

# ***MUSYAWARAH DAN DEMOKRASI SEBAGAI DASAR ETIKA POLITIK ISLAMI***<sup>1</sup>

Fachry Ali

## I

Dalam bagian "Introduction" dari bukunya, Zachary Karabell menulis:

Here is the known: in A. D. 632, the Prophet Muhammad died in Mecca. He left a vibrant set of teachings, nine wives, a number of children and several thousand Arab followers who called themselves Muslim. Less than two decades after his death, the adherents of this new faith had destroyed one empire and crippled another: the Persian Shah was hunted down and killed on the banks of the Oxus River after a thousand-mile chase; Heraclius, the Byzantine emperor, who had only a few years before retaken Jerusalem, saw his realm cut in half as the heirs of Muhammad occupied Damascus, Antioch, Alexandria, and Jerusalem.<sup>2</sup>

Paragraf di atas di satu pihak bercerita tentang kepesatan perkembangan Islam yang berada di luar dugaan banyak orang. Sebab, kurang dari dua dasa warsa dari wafatnya Nabi Muhammad, para pengikutnya telah menghancurkan sebuah imperium dan menggoyahkan lainnya. Dalam hal ini, sebagaimana kita ketahui, perkembangan yang dinilai pesat tersebut bukanlah akhir dari kisah —karena perluasan wilayah pengaruh Islam masih terus berlanjut beberapa abad kemudian. Akan tetapi di pihak lain, melalui kisah yang sama, kita seharusnya berkesimpulan bahwa idealnya dasar-dasar demokrasi sudah harus tercipta dalam masyarakat Muslim pada abad ke-7 itu. Mengapa? Karena hanya dalam dua dekade wafatnya Nabi Muhammad pluralisme masyarakat Muslim telah tercipta ketika pengikut ajaran Islam tidak lagi berintikan masyarakat Arab, sebagai akibat dari ekspansi tersebut.

Pluralisme, dalam pengertian harfiah, adalah kemajemukan. Tetapi secara substansial, maknanya melampaui semua itu: kesediaan untuk melihat bahwa perbedaan adalah sebuah ketakterelakkan dan karena itu harus diterima sebagai sesuatu yang bersifat natural. Sebagai konsekuensinya, bukan saja toleransi harus diwujudkan pada keberadaan orang per orang atau

---

<sup>1</sup> Disampaikan dalam *Annual Conference on Islamic Studies*, Dirjen Pendidikan Islam, Departemen Agama, Palembang, 4 November, 2008.

<sup>2</sup> Zachary Karabell, *Peace Be Upon You: Fourteen Centuries of Muslim, Christian, and Jewish Conflict and Cooperation* (New York: Vintage Books, 2007), hlm. 3.

kelompok masyarakat yang berlainan, melainkan juga pada jalan pikiran dan hak-hak masing-masing secara sederajat. Maka, secara teoritis, kondisi pluralisme serta kesadaran akan ekualitas hak di antara sesama individu inilah yang menjadi fondasi berlakunya sistem demokrasi. persoalannya apakah kesadaran dan, di atas segalanya, kenyataan semacam itu berlangsung ketika kaum Muslimin sedang berada di puncak kekuasaan?

Dari karya Zachary yang sama kita menemukan fakta penguasa Bani Abbasiyah Khalifah al-Mahdi di sekitar 780 M. pernah mengundang Timothy, seorang rahib Kristen ke istananya untuk berdialog. Disebutkan oleh Zachary bahwa sebagai mantan panglima perang, al-Mahdi tentu mempersiapkan segala sesuatu sebelum terjun ke medan laga. Maka, hal yang sama juga berlaku sebelum dialog berlangsung. Sadar bahwa rahib yang dihadapinya adalah seorang terpelajar —yang menguasai bahasa Yunani dan Arab dan telah menerjemahkan karya-karya Ptolemy dan Aristoteles— al-Mahdi mempersiapkan diri dengan membaca filsafat dan karya-karya Aristoteles. Dan kendatipun dialog tersebut menyinggung persoalan-persoalan teologi yang sensitif (misalnya, mempertanyakan bagaimana mungkin seorang Tuhan mengawini seseorang hingga melahirkan seorang anak, yaitu Isa), tak terjadi apapun yang bersifat destruktif di antara kedua belah pihak.<sup>3</sup> Di sini kita melihat sebuah sisi kualitatif dari pluralisme. Al-Mahdi, kendatipun seorang penguasa, tidak cenderung menggunakan kekuasaannya ketika berhadapan dengan seseorang dengan kualifikasi tertentu. Melainkan mempersamakan "senjata" dengan pihak yang dianggap "lawan". Ekualitas hak —sebagaimana tercermin dalam sistem demokrasi— terpraktekkan dalam kenyataan.

Akan tetapi, sebagaimana kekuatan-kekuatan lain yang sezaman, pluralisme natural yang berlangsung dalam dominasi kaum Muslimin tersebut tidak terefleksi ke dalam organisasi kekuasaannya. Mengikuti cara dan metode para pendahulunya, kekuatan politik Islam yang berkembang secara ekspansif di masa itu tak menemukan model organisasi kekuasaan lain, kecuali yang bersifat dinastik dan imperium. Ini berarti bahwa *political equality* (persamaan politik) di antara sesama "warga imperium" tidak tercipta, karena bukan saja bangunan kekuasaan dibuat sehierarkik mungkin, melainkan juga sang penguasa tidak dipilih dan karena itu tidak harus bertanggungjawab kepada siapapun.

Jika kita lihat dari konteks ini, maka pluralisme yang tercipta di kalangan kaum Muslimin sejak dua dasa warsa setelah Nabi Muhammad wafat sampai kepada abad-abad berikutnya hanya sekedar *by product* (efek

---

<sup>3</sup> Zachary Karabell, *Peace Be Upon You*, hlm. 40-41.

samping) dari ekspansi Islam, dan karena itu gagal tertransformasi ke dalam sistem demokrasi.

## II

Sudah pasti saya akan membenarkan kritik yang menyatakan bahwa kecenderungan politik Islam di masa itu sama sekali bukan hal aneh. Karena baik sebelum dan sesudahnya, kekuatan-kekuatan politik lain di luar Islam telah, sedang dan akan mempraktekkan hal yang sama —bahkan berlanjut ke masa modern, seperti yang diperlihatkan imperium Inggris, Rusia dan lainnya. Dalam arti kata lain, tidak terbantahkan bahwa saya telah terlalu mensimplifikasikan masalah hingga ke dasarnya dengan kesimpulan di atas.

Akan tetapi salah satu dari begitu banyak *social capital* (modal sosial) adalah *musyawarah* yang termaktub di dalam ajaran Islam. *Musyawarah* pada dasarnya bukan saja sebuah pengakuan akan adanya pluralisme, melainkan juga kesadaran dan praktek memperlakukan orang per orang sederajat. Karena itu, saya cenderung menyatakan bahwa dasar dari *musyawarah* itu adalah keadilan yang begitu ditekankan oleh al-Qur'an.<sup>4</sup> Secara substansial, *musyawarah* mencerminkan monopoli akan "kebenaran" akan hal ihwal peri kehidupan tidak mungkin dilakukan, karena masing-masing orang per orang atau kelompok-kelompok masyarakat berbeda pandangan dalam satu hal strategis. Karena itu, *musyawarah* adalah sebuah mekanisme operasional menemukan *common platform* di antara keberagaman itu. Dalam arti kata lain, karena monopoli "kebenaran" ditolak, maka keputusan yang mencerminkan pemikiran serta kehendak orang ramai adalah sebuah produk *musyawarah* sejati.

Dikaitkan dengan konsep politik, maka menjadi sulit dibantah bahwa konsep *musyawarah* tersebut telah dengan sendirinya memberikan dasar-dasar bagi perkembangan demokrasi di dalam Islam. Persoalannya adalah apakah konsep *musyawarah* —sebuah *social capital* yang begitu melekat dalam ajaran Islam dan praktek kehidupan di masa Rasulullah— telah tertransformasikan ke dalam lapangan yang lebih luas, ketika kekuatan Muslim mulai bersentuhan dengan dan bahkan mendominasi masyarakat-masyarakat non-Arab di masa ekspansi Islam berlangsung?

Dua abad lebih setelah pemerintahan al-Mahdi, teoritikus politik Islam al-Mawardi (meninggal 1058 M.) tak menyinggung sedikitkan tentang esensialnya transformasi *musyawarah* ini ke dalam dunia politik Islam yang

---

<sup>4</sup> Tentang konsep keadilan dalam al-Qur'an, lihat Dato' Prof. Dr. Mahmud Saedon Awang Othman, "Justice According to the Qur'an and the Sunnah", dalam Aidit bin Hj. Ghazali, (Ed.), *Islam and Justice* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 1993), hlm. 9-26.

kian plural. Dalam karyanya *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* ia memang berbicara tentang sesuatu yang bersifat fundamental: lebih cenderung menggunakan konsep *khilafat al-Nubuwwah* dan menolak *khilafat Allah*. Gagasan ini, untuk zamannya, cukup fundamental, karena secara otomatis merefleksikan penolakan absolutisme seorang penguasa yang berlindung di balik Tuhan. Penggunaan konsep *khilafat Allah* akan dengan sendirinya membentuk citra bahwa sang penguasa tersebut adalah wakil absah Tuhan di muka bumi. Pada saat yang sama, al-Mawardi juga berbicara tentang suksesi kekuasaan dalam Islam melalui "pemilihan". Akan tetapi, moda "pemilihan" yang disarankan sangat bersifat elitis. Seorang penguasa (khalifah) baru dianggap absah apabila "ditunjuk" oleh penguasa sebelumnya atau melalui *ahl al-hall wa al-'aqad* (konsensus elite).<sup>5</sup> Di sini, kita tidak melihat konsep *musyawarah*, sebagai bagian esensial bagi demokrasi, masuk dalam kalkulasi pemikiran politiknya. Dan jika dilihat corak pemikiran elitisnya dalam proses pemilihan seorang penguasa, maka hampir bisa dipastikan al-Mawardi tidak berbicara tentang hak-hak rakyat.

Dua ratus tahun kemudian, gagasan politik Islam yang menggambarkan konsep egalitarian kita temukan pada Nasir al-Din Tusi (1201-74). Dalam karyanya *Akhlaq-i Nasiri* —yang ditulis dalam bahasa Persia dan dipersembahkan kepada pangeran Qushistan Nasir ibnu Ali Mansur— Tusi menekankan tentang pentingnya *mahabbat* (cinta) sebagai dasar asosiasi manusia. Cinta, menurut Tusin adalah kekuatan yang mendorong terciptanya peradaban (*tamaddun*) dan sintesa sosial (*majmu'*). Karena itu, cinta adalah "penghubung" (*connector*) antar masyarakat. Walau tidak disebutkan dengan tegas, dengan konsep ini jelas tersirat adanya konsep *musyawarah*, karena secara logika melalui cinta hubungan antogonistik antar sesama manusia sudah pasti ditolak. Sebagai konsekuensinya, cinta mensyaratkan adanya ekualitas hubungan antar manusia dan kelompok-kelompok masyarakat yang keputusan bersama untuk tujuan-tujuan dianggap strategis haruslah keluar melalui mekanisme *musyawarah*.

Pemikiran ini menarik karena secara tidak langsung, atau secara logika, dapat kita ambil kesimpulan adanya unsur partisipatif dalam dunia politik antara masyarakat (yang merupakan kumpulan rakyat) dengan organisasi kekuasaan (pemerintah). Dalam konteks ini, Tusin menggambarkan struktur pemerintahan yang mau tidak mau terdiri dari empat unsur: *kingship* (kerajaan), *domination* (kekuasaan), kebangsawanan dan masyarakat (*jama'ati*). Berbeda dengan pemikiran al-Mawardi —yang

---

<sup>5</sup> Din Samsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Ciputat: Logis, 2001), hlm. 96-97.

tidak menempatkan *jama'ati* ke dalam posisi strategis susunan kekuasaan—gagasan politik Tusin telah menggambarkan egalitarianisme dalam pengelolaan organisasi politik, karena mengakui eksistensi masyarakat sebagai bagian integral dunia kekuasaan. Karena masing-masing unsur itu memerintah dalam skala dan lingkup otoritas tersendiri. Dengan demikian, sekali lagi, walau tidak disebut dengan jelas, pemikiran politik di atas secara tak langsung telah menggambarkan pentingnya unsur *musyawarah* dalam politik.

Meskipun demikian, sisa-sisa pemikiran bersifat elitis dan hierarkik masih terlihat dalam pemikiran Tusin. Dalam hal ini, Tusin bukan saja masih menggunakan konsep *sahib-i namus* (harfiah: pemilik hukum, *the possessor of the Law*), sebagai orang atau kalangan yang berhak memerintah secara politik (*siyasa*), melainkan juga sang penguasa yang teristimewakan ini dianggap seorang "[d]istinguished from others by devine inspiration, in order that they should follow him."<sup>6</sup>

Dengan begitu banyak pengecualian, izinkan saya mengambil kesimpulan bahwa sejak dua dasar warsa setelah Nabi wafat pada abad ke-7 hingga abad ke-13 di masa Tusin hidup, kaum Muslimin telah dianugerahi kesempatan panjang bukan saja untuk berkuasa, tetapi juga berinteraksi dengan berbagai wujud dan jenis masyarakat dan peradaban umat manusia. Kesempatan tersebut telah memungkinkan Islam memberikan kontribusinya kepada dunia dalam bentuk pengetahuan, peradaban dan berbagai hal konstruktif lainnya.<sup>7</sup> Akan tetapi, kendatipun berabad-abad mengendalikan dunia, umat Islam luput menransformasikan *social capital* paling berharga miliknya yang menjadi dasar kuat demokrasi: *musyawarah*. Survai pemikiran politik Islam dari al-Mawardi hingga Nasir al-Din Tusi yang dilakukan sekilas di atas pada dasarnya adalah rentang waktu yang sangat panjang, lebih dari dua abad. Namun, kendati ada "kemajuan" pemikiran politik yang diperlihatkan Tusin, konsep *musyawarah* tidak secara eksplisit dibentangkan. Karena itu, gagasan demokrasi yang fondasinya diletakkan oleh konsep *musyawarah* tidak menjadi sesuatu yang bisa disumbangkan Islam bagi dunia.

---

<sup>6</sup> Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), hlm. 148-49.

<sup>7</sup> Tentang hal ini, lihat Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan* (Jakarta: Darul Falah, 1999).

### III

Tentu saja, kesalahan bukan secara tunggal dimiliki oleh kaum Muslimin. Negara "raksasa" Eropa abad pertengahan dan pencerahan, seperti Perancis pun tidak memperlihatkan gejala apapun yang menunjukkan adanya embrio demokrasi di dalam masyarakatnya —bahkan dalam periode yang jauh lebih mundur dibandingkan masa dominasi Islam: yakni abad ke-18. Penguasa Perancis Louis XIV abad ke-18 itu, tampak jauh lebih berleha-leha dalam mengurus kekuasaan politik dibandingkan penguasa dinasti Abasiah abad ke-8, al-Mahdi, seperti telah kita singgung. Jika al-Mahdi menyempatkan diri berbincang-bincang tentang filsafat dengan rahib Kristen Timothy, penguasa Perancis Louis XIV justru tampak tidak serius: "[W]hen he was not spending his time with women, or hunting, or being present at religious service or a function at court, Louis was running the state —a nominal role before the death of Fleury in 1743 but his real task thereafter."<sup>8</sup>

Akan tetapi, perbandingan ini tidak berarti apapun dilihat dalam konteks "penyesalan kesejarahan" yang harus ditanggung umat Islam, terutama karena kandungan ajaran pokok kemanusiaannya sangat menekankan keadilan dan *musyawarah*. Dengan *social capital* yang begitu langka untuk ukuran zaman itu, Islam galibnya telah berabad-abad sebelumnya melahirkan sistem demokrasi karena lapangan untuk itu terbuka luas: yakni ketika Islam, melalui ekspansi yang dilakukannya, paling awal berinteraksi dengan anekaragama manusia dan peradaban.

Apa yang menjadi ironis, dengan pengecualian Indonesia dewasa ini, adalah bahwa di mata dunia, negara-negara berpenduduk mayoritas Islam telah dianggap tidak mempunyai bibit demokrasi —kendatipun konsep keadilan dan *musyawarah* melekat erat dalam ajaran agamanya. Anggapan ini mengakar kuat yang mempengaruhi persepsi seorang petugas imigrasi Inggris, seperti pengalaman ahli Islam John Esposito di bawah ini:

When I was clearing immigration in London on the way to Edinburgh, an immigration official asked me, John, "What will you doing in Edinburgh?" When he heard my response: "To keynote a conference on Islam and democracy," he smiled, stamped my passport, and said, "That will be a brief speech!"<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Ancien Régime: A History of France, 1610-1774*, terjemahan dari bahasa Perancis ke dalam bahasa Inggris oleh Mark Greengrass (Oxford: Blackwell Publisher, 1991), hlm. 329.

<sup>9</sup> John L. Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speak for Islam? What A Billion Muslims Really Think* (New York: Gollup Press, 2007), hlm. 28.

Elposito menerjemahkan *that will be a brief speech* di atas sebagai sebuah ungkapan ketidakpercayaan umum yang berlaku di dunia Barat, termasuk di dalamnya para pejabat negara, para intelektual dan media massa, tentang kesesuaian Islam dengan demokrasi. Dan fakta ini kian diperkuat oleh kenyataan empiris: bahwa hanya satu dari empat negara berpenduduk mayoritas Muslim yang pemerintahannya dipilih secara demokratis; sebagian besar pemerintahan-pemerintahan Muslim melarang atau membatasi oposisi dan kekuatan *civil society*. Dan bukankah Ayman Nour, penantang berat Presiden Hosni Mubarak dalam pemilu Mesir pada 2005 lalu telah dipenjarakan?<sup>10</sup>

Pada hemat saya, dengan sedikit elaborasi tentang pengertiannya seperti telah disampaikan di atas, dasar etik politik Islam adalah *musyawarah* yang, melalui adaptasi-adaptasi tertentu sebagai akibat dari ekspansi Islam di masa lalu, sangat berpotensi tertransformasikan menjadi sistem demokrasi —ketika keanekaragaman kian menjadi tak terelakkan. Potensi ini kian besar karena demokrasi, melalui konsep *musyawarah*, telah inheren sebagai *Islamic social capital*, sebagaimana termaktub di dalam ajaran Islam. Akan tetapi, umat Islam yang telah mendominasi dunia selama abad ke-7 hingga ke-13 dan kemudian berlanjut di bawah dinasti Usmaniah hingga abad ke-17, gagal memanfaatkan *social capital* tersebut untuk memberi kontribusi bermakna kepada manusia modern dewasa ini. Maka, dalam masa modern, Islam hanya tampil sebagai ideologi perlawanan yang secara mencolok muncul dalam aktivitas radikalisme melawan proses alienasi yang kini dikendalikan Barat.<sup>11</sup> Dan tradisi radikalisme ini justru kian kuat mencengkeram persepsi negatif tentang Islam, bukan saja di Barat, tetapi juga di Asia Tenggara sendiri.<sup>12</sup>

Walau *debatable*, di dalam beberapa hal, tampaknya umat Islam Indonesia yang mempunyai kapasitas mentransformasikan *musyawarah* dan demokrasi sebagai dasar etik politik Islami. Perkembangan demokrasi Indonesia sejak 1998 menunjukkan adanya kesesuaian Islam dan demokrasi.

Jakarta, 3 November, 2008.

---

<sup>10</sup> Elposito & Mogahed, *Who Speak for Islam?*, hlm. 30-32.

<sup>11</sup> Tentang tradisi perlawanan ini, lihat Edmund Burke, III, and Ira M. Lapidus, (Eds.), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley et al: University of California Press, 1988).

<sup>12</sup> Tentang ini, lihat Kumar Ramakrishna and See Seng Tan, *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia* (Singapore: World Scientific and Institute of Defence and Strategic Studies, 2003).