-bentuk serta proses-proses demokrasi itu tetap berorientasi pada etika dan nilai spiritual, tidak semata-mata bersifat material.³¹

Hal yang senada juga diutarakan oleh Abdurrahman Wahid, bahwa Islam secara inheren bersifat demokratis. Tiga prinsip dasar Islam menurutnya adalah keadilan, kesetaraan dan demokrasi. Tetapi Wahid juga sering menekankan bahwa Islam tidak punya hak monopoli terhadap ide-ide demokratis. Bahwa perjuangan demi hak asasi manusia dan demokrasi adalah perjuangan universal. Sehingga Islam harus ikut

³⁰ Dikutip oleh Uhlin, *ibid.*, h. 11.

³¹ Dikutip oleh Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 156.

memberikan kontribusi, tapi tidak mengklaim bahwa kontribusi yang nyata hanya berasal dari Islam.³²

D. Kesimpulan

Baik Alquran maupun Sunnah tidak memberikan petunjuk dan yang rinci serta mengikat mengenai pola dan tata cara musyawarah, melainkan hanya berupa petunjuk umum dan global saja. Hal itu –sesuai dengan metode Alquran yang fleksibel dalam memaparkan ketentuan-ketentuan duniawi– dimaksudkan agar pelaksanaannya disesuaikan dengan tuntutan dan perubahan zaman.

Di antara petunjuk umum musyawarah dari Alquran adalah:

1. Adanya kesamaan persepsi peserta musyawarah bahwa apa-apa yang dari sisi Allah adalah yang terbaik, sehingga hasil musyawarah semaksimal mungkin diupayakan mendekati pesan moral Alquran dan sunnah. Hal ini sesuai dengan frasa ayat Q.S. *al-Syūrā*/42:38 (وما عند الله خير وأبقى) dan frasa ayat Q.S. *an-Nisā*'/4:59 (وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول).
2. Untuk skala yang lebih besar, peserta musyawarah bisa diwakili oleh orang-orang yang berkompeten dan memiliki otoritas tertentu, sebagaimana yang diindikasikan oleh frasa ayat Q.S. *an-Nisā*'/4:59 (وأولى الأمر منكم).
3. Menghindari sikap keras kepala dan tutur kata yang kasar (لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك).
4. Bersikap lapang dada dan menyiapkan mentalitas untuk memberi maaf (فاعف عنهم).
5. Kesucian jiwa (واستغفر لهم)
6. Bertekad melaksanakan hasil musyawarah dan bertawakal (فإذا عزمتم فتوكل على الله)

³² Dikutip oleh Uhlin, *op. cit.*, h. 83.

7. Hasil musyawarah tidak selalu hasil mufakat tetapi juga kerelaan masing pihak menerima keputusan yang tidak sesuai pendapatnya *agree in disagreement* sebagaimana yang dapat dipahami dari isyarat frasa ayat Q.S. *al-Baqarah/2: 233* (عن تراض منهما وتشاور).
8. Jika kondisi musyawarah rentan (ada tanda-tanda keretakan antara beberapa pihak, maka diperlukan kehadiran pihak lain yang mempunyai otoritas yang lebih tinggi, sebagai wasit, mediato ataupun penengah, sebagaimana yang dpt ditangkap dari pesan moral Q.S. *an-Nisā'/4:34* (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثو حكما))
9. Musyawarah tersebut dilakukan dengan cara-cara yang baik, tanpa trik-trik yang kotor semacam *money politic*, manipulasi, kolusi, intimidasi dan lain sebagainya. Hal ini sebagaimana yang tercermin pada Q.S. *al-ʿalāq/65:6* (وأتامروا) dan frasa (ولاتضاروهن لتضايقوا عليهن) (بينكم بمعروف)

Mengingat Alquran dan sunnah tidak memberikan ketentuan yang mengikat maka wacana syura, dan demokrasi merupakan wacana yang terbuka bagi institusi ijtihad. Karenanya yang menjadi persoalan bukan haruskah memakai demokrasi ala Barat ataupun Timur, tapi adalah apakah prinsip-prinsip universal demokrasi telah tercakup di dalamnya atau tidak.

Daftar Pustaka

- An- Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Carter, April, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora, Jakarta: rajawali, 1985.
- Dahl, Robert A., *Dilema Demokrasi Pluralis, Antara Otonomi dan Kontrol*, terj. Sahat Simamora, Jakarta: Rajawali, 1985.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Alqur'an realitas sosial dan Limbo Sejarah (Sebuah Refleksi)*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Rahardjo M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Tibi, Bassam, *Krisis Perdaban Islam Modern, Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, terj. Yudian W. Asmin, et. al., Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Uhlen Anders, *Oposisi Berserak, Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, terj. Rofik Suhud, Bandung: Mizan, 1998.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. IV, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Rahman, Fazlur, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian*, New York: Simon & Schuster, 1969.

- az-Zuḥailiy, Wahbah, *Tafsir al-Munīr fil-‘Aqīdah wal-Syarī‘ah wal-Manhaj*, vol. III, V & XXV, Beirut: Dārul Fikrīl-Mu‘āṣir, 1991.
- Hijāziy, al-Muḥammad Maḥmūd, *at-Tafsīrul-Wāḍiḥ*, vol. I, (Beirut: Dārul-Jīl, 1993.
- Riḍā, al-Muḥammad Rasyīd, *Tafsīrul-Qur’ānil-Hakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Mannār*, vol. V, Beirut: Dārul-Fikr, 1973.
- al-Qurṭubiy, Abū ‘Abdillāh al-Muḥammad ibn Aḥmad al-Miṣriy, vol. III, T.t.p.: Dārul-Kutubil Miṣriyyah, 1967.
- Sabri, Rizal, *Konsep Syūrā dalam Alqur’ān (Kajian Terhadap Sistem Pemerintahan di Indonesia dengan Metode Tematik)*, Tesis, Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2000.
- Taher, Elza Peldi, (Ed.), *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi, Pengalaman Indonesia di Masa Orde Baru*, Jakarta: Yayasan Paramdina, 1994.
- Syafi’i Maarif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- aġ-ġūsiy, *Tafsīr at-Tibyān*, vol. III, an-Najf: Maktabatul-Amīn, t.t..
- al-Qāsimiy, *Tafsīr Al-Qāsimiy*, vol. IV, Kairo: ‘Isal-Bābil-Halabiy, 1957.
- Sunan Ibnu Majah, vol. II, *tahqiq* al-Muḥammad Fu’ad Abdul-Baqiy, Beirut: Darul- Fikr, t.t.