

AHL AL-HALLI WA AL-‘AQDI “ANTARA DEMOKRASI DAN SYÛRÂ”

Mutawali

Dosen IAIN Mataram

Email: wali.haqqi@yahoo.com

Abstract: This article examines the concept of *ahlulhalliwalaqdi* as it is adopted by Nahdlatul Ulama. One of the remaining debates about Islam and politics is concerned with the form and system of politics in Islam. In the Muslim traditionalist circle, this debate centers at democracy or shura as a means of succession. Does NU prefer shura to democracy or vice versa? This is a normative-critical study that explores Muslim scholars' thoughts both early or medieval and contemporary ones about shura and democracy and analyzes how this shapes NU's political thought on politics of succession. This study shows that the idea of *ahliahaliwalaqdi* (AHWA) is combination of shura and democracy. There is nothing wrong with democracy or shura but they need to be combined so to mediate tension between classical and modern concepts. Members of AHWA, who will select top leaders, must be competent and qualified persons that represent all components and segment within the community or organization so they will be able to single out capable and acceptable leaders.

Key Word: AHWA, syura, democracy, NU

Abstrak: Salah satu persoalan besar yang belum tuntas diperdebatkan di kalangan umat Islam di Indonesia, tak terkecuali Nahdlatul Ulama/NU, adalah bentuk dan sistem politik Islam. Pilihan antara demokrasi atau syura menyeruak ke permukaan manakala terjadi proses suksesi. Tulisan ini mencermati dan mengkaji secara mendalam demokrasi dan syura sebagai sistem pemilihan kepala atau pimpinan dalam masyarakat Islam. Dengan kajian pustaka dan analisis normatif-kritis atas pemikiran para ulama baik klasik maupun kontemporer tentang syura dan demokrasi, artikel ini menemukan bahwa konsep *ahliahaliwalaqdi* (AHWA) merupakan perpaduan dan jalan tengah antara syura dan demokrasi. Tidak ada yang salah dalam demokrasi atau syura namun perlu disinergikan. AHWA

dipandang sebagai mekanisme yang bijak yang mengkomodir kedua sistem tersebut. Yang sangat penting untuk ditekankan adalah bahwa para anggota AHWA harus merepresentasikan figur-figur yang berintegritas, kompeten dan representative sehingga pilihannya akan menghasilkan pimpinan yang dapat memiliki akseptabilitas dan kapabilitas yang tinggi.

Kata Kunci: AHWA, syura, demokrasi, NU

A. PENDAHULUAN

Problem demokrasi dan musyawarah dalam tataran dunia politik, dunia sosial dan dalam percaturan sosial keagamaan, baik dalam konteks local, regional, nasional dan bahkan internasional. Karena itu, upaya untuk menegaskan kembali peran-peran NU secara global dengan paradigma “*Islam Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah al-Nahdliyah al-‘Alamiyah*” menemukan titik temunya untuk menengok kembali dinamika yang telah terjadi dan bahkan berkembang dalam tubuh NU. Menengok kembali perkembangan dan dinamika yang telah berlangsung dalam tubuh NU, bukanlah dimaksudkan untuk “menggugat” dinamika tersebut. Tetapi, lebih dimaksudkan untuk mencoba mencari pilhan-pilihan dinamis yang memungkinkan dapat terakomodasinya semua aspirasi dan tentunya untuk melihat prangkat yang “paling memungkinkan” untuk diterapkan oleh NU, baik sebagai *Jam’iyah* maupun sebagai *jama’ah*. Penting dicatat, NU tidak pernah menolak perkembangan modernitas, tetapi NU juga selalu menjaga “*turats.*” Karena itu, prinsip yang selalu dikembangkan NU “*memelihara yang lama dan mengambil yang baru yang lebih baik*” menemukan relevansinya dengan tema di atas.

Secara historis verbalistik, kata “demokrasi” dan “*syûra*” berasal dari suatu tradisi bangsa dan bahasa yang berbeda. Perbedaan budaya, geografis, bahasa dan perbedaan lainnya, bagaimana pun, akan memberikan pengaruh significant bagi bangunan sebuah konsep. Karena itu, agar lebih jelas, berikutnya penulis akan melakukan tilikan konseptual dan historis kedua konsep tersebut dan selanjutnya melakukan analisis terhadap dua istilah dan konsep tersebut dan merumuskan model kompromistik antara keduanya.

B. DEMOKRASI DAN SYÛRÂ: TELAHAH KONSEPSIONAL DAN SEJARAH

1. Demokrasi dalam Konsep dan Sejarah

Kata “demokrasi” yang berasal dari bangsa Yunani, yang secara substansil berarti bahwa rakyat memiliki hak untuk membuat keputusan politik yang dijalankan secara langsung oleh warga negara berdasarkan prosedur mayoritas. Secara etimologi

“demokrasi” terdiri dari dua kata Yunani yaitu “*demos*” yang berarti rakyat atau penduduk suatu tempat dan “*cratein*” atau “*cratos*” yang berarti kekuasaan atau kedaulatan. Gabungan dua kata “*demos-cratein*” atau “*demos-cratos*” (demokrasi) memiliki arti suatu keadaan negara dimana dalam sistem pemerintahannya kedaulatan berada ditangan rakyat, kekuasaan tertinggi berada dalam keputusan bersama rakyat, rakyat berkuasa, pemerintahan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat.¹

Sebagai sebuah istilah, perspektif tentang terminologi demokrasi ditanggapi secara berbeda oleh para sarjana, Sidney Hook, misalnya, berpendapat “bahwa demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan, yang, di mana keputusan-keputusan pemerintah yang penting secara langsung atau tidak langsung didasarkan pada kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas dari rakyat.” Sementara Philippe C. Schmitter dan Terry Lynn Karl, menyatakan, “demokrasi sebagai suatu sistem pemerintahan di mana pemerintah dimintai tanggung jawab atas tindakan-tindakan mereka diwilayah publik oleh warga negara, yang bertindak secara tidak langsung melalui kompetensi dan kerjasama dengan para wakil mereka yang telah terpilih.”² Berbeda dengan pandangan kedua sarjana tersebut, pakar politik Indonesia Affan Gaffar memaknai demokrasi dalam dua bentuk yaitu pemaknaan secara normatif (demokrasi normatif) dan empirik (demokrasi empirik), Demokrasi normatif adalah “demokrasi yang secara ideal hendak dilakukan oleh sebuah negara.” Sedangkan demokrasi empirik adalah “demokrasi yang dalam perwujudannya pada dunia politik praktis.”³

Namun demikian, di luar perbedaan pengertian demokrasi, terdapat titik temunya yaitu bahwa sebagai landasan hidup bermasyarakat dan bernegara, demokrasi meletakkan rakyat sebagai komponen penting dalam proses dan praktik-praktik berdemokrasi, rakyat lah yang memiliki hak dan kewajiban untuk melibatkan dan atau untuk tidak melibatkan diri dalam semua urusan sosial dan politik, termasuk di antaranya dalam menilai kebijakan negara. Dengan demikian, negara yang menganut sistem demokrasi adalah negara yang diselenggarakan berdasarkan kehendak dan kemauan rakyat.⁴

¹Bandibgkan. Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 85.

²<http://zhirasdreamparks.blogspot.com/2009/10/demokrasi-dan-demokrasi-islam-1.html>

³<http://zhirasdreamparks.blogspot.com/2009/10/demokrasi-dan-demokrasi-islam-1.html>

⁴Sebagai catatan. Dari beberapa pendapat di atas dapatlah dipahami, bahwa sebagai suatu sistem bermasyarakat dan bernegara, maka hakikat demokrasi adalah terletak pada peran utama rakyat dalam proses sosial dan politik. Dengan kata lain, bahwa pemerintahan ditangan rakyat mengandung pengertian sebagai berikut. *Pertama*, pemerintahan ditangan rakyat (*government of the people*) mengandung pengertian suatu pemerintahan yang sah adalah pemerintahan yang mendapat pengakuan dan dukungan mayoritas rakyat melalui mekanisme demokrasi, pemilihan umum. Pengakuan dan dukungan rakyat bagi suatu pemerintahan sangatlah penting, karena dengan legitimasi politik tersebut pemerintahan dapat menjalankan roda birokrasi dan program-programnya sebagai wujud dari amanat yang diberikan oleh rakyat kepadanya. *Kedua*, pemerintahan oleh rakyat (*government*

Secara historis, tradisi demokrasi lahir dari tradisi pemikiran Yunani tentang hubungan negara dan hukum (abad ke-6 SM–abad ke-4 M). Demokrasi yang dipraktikkan pada masa itu berbentuk demokrasi langsung yaitu hak rakyat untuk membuat keputusan politik dijalankan secara langsung oleh seluruh warga negara berdasarkan prosedur mayoritas, dan berakhir pada abad pertengahan. Pada masa ini masyarakat Yunani berubah menjadi masyarakat feodal dimana kehidupan keagamaan terpusat pada Paus dan pejabat agama dengan kehidupan politik ditandai oleh perebutan kekuasaan dikalangan para bangsawan. Demokrasi tumbuh kembali di Eropa menjelang akhir abad pertengahan, ditandai oleh lahirnya *Magna Charta* (Piagam Besar). *Magna Charta* adalah suatu piagam yang memuat perjanjian antara kaum bangsawan dan Raja John Inggris. Dalam piagam ini terdapat dua hal yang mendasar yaitu adanya pembatasan kekuasaan raja dan hak asasi manusia lebih penting dari pada kedaulatan raja.⁵

Momentum lainnya yang menandai kembali demokrasi di Eropa adalah gerakan pencerahan (gerakan yang menghidupkan kembali minat pada sastra dan Yunani Kuno) dan reformasi. Pemuliaan ilmuwan Muslim terhadap kemampuan akal ternyata telah berpengaruh pada bangkitnya kembali tuntutan demokrasi di masyarakat Barat. Dengan kata lain rasionalitas Islam mempunyai sumbangsih tidak sedikit terhadap kemunculan kembali tradisi berdemokrasi di Yunani. Gerakan reformasi merupakan gerakan revolusi agama di Eropa pada abad ke-16. tujuannya adalah gerakan kritis terhadap kebekuan doktrin gereja yang kemudian dikenal dengan gerakan “Protestanisme.”

2. *Syûra* dalam Konsep dan Sejarah

Sementara kata *syûrâ* dalam bahasa Arab didiskripsikan oleh para sarjana Islam, di antaranya, adalah sebagai berikut.

الشورى لغة مصدر من شار العسل: استخرجه من الخلية. والشورى عملية
يستخرج بها الآراء المتعددة فى الأمر المعروض على من يحسن ذلك, قال
البدرالعيني: وحاصل معنى شاورته عرضت عليه أمري حتى يدلني على
الصواب فيه.

of the people), bahwa suatu pemerintahan menjalankan kekuasaannya atas nama rakyat, bukan atas dorongan pribadi elit negara atau elit birokrasi; dan, *Ketiga*, pemerintah untuk rakyat (*government of the people*) mengandung pengertian bahwa kekuasaan yang diberikan oleh rakyat kepada pemerintah harus dijalankan untuk kepentingan rakyat.

⁵<http://zhirasdreamparks.blogspot.com/2009/10/demokrasi-dan-demokrasi-islam-1.html>

Kata “syûra” secara bahasa arab adalah bentuk mashdar dari kata “syûra” seperti perkataan “syâra al-‘Asalu” yang berarti “istikhrajuhu min al-Khilyati.” Jadi, syûra adalah suatu kegiatan dimana beberapa pendapat yang berbeda-beda yang dipersembahkan terhadap orang atau sesuatu yang dipandang layak untuk diberikan. Al-Badri al-‘Ayni berkata, bahwa kata “syûrâ” seperti perkataan “syawartuhu” artinya aku ajukan atau serahkan padanya urusanku untuk mencapai sesuatu yang benar.” Sementara menurut istilah, Ibnu al-‘Arabi berkata.

الاجتماع على الرأي ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده. وقد عرفها بعض المعاصرين بأنها النظر في الأمور من أرباب الاختصاص والتخصيص لاستجلاء المصلحة المقصودة شرعا وإقرارها.

Selanjutnya, kata syûra dipahami dengan kata “musyawarat” yang merupakan bentuk mashdar dan berasal dari kata “syawara, yusyawiru” yang terdiri dari kata “syin, waw dan ra” dalam pola kata fa’ala, yang dimana pola kata tersebut bermakna pokok yaitu “menampakkan dan menawarkan sesuatu.” Dari makna terakhir ini berasal suatu ungkapan “syawartu fulanan fi amri.” Aku mengambil pendapat si fulan mengenai sesuatu.⁶

Kata “syûra” dalam al-Qur’an dapat ditemukan empat kata yang berasal dari kata kerja “syawara”, yakni “asyara” (memberi isyarat), “tasayawur” (berembuk saling bertukar pendapat), “syawir” (mintalah pendapat), dan “syûra” (dirembukkan). Dalam konteks “politik” kata yang “paling relevan” adalah kata “syûra.” Kata “syawir” ditemukan dalam ayat.

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

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.⁷

⁶Abu Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu’jam Maqayis al-Lughat*, 3, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), 227

⁷QS. Ali Imran (3): 159. Ttg tafsir ayat ini lebih jauh lihat. *Tafsir al-tanwir*, 144-150, juz 4.

Ibnu Khawaz Mudad, menegaskan bahwa dalam menyelesaikan suatu persoalan yang berkaitan dengan aspek kehidupan atau persoalan dunia, para pemimpin wajib melakukan musyawarah. Hal tersebut dimaksudkan untuk melahirkan suatu keputusan yang terbaik. Lebih jauh, Ibnu Mudad, berkata.

واجب على الوالة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من
أمور الدنيا ومشاورة وجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ووجوه الناس فيما
يتعلق بالمصالح ووجوه الكتاب والعمال والوزراء فيما يتعلق بمصالح
البلاد وعمارته⁸.

Penguasa wajib bermusyawarah dengan para ulama dalam masalah (agama dan hukum Islam), masalah militer dengan ahli militer, dengan tokoh masyarakat tentang kesejahteraan, dan dengan menteri, sekretaris, serta pimpinan daerah mengenai pembangunan negeri.

Ayat di atas juga menunjukkan suatu bentuk impratif dimana Nabi diperintahkan untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya. Perintah ini, bagaimana pun, menunjukkan disyariatkannya *musyawarah*, dan mengandung hikmah agar pemimpin umat Islam, lebih-lebih *ulil al-Amri*, tidak meninggalkan *musyawarah* karena di dalam musyawarah itu mereka dapat memperoleh pandangan dan keinginan masyarakat. Menurut Ibnu Katsir, disebutkan dalam suatu riwayat, bahwa kata “*al-Azm*” dalam ayat di atas bermakna “*musyawarah*.”

وروى ابن مردويه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال. سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم قال: مشاورة أهل الرأي ثم
أتباعهم⁹.

Kata “*syûra*” juga disebutkan dalam ayat.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
يُنْفِقُونَ

⁸Hasan bin ‘Ali bin al-Husain al-Qanuji al-Bukhari, *Fath al-Bayan fi Maqashid al-Qur’an*, 2 (Bairut: Maktabah al-Ashriyah, 1996), 364.

⁹Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-Azhim*, 2 (Riyadl: Dar ‘Tayyibah Li al-Tauzi’ wa al-Nasyr, 1999), 254.

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Rabbnya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.¹⁰

Dengan demikian, bahwa kata “*syûrâ*” yang derivasinya berasal dari bahasa Arab dipahami sebagai suatu sistem (politik) yang menekankan pada pengambilan keputusan yang dihasilkan melalui proses permusyawaratan (untuk) mencapai suatu konsensus (kesepakatan). Sistem *syûrâ* memberikan peluang untuk tidak terjadinya ketimpangan dalam kehidupan masyarakat, dan lebih terjaminnya apa yang menjadi keinginan suara masyarakat, karena dilakukan oleh mereka yang memiliki integritas terbaik.¹¹ Dengan prinsip musyawarah akan melahirkan kesatuan dan persatuan dan keputusan yang terbaik untuk kepentingan umat, terlebih yang melakukan musyawarah itu adalah para ‘ulama.

Secara praktis konsep *syûrâ* telah mengalami perkembangan yang signifikan baik dalam tataran politik maupun dalam hukum Islam, sebagaimana yang telah diaktualisasikan oleh *al-Khulafa al-Rasyidun*. Fakta historis ini dideskripsikan secara elok oleh Muhammad Abu Zahrah, dengan kata-kata.

وكانة الأمور في عهد الرشدين تسير بالشورى فأبو بكر كان ينفذ ما في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لأن تنفيذ ذلك الحكم لا مجالاً للرأي فيه فإن لم يكن أو كانت الأمور التنفيذية ملتبسة فإن الشورى هي أساس حكمه فكان كلما أدلهم أمر جمع الصحابة واستشارهم. ولقد ابتداء عمر بنظم الشورى فكان له شوران الشورا الخاصة وفيها يستشير كبار العلماء من الصحابة كعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت ومعاذ ابن جبل وغيرهم من كبار الصحابة وخصوصاً علماءهم كعبد الله بن مسعود وهؤلاء يستشيرهم في أكثر أمور الدولة وخصوصاً ما يحتاج فيها إلى الشرع وتخريج أحكامه... والقسم الثاني من الشورى وهي الشورى العامة

¹⁰QS. *al-Syura* (42): 38.

¹¹Bandingkan. Salah al-Din al-Munjid, *al-Mujtama' al-Islam fi Zhilli al-'Adli*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1976), 61

وهي التي يحتاج فيه إلى تقرير مبدأ أو يكون الأمر فيها خطيرا ومن هذا النوع تقسيم الأراضي المفتوحة بين الفاتحين أو بقائها في أيدي أصحابها الأصليين على أن تكون محبوسة على مصالح المسلمين وغلاؤها تعود إليهم... وجاء عهد ذي النورين عثمان رضي الله عنه فكانت الشورى لها مكانة في خلال ست سنين من خلافته حتى كأنها إمتداد لخلافة الإمام عمر رضي الله عنهما وكانت من بعد ذلك أحداث جعلت ضوء الشورى يختفي في ضجتها حتى انتهت الضجعات بمقتل ذلك الشهيد التقى رضي الله عنه وأكبر أسبابه ما وقع من أغلاط بعض بيته الأمويين الذي لم يراعوا حقه في شيخونته... وجاء عهد على رضي الله عنه فقامت الشورى قوية وأراد رضي الله أن يعيدها عمرية وكان أقدر الناس لو كان بعد عمر ولكن توسط بين العهدين لين سيدنا عثمان ثم خروج معاوية عليه وقضاها رضي الله عنه في حروب حتى قتل غيلة وكان آخر الرشدين عدلا وحكما وشورى.¹²

Sementara dalam ranah hukum Islam, fakta implemetasi *syûrâ* begitu dinamisnya, sebagaimana yang dipraktikkan oleh para *salaf* ketika mereka hendak melakukan ijtihad yang didasarkan pada pengambilan hukum yang berdasarkan *syûrâ*, sebagaimana yang dilaksanakan *fuqaha al-sab'ah* dari kalangan *tabi'in*. Demikian juga oleh para ulama setelah *tabi'in*. Fenomena inilah yang digambarkan dan diabadikan oleh Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitabnya "*al-Tahzib*" sebagaimana diurai oleh Yahya Muhammad, dalam kitabnya yang bertitelkan "*al-Ijtihad wa al-Taqlid wa al-Ittiba' wa al-Nazhar*" dengan kata-kata sebagai berikut.

أمالدى السلف فقد كان بعضهم يعمل أو يدعو إلى الإجتهد القائم على الشورى كما ينقل ذلك عن الفقهاء السبعة من التابعين إذ أفاد الحافظ ابن حجر فى (التهذيب) بأنهم إذا جأتهم المسألة دخلوا فيها جميعا ولا يقضي

¹²Muhammad Abu Zahrah, *al-Mujtama' al-Islami fi Zhilli al-islam*, Cet. 2 (Riyad: Dar al-Su'udiyah, 1981), 222-227

القاضي حتى يرفع اليهم وينظروا فيها. ومن بعد التابعين نرى أبا حنيفة هو أبرز من تميز عن غيره من الفقهاء بقوة اعتماده على الشورى في تحديد موافقه الاجتهادية وذلك من خلال عرض آرائه على أصحابه وتلامذته قبل تحديد موقف نهائي لها. فقد جاء في (المناقب) للمكي ان أبا حنيفة وضع مذهبه الفقهي شورى بين أصحابه (لم يستبد فيه بنفسه دونهم إجتهدا منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين. فكان يلقي مسألة مسألة يقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده وينظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول حتى أثبت الأصول كلها.¹³

Fakta historis implementasi syûra sebelum pengambilan suatu keputusan hukum Islam seperti yang dilakukan oleh Imam Abu Hanifah, dan, mungkin juga oleh para imam-imam lainnya, bagaimana pun, mengandung suatu nilai positif yang besar. Demikian ditegaskan oleh Abu al-Ashbagh 'Isa bin Suhal. Karena itulah, 'Umar bin 'Abd. Al-'Aziz, yang dikenal sebagai khalifah yang adil, tidak pernah mengambil suatu keputusan sendiri, kecuali setelah memohon dan mendengarkan pendapat orang banyak. Hal ini tergambar ketika beliau mengumpulkan sepuluh *fuqaha* Madinah, dan seraya berkata.

إني إنما دعوتكم لأمرتؤجرون عليه وتكونون فيه أعوانا على الحق
 ما أريد أن أقطع أمرا إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم.¹⁴

Imam al-Syafi'i, yang karya-karyanya, banyak dijadikan referensi dikalangan masyarakat dunia yang berdomisili di negara-negara asia, terutama Malasiya, Singapura dan Indonesia, juga menunjukkan sikap akademisnya dengan melakukan diskusi-diskusi ketika beliau melakukan pengembaraan intelektual. Fakta historis ini dideskripsikan oleh Muhammad Abu Zahrah, dengan kata-kata.

¹³Yahya Muhammad, *al-Ijtihad wa al-Taqlid wa al-Ittiba' wa al-Nazhar* (Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, 2000), 152-154.

¹⁴*Ibid.*, 154.

ففى المجموعة الفقهية المطبوعة فى مصر كتاب السير الأوزاعي فيه يناقش الشافعي آراء الأوزاعي فى السير يخالفه فى بعضها ويوافقه فى الآخر ودرس مذهب الليث بن سعد حتى لقد روي أنه فضله على الإمام مالك فى الفقه وقال: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به وهذه كلمة لا تصدر عن الشافعي إلا إذا كان قد درس آراءه, وعرف مقدار ما فى هذه الآراء من قوة وما تدل عليه من مدى صاحبها فى الفقه فالشافعي بلا ريب درس فقه الليث دراسة عميقة.¹⁵

Demikian juga pengambilan keputusan yang berdasarkan diskusi dan musyawarah, dalam tradisi Islam, telah menjadi bagian yang melekat di dalamnya, sebagaimana yang diaktualisasikan dalam apa yang disebut sebagai lembaga “*Majma ‘Alami Li al-Fiqh*” dan “*Rabithah al-‘Alam al-Islami*.”¹⁶ Kalau boleh, kami ingin menyatakan, bahwa fenomena tersebut menggambarkan betapa pentingnya apa yang disebut “*Ijtihad Jama’i*.” Bahkan, di era kontemporer ini, tuntutan pengambilan keputusan berdasarkan prinsip *syûra* dipandang sebagai hal yang “*dharuri*.” Karena itu, tidak berlebihan kalau Ibnu ‘Athiyah al-Andalusi mewajibkan *syura*. Dia pun berkata.

الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لم يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه.¹⁷

Lebih jauh, Ibnu ‘Athiyah, berkata.

والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه وقد مدح الله المؤمنين بقوله (وأمرهم شورى بينهم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم (ما خاب من استخار ولا ندم من استشار) وقال عليه السلام (المستشار مؤتمن) وصفة المستشار فى الأحكام أن يكون عالما دينا وقل ما يكون ذلك إلا فى عاقل فقد قال الحسن بن أبي

¹⁵Muhammad Abu Zahrah, *al-Syafi’i Hayatuhu wa Ashruhu wa Ara’uhu wa Fiqhuhu*, (Ttp.: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1987), 47.

¹⁶Yahya Muhammad, *al-Ijtihad wa*, 156.

¹⁷Abu Yahya Samih bin Muhammad bin Ahmad, *al-‘Azlu Mazhab al-Mu’tazilah wa Lam wa Lan Yakuna Mazhaban Li Ahli al-Sunnah*, (Ttp.: tp, tt.), 3.

الحسن : ما كمل دين امرئ لم يكمل عقله وصفة المستشار في أمور الدنيا
 أن يكون عاقلا مجربا وأدا في المستشار والشورى بركة وقد جعل عمر بن
 الخطاب الخلافة - وهي أعظم النوازل - شورى.¹⁸

“Syura merupakan salah satu prinsip dan cita-cita Islam. (Karena itu), barangsiapa yang tidak meminta pendapat cendekiawan dan ulama, wajib untuk tidak diikuti, dan ini telah menjadi kesepakatan yang tidak diperdebatkan (lagi). Allah memuji kaum mukmin dengan firman-Nya (Urusan mereka, maka dimusyawarahkan di antara mereka). Nabi (pun) bersabda “tidak akan merugi orang yang istikharah dan tidak akan menyesal orang yang bermusyawarah). Sabda Nabi juga menyebutkan “orang yang dimintai pendapatnya adalah orang yang dipercaya.” Dan ciri orang yang dimintai pendapatnya atau nasihatnya (musytasyar) menurut Islam adalah orang yang berilmu dan kuat menjalankan agama, paling ringan adalah orang yang berpengetahuan (mengerti) apa yang ditanyakan. Hasan bin Abi al-Hasan berkata “Tidak akan sempurna agama seseorang, kalau aqalnya tidak sempurna.” Sedangkan ciri musytasyar dalam urusan dunia adalah dia orang yang berakal (mengerti), terlatih dan melaksanakan apa yang dinasihatinya.” Syura itu memiliki nilai yang tinggi, dan ‘Umar pun mengakui bahwa fondasi terbesar dari pemerintahan adalah musyawarah.”

Dengan demikian, tidak diragukan lagi, bahwa pendekatan demokrasi dan syura adalah dua pendekatan yang telah berlangsung dalam sejarah peradaban umat manusia dan perkembangan ilmu pengetahuan, baik dalam bidang politik, hukum, kemasyarakatan dan lain-lainnya dan (juga) sebagai suatu sistem pengambilan keputusan poliitik dan hukum. Namun demikian, dan penting dicatat, bahwa problem demokrasi dan syûra sebagai suatu sistem pengambilan keputusan politik, sampai saat ini masih menjadi suatu persoalan yang “krusial” baik secara teoretis maupun praktis. Pertanyaannya adalah apakah konsep “Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi” dapat dipandang sebagai representasi dari prinsip demokrasi dan syûra.?

Harus dinyatakan disini bahwa upaya untuk memahami kedua teori tersebut, dalam berbagai karya klasik maupun modern tidak ada kesepakatan universal yang dapat dijadikan sebagai acuan secara utuh dan valid. Bagaimana pun, kedua teori tersebut adalah sebuah paradigma yang dilahirkan dari suatu cara berpikir dan situasi sosial yang berbeda dan untuk merespon perkembangan sosial politik pada masanya atau situasinya. Artinya, bahwa dinamika kedua teori tersebut selalu mengalami

¹⁸Abu Muhammad ‘Abd. Al-Haq bin ‘Athiyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz al-Syahir bi Tafsir Ibnu ‘Athiyah*, (Ttp.: Dar Ibnu Hazm, tt.), 376.

perkembangan.¹⁹ Untuk itulah, perspektif cendekiawan tentang demokrasi dan *syura* menjadi niscaya.

C. PERSPEKTIF TERHADAP DEMOKRASI DAN SYÛRA

Terdapat beberapa pandangan tentang demokrasi, di antaranya, adalah: *Pertama*, al-Maududi. Dalam hal ini al-Maududi secara tegas menolak demokrasi. Menurutnya, Islam tidak mengenal paham demokrasi yang memberikan kekuasaan besar kepada rakyat untuk menetapkan segala hal. Demokrasi adalah buatan manusia sekaligus produk dari pertentangan Barat terhadap agama sehingga cenderung sekuler. Karenanya, al-Maududi menganggap demokrasi modern (Barat) merupakan sesuatu yang bersifat syirik. Menurutnya, Islam menganut paham teokrasi (berdasarkan hukum Tuhan). Tentu saja bukan teokrasi yang diterapkan di Barat pada abad pertengahan yang telah memberikan kekuasaan tak terbatas pada para pendeta. Terkait dengan ini, al-Maududi, berkata.

إن المملكة الإسلامية ليست ديمقراطية فإن الديمقراطية عن منهاج الحكم الذي يكون فيه السلطة للشعب جميعا فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل الا برأي الجمهور ولا تسن الا بحسب ماتوحي اليهم عقولهم فلا ينفذ فيه من القانون ما ارتضته انفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب عرض الحائط ويخرج من الدستور اخراجا فهذه خصائص الجمهورية وانت ترى انها ليست من الاسلام في شئ فاذن لا يصح اطلاق كلمة الجمهورية او الديموقراطية على نظام المملكة الاسلامية.²⁰

Dalam karyanya yang bertitelkan "*al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat*", al-Mawdûdz mengemukakan teori demokrasi yang disebutnya sebagai sarana untuk meneguhkan kekuasaan individu dan partai-partai politik. Dia pun berkata:

إن السلطة في الديمقراطية شأنها في كل نظام سياسي آخر بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وترتكز في أيدي أفراد قلائل لا تشكل في النهاية

¹⁹<http://ukhti-tiwi.blog.friendster.com/2008/04/>

²⁰Abu al-'Ala al-Maududi, *Nazhariyah al-Siyasah al-Islamiyah*,

إلا صورة حزب جمع المال. وتتحول إما إلى دولة للأثرياء أو إلى دولة
للخواص.²¹

“*Sesungguhnya kekuasaan dalam sistem demokrasi sama halnya dengan sistem politik lain setelah tercerabut dari kekuasaan mayoritas, kemudian berpusat ketangantangan secara berkelompok, yang pada akhirnya tidak akan pernah terbentuk, kecuali menjadi kelompok yang (hanya) mencari keuntungan material, dan selanjutnya akan ditransformasikan baik kepada kekuasaan oligarchy atau ke tangan aristokrat.*”

Kedua, Mohammad Iqbal. Menurutnya, sejalan dengan kemenangan sekularisme atas agama, demokrasi modern menjadi kehilangan sisi spiritualnya sehingga jauh dari etika. Demokrasi yang merupakan kekuasaan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat telah mengabaikan keberadaan agama. Parlemen sebagai salah satu pilar demokrasi dapat saja menetapkan hukum yang bertentangan dengan nilai agama kalau anggotanya menghendaki. Karenanya, menurut Iqbal, Islam tidak dapat menerima model demokrasi Barat yang telah kehilangan basis moral dan spiritual. Atas dasar itu, Iqbal menawarkan sebuah konsep demokrasi spiritual yang dilandasi oleh etik dan moral ketuhanan. Jadi, yang ditolak oleh Iqbal bukan demokrasi an sich. Melainkan, prakteknya yang berkembang di Barat. Lalu, Iqbal menawarkan sebuah model demokrasi sebagai berikut: (1) Tauhid sebagai landasan asasi; (2) Kepatuhan pada hukum; (3) Toleransi sesama warga. (4) Tidak dibatasi wilayah, ras, dan warna kulit. (5) Penafsiran hukum Tuhan melalui *ijtihad*.

Ketiga, Muhammad Imarah. Menurut beliau Islam tidak menerima demokrasi secara mutlak dan juga tidak menolaknya secara mutlak. Terdapat beberapa kesamaan atau hubungan antara demokrasi dengan *syûra*. Imarah, lebih jauh berkata.

فالديمقراطية تجعل السيادة في التشريع ابتداء للشعب والأمة إما صراحة وإما
في صورة مأسماه بعض مفكرها بالقانون الطبيعي الذي يمثل - بنظرهم -
أصول الفطرة الإنسانية ... ومن ثم فإن (السيادة) وكذلك (السلطة) في
الديمقراطية هما للانسان - الشعب والأمة - أما في الشورى الإسلامية
فإن (السيادة) في التشريع ابتداء هي لله تجسدت في (الشريعة) التي هي
(وضع الهي) وليست إفرازا بشريا ولا طبعيا.. ومال للانسان في (التشريع)

²¹al-Mawdûdz, *al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), 249.

هي سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لمجملها والا استنباط من نصوصها وقواعدها وأصولها ومبادئها والتفريع لكليتها والتقنين لنظرياتها... وكذلك لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي. ولذلك كان الله في التصور الاسلام هو (الشارع) لا (الإنسان) وكان الإنسان هو (الفقيه) لا الله.. فكما أن العالم -- في هذه الفلسفة الغربية للديمقراطية -- مستقل بذاته عن تدبير خالقه.... فكذلك الإنسان في هذه الفلسفة مستقل بذاته يدبر الدولة والمجتمع بالعقل والتجربة دونما حاكمية إلهية ولا رعاية شرعية سماوية فهو (سيد الكون) الحر والمختار بإطلاقه ومن هنا كانت له (السيادة) بإطلاقه ومن هنا كانت له (السيادة) في التشريع مع (السلطة) في تنفيذ بتعميم وإطلاق... ففي النظرة اليونانية القديمة وخاصة عند (أرسطو) وهي التي مثلت تراث النهضة الغربية الحديثة نجد أن الله قد خلق العالم وحركه ثم تركه يعمل وفق طبائعه وقوانينه والأسباب الذاتية المودعة فيه ودونما تدخل أو رعاية أو تدبير إلهي لحركة هذا العالم... تلك هي على وجه الحصر والتحديد الجزئية الفلسفية التي تتميز فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية. أما عدا ذلك من تأسيس الحكم والسلطة على رضا الأمة ورأي الجمهور واتجاه الرأي العام... فإنها على وجه الإجمال مساحة إنفاق بين الديمقراطية وبين الشورى الإسلامية.²²

Dalam demokrasi, kekuasaan legislatif (membuat dan menetapkan hukum) secara mutlak berada di tangan rakyat. Sementara, dalam sistem syûra kekuasaan tersebut merupakan wewenang Allah. Dialah pemegang kekuasaan hukum tertinggi. Wewenang manusia hanyalah menjabarkan dan merumuskan hukum sesuai dengan prinsip yang digariskan Tuhan serta berijtihad untuk sesuatu yang tidak diatur oleh ketentuan Allah.

²²Muhammad Imarah, *Tsaurah 65 Yanayir*, (al-Qahirah: Dar al-Salam, 2011), 122-126.

Jadi, Allah berposisi sebagai *al-Syâri'* (legislator) sementara manusia berposisi sebagai *faqh* (yang memahami dan menjabarkan) hukum-Nya. Demokrasi Barat berpulang pada pandangan mereka tentang batas kewenangan Tuhan. Menurut Aristoteles, setelah Tuhan menciptakan alam, Dia membiarkannya. Dalam filsafat Barat, manusia memiliki kewenangan legislatif dan eksekutif. Sementara, dalam pandangan Islam, Allah-lah pemegang otoritas tersebut. Allah befirman “Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.”²³ Inilah batas yang membedakan antara “sistem Islam” dan Demokrasi Barat. Adapun hal lainnya seperti membangun hukum atas persetujuan umat, pandangan mayoritas, serta orientasi pandangan umum, dan sebagainya adalah sejalan dengan Islam.

Keempat, Yusuf al-Qardhawi. Menurutnya, substansi demokrasi sejalan dengan Islam. Hal ini bisa dilihat dari beberapa hal. Misalnya, dalam demokrasi proses pemilihan melibatkan banyak orang untuk mengangkat seorang kandidat yang berhak memimpin dan mengurus keadaan mereka. Tentu saja, mereka tidak boleh akan memilih sesuatu yang tidak mereka sukai. Demikian juga dengan Islam. Islam menolak seseorang menjadi imam shalat yang tidak disukai oleh makmum di belakangnya. Al-Qardlawi, berkata.

الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام فهو ينكر أن يؤم الناس في الصلاة من يكرهونه ولا يرضون عنه... وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحياة والسياسة وفي الحديث الصحيح (خيار أئمتكم أي حكامكم : الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم -- أي تدعون لهم -- ويصلون عليكم وشرار أئمتكم : الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم).²⁴

Al-Qardhawi, menambahkan, bahwa hal terpenting yang harus dilakukan adalah. *Pertama*, usaha setiap rakyat untuk meluruskan penguasa yang tiran juga sejalan dengan Islam. Bahkan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar* serta memberikan nasihat kepada pemimpin adalah bagian dari ajaran Islam. Al-Qardlawi, berkata.

²³QS. al-A'raf: 54.

²⁴Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam Makanatuha Mu'alimuha Thabi'atuha Mu'afiqiha min al-Dimuqrathiyah wa al-Ta'addudiyah wa al-Mar'ah wa Ghayr al-Muslimin*, (al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 2001), 134.

لقد قرر الاسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الاسلامية وأوجب على الحاكم أن يستشير وأوجب على الأمة أن ننصح حتى جعل النصيحة هي الدين كله ومنها النصيحة لأئمة المسلمين أي أمرائهم وحكامهم كما جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة لازمة بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الدخلي أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجي لأن الأول كثيرا ما يكون سببا للثاني.²⁵

Kedua, Pemilihan umum termasuk jenis pemberian saksi. Karena itu, barangsiapa yang tidak menggunakan hak pilihnya sehingga kandidat yang mestinya layak dipilih menjadi kalah dan suara mayoritas jatuh kepada kandidat yang sebenarnya tidak layak, berarti ia telah menyalahi perintah Allah untuk memberikan kesaksian pada saat dibutuhkan.

الانتخاب نوع من الشهادة. فإذا نظر إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت فهو في نظر الاسلام (شهادة) للمرشح بالصلاحيه فيجب أن يتوفر في (صاحب التصويت) ما يتوافر في الشاهد من الشروط بأن يكون عدلا مرضى السيرة...ومن تخلف عن أداء واجبه الانتخابي حتى رسب الكفء الأمين وفاز بالأغلبية من لا يستحق ممن لا يتوفر فيه وصف (القوي الأمين) فقد خالف أمر الله في أداء الشهادة.²⁶

Ketiga, penetapan hukum yang berdasarkan suara mayoritas juga tidak bertentangan dengan prinsip Islam. Contohnya dalam sikap Umar yang tergabung dalam syûra. Mereka ditunjuk Umar sebagai kandidat khalifah dan sekaligus memilih salah seorang di antara mereka untuk menjadi khalifah berdasarkan suara terbanyak. Sementara, lainnya yang tidak terpilih harus tunduk dan patuh. Jika suara

²⁵Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah*, 138.

²⁶*Ibid.*, 140-141.

yang keluar tiga lawan tiga, mereka harus memilih seseorang yang diunggulkan dari luar mereka yaitu ‘Abdullah ibn ‘Umar.

وأوضح من ذلك موقف عمر في قضية الستة أصحاب الشورى الذين رشحهم للخلافة وأن يختاروا بالأغلبية واحدا منهم بالأغلبية واحدا منهم وعلى الباقي أن يسمعوا ويطيعوا فإن كانوا ثلاثة في مواجهة ثلاثة اختاروا مرجحا من خارجهم وهو عبد الله بن عمر فإن لم يقبلوه فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.²⁷

Apa yang dikemukakan oleh al-Qardhawi tersebut menggambarkan suatu persepektif bahwa demokrasi dan syûra tidak perlu dipertentangkan. Yang terpenting adalah bahwa dalam menentukan pilihan itu benar-benar memilih orang-orang yang memang layak untuk dipilih. Karena itu, dalam konteks ini, tampaknya al-Qardhawi melihat demokrasi sebagai sebuah teknis, bukan makna filosofisnya. Dan, kasus atau contoh seperti ini masih banyak ditemukan contoh-contohnya, seperti penggunaan pendapat jumbuh ulama dalam masalah *khilafiyah*. Tentu saja, suara mayoritas yang diambil ini adalah selama tidak bertentangan dengan *nash syari’ah* secara tegas.

Keempat. Salim Ali al-Bahnasawi. Menurutnya, demokrasi mengandung sisi yang baik yang tidak bertentangan dengan Islam dan memuat sisi negatif yang bertentangan dengan Islam. Sisi baik demokrasi adalah adanya kedaulatan rakyat selama tidak bertentangan dengan Islam. Sementara, sisi buruknya adalah penggunaan hak legislatif secara bebas yang bisa mengarah pada sikap menghalalkan yang haram dan menghalalkan yang haram. Karena itu, ia menawarkan adanya “islamisasi demokrasi” sebagai berikut: (1) menetapkan tanggung jawab setiap individu di hadapan Allah; (2) Wakil rakyat harus berakhlak Islam dalam musyawarah dan tugas-tugas lainnya; (3) Mayoritas bukan ukuran mutlak dalam kasus yang hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur’an dan al-Sunnah (*al-Nisa: 59*) dan (*al-Ahzab: 36*); 4) Komitmen terhadap Islam terkait dengan persyaratan jabatan sehingga hanya yang bermoral yang duduk di parlemen.²⁸

Dengan memperhatikan sejumlah pandangan di atas, dapat dipahami bahwa dalam teori demokrasi yang lebih ditekankan adalah pada prinsip kebebasan individu untuk menentukan pilihannya (melalui voting), maka, melalui syûra

²⁷*Ibid.*, 145

²⁸ http://www.syariahonline.com/new_index.php/id/7/cn/19725.

direpresentasikan melalui suatu komunitas atau kelompok individu yang layak untuk menyampaikannya. Jadi, secara substansial, kedua terma ini memiliki tujuan yang sama. Dalam konteks ini, tampaknya, prinsip dan konsep demokrasi yang sejalan dengan Islam adalah keikutsertaan rakyat dalam mengontrol, mengangkat, dan menurunkan pemerintah, serta dalam menentukan sejumlah kebijakan lewat wakilnya. Adapun yang tidak sejalan adalah ketika suara rakyat diberikan kebebasan secara mutlak sehingga bisa mengarah kepada sikap, tindakan, dan kebijakan yang keluar dari rambu-rambu *Ilahi*.

Sungguh pun demikian, pemilihan langsung bukanlah suatu halangan yang permanen yang tidak dibenarkan, terlebih lagi implementasinya bukan dinegara Islam, terlebih lagi dalam konteks makna organisasi sosial keagamaan.? Terkait dengan ini, menarik diikuti pendapat Ibrahim al-Musa, yang mengatakan.

وتحقق المصلحة للمسلمين وهي من النوزل التي جدت في العصر الحاضر نتيجة لكثرة الناس وعدم إمكانية الإحاطة باختياراتهم إلا عن طريق الانتخابات ولا يمنع إن كانت تطبق في بلاد غير إسلامية فالحق ضالة المؤمن أنى وجد هافهواحق بها. ويرى الشيخ ابن جبرين أهمية ذلك واختيار الأفضل من المرشحين من أهل الخبرة والمعرفة والصلاحية.²⁹

Setelah mempertimbangkan beberapa pendapat di atas, Ibrahim Musa sampai pada suatu kesimpulan, bahwa pemilihan langsung merupakan “cara yang dibolehkan Islam.” Dia pun berkata.

نرى أن الانتخابات جائزة وأنها تحقق مصلحة راجحة للمسلمين سواء أكانوا في بلادهم أم في بلاد غير إسلامية بل يرى الشيخ محمد بن عثيمين أن الدخول في الانتخابات واجب للسعي إلى تعيين من فيه خير وإبعاد أهل الشرك وذلك باختيار من يره المسلم صالحا للقيام بذلك.³⁰

²⁹Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13, 105

³⁰*Ibid.*

Karena itu, maka perlu dirumuskan sebuah sistem demokrasi yang sesuai dengan ajaran Islam, yaitu dan diantaranya adalah (1) Demokrasi tersebut harus berada di bawah payung agama; (2) Rakyat diberi kebebasan untuk menyuarakan aspirasinya; (3) Pengambilan keputusan senantiasa dilakukan dengan musyawarah; (4) suara mayoritas tidaklah bersifat mutlak meskipun tetap menjadi pertimbangan utama dalam musyawarah. Contohnya kasus Abu Bakar ketika mengambil suara minoritas yang menghendaki untuk memerangi kaum yang tidak mau membayar zakat. Juga ketika Umar tidak mau membagi-bagikan tanah hasil rampasan perang dengan mengambil pendapat minoritas agar tanah itu dibiarkan kepada pemiliknya dengan cukup mengambil pajaknya; (5) Musyawarah atau voting hanya berlaku pada persoalan *ijtihadi*, bukan pada persoalan yang sudah ditetapkan secara jelas oleh al-Qur'an dan al-Sunnah; (6) Produk hukum dan kebijakan yang diambil tidak boleh keluar dari nilai-nilai agama; dan, (7) Hukum dan kebijakan tersebut harus dipatuhi oleh semua warga.³¹ Untuk mengakhiri perdebatan ini, penulis sengaja menutip pernyataan Ibrahim Musa, yang berkata.

إن الشورى مبدأ عام وقاعدة أساسية فى الحكم والتطبيق يختلف من عصر لآخر ومن مكان لغيره ولا نرى مانعا فى إتخاذ الديمقراطية أو غيرها أسلوبا تنفيذيا لمبدأ الشورى شريطة أن يكون مصدر الحكم الكتاب والسنة وليس الشعب أو من يمثله لكن يمكن أن يكون للشعب أو من يمثله دور فيما يتعلق بالتشريعات المبنية على المصالح المرسله مما لا يعارض كتابا ولا سنة وهو مما يقتضيه التطور فى حياة البشرية.³²

D. AHL AL-HALLI WA AL-'AQDI: SEBUAH PILIHAN ATAU ALTERNATIF

Persoalan penentuan apakah menggunakan pemilihan langsung (demokrasi) atau perwakilan (*syura*) adalah persoalan *ijtihad*. Karena menjadi bagian dari persoalan *ijtihad*, bagaimana pun, dari perspektif ini, masih menyisakan suatu pertanyaan. Siapa *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dan bagaimana formulasi *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dalam menagakomodasi kedua teori di atas. Apakah dengan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dapat dianggap sebagai representasi demokrasi? Atau justru meneguhkan kelompok “minoritas” (*Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*) atas “mayoritas” (*Mu'tamirin*)? Atau

³¹ http://www.syariahonline.com/new_index.php/id/7/cn/19725.

³² *Ibid.*, 106.

apakah sistem demokrasi layak diimplementasikan dalam menentukan lembaga keagamaan (*syuriah*), misalnya?

Ahl al-Halli wa al-'Aqdi dalam beberapa karya klasik tidak dijelaskan secara rinci, namun secara umum konsep ini selalu dipahami sebagai kumpulan orang-orang dapat dipandang memiliki integritas dalam menentukan seorang pemimpin. Konsep ini, terkadang disebut dengan “*Ahl al-Syûra wa Ahl al-'Aqdi*.” Rasyid Ridla dalam *Tafsir al-Manar* menyebutkan.

.... مع أنها نزلت في أولى الأمر الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يكن هناك أمير ولا سلطان ماكان هناك إلا أهل الرأي من كبر الصحابة عليهم الرضوان الذين يعرفون وجود المصلحة مع فهم القرآن هكذا يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط برد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسة وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الاسلام أهل الشورى وأهل العقد ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانواهم الذين يختارون الخليفة ويباعونه برضاهم وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة.³³

Pandangan Rasyid Ridla di atas mendiskripsikan secara jelas bahwa dalam Islam *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* inilah yang memiliki otoritas untuk menentukan siapa yang layak menjadi pemimpin. Dan mereka adalah kalangan orang-orang yang memiliki integritas dan kemampuan yang mumpuni dalam menyelesaikan masalah, tidak terkecuali dalam hal-hal yang bersifat keduniaan. Sementara Imam al-Mawardi dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyah* menyebutnya dengan “*Ahl al-Ikhtiyar*.” Mereka adalah orang-orang yang diserahkan kepadanya untuk memilih pemimpin dan (yang) melakukan perjanjian mengikat (*'aqad*), dan mereka bertanggung jawab atas pilihannya. Dalam melaksanakan tugas berat ini, mereka tidak bertindak atas nama diri mereka masing-masing, mereka mutlak mewakili umat dan menyuarakan suara hati nurani umat (yang diwakili). Lebih jauh, al-Mawardi, berkata.

³³Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishiriyah al-Ammah li al-Kutub), III, 10

وإن لم يَقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الإختيار حتى يختاروا الإمامة والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة.³⁴

Konteks kalimat *Ahl al-Ikhtiyar* yang selalu digunakan dan diulang-ulangi oleh al-Mawardi dipahami sebagai sebuah institusi *ad hoc* yang dibentuk oleh umat menurut suasana atau situasi tertentu dan kondisi tertentu. Dalam menjalankan tugasnya, lembaga ini, *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*, tidak boleh bertindak atas namanya sendiri-sendiri, akan tetapi sebagai wakil umat. Imam al-Nawawi dalam al-Minhaj, menyebut kelompok *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* adalah para ulama, para kepala, dan para pemuka masyarakat, yaitu unsur-unsur masyarakat yang dapat mewujudkan kemaslahatan umat. Penting ditegaskan disini, bahwa ayat al-Qur'an yang memerintahkan kaum muslimin untuk mentaati Allah, rasul dan ulil al-Amri, yang disebutkan dalam ayat.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu.³⁵

Kata "ulil al-Amri" dalam ayat di atas ditafsirkan oleh *mufasssir* dengan cara yang berbeda. Sebagian *mufasssir* memandang sebagai ulama dan mujtahid, ada yang menyebutnya sebagai penguasa dan ulama, dan bahkan ada yang menafsirkannya dengan "ahl al-Halli wa al-'Aqdi." al-Razi menafsirkannya dengan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*.³⁶ Sejalan dengan al-Razi, Muhammad al-Maraghi, ketika menafsirkan kata 'Ulil al-Amri" dia berkata.

وأطيعوا أولى الأمر وهم الأمراء والحكام ورؤس الجند وسائر الرؤساء
والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء
إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط ان يكونوا أمناء
وألأى خالفوا أمرالله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا

³⁴Al-Mawardi, al-Ahkam al-Sulthaniyah, 5.

³⁵QS. al-Nisa' (4): 59.

³⁶Fahr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 10, (Ttp.: Dar al-Fikr, 1991), 149

مختارين في مجتهدهم في الأمر واتفاقهم عليه وأمالعبادات وماكان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد بل إنما يؤخذ عن الله ورسوله فحسب وليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه.³⁷

Selanjutnya, al-Maraghi menambahkan.

فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع وكانوا مختارين في ذلك غير مكروهين بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة كما فعل عمر حين استشار أهل الرأي من الصحابة في الديوان الذي أنشأه وفي غيره من المصالح التي أحدثها برأى أولى الأمر من الصحابة ولم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يعترض عليه أحد من علمائهم في ذلك.³⁸

Penegasan al-Maraghi di atas menggambarkan bahwa mereka yang menjadi Ahl al-Halli wa al-'Aqdi, adalah orang yang tidak dalam tekanan baik oleh individu atau kelompok. (Dia memilih dengan bebas), maka hasil pilihan mereka itu wajib untuk diikuti, sebagaimana yang pernah dicontohkan oleh 'Umar ketika beliau meminta pendapat bebarapa sahabat.....

Institusi *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* ini memiliki beberapa persyaratan yang niscaya mereka miliki, yaitu: *Pertama*, *al-'Adlu* (adil) dengan segala persyaratannya.³⁹ Jadi, benar-benar mereka dapat bertindak adil; *Kedua*, memiliki pengetahuan yang dapat digunakan untuk menentukan siapa yang layak menjadi pemimpin; dan *Ketiga*, memiliki pengetahuan yang memadai.⁴⁰ Sejalan dengan al-Mawardi, Abu Ya'la al-Hambali, dalam "*al-Ahkam al-Sulthaniyah*" berkata.

³⁷Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Cet. 1. 5, (Mesir: Syirkah wa Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1946), 72.

³⁸*Ibid.*, 5, 72.

³⁹Catatan penulis. Yaitu benar tutur kata, dapat dipercaya, terpelihara dari sesuatu yang diharamkan, menjauhi segala dosa dan hal-hal yang meragukan, memegang muru'ah; yang dapat mengurangi keadilan itu adalah fasiq, yang terdiri dari (1) mengikuti hawa nafsu, (2) yang berhubungan dengan hal-hal yang syubhat.

⁴⁰Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Mawardi al-Syafi'i, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), 6.

أما أهل الإختيار فيعتبر فيهم ثلاث شروط أحدها العدالة والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة والثالث أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤدين إلى إختيار من هو للإمامة أصلح وليس لمن كان في بلد مزية على غيره من أهل البلاد يتقدم بها وإنما صار من يختص ببلد الإمامة لسبق علمه بموته ولأن من يصلح للخلافة في الغالب موجود في بلده.⁴¹

E. AHL AL-HALLI WA AL-'AQDI: MENGAWINKAN DEMOKRASI DAN SYÛRA

Sebelum mendiskusikan tentang *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* sebagai suatu sistem pilihan atau pun al-ternatif, kiranya penting untuk mempertimbangkan pernyataan Muhammad Ibrahim al-Musa dalam kitabnya yang berjudul "*Fiqh al-Muyassar*" tentang pemilihan yang diungkapkannya dengan kata-kata.

الإنتخابات هي عمل يدلى فيها الناس بأصواتهم للمرشح أو الا فتراح الذي يفضلونه وتجري الا انتخابات لاختيار المسؤولين فى كثير من التنظيمات مثل الجمعيات والنقبات العمالية والنوادي الرياضية والاجتماعية وكثير من المؤسسات العامة والخاصة. وتختلف إجراءات ونظم الانتخابات من بلد لآخر إلا أن هناك أسسا معنية يجري العمال بها فى كثير من البلاد ويتنخب رؤسا الدول والحكومة والهيئات التشريعية على فترات منتظمة. ير بعض المعاصرين من العلماء ومنهم الألباني والشيخ صالح الفوزان وغيرهم أن الانتخابات غير جائزة لأنها تقوم على أساس غير إسلامي ولأنها تجعل الاختيار لكل الناس والاختيار فى الاسلام إنما هو لأهل الحل والعقد. ويرى عمامة العلماء

⁴¹Abu Ya'la Muhammad bin al-Husain al-Farra'i al-Hanbali, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 19.

المعاصرين ومنهم الشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ يوسف القضاوي والشيخ
عبد الله بن جبرين وغيرهم أن الانتخابات جائزة.⁴²

“Pemilihan merupakan suatu kegiatan yang ditunjukkan oleh masyarakat dengan cara memberikan suara mereka terhadap kandidat yang layak. Pemilihan (juga) dilakukan untuk memilih pemimpin organisasi, lembaga-lembaga donor, olahraga, lembaga-lembaga sosial, dan yayasan-yayasan lainnya. Pelaksanaan dan sistem pemilihan di beberapa negara (pun) berbeda-beda tentu dengan ketentuan tersendiri. Pemilihan kepada negara dan pemerintahan dan lembaga pradilan untuk priode-priode tertentu. Sebagian sarjana kontemporer seperti al-Bani, Shaleh Fauzan dan lainnya, mereka menolak segala sistem pemilihan (langsung) karena tidak sesuai sistem Islam, karena menjadikan setiap orang kebebasan untuk memilih. Menurut mereka, sistem pemilihan yang direkomendasikan Islam adalah melalui perwakilan yang dilakukan oleh Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi. Namun, kebanyakan sarjana Islam kontemporer seperti Syeikh ‘Abdul Aziz bib Baz, Yusuf Qardhawi, Abdullah bin Jabrin dan lainnya, berpendapat bahwa pemilihan langsung tidak dilarang Islam.”

Pola pemilihan dengan pengambilan suara langsung (demokrasi) dan tidak langsung (*syûrâ*, perwakilan) merupakan pola pemilihan yang dapat diterapkan baik dalam pemilihan pemerintahan, organisasi maupun lembaga-lembaga lainnya, seperti dalam suatu organisasi perusahaan swasta. Dan, pola ini pun jamak berlaku di beberapa negara dan organisasi. Pertanyaannya adalah apakah mungkin menerapkan pola Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi?

Secara sosiologis, realitas bangsa Indonesia dengan berbagai ragam form keagamaan, budaya, pemikiran dan realitas sosial lainnya telah menjadi khazanah dan sumber kehidupan yang memungkinkan bagi pengembangan paradigma dan kontribusi NU bagi kehidupan umat. Seperti diketahui bahwa sejak kelahirannya, NU telah memberikan kontribusi besar dalam mengawal Negara Kesatuan Republik Indonesia. Lebih dari itu, dinamika dan perkembangan dunia global NU juga memainkan peran pentingnya, sehingga adalah sangat layak kalau NU dapat dijadikan sebagai salah satu organisasi bertaraf internasional. Ketika posisi penting telah dan akan diperankan dalam pentas internasional, maka berbagai tantangan niscaya menjadi hal yang melekat, baik secara internal maupun eksternal.

Sungguh pun demikian, bahwa dengan prinsip NU yang mengembangkan paradigma “*tawazun*”, “*tawaasuth*”, dan “*tasamuh*” maka kalau boleh dianalogikan paradigma tersebut dapat dianggap sebagai sebuah anugrah Ilahiyah kepada NU

⁴²Muhammad Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13 (al-Mamlakah al-Sa’udiyah al-‘Arabiyah: Dar al-Wathani Li al-Nasyr, 2012), 104.

yang dalam terminologi keagamaan Islam disebut sebagai “*Rahmah Li al-Nahdhiyah wa al-Alamiyah.*” Sebagai rahmat yang diteteskan oleh para pendiri NU, terutama melalui tangan Khadratus Syeikh al-Akbar KH. Hasyim Asy’ari, NU bukan saja mendapatkan tempat dihati *al-Nahdliyin wa al-Nahdliyat*, tetapi juga bagi komunitas lainnya, termasuk masyarakat non muslim. Karena pesan akomodatif dan egalitarianisme yang dibangun NU selama ini baik dalam konteks politik maupun sosial keagamaan. Pesan kerahmatan dalam tubuh NU benar-benar tersebar dalam teks-teks yang dihasilkan dalam karya-karya ditulis para Nahdliyin dan Nahdliyat, terlepas dari pro kontra yang menyertainya.

Konstruksi “Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah” yang telah sifat dan karakter yang melekat pada realitas Nahdliyin dan Nahdliyat, oleh KH. Hasyim Asy’ari. Fungsi kerahmatan ini dielaborasi oleh Nabi dengan pernyataannya: “*bu’itstu li utammima makarim al akhlaq*” (Aku diutus Tuhan untuk menyelenggarakan pembentukan moralitas kemanusiaan yang luhur). Oleh karena itu Nabi Muhammad saw selalu menolak cara-cara kekerasan dan sekaligus tidak pernah melakukannya. Nabi Muhammad mengatakan “*Aku tidak diutus sebagai pengutuk melainkan sebagai rahmat bagi semesta.*” Tuhan telah memberikan kesaksian-Nya terhadap cara-cara yang dilakukan Nabi tersebut sambil menyerukan diteruskannya cara-cara itu:

“Maka disebabkan rahmat (kasih sayang) Tuhanlah, kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras dan berhati kasar, niscaya mereka menjauhkan diri dari sekitarmu, maka maafkanlah mereka dan mohonkan ampunan bagi mereka dan bermusyawaralah dengan mereka dalam segala urusan.”⁴³

Pernyataan ini tentu saja meniscayakan sebuah kehendak Islam untuk mewujudkan tatanan kehidupan manusia yang didasarkan pada pengakuan atas kesamaan manusia di hadapan hukum, penghormatan atas martabat, persaudaraan, penegakan keadilan, pengakuan atas pikiran dan kehendak orang lain serta kerjasama saling mendukung untuk sebuah perwujudan kehendak-kehendak bersama. Ini adalah pilar-pilar kehidupan bersama yang selalu dirindukan oleh setiap manusia di manapun dan kapanpun, tanpa harus mempertimbangkan asal usul tempat kelahiran, warna kulit, bahasa, jenis kelamin, keturunan, keyakinan agama dan sebagainya.

Siapa pun yang membaca dengan pikiran cerdas pernyataan-pernyataan teologis di atas niscaya akan dapat menyimpulkan dengan tanpa ragu bahwa teks-teks suci

⁴³QS. Ali Imran, (3): 159.

kaum muslimin ini adalah bukti paling nyata dari misi dan doktrin kemanusiaan Islam. Sangat diyakini bahwa tidak ada teks-teks keagamaan lama maupun baru yang membicarakan prinsip-prinsip kemanusiaan secara begitu mempesona berani, mendalam, fasih dan genuin seperti teks-teks Islam di atas. Ini semua sesungguhnya merupakan konsekuensi paling logis dari doktrin Tauhid, sebuah credo monoteisme paling sentral dalam sistem Islam.

Pesan-pesan kemanusiaan Islam yang diungkap dalam begitu banyak teks-teks suci Islam di atas kemudian dielaborasi secara sangat mengesankan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) dan dikembangkan lebih lanjut oleh antara lain Abu Ishaq al-Syathibi (w. 790 H). Al-Ghazali, pemikir muslim sunni klasik terbesar mengatakan bahwa tujuan agama adalah kesejahteraan sosial (kemaslahatan). Al-Ghazali selanjutnya menjelaskan:

“kemaslahatan menurut saya adalah mewujudkan tujuan-tujuan agama yang berisi lima bentuk perlindungan. Yaitu perlindungan terhadap; agama (hifzh al din), jiwa dan tubuh (hifzh al nafs), akal-pikiran (hifzh al ‘aql), keturunan (hifzh al nasl) dan harta benda (hifzh al maal). Segala cara yang dapat menjamin perlindungan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan dan mengesampingkannya adalah kerusakan (mafsadah), menolak kerusakan adalah kemaslahatan.”⁴⁴

Pandangan al Ghazali tersebut harus dielaborasi secara lebih jauh dalam konteks yang lebih luas dan sejalan dengan gagasan besar Islam tentang kerahmatan universal, termasuk di dalamnya tentang kebebasan manusia dan penghapusan pandangan-pandangan yang mendiskriminasi manusia atas manusia. Kita harus mampu keluar dari tafsir tradisional yang tertutup, eksklusif, menuju tafsir yang lebih terbuka, inklusif. Pertama, perlindungan terhadap keyakinan agama dan kepercayaan, mengandung implikasi bahwa perlindungan bukan hanya terhadap agama dan keyakinan dirinya melainkan juga terhadap keyakinan orang lain, sehingga tidak seorangpun boleh memaksa atau menindas orang lain hanya karena keyakinan atau agamanya atau kepercayaannya yang berbeda dengan dirinya. Kedua, perlindungan terhadap jiwa, mengimplikasikan perlindungan terhadap nyawa dan tubuh siapapun, sehingga tidak boleh ada seorangpun yang berhak melukai, membunuh atau melakukan kekerasan terhadap orang lain yang tidak melakukan kesalahan apapun. Ketiga perlindungan terhadap akal pikiran, mengandung implikasi penyediaan ruang yang bebas untuk mengekspresikan pendapat,

⁴⁴Abu Hamid al-Ghazali, *al- Mustashfa Min ' Ilm al-Ushul*, I, 286.

pikiran, gagasan dan kehendak-kehendak yang lain. Dr. Abdullah Darraz dalam pengantarnya terhadap kitab *“Al-Muwafaqat fi Ushul al- Syari’ah”* karya brilian Abu Ishaq al-Syathibi mengatakan bahwa “lima prinsip perlindungan ini (al-dharuriyat al khamsah) adalah.

“usus al ‘umran al mar’iyyah fi kulli millah wa allati lawlaaha lam tajri mashalih al dunya ‘ala istiqamah wa lafatat al najah fi al akhirah.”

“Dasar-dasar kemakmuran rakyat yang diyakini setiap agama. Tanpa semua itu kesejahteraan dunia tidak akan berjalan mantap dan tidak akan mendapatkan keselamatan di akhirat.”⁴⁵

Realitas kehidupan adalah warna warni dan beragam. Ini adalah keniscayaan alam ciptaan Tuhan dan tidak seorang manusiapun dapat merubahnya. Atas dasar ini pula tidak seorangpun dapat menolak kehadirannya di bumi ini berikut seluruh eksistensi yang melekat pada dirinya masing-masing, termasuk di dalamnya menjadi muslim atau non muslim. Nabi juga tidak mampu menjadikan keluarganya mengikuti ajarannya. Tugas beliau adalah menawarkan jalan ke arah kehidupan yang penuh kegembiraan atau kesengsaraan. (*mubasyirin wa munzdirin*). Nabi juga tidak diberi hak untuk memaksa orang untuk mengikuti keyakinan dan jalan hidupnya (*lasta ‘alaih bi musaithir*). Adalah hak setiap orang pula untuk menerima atau menolak ajakan keselamatan dan kegembiraan yang ditawarkan Nabi. Tuhanlah yang akan menentukan tempatnya masing-masing di akhirat kelak bahagia atau sengsara. Doktrin kerahmatan universal meniscayakan penghargaan terhadap keragaman realitas dan penerimaan terhadap pandangan the others tersebut.

Di luar agenda kepentingan yang tersembunyi di belakangnya, maka adalah sulit bagi doktrin kerahmatan universal untuk dapat mengerti pada sikap-sikap dan pandangan-pandangan yang menafikan atau menghilangkan eksistensi dan pilihan-pilihan manusia hanya karena latarbelakang sosial, budaya, politik, agama, keyakinan dan lain-lain yang tidak sama. Setiap pandangan yang penuh prasangka buruk dan berusaha membunuh karakter atau bahkan melenyapkan eksistensi manusia sesungguhnya tidak memiliki hubungan sama sekali dengan Islam Rahmatan li al ‘alamin (*laisat ila al Islam bi shilah ashlan*).

Dengan sangat cerdas, Ibnu Rusyd, sang pelopor rasionalisme Arab-Islam menulis dalam bukunya yang terkenal *“Fashl al-Maqal fi ma baina al hikmah wa al Syari’ah min al Ittishal”*, dan mengatakan.

⁴⁵Abu Ishaq al Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al- Syari’ah*, I, 4.

“fa ma kana minha muwafiq li al haq qabilnahu minhum wa surirna bihi wa syakarnahum ‘alaih. Wa ma kana minha ghair muwafiq li alhaq nabbahna ‘alaihi wa hadzdzarna minhu wa ‘adzarnahum.”

“Jika kita menemukan kebenaran dari mereka yang berbeda agama, kita mestinya menerima dengan senang dan menghormatinya. Sebaliknya jika kita menemukan kesalahan, maka kita patut memperingatkan dan memaafkannya”⁴⁶

Kita juga seringkali menemukan pandangan-pandangan yang berusaha menggeneralisasi satu atau dua kesalahan the others. Dengan kata lain satu atau dua pandangan dari the other yang dianggap salah (padahal belum tentu salah), maka dia dianggap telah melakukan kesalahan yang menyeluruh, untuk pada gilirannya tidak diberi tempat apapun dan di manapun. Bahkan orang-orang dekatnya yang tidak bersalah dan barang-barang miliknya yang tidak bergerak ikut juga menjadi sasaran kesalahan. Ini adalah bentuk ketidakadilan yang lain. Akan tetapi kita lalu juga menjadi aneh ketika mereka secara diam-diam terbukti memanfaatkan produk-produk pikiran the others. Ini adalah pola pemikiran yang penuh ambigu. Al Ghazali mengutip wahyu Tuhan kepada Nabi Dawud mengkritik ambivalensi ini: “jangan kamu biarkan kaummu mencacimaki ‘orang-orang asing’, karena mereka sesungguhnya telah berhasil memakmurkan dunia dan mensejahterakan hamba-hamba-Ku.” (al Ghazali, *al Tibr al Masbuk fi Nasihah al Muluk*). Sejalan dengan pendirian di atas, Prof. Dr. Husein al Dzahabi mantan Menteri Waqaf Mesir dan Guru Besar Universitas al Azhar pernah mengatakan:

“Kebenaran Agama adalah apa yang ditemukan manusia dari pemahaman kitab sucinya sehingga kebenaran agama dapat beragam dan bahwa Tuhan merestui perbedaaan cara keberagaman umat manusia atau apa yang kemudian disebut dalam ajaran Islam sebagai ‘tanwwu’ al ‘ibadah”. Jika ini dapat dipahami niscaya tidak akan timbul kelompok-kelompok yang saling mengkafirkan...”(Quraisy Shihab, Antara Absolutitas dan Relativitas dalam “Agama dan Pluralitas Bangsa, hlm.40)

Pernyataan-pernyataan di atas tentu saja memperlihatkan kepada kita bahwa keyakinan keagamaan dan pikiran yang beragam merupakan kenyataan yang tidak bisa ditolak, karena ia diciptakan dan merupakan kehendak Tuhan sendiri. Teks-teks suci al-Qur’an menyebutkan kenyataan ini. Al-Qur’an misalnya menyatakan:

⁴⁶al-Ghazali, *Fashl al Maqal*, 93.

“Andaikata Tuhanmu menghendaki niscaya seluruh manusia di muka bumi akan beriman kepada-Nya apakah kamu akan memaksa manusia sehingga mereka beriman?”. Dengan begitu, maka setiap orang dapat tetap meyakini kebenaran agamanya dan membiarkan orang lain meyakini kebenaran agamanya sendiri; “lakum dinukum wa li din”.

F. KESIMPULAN

Sebagai catatan akhir, bahwa *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*; adalah suatu forum para ulama yang dipandang memiliki otoritas untuk menentukan seseorang menjadi kepala pemerintah; Kriteria calon *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* adalah (1) Adil, alim dan *muru'ah* dalam segala tindakannya; (2) Menguasai khazanah keilmuan klasik/kتاب kuning dan modern kontemporer; (3) Memiliki latar belakang sebagai kader dan pengurus NU (Sesuai ketentuan AD/ART dan PO); (4) Memiliki basis, akar dan latar belakang pendidikan pesantren dan pengurus masjid (NU); (5) Berprestasi, berdedikasi dan Komitmen terhadap NU (*al-Tsiqah bi Nahdah al-'Ulama*); (6) Mengimplementasikan tradisi keilmuan dan *'amaliyah* NU (*al-'Amal bi Ta'alim Nahdah al-'Ulama*); (7) Sabar dalam perjuangan mengembangkan NU (*al-Shabru fi Sabili Nahdah al-'Ulama*); (8) Berideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah al-Nahdliyah* dan (9) Tidak terlibat dalam politik praktis, aliran terlarang, radikalisme, dan tindak pidana. Ketiga, Menentukan *Rois 'Am* PBNU; Menyusun struktur kepengurusan Syuriah bersama *Rois Am*; Menentukan sejumlah calon Ketua Umum *tanfidziyah* PBNU untuk dipilih oleh muktamirin yang memiliki hak suara; Menjadi tim formatur dalam menyusun struktur kepengurusan *tanfidziyah* bersama *Rois 'Am* dan ketua umum PBNU terpilih.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, 3, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Abi Muhammad 'Abd. Al-Haq bin 'Athiyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz al-Syahir bi Tafsir Ibnu 'Athiyah*, Ttp.: Dar Ibnu Hazm, tt.
- Abi Yahya Samih bin Muhammad bin Ahmad, *al-'Azlu Mazhab al-Mu'tazilah wa Lam wa Lan Yakuna Mazhaban Li Ahli al-Sunnah*, Ttp.: Tp, tt.
- Abu Ya'la Muhammad bin al-Husain al-Farra'i al-Hanbali, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Cet. 1. 5, Mesir: Syirkah wa Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1946.

- al-Mawdûdz, *al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983.
- Fahr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 10, Ttp.: Dar al-Fikr, 1991.
- Hasan bin 'Ali bin al-Husain al-Qanuji al-Bukhari, *Fath al-Bayan fî Maqashid al-Qur'an*, 2 Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 1996.
- Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, 2, Riyadl: Dar Taiyibah Li al-Tauzi' wa al-Nasyr, 1999.
- Imam al-Mawardi al-Syafi'i, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Muhammad Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13 al-Mamlakah al-Sa'udiyah al-'Arabiyyah: Dar al-Wathani Li al-Nasyr, 2012.
- Muhammad Imarah, *Tsaurah 65 Yanayir*, al-Qahirah: Dar al-Salam, 2011.
- Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*,
- Salah al-Din al-Munjid, *al-Mujtama' al-Islam fî Zhilli al-'Adli*
- Thahir bin 'Asyur, *Tafsir al-tanwir*, 144-150, juz 4.
- [wbhttp://ukhti-tiwi.blog.friendster.com/2008/04/](http://ukhti-tiwi.blog.friendster.com/2008/04/)
- Yahya Muhammad, *al-Ijtihad wa al-Taqlid wa al-Ittiba' wa al-Nazhar*, Beirut: Muassasah al-Intisyar al-'Arabi, 2000.
- Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah fî al-Islam Makanatuha Mu'alimuha Thabi'atuha Muaqifuha min al-Dimuqrathiyah wa al-Ta'addudiyah wa al-Mar'ah wa Ghayr al-Muslimin*, al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 2001.