



Konsep Syuro dalam Perspektif Islamic Worldview

Fuad Muhammad Zein

Institut Agama Islam Negeri Surakarta

Email: fuadmzein81@gmail.com

Abstract

This paper aims to provide a description of the concept of syuro in the perspective of the perspective of Islam or Islamic Worldview. The concept of syuro which is identical to political discussion is given a broader picture as the ideal basis for this concept in Islam. This is so that syuro is not given a narrow sense and then politics can be seen from its smallest form. Therefore, if the concept of syuro can be applied from its smallest form, it will be able to provide a more ideal perspective on syuro and politics. This paper is the result of research based on a review of classical and contemporary scholars' literature to be able to get a comprehensive and current picture related to the current application of syuro. Finally, syuro can be understood as a social or political mechanism that has different forms according to the area where the syuro is implemented. In addition, syuro is also a form of inevitability of the existence of the right of human khilafahan under the guidance of the Divine as a guide to the path of life, in addition to the potential of human reason. So then syuro becomes something that cannot be separated from human life, especially in political life. This article will discuss how the concept of syuro in the perspective of Islamic Worldview.

Keywords: Syuro, Worship, Social, Politics

Pendahuluan

Manusia sebagai makhluk sosial telah secara alami selalu cenderung hidup berkelompok. Naluri berkelompok ini pada akhirnya membentuk sebuah komunitas sosial, di mana terjadi interaksi antar individu dalam mewujudkan tujuan mereka. Interaksi ini tentu tidak selalu berjalan baik, karena konflik pun merupakan bagian dari interaksi sosial tersebut. Hanya saja, interaksi yang demikian ini tidak diinginkan untuk terjadi. Tentu kehidupan sosial yang harmonis selalu menjadi dambaan setiap individu dalam komunitas sosial tersebut.

Islam sebagai agama yang memiliki ajaran komprehensif telah memberikan panduan-panduan yang patut untuk diikuti dalam rangka membentuk sebuah bentuk masyarakat sosial yang ideal. Dalam Islam fitrah manusia sebagai makhluk sosial tidak hanya berhenti pada teori, namun sudah merasuk pada prasyarat diterimnya keimanan seseorang. Farkhrudin Ar Razi menjelaskan dalam tafsirnya bahwa barang siapa yang memiliki keimanan yang baik dan benar, seharusnya ia juga memiliki kepribadian sosial yang baik pula (Ar Razi, 1981a, p.

269). Ini menandakan bahwa antara agama dan kehidupan sosial saling mempengaruhi. Baiknya agama akan berdampak pada baiknya seseorang dalam interaksi sosial karena ajaran agama menuntut hal itu. Ajaran Islam yang menekankan pada harkat martabat manusia untuk saling menjaga dan menghargai akhirnya menghasilkan konsep musyawarah (*syuro*) sebagai solusi pencegah konflik sosial.

Syuro sebagai mekanisme dialog untuk mempertemukan pendapat sangat penting ketika berada dalam kondisi rawan konflik. Selain itu juga untuk menghindari praktik otoritarianisme dalam politik. Syuro adalah tawaran Islam dalam kehidupan sosial, khususnya dalam politik untuk bisa menghasilkan keputusan yang bisa diakomodir dan disetujui oleh semua pihak. Dasarnya adalah fitrah manusia yang telah tertuang secara gamblang dalam syari'ah sebagai garis dasarnya. Demikian pentingnya peran syuro dalam kehidupan sosial, akhirnya muncul konsep ini dalam banyak teori politik. Demokrasi sebagai bentuk politik yang saat ini banyak dianut pun tidak bisa lepas dari mekanisme syuro. Hanya saja tidak bisa disamakan antara syuro dalam Islam dan syuro dalam demokrasi. Oleh sebab itu, artikel ini akan sedikit menjelaskan bagaimana sebenarnya syuro dalam pandangan Islam.

Pembahasan

Syuro dalam Islam

Islam mengajarkan bahwa Allah SWT adalah satu-satunya Penguasa alam raya ini. Dialah Yang Maha Mengetahui, Maha Kuat dan yang baling berhak untuk disembah dan dita'ati secara murni dan tanpa syarat (Q.S Al Anbiya:23). Manusia hanya memiliki pengetahuan relatif dan juga tidak mempunyai kekuatan dan kekuasaan yang absolut. Mereka semuanya sama dalam menikmati martabat dan anugerah yang telah diberikan Allah sejak mereka diciptakan, yang mana hal itu juga yang akan mereka pertanggungjawabkan kepada-Nya dalam kehidupan ini dan kehidupan nanti setelah mereka mati. Oleh karena itu, segala hal dalam diri manusia, termasuk keimanan itu sendiri, harus berdasarkan keyakinan mereka sendiri tanpa adanya unsur paksaan dan intimidasi. Seperti yang disebutkan dalam al Qur'an: "*laa ikraaha fi ad diin....*" (Q.S Al Baqarah:256). Berdasarkan keyakinan ini, setiap manusia tidak bisa memutuskan suatu perkara yang menyangkut orang lain secara independen dan sewenang-wenang, ia juga tidak bisa mengklaim bahwa dirinya bebas dan kebal dari setiap pertanggung jawaban atas apa yang ia lakukan. Maka karena itu, al Qur'an telah mengajarkan mekanisme syuro atau partisipasi dengan orang lain dalam membuat suatu keputusan mengenai masalah-masalah yang menyangkut kehidupan umum atau sosial. Hal ini merupakan satu bentuk konsekuensi dari keyakinan kepatuhan kepada Allah SWT. Karena merupakan respon positif terhadap pesan-Nya yang kemudian ia lanjutkan dalam bentuk do'a kepada-Nya sebagai bentuk penyerahan diri kepada-Nya. "dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka...." (Q.S Asy Syuroo:38).

Secara etimologi, syuro atau *al musyawarah* dan *al masyuroh*, berasal dari pecahan kata kerja *syawwaro*. Ibn Manzhur dalam bukunya *Lisanul 'Arab* menyatakan, bahwa kata tersebut

memiliki arti *istikhraj* atau mengeluarkan, dan *izhar* (menampakkan) serta *i'arah* (bantuan) (Ibnu Mantzur, n.d.). Dengan bentuk *mashdari*-nya adalah *masyuroh* ada pula yang mengatakan *masyawah*. Ibnu Hajar al Asqalani mengatakan bahwa kata yang pertama, yaitu *masyuroh*, yang lebih benar (Ibnu Hajar, n.d., p. 341). Sedangkan menurut ar Raghib, kata *al masyuroh* memiliki arti mengeluarkan pendapat dengan mengembalikan sebagiannya pada sebagian yang lain, yakni menimbang satu pendapat yang disepakati, maka dengan demikian *asy suro* adalah urusan yang dimusyawarahkan (Al Alusy, 1415, p. 46). Pendapat Raghib ini juga dinyatakan oleh para ahli bahasa dalam *Majma' al Lughoh al 'Arabiyyah*, bahwa syuro berarti mengeluarkan pendapat ('Arabiyyah, 1970b, p. 40).

Sedangkan makna *syuro* (musyawarah) menurut terminology ia berarti tuntutan mengeluarkan pandangan dari mereka yang memiliki ilmu dan pengetahuan untuk menyampaikan suatu perkara agar mendekati kebenaran (Abdul Kholiq, 1997, p. 14). Hal ini sesuai dengan apa yang disebutkan dalam al Qur'an bahwa memanglah seharusnya bagi mereka yang berilmu menjadi tempat dimintai pendapat agar memunculkan pendapat yang benar bagi mereka yang tidak mengetahui, ...*fa is'aluu ahla adz dzikri in kuntum laa ta'lamuun (Q.S An Nahl:43)(Q.S Al Anbiya:7)*. Al Jashshash mendefinisikan musyawarah sebagai sebuah perkara yang dimusyawarahkan (Al Jashshash, 1992, p. 298). Sedangkan menurut Mahmud al Khalidi, bahwa musyawarah adalah perkumpulan manusia untuk mencari kebenaran dengan mencari kebenaran dengan cara mengeluarkan berbagai pandangan pada suatu masalah tertentu agar tercapai sebuah keputusan (Al Khalidi, 1984, p. 15). Sehingga bila disimpulkan mengenai definisi musyawarah secara terminology, tuntutan mengeluarkan pandangan umat atau yang mewakili mereka dalam urusan-urusan public yang terkait dengan kepentingan-kepentingan mereka.

Beberapa mufassir menyatakan bahwa anjuran untuk bermusyawah sudah tertulis di awal-awal al Qur'an, yaitu pada surat al Baqarah ayat 30. Ayat yang menjelaskan tentang peristiwa dialog antara Allah SWT dengan malaikat ini diindikasikan sebagai sebuah contoh anjuran untuk bermusyawah. Mufassir seperti az Zamakhsyari, Fakhru ar Razi, al Baidhowi dalam tafsir mereka, dijelaskan bahwa ayat ini mengandung penjelasan sesungguhnya Allah SWT mengajarkan kepada seluruh hamba-Nya untuk selalu bermusyawah dalam segala urusan mereka, dan musyawarah tersebut di lakukan oleh para wakil mereka yang memang terpercaya di antara mereka (Al Baidhowi, 1418, p. 48). Pengertian ini dijelaskan oleh Fakhrudin ar Razi bahwa musyawarah dilakukan dengan mereka yang memiliki kapabilitas yang mumpuni. dalam ayat ini digambarkan bahwa Allah sedang bermusyawah dengan malaikat. Ar Razi menjelaskan bahwa dengan ayat ini, posisi malaikat lebih utama daripada nabi karena kedekatan dan keta'atannya dengan Allah (Ar Razi, 1981b, pp. 386–387). Sehingga bisa disimpulkan bahwa proses musyawarah tidak melibatkan seluruh masyarakat dalam satu tempat dan dalam satu waktu.

Dalam mekanisme ini tidak semua individu masyarakat terlibat dalam pengambilan keputusan. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, inisiatif untuk menyertakan orang lain dalam membuat sebuah keputusan mengenai kepentingan umum harus terdiri dari orang-orang yang mendapatkan amanat pertanggungjawaban dalam kepemimpinan dan pembuatan

keputusan tersebut, atau sederhananya adalah orang-orang yang memiliki kemampuan lebih dari masyarakat, yang dengannya mereka mampu untuk membuat sebuah keputusan mengenai masalah umum. Seperti yang pernah disampaikan oleh Rasyid Ridho dalam tafsirnya *al Manar* (Rida, 1973, p. 11). Mereka juga bertugas memberikan masukan, koreksian dan nasihat kepada penguasa dengan cara yang baik bila hal tersebut memang diperlukan, karena memberikan koreksian dan masukan adalah suatu kewajiban setiap individu masyarakat juga. Hal ini pernah disampaikan oleh Abu Bakar dalam pidato kekhilafahannya, bahwa ia meminta kepada kaum muslimin agar selalu mengingatkannya bila ia salah dalam kepemimpinannya (Al Bishry, 1403, p. 336).

Syuro tidak hanya terbatas pada ranah politik saja. Ia juga harus diterapkan dalam segala bidang kehidupan yang mencakup kemaslahatan bersama. Dimulai dari keluarga yang merupakan basis pertama dari cara hidup seseorang dalam kehidupannya. Antara suami dan istri, bahkan pada masalah perceraian, atau dalam berbagai masalah dalam keluarga, semuanya harus diputuskan atas dasar “kerelaan keduanya (bersama) dan permusyawaratan” (Q.S Al Baqarah:233) . Kedua hal tersebut harus terpenuhi tanpa terkecuali, karena kesepakatan harus dibangun berdasarkan saling berkonsultasi antar anggota keluarga dan tidak hanya diterima dari satu pihak, dan juga konsultasi tersebut harus membawa kepada kesepakatan bersama dan tidak hanya dilaksanakan sekadarnya saja atau hanya sekadar formalitas. Anak harus dididik untuk mengekspresikan dirinya secara bebas namun harus dengan cara yang baik mengenai apa yang seharusnya ia kerjakan dan yang ia hindari. Oleh karena itu, keluarga dan juga sekolah mempunyai peran yang sangat esensial dalam mendidik dan mengembangkan syuro sebagai salah satu cara dalam hidup.

Syuro merupakan sebuah mekanisme partisipatoris yang secara efektif dan serius dalam pembuatan keputusan, dan bukan sekedar seremonial dalam rapat-rapat yang tidak bertujuan. Al Qur’an menyeru kepada setiap nabi dan rasul yang menerima wahyu Ilahi, untuk selalu menyandarkan pada syuro pada setiap kali ia membuat sebuah keputusan yang berkenaan dengan masalah-masalah umum yang memang belum ada ketentuannya dalam wahyu, “.....bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah...”.(Q.S Ali Imron:159). Jika nabi diseru untuk melibatkan para kaum mukminin dalam pembuatan keputusan mengenai masalah-masalah umum yang mana belum ada ketentuannya dalam wahyu, maka semua muslimin seyogyanya juga harus mau mengaplikasikan dan mengikuti ajaran ini, yaitu menggunakan mekanisme syuro dalam membuat keputusan. Seorang mufassir dari Andalusia, Ibnu ‘Athiyya (w. 546 H/ 1151 M) menyatakan mengenai ayat ini, bahwa (Al Andalusy, n.d., p. 534):

“...والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب،

هذا ما لا خلاف فيه....”

Atau, bahwa syuro merupakan salah satu dari basis syari’ah yang paling mendasar, dan bagi siapapun yang tidak melaksanakan syuro dengan orang-orang yang berilmu dan juga

ulama dalam pengambilan keputusan mengenai kemasalahatan umat, maka ia wajib untuk diturunkan dari jabatan publiknya.

Rasulullah SAW selalu berkonsultasi dengan para sahabatnya mengenai siasat dalam peperangan. Seperti ketika musuh-musuh dari Quraisy menantanginya dan berkemah dekat madinah. Sesuai dengan saran dan masukan mereka, beliau memutuskan untuk menghadapi kaum kafir Quraisy dalam perang Badar pada tahun 1 H/ 622 M. Selanjutnya, beliau juga bermusyawarah dengan para sahabatnya mengenai perang Uhud pada tahun 3 H/ 624 M, di mana kaum muslimin seharusnya menghadapi kaum Quraisy, apakah menyerang di luar madinah, atau tetap tinggal di dalam madinah mempertahankan kota tersebut. Beliau mengikuti mayoritas pendapat sahabat yang mengatakan untuk menghadapi mereka di luar madinah. Selain beliau, para khalifaurrasyidin r.a, juga selalu bermusyawarah. Sebagai contoh khalifah Umar bin Khattab r.a, yang menginstruksikan para sahabatnya untuk membentuk sebuah komisi yang terdiri dari enam orang sahabat, guna membicarakan calon penggantinya, dan keputusannya pun muncul secara mayoritas menunjuk Utsman bin Affan r.a.

Dengan ini telah jelas, dari ayat yang telah disebutkan sebelumnya (Q. S Ali Imron; 159), bahwa setiap keputusan yang dibuat haruslah berdasarkan hasil dari mekanisme syuro. Dan hal ini telah terbukti dengan adanya bukti historis mengenai aplikasinya dalam kehidupan politik nabi SAW maupun para khalifah penggantinya. Dan juga telah diketahui dari bukti sejarah tersebut, bahwa keputusan yang diambil ialah keputusan yang merupakan pendapat mayoritas. Meski hal ini bukan merupakan sesuatu yang baku, namun pendapat mayoritas bisa dijadikan alat legitimasi dalam pengambilan keputusan, meski dengan catatan sesuai dengan dalil syar'i dan sedikit yang mengingkarinya. Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa ulama seperti Ibn Jarir ath Thobari, Abu Bakar ar Razi, Abu al Hasan al Khiyath al Mu'tazili, dan Ahmad Ibn Hambal (Z. Al Khatib & Ibrahim, 1985, p. 36) (Al Amidy, 2003, p. 333). Walaupun minoritas atau pendapat individu mempunyai kemungkinan benar dan mayoritas mengandung kemungkinan salah, kepercayaan terhadap pendapat mayoritas dianggap lebih masuk akal dan lebih bisa diterima oleh manusia, sedangkan kemungkinan resiko kesalahan dalam mayoritas lebih kecil daripada resiko tersebut pada pendapat individu atau minoritas. Kebebasan berpendapat dan kebebasan untuk mengadakan perkumpulan merupakan hal yang esensial untuk menentukan keputusan yang benar diantara perbedaan pendapat. Dan golongan oposisi pun juga sangat diperlukan untuk konsistensi dan efisiensi mekanisme syuro.

Syuro dalam Politik

Setiap orang memiliki hak dan kewajiban untuk berpartisipasi dalam menentukan siapa yang akan mereka angkat sebagai pemimpin mereka, dan juga yang akan mewakili mereka dalam dewan wakil rakyat dengan syuro. Wakil maupun pemimpin yang terpilih harus mampu mengoptimalkan dalam keputusan yang mereka buat dengan mekanisme syuro. Al Qur'an menyatakan bahwa mayoritas manusia mungkin tidak selalu pada jalan yang benar, namun hal ini tidak mengajarkan bahwa pendapat mayoritas kesungguhan para dewan dalam syuro bisa lebih tidak dipercaya dan lebih banyak berbuat salah dari pada pendapat individu atau minoritas di antara mereka. Hal ini secara gamblang dinyatakan oleh Muhammad Abduh

dan Rashid Ridha dalam pendapat mereka yang terkenal dalam tafsir mereka (Rida, 1973, pp. 163–164).

Mayoritas memang bisa melakukan kesalahan, namun kesalahan merupakan manusiawi dan manusia hanya diminta untuk berusaha dan bersungguh-sungguh untuk menentukan apa yang benar bagi mereka dan berusaha untuk menghindari kesalahan, dengan cara mengakomodir dan mengakumulasi pengetahuan dan pengalaman mereka dalam mendiskusikan setiap permasalahan. Mekanisme ini pun bertujuan untuk mengatasi problem dalam syuro ketika kesepakatan sangat sulit dicapai (Al Ghazali, n.d., p. 175). Oleh karena itu, setiap yang ikut serta dalam syuro haruslah mereka yang memiliki ilmu pengetahuan yang mumpuni dalam menyelesaikan masalah-masalah umat.

Area utama mekanisme syuro adalah dalam pemilihan kepala Negara. Pada masa kini, kepala Negara bisa dipilih langsung oleh rakyat atau oleh dewan perwakilan rakyat terpilih, dan bisa juga oleh kepala badan eksekutif. Kepala Negara bisa juga hanya sebagai symbol Negara, sedangkan otoritas pemerintahan diberikan kepada perdana menteri. Pada kasus yang terakhir ini, perdana menteri merupakan pemimpin partai politik di mana para kandidat partainya memenangi mayoritas kursi dalam badan perwakilan, atau yang biasa disebut dengan parlemen.

Dalam Q. S. An Nisa ayat 59 disebutkan tentang hierarki syuro. Ayat ini mengindikasikan bahwa siapa yang memegang otoritas atas sebuah masyarakat, maka ia haruslah merupakan orang yang berasal dari masyarakat tersebut, ia diberikan kepercayaan untuk memegang kekuasaan oleh masyarakat yang akan ia pimpin, “*ulil amri minkum*”. Hal ini mengingatkan pada karakteristik dari system demokrasi, yaitu “pemerintahan oleh rakyat, dari rakyat, dan untuk rakyat”, “*the government of the people, by the people, and for the people*”. Namun bukan berarti Islam sama dengan demokrasi. Dalam demokrasi segala keputusan harus tunduk pada konsep “khayalan” tentang hak asasi manusia secara alami dan juga terhadap teori tentang kontrak sosial, yang keduanya dipercayai sebagai usaha dalam melindungi dari adanya ketidakadilan mayoritas. Sedangkan dalam Islam, kaum muslim dan siapa saja yang mempercayai kepemimpinannya kepada pihak kaum muslim, mereka terikat oleh tujuan dan prinsip-prinsip umum syari’ah yang menjamin keamanan martabat manusia, menjaganya, dan bahkan mengembangkan segala aspek dalam kehidupan manusia, yaitu kehidupannya, keluarga dan anak-anaknya, akal, dan juga hak untuk keyakinan serta hak kepemilikan atas milik pribadi maupun umum. Semuanya terlindungi dengan adanya prinsip-prinsip umum syari’ah.

Menurut sejarah Islam, ada hal yang bisa dijadikan contoh mengenai hal ikatan kontrak antara pemimpin dan yang dipimpin, dan ini bukanlah suatu hal yang fiktif belaka. Yaitu sebuah perjanjian bersama yang dikenal dengan *bay’a* (Rais, 2001, p. 168), dengannya pemimpin memegang tanggung jawab untuk menjamin terlaksananya supremasi hukum-hukum (*syari’ah*) dan keadilan Allah SWT. Menjamin keamanan martabat manusia, melayani kepentingan masyarakat, dan melaksanakan segala tugas-tugasnya dengan baik. Sementara bertanggung jawab untuk mendukung pemimpin, mentaati segala keputusan dan kebijakannya

selama hal itu dalam sesuai dengan hokum-hukum Allah SWT, dan juga melaksanakan segala kewajibannya sebagai rakyat yang baik.

Konsep Bay'ah

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa dalam politik Islam, kekuasaan tertinggi secara hukum adalah semata-mata milik Allah, namun dalam hal kekuasaan politik operasional dikembalikan kepada umat. Ini artinya bahwa umat memiliki hak politik yang sah untuk menentukan pemimpin politiknya dan juga ikut serta dalam memberikan usulan kebijakan politik bahkan mengkritiknya. Hal ini mengindikasikan bahwa pemimpin politik dalam Islam bukan merupakan sosok yang absolut dan memiliki kuasa suci seperti yang terdapat dalam system pemerintahan Kristen dan Romawi (AL Maududi, 1998, p. 243). Selain itu, masyarakat atau umat memiliki posisi yang sentral dalam memberikan persetujuan terhadap pemimpin yang akan dipilih. Namun meski begitu, dalam beberapa hal kewenangan umat ini dapat digantikan oleh sekelompok orang dari mereka yang memang menjadi wakil mereka di pemerintahan untuk melaksanakan kewajiban tersebut. Para wakil ini pun merupakan bentuk persetujuan rakyat sehingga keputusan mereka merupakan representasi dari aspirasi mereka. Oleh karena itu, tidak semua orang mampu menduduki posisi ini, dan karenanya kesepakatan rakyat pun tidak bisa diabaikan dalam operasi pemerintahan politik.

Kata *minkum* dalam Q. S. An Nisa ayat 59 mengindikasikan adanya kepemilikan hak politik dari rakyat untuk menentukan pemimpinnya. Al Maturidi menjelaskan mengenai ayat ini apakah hanya kepada muslimin saja atau juga kepada non-muslim. Untuk ini beliau menjelaskan maksud ayat tersebut dalam 2 pengertian. *Pertama*, bahwa secara manusiawi, seorang pemimpin selalu memberikan instruksi untuk pertama kalinya kepada orang-orang yang memiliki pengaruh dan kemuliaan di antara masyarakat. Hal ini karena mereka-lah yang lebih dekat dengan masyarakat dan bisa lebih dipahami dan dipatuhi perkataan dan perintahnya. Bila demikian maka perintah keta'atan tersebut mencakup mu'min dan kafir. *Kedua*, apabila perintah kepada Allah SWT dan Rasul-Nya harus didahului dengan kepercayaan manusia kepada Allah dan Rasul-Nya, maka *khitob* atau perintah ini hanya ditujukan kepada kaum mu'minin. Dan kemudian orang-orang kafir mengikuti apa yang diinstruksikan dari kaum mu'minin. Hal ini juga mengindikasikan bahwasanya pemimpin haruslah dari kaum mu'minin (Al Maturidi, 2007, p. 226).

Secara umum ayat diatas menegaskan adanya kewajiban untuk mematuhi pemimpin, dan pemimpin tersebut adalah dari mereka. Bila diperhatikan, hubungan ini sangat logis mengingat seorang pemimpin yang harus dita'ati merupakan sosok pilihan rakyat, karena bila tidak demikian, maka sifat kepemimpinannya akan menjadi pemaksaan dan diktatorian. Hal ini tidak mungkin dianjurkan dalam Islam. Dalam surat al Baqarah sendiri telah disebutkan bahwa pemaksaan terkait dengan kesewenang-wenangan tidak diperbolehkan dalam Islam, "*laa ikraaha fi ad diin*", (Q.S Al Baqarah: 256) Abu Daud meriwayatkan hadits dari Abi Sa'id

al Khudzriyyi bahwa melawan penguasa yang lalim merupakan sebuah bentuk jihad yang utama (Daud, 2009). Oleh karena itu, penegasan adanya kuasa politik dari rakyat semakin jelas dengan syarat adanya keridhoan rakyat terhadap pemimpin politik yang memimpin mereka.

Konsep persetujuan rakyat dalam kepemimpinan politik Islam sering disebut dengan *bai'at*. Kerelaan ini merupakan ikatan kontrak antara pemimpin dengan rakyat atas sebuah persetujuan. Persetujuan ini merupakan kesepakatan rakyat terhadap pemimpin untuk menegakkan syari'at Allah dalam kepemimpinannya. Sehingga, ikatan kontrak politik dalam Islam merupakan ikatan persetujuan antara rakyat dengan pemimpinnya atas dasar satu tujuan yang sama yaitu menegakkan syari'at Islam (Al Qardhawi, 2001). Dari sini terlihat bahwa seakan rakyat memiliki kesadaran penuh terhadap kebutuhan mereka terhadap syari'at untuk mencapai kebahagiaan yang mereka impikan. Karena bila tidak ada kesadaran tersebut, kesepakatan dalam kontrak politik ini tidak akan pernah terwujud.

Para mujtahid aliran-aliran Islam secara keseluruhan – selain kelompok Syi'ah (Ar Rois, n.d., pp. 166–168)– bersepakat bahwa jalan untuk mencapai kursi kepemimpinan adalah melalui pemilihan dan kemufakatan, artinya bukan melalui naskah wasiat atau penunjukan. Tidak ada jalan lain untuk tercapainya kursi kepemimpinan kecuali dengan dua jalan tersebut. Maka, jika salah satu dari dua cara itu tidak berhasil dilaksanakan, yang tersisa tinggalah satu cara lainnya (Al Ghazali, n.d., pp. 132–137.). Para ulama fiqh telah merumuskannya secara legal formal dalam satu rumusan yang berbunyi: “sesungguhnya keimamahan itu identic dengan kontrak” (Al Mawardi, 2006, p. 28). Kontrak dalam pengertian ulama fiqh memiliki pengertian khusus, ada esensi kebersamaan, lalu untuk setiap kontrak memiliki objek, rukun, hukum-hukum, dan syarat-syaratnya.

Dr. Dhiyauddin Rais mengutip penjelasan Profesor Doktor as Sanhuri, di mana telah mengkaji karakteristik kontrak (ikatan) keimamahan secara khusus menurut perspektif para ulama syari'at Islam. Mengenai hal itu, as Sanhuri berkata: “Keimamahan merupakan sebuah kontrak yang hakiki” (Ar Rois, n.d., p. 168). Maksudnya, keimamahan dapat dianggap sah jika merupakan kontrak yang mencukupi syarat-syarat, dilihat dari sudut hukum. Kontrak keimamahan digambarkan sebagai satu kontrak yang didasari oleh perasaan sukarela. Sesungguhnya, tujuan akhir dari kontrak keimamahan adalah supaya kontrak ini menjadi sumber yang dijadikan landasan bagi seorang imam untuk memperoleh kekuasaannya. Kontrak keimamahan merupakan kontrak antara imam dan umat. Kemudian di bagian-bagian lain bukunya, as Sanhuri menjelaskan bahwa ulama-ulama Islam telah mengetahui substansi teori Rousseau yang berbunyi bahwa seorang penguasa atau kepala Negara memperoleh kekuasaannya dari umat sebagaimana fungsinya sebagai wakil mereka, sebagai konsekuensi dari kontrak yang bebas antara keduanya (Rousseau, 1762, p. 12). Para ulama Islam telah mengetahui teori kedaulatan sebagaimana yang diungkapkan oleh Rousseau beberapa waktu kemudian, walaupun teori-teori mereka tetap mengandung nilai tambah yang spesifik (Ar Rois, n.d., p. 167).

Beberapa pengamatan memiliki nilai sejarah yang penting. Jika diamati kembali bahwa pemikiran politik Rousseau dianggap sebagai Bapak Demokrasi Modern oleh masyarakat

Eropa dan bukunya yang berjudul *The Social Contract* dianggap buku rujukan utama oleh para pemimpin Revolusi Perancis, sebuah revolusi yang melahirkan dunia Barat modern. Dalam hal ini sebenarnya teori kontrak sosial milik Rousseau tidak lebih dari sekedar hipotesis karena Rousseau sendiri memformulasikan teori kontraknya berdasarkan kondisi yang dia bayangkan pada abad-abad sebelumnya. Tidak ada bukti sejarah yang mendukung teorinya, sedangkan teori kontrak Islam berdasarkan pada masa lalu yang bersejarah benar-benar telah terjadi, yaitu pengalaman umat Islam pada periode keemasan kekhalifahan Islam, periode Khulafa' ar Rasyidiin, ketika semua permasalahan dalam Islam.

Mengenai bai'at sendiri para ulama Islam telah memformulasikan beberapa kesepakatan yang ditimbulkan oleh keinginan kemanusiaan yang bebas, dan dilaksanakan dalam interaksi antar manusia dalam bentuk transaksi atau kontrak. Mereka juga telah merumuskan sebuah system yang teratur dan pasti terdiri atas sekumpulan kontrak itu. Itulah bagian yang memiliki presentasi terbesar dalam hukum Islam, yang disebut *al mu'amalah* sebagai bagian dari yang disebut *al Ibadah*. Di antara bagian mu'amalah tadi adalah transaksi "penjualan" (*al bay'u*) yang dapat dikatakan paling jelas dan paling banyak dilakukan, juga dapat dianggap sebagai percontohan natural dalam kehidupan sehari-hari dan kontrak perdamaian, perseroan, penyewaan, hibah, dan seterusnya. Di antara bentuk-bentuk kontrak mu'amalah ini yang jelas tidak keluar dari titik persamaan yang menggabungkan semua bentuk interaksi seperti yang telah kita sebutkan adalah kontrak keimamahan yang termasuk di dalam system yang telah diatur ini, dan juga beberapa bentuk kontrak lain yang memiliki kemiripan dengan kontrak keimamahan ini, seperti kontrak-kontrak perwakilan, penitipan, dan pengadilan (Ibnu Mantzur, n.d., pp. 25–26.).

Prosedur yang menjadi jalan terselesaikannya kontrak tersebut dinamakan *bay'ah* dikiasikan dari format awal percontohan *mu'amalah al bay'u* (jual beli) (Ar Rois, n.d., p. 168). Karena itu, Ibnu Khaldun berkata: "Dahulu, kalau mereka membai'at seorang amir dan mengadakan perjanjian dengannya, mereka berjabat tangan satu sama lain, sebagai penekanan akan absahnya kontrak lain. Sehingga terlihat mirip dengan perbuatan yang dilakukan oleh seorang pembeli dan penjual. Karena itu, prosedur ini disebut dengan *bay'ah* dari asal kata *baa'a* (menjual) (Khaldun & Muhammad, 2004, p. 174). Hanya saja, perlu digarisbawahi bahwa kontrak keimamahan dalam system sosial dapat disebut sebagai kontrak pertama atau kontrak terbesar, yang menjadi sentral semua bentuk kontrak yang lain, dan melegitimasi terjadinya kontrak-kontrak yang lain. Lebih dari itu, kontrak tersebut menjadi pilar yang menopang berjalannya system pemerintahan.

Lantas, ketika konsep *bay'ah* sudah jelas menjadi representasi persetujuan masyarakat terhadap pemimpin mereka, maka problem selanjutnya adalah karakteristik atau kualitas sosok yang bagaimana yang pantas untuk menjadi pemimpin dan mendapatkan persetujuan dari masyarakat? Karena biar bagaimanapun, *bay'ah* hanyalah bentuk persetujuan yang muncul dari sikap rela terhadap sosok yang memang pantas untuk dijadikan pemimpin. Artinya, bila terdapat seorang pemimpin yang muncul, dan tidak sesuai dengan kualifikasi yang diinginkan oleh masyarakat maka hal tersebut tidak akan memunculkan kerelaan dari masyarakat, dengan begitu esensi *bay'ah* sendiri pun tidak terwujud. Maka penting untuk

memahami kualifikasi personal yang akan menjadi pemimpin sebelum memahami lebih lanjut proses dari *bay'ah* sendiri.

Sebenarnya terdapat dua cara untuk mengetahui kelayakan seseorang untuk dijadikan pemimpin. Pertama, bila memang terdapat nash al Qur'an yang menjadikannya layak untuk menjadi pemimpin. Seperti dalam kasus Nabi Daud a.s yang dalam al Qur'an jelas mendapatkan legitimasi dari Allah untuk mendapatkan kekuasaan Bani Isra'il, atau juga Nabi Ibrahim yang dianugerahkan kepemimpinan dari Allah SWT. Bila seperti ini, maka tanpa keraguan masyarakat harus setuju dan ridho atau rela untuk menerimanya sebagai pemimpin. Kerelaan tersebut bukan karena paksaan melainkan karena keimanan penuh kepada Allah SWT serta kepercayaan secara sadar akan kebenaran dari keputusan-Nya. Kedua, bila tidak terdapat nash atau ayat maupun hadits yang menyatakan adanya kepemimpinan atau kekuasaan atas seseorang, maka urusan tersebut dikembalikan kepada umat. Dalam kategori ini, kualifikasi yang paling jelas adalah factor keimanan kepada Allah serta keilmuan yang mampu membawa kemaslahatan bagi umat. Untuk yang terakhir ini seperti yang dijelaskan oleh Rasyid Ridha dalam *Tafsir al Manaar* bahwa dalam kalangan umat harus ada orang-orang yang memiliki kearifan dan kecerdasan di dalam mengatur kemaslahatan kemasyarakatan, serta mampu menyelesaikan masalah-masalah pertahanan dan ketahanan, serta masalah-masalah kemasyarakatan dan politik. Itulah yang disebut dengan ahli syuro atau *ahl al hall wa al 'aqdi* di dalam Islam (Rida, 1973, p. 11). Dr. Dhiyauddin Rais mengatakan bahwa *ahl al hall wa al 'aqdi* adalah istilah yang dirumuskan oleh ulama fiqh untuk sebutan bagi pemimpin atau orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan hati nurani mereka (Rais, 2001, p. 176).

Dalam al Qur'an di surat An Nur ayat 55 jelas disebutkan tentang syarat pemimpin. Ayat ini tidak menyebutkan secara jelas mengenai siapa yang layak untuk menjadi pemimpin atau mendapatkan kekuasaan seperti ayat pada kategori pertama. Hanya saja dalam ayat ini Allah menjanjikan kepada umat bagi siapapun yang memang memenuhi syarat akan diberikan kepadanya kekuasaan dan kepemimpinan. At Thobari menjelaskan dalam tafsirnya mengenai ayat ini dengan mengatakan bahwa ayat ini adalah seruan kepada seluruh manusia, dan pada khususnya pada kaum muslimin bahwa barang siapa beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan juga beramal shalih, dalam arti mengerjakan segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, maka Allah akan memberikan kekuasaan atas tanah-tanah orang-orang musyrik Arab maupun non-Arab, dan dijadikannya penguasa mereka (At Thobari, 2001, p. 128). Selain itu, keimanan seseorang yang menjadi pemimpin juga akan menjadi modal dia dalam memberikan pemahaman kepada rakyatnya mengenai hukum Allah. Al Mawardi menyatakan dalam salah satu karyanya bahwa seorang pemimpin harus menjaga kualitas keimanannya yang itu bisa mempertahankan akhlaqnya karena hal tersebut adalah asas dari kekuasaannya (Al Mawardi, 1981, p. 8). Artinya, keimanan dan keilmuan menjadi dua hal yang paling penting dimiliki oleh siapa pun yang ingin menjadi pemimpin.

Ulama Islam yang bisa dikatakan pertama kali merumuskan mengenai syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh calon pemimpin adalah al Mawardi. Beliau menuliskan ada tiga syarat utama yang harus dipenuhi. *Pertama*, berlaku adil dalam segala sikap dan tindakan,

kedua, berpengetahuan ilmu, khususnya mengetahui kriteria pemimpin yang berhak untuk dipilih, *ketiga*, memiliki wawasan dan kearifan, yang juga dengannya mampu untuk menentukan siapa yang paling berhak untuk menjadi pemimpin (Al Mawardi, 2006, p. 6). Ibn Khaldun juga memberikan kriteria pemimpin yang meliputi pengetahuan dalam ijtihad, karena taqlid merupakan hal yang dilarang dalam agama maka tidak diperkenankan menjadi sifat seorang pemimpin. Kemudian adil, kemampuan dalam mengemban amanat kepemimpinan, kesehatan jasmani atau tidak memiliki cacat jiwa maupun fisik (Khaldun & Muhammad, 2004, p. 124). Ibnu Hazm menambahkan kriteria dewasa dan laki-laki, muslim, serta dari kaum Quraisy (Al Andalusy, n.d.).

Kondisi masyarakat pun sangat diperhitungkan dalam masalah ini. Untuk mengetahui pengetahuan yang baik, maka masyarakat pun harus benar-benar memahami esensi dari arti pemimpin yang ideal. Oleh karena itu, bentuk masyarakat pun sangat vital untuk memberikan penilaian terhadap pemimpin. Bila masyarakat dipenuhi oleh orang-orang yang tidak beriman, maka pemimpin yang ideal pun akan ditolak oleh mereka. Dan bila masyarakat memiliki kualitas yang baik, cerdas dan bijaksana, maka mereka akan dengan sendirinya memahami dan mengetahui pemimpin mana yang seharusnya mereka pilih. Dalam hal ini, syari'at-lah yang menjadi pemandu untuk menentukan kriteria pemimpin. Posisi wakil rakyat atau dalam istilah politik Islam adalah *ahlu hall wa al 'aqdi* juga bisa menjadi solusi dari problem kebuntuan masyarakat dalam menentukan pemimpin yang akan berkuasa atas mereka. Oleh karena itulah Abdul Qadir Audah mendefinisikan *ulil amri* bukan hanya pemimpin Negara, melainkan mereka yang memiliki kelebihan lebih di antara umat untuk menyalurkan aspirasi mereka dalam menentukan peraturan sekaligus menentukan pemimpin politik mereka (Audah, n.d., p. 37).

Mengenai pemilihan pemimpin, terdapat perbedaan pendapat dari ulama. Paling tidak terdapat dua cara dalam menentukan pemimpin. Pertama adalah pemilihan dari umat, dan kedua adalah penunjukan dari pemimpin sebelumnya (Z. Al Khatib & Ibrahim, 1985, p. 123). Pemilihan dari umat ini merupakan pemilihan yang dilakukan oleh orang-orang dewasa dari umat. Di sini tidak ada perbedaan antara laki-laki maupun perempuan. Hanya saja anak kecil belum berhak untuk menentukan pilihan. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Bakar al Asham dan Hisyam ibn 'Amru al Fauthy (Şehristanî, 1992, p. 30). Bila demikian maka pemilihan seperti ini seperti yang terdapat pada Demokrasi langsung. Pendapat lainnya menyatakan bahwa pemilihan ditentukan oleh *ahlu hall wa al 'Aqdi* sebagai wakil umat untuk menentukan pemimpin, kemudian setelah itu diumumkan kepada umat untuk mendapatkan baiat dari umat. Pendapat ini merupakan *ijma'* mayoritas ulama, seperti al Mawardi, Ibnu Khaldun, dan ulama madzhab fiqh seperti Imam Syafi'i dan Malik (Z. 'Abdul M. I. Al Khatib, 1985).

Dr. Zakariya menyebutkan bahwa pada proses yang kedua ini pencalonan pemimpin atau penentuan calon pemimpin (*tarsyih*) sudah dilakukan oleh para wakil rakyat yang tergabung dalam *ahl hall wa al 'aqdi*. Maka kemudian yang menjadi tugas selanjutnya adalah pemilihan dan pelantikan pemimpin tersebut (*in'iqaadu*). Dalam hal ini, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, mayoritas ulama setuju dengan pendapat bahwa pemimpin politik

dipilih oleh para wakil umat dan kemudian diumumkan kepada umat untuk mendapatkan persaksian mereka.

Perbedaan pendapat kemudian muncul mengenai jumlah minimal *ahl hall wa al 'aqdi* yang melaksanakan tugas penentuan pemimpin ini. Al Mawardi menjelaskan bahwa minimal adalah lima orang. Pendapatnya ini didasarkan pada peristiwa penentuan khalifah Abu Bakar r. a yang hanya terdiri dari lima orang, kemudian juga perintah Umar bin Khoththob r. a kepada enam sahabat Rasulullah untuk menentukan penggantinya, yang berarti salah satu dari mereka yang harus terpilih dan kemudian lima orang lainnya membai'atnya (Al Mawardi, 2006, p. 7). Abu Hasan al Asy'ari dan Imam al Ghazali berpendapat bahwa satu orang yang terpecaya saja sudah cukup untuk melakukan proses tersebut. Pendapat ini dilandasi dengan alasan bahwa orang tersebut memang benar-benar terpecaya dan diikuti oleh umat, sehingga keputusannya tidak memunculkan keraguan di antara umat (Al Ghazali, 2004, p. 129). Pendapat lain dari kalangan ulama madzhab Syafi'i bahwa jumlah tersebut disamakan dengan jumlah minimal jama'ah sholat jum'at, yaitu empat puluh orang (Z. Al Khatib & Ibrahim, 1985, p. 64). Alasan mereka karena masalah kepemimpinan ini lebih penting dari sholat jum'ah, oleh karena itu batas minimal tersebut didasarkan pada jumlah minimal jama'ah sholat jum'ah. Selanjutnya pendapat dari Abu Zahroh yang menyatakan bahwa pelantikan dilakukan oleh penduduk Makkah dan Madinah, maka ketika penduduk dua kota ini sudah setuju, seluruh umat Islam pun menyetujunya (Abu Zahroh, n.d., p. 89). Dengan demikian, bila dikumpulkan pendapat-pendapat di atas bisa disimpulkan bahwa pelantikan pemimpin politik bisa dilakukan oleh minimal satu orang terpecaya dari *ahl hall wa al 'aqdi* dan kemudian oleh seluruh penduduk.

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa setelah pemimpin dilantik dan disahkan oleh *ahl hall wa al 'aqdi* dan kemudian di bai'at oleh mereka, bukan berarti kemudian proses pelantikan telah selesai dan pemimpin benar-benar sah menjadi pemimpin. Proses selanjutnya adalah persetujuan dan persaksian dari umat seluruhnya, dan inilah yang membedakan bentuk politik Islam dengan bentuk theocracy ala Barat. Artinya, pemimpin tidak akan sah sebelum mendapatkan persaksian atau *bay'ah* dari umat. Al Mawardi menjelaskan bahwa setelah seorang pemimpin dibai'at oleh para pemimpin-pemimpin wakil dari rakyat, maka kemudian ia dipersaksikan kepada umat untuk mendapatkan bai'at mereka (Al Mawardi, 2006, p. 7). Dr. Zakariya pun juga mengutip pendapat Dr. Sulaiman ath Thomawi bahwa pelantikan kholifah tidak akan sempurna kecuali setelah mendapatkan persaksian dari umat seluruhnya. Dr. Dhiyauddin Rais juga mengutip penjelasan Imam al Ghazali yang mengatakan bahwa pemabi'atan Abu Bakar pun belum sempurna sebelum mendapatkan bai'at dari umat Islam seluruhnya (Ar Rois, n.d., p. 178).

Maka bisa disimpulkan bahwa bentuk politik Islam merupakan bentuk politik yang menghargai posisi rakyat dalam organisasi politik. Keberadaan konsep bai'ah merupakan bukti adanya penghargaan terhadap aspirasi umat dalam menentukan pemimpin mereka. Pemilihan pemimpin politik oleh wakil rakyat (*ahl hall wa al 'aqdi*) tidak lantas menghapus peran masyarakat dalam memberikan persetujuan dan persaksian kepada pemimpin, karena seperti yang telah disebutkan bahwa persaksian dari umat merupakan bukti sahnya kepemimpinan

seseorang. Hal ini pun bisa disamakan pada system perwakilan dalam demokrasi, hanya saja Islam sudah terlebih dahulu menyadari system tersebut dari pada demokrasi Barat. Oleh karena itu tidak salah bila Dr. Yusuf Qordhowi menyatakan bahwa adanya pemilu pada demokrasi modern ini bisa disamakan dengan bentuk *bay'ah* dalam Islam (Al Qardhawi, 2001, p. 138). Kerelaan yang merupakan esensi dalam konsep *bay'ah* ini juga menegaskan bahwa bentuk pemerintahan Islam bukan diktatorian dan totalitarian seperti pada konsep realitas politik Machiavelli yang tidak mementingkan kerelaan dari masyarakat (Machiavelli, 2018, p. 66).

Wilayah Syuro yang lain

Syuro tidak hanya berlaku dalam hal-hal yang telah disebutkan sebelumnya, namun lebih dari itu, ia juga berperan dalam wilayah-wilayah lain. Hal ini ditegaskan dalam al Qur'an bahwa perintah musyawarah adalah '*fi al amri*', atau dalam segala urusan. Syuro memiliki peran dalam mekanisme pemilihan wakil rakyat dalam parlemen dan juga dalam mekanisme legislasi hukum. Syuro pun berperan dalam mengawal kepentingan publik melalui pemeriksaan kinerja pelaksanaan kekuasaan eksekutif, dan juga dalam hal memperjuangkan kepentingan rakyat. Ketika prinsip "*one person, one vote*" gagal dalam menjamin keadilan atas keterwakilan sebuah kelompok, entah ia dalam sebuah kelompok etnik, agama atau sosial, keadilan akan bisa terjamin dengan cara yang tepat dalam keadaan tertentu dengan tetap berlandaskan syariah (Asy Syawi, 2013, p. 12). Hal ini karena syari'ah memiliki landasan dasar al Qur'an dan as Sunnah sehingga ia tidak bisa dimonopoli oleh satu pihak dan bertindak otoriter terhadap kelompok lain.

Seperti yang disebutkan di atas, bahwa penentuan wakil rakyat yang akan menempati parlemen juga bisa ditentukan dengan syuro. Yaitu dengan caramenentukan untuk masing-masing kelompok tersebut sejumlah kursi secara proporsional dengan kapabilitas mereka, yang akan secara eksklusif diperebutkan dalam konstituen tertentu atau di negara secara keseluruhan oleh orang-orang yang terkait dengan sebuah kelompok politik, seperti halnya dalam beberapa ide atau wacana demokrasi yang telah diketahui (Samuddin, 2013, pp. 221–236). Kemudian beberapa kursi dalam parlemen yang mewakili minoritas, bisa ditempati oleh perwakilan terpilih dari organisasi profesional ataupun sosial. Pengalaman-pengalaman demokratis ini bila secara terus menerus dilakukan, akan memberikan kontribusi dalam menentukan cara untuk mendapatkan kemungkinan terbaik dalam menentukan perwakilan rakyat di antara struktur dan kepentingan mereka yang beragam.

Diskusi, dengar pendapat, dan menentukan keputusan oleh badan perwakilan dan sejumlah orang di dalamnya, serta badan eksekutif atau organisasi-organisasi, ataupun perseorangan yang memang memiliki keterkaitan dengan kepentingan public, mencerminkan area yang sangat penting bagi pelaksanaan mekanisme syuro yang sehat. Sebuah praktik syuro yang signifikan akan terjadi apabila pemungutan suara (referendum) publik bisa diadakan dengan tepat dalam beberapa masalah yang memiliki tingkat kepentingan yang tinggi atau special, dan itupun melalui sebuah mekanisme keputusan oleh para legislatur atau oleh

sejumlah orang yang diperlukan yang dipilih melalui prosedur yang telah ditentukan. Dalam bidang eksekutif atau departemen yang dibawahinya, syuro secara alami telah memiliki tempat dalam praktik diskusi dan membuat keputusan juga.

Syuro tidak hanya bisa dipraktekkan dalam bidang pemerintahan saja. Syuro juga bisa dipraktekkan dalam pemilihan ketua atau pemimpin dan susunan dewan pekerja, professional, dan organisasi pelajar, dan juga dalam diskusi dan memutuskan suatu keputusan dalam setiap badan organisasi. Teknik dan profesionalisme syuro harus selalu diajarkan dan dipraktikkan di sekolah, institusi-institusi public, perusahaan atau di bidang lainnya. Dalam pengadilan, syuro dilaksanakan ketika terdapat lebih dari satu hakim yang mengatasi sebuah kasus, atau ketika system juri diaplikasikan (Asy Syawi, 2013, p. 105).

Kesimpulan

Syuro merupakan satu mekanisme pengambilan keputusan yang dikenal dalam Islam. Sifatnya yang elastis karena bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman, menjadikan syuro sebagai satu mekanisme paling ideal yang diterapkan di dalam pemerintahan maupun dalam masalah-masalah sosial lainnya. Meski begitu, syuro tidak bisa dianggap sebagai mekanisme keputusan tanpa dasar dan pedoman. Modal akidah dalam pelaksanaan syuro menegaskan bahwa syuro tidak beraskan pada naluri manusia semata, melainkan lebih dari itu, bahwa yang menjadi pedomannya adalah hukum-hukum syari'at yang telah Allah jelaskan dalam al Qur'an dan disebarkan Rasulullah dalam sunnahnya. Sehingga, syuro sebagai satu mekanisme diskusi pengambilan keputusan memiliki dasar yang kuat meski ia juga bisa disesuaikan dengan perkembangan dan perubahan tempat dan zaman.

Esensi syuro pada dasarnya adalah menjaga dan menghormati martabat dan fitrah manusia. Sifat dasar manusia yang hidup bersosial sangat membutuhkan hal ini sebagai upaya dalam menjaga keharmonisan bermasyarakat. Karena di dalamnya ada penghargaan atas pendapat orang lain. Selain itu, syuro juga merupakan satu sarana dalam mengoptimalkan keistimewaan manusia, yaitu akal. Karena dalam syuro, hanya mereka yang berilmu dan memiliki moralitas baik yang bisa menjadi dewan syuro. Sehingga keputusan-keputusan yang diambil benar-benar tepat dan baik karena tidak hanya berdasarkan spekulasi semata. Dengan hal ini pula, syuro bisa diterapkan dalam berbagai urusan dan tidak hanya terpaku dalam bidang pemerintahan saja.

Daftar Pustaka

- 'Arabiyyah, I. M. A. L. Al. (1970a). Mu'jam Al Fatzi Al Qur'an Al Karim. In 2. Cairo-Egypt: Mathba'ah al Hai'ah al Mishriyyah al "Ammah li at Ta'lif wa an Nasyr.
- 'Arabiyyah, I. M. A. L. Al. (1970b). *"Mu'jam Al Fatzi Al Qur'an Al Karim*. Cairo: Mathba'ah al Hai'ah al Mishriyyah al "Ammah li at Ta'lif wa an Nasyr.
- Abdul Kholiq, A. R. (1997). *Asy Syuro Fi Zhilli An Nizham Al Islamy*. Kuwait: Darul Qolam.
- Abu Zahroh, M. (n.d.). *"Tarikhu Al Madzahib Al Islamiyyah*. Cairo: Dar Al Fikr Al 'Araby.
- Al Alusy, S. A. S. M. (1415). Ruhul Ma'any Fi Tafsiri Al Qur'an Al Azhim Wa Sab'i Al Matsani. In 13. Beirut-Libanon: Dar Ihya' Turats Al 'Araby.
- Al Amidy, A. I. M. (2003). *Al Ihkam Fi Usul Ahkam*. Riyadh: Dar Ash Shomi'i Li An Nasyr Wa At Tauzi'.
- Al Andalusy, A. H. A. T. (n.d.). *Al Fashlu Al Milal Wa Al Ahwa' An Nihal*. Maktabatu As Salam Al 'Alamiyyah.
- Al Baidhowi, N. A. S. (1418). *Anwaru At Tanzil Wa Asroru At Ta'wil* (1st ed.; M. A. R. Al Mar'asyli, Ed.). Beirut: Dar Ihya' Turats Al 'Araby.
- Al Bishry, A. U. (1403). *Al Jami* (H. A. R. Al A'tzamy, Ed.). Al Majlisu Al "Ilmu Pakistan Wa Tauzi" Al Maktab Al Islamy Beirut.
- Al Ghazali, A. H. (n.d.). *Fadhaihul Bathiniyyah*. Kuwait: Muassasah Darul Kutub Ats Tsaqafiyyah.
- Al Ghazali, A. H. (2004). *Al Iqtishad Fi Al Iqtishad* (A. M. Al Kholili, Ed.). Beirut: Darul Kutub Al 'Ilmiyyah.
- Al Jashshash, A. B. A. I. A. A. R. (1992). *Ahkam Al Qur'an* (M. S. Qomhawi, Ed.). Beirut: Dar Ihya' Turats Al 'Araby.
- Al Khalidi, M. A. M. (1984). *Asy Syuro*. Beirut: Dar al Jiil dan Aman.
- Al Khatib, Z. 'Abdul M. I. (1985). *Nizhamu Asy Syuro Fil Islam Wa Nizhamu Ad Dimuqrothiyyah Al Mu'ashiroh*. Matba'atu As Sa'adah.
- Al Khatib, Z., & Ibrahim, A. M. (1985). *Nizhamu Asy Syuro Fil Islam Wa Nizhamu Ad Dimuqrothiyyah Al Mu'ashiroh*. Matba'atu As Sa'adah.
- Al Maturidi, A. M. M. I. M. (2007). *Ta'wilatul Qur'an* (K. I. Qaghar, Ed.). Istanbul: Darul Mizan.
- AL Maududi, A. A. (1998). *Hukum Dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (A. Hikmat, Ed.). Bandung: Mizan.
- Al Mawardi, A. A. H. 'Ali I. M. I. H. A. B. (1981). *Tashil An Nazhr Wa Ta'jilu Atz Tzufr*. (M. H. A. Sahroni, Ed.). Beirut: Dar An Nahdhoh Al 'Arabiyyah.
- Al Mawardi, A. A. H. 'Ali I. M. I. H. A. B. (2006). *Ahkamul Shulthoniyyah* (A. Jaad, Ed.). Cairo: Darul Hadits.
- Al Qardhawi, Y. (2001). *Min Fiqhi Ad Daulah Fi Al Islam; Makanatuha, Wa Ma'alimuha, Wa Thobi'atuha Wa Mauqifuha Min Ad Dhimuqrothiyyah Wa At Ta'addudiyyah Wa Al Mar'ah Wa Ghoirul Muslimin*. Mesir: Dar as-Syuruq.
- Ar Razi, F. (1981a). Tafsir Mafatihul Ghoib li Fakhruddin Ar Razi. In 2 (3rd ed.). Beirut-Libanon: Darul Fikr Li Ath Thiba'ah Wa An Nasyr Wa At Tauzi'.
- Ar Razi, F. (1981b). *"Tafsir Mafatihul Ghoib Li Fakhruddin Ar Razi"* (3rd edn). Lebanon: Darul Fikr Li Ath Thiba'ah Wa An Nasyr Wa At Tauzi.

- Ar Rois, M. D. (n.d.). *An Nazhariyyat As Siyasiyyah Al Islamiyyah*. Cairo: Maktabatu Dar At Turats.
- Asy Syawi, T. M. (2013). *Demokrasi Atau Syuro* (D. Z. S, Ed.). Depok: Gema Insani Press.
- At Thobari, A. J. M. I. T. (2001). *Tafsir Thobari; Jami'ul Bayan Fi Ta'wili Al Qur'an* (A. I. A. Muhsin, Ed.). Cairo: arkazul Buhuts Wa Ad Dirosah Al 'Arabiyyah Wa Al Islamiyyah.
- Audah, A. Q. (n.d.). "*At Tasyri*" *Al Jinaa'i Al Islaamy Muqaarinan Bi Al Qanuun Al Wadh'iy*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Daud, I. A. (2009). *Sunan Abi Daud* (S. al A. and M. K. Q. Al Balaly, Ed.). Damaskus.
- Ibnu Hajar, A. A. (n.d.). *Fathul Bari Bi Syarhi Shohihi Al Bukhori* (M. F. A. Baqi, Ed.). Al Maktabah As Salafiyyah.
- Ibnu Mantzur, A. A. F. J. M. I. M. (n.d.). *Lisanul Arab*. Beirut: Dar Shodir.
- Khaldun, I., & Muhammad, W. 'Abdurrahman I. (2004). *bdullah Muhammad Darwis*. Damaskus: Dar Yu'robu.
- Machiavelli, N. (2018). *THE PRINCE*, (W. K. Marriott, Ed.). New York: Global Grey EBooks.
- Rais, D. (2001). *Teori Politik Islam* (A. H. Al Kattanie, Ed.). Jakarta: Gema Insani Press.
- Rida, M. (1973). *Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim Al-Shahir Bi-Tafsir Al-Manar'*. Lebanon: Darul Ma'rifah.
- Rousseau, J. J. (1762). *The Social Contract or Principles of Political Right* (G. D. H. Cole, Ed.). Virgil: AE Neid.
- Samuddin, R. (2013). *Fiqh Demokrasi; Menguak Kekeliruan Haramnya Umat Terlibat Dalam Pemilu Dan Politik*. Jakarta: Gozian Press.
- Şehristanî, E.-F. M. b. A. (1992). "*El-Milel ve'n-Nihal'*". Beirut: Darul Kutub Al 'Ilmiyyah.