



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 2354-6204 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: [10.12590/hermeneutik.v15i2](https://doi.org/10.12590/hermeneutik.v15i2)

Konsep *Syura* dan Demokrasi dalam Wacana Kontekstual: Studi Kritis Terhadap Pemikiran Kontekstual Abdullah Saeed

Taufik Akbar

IAIN Pontianak

taufikakbarth@gmail.com

Abstract

The discourse on democracy and all its variants, including the term *shura*, is an issue that is never obsolete in the study of the Qur'an. One of the figures applying the concept of *shura* is Abdullah Saeed, a contemporary thinker who introduced the study of the Qur'an through a contextual approach. This article aims to explore how Abdullah Saeed views the term *shura*. Through descriptive-analytic approach, this paper concludes that, in explaining the term *shura*, Abdullah Saeed tries to revisit the term *shura* through two groups of interpretations, namely pre-modern interpretations such as al-Thabari, Zamakhsari, al-Razi and al-Qurtubi, and groups of modern interpreters such as Sayyid Abul A'la al-Maududi and Sayyid Qutb. Based on the views of the two groups, Saeed sees that the modern generation of Muslim scholars tend to reinterpret the concept of *shura* in new social, political, economic and cultural contexts, especially the contextual interpretation of the Qur'an

Keyword: democracy, *syura*, contextual

Abstrak

Diskursus tentang demokrasi dan segala macam variannya, salah satunya adalah term *syura*, merupakan isu yang tidak pernah usang dalam studi al-Qur'an. Salah satu aktor yang berperan dalam membaca ulang konsep *syura* ini adalah Abdullah Saeed, salah seorang pemikir kontemporer yang mengenalkan kajian al-Qur'an melalui pendekatan kontekstual. Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana pandangan Abdullah Saeed terhadap term *syura*. Melalui pendekatan deskriptif-analitik, tulisan ini menyimpulkan bahwa di dalam menjelaskan term *syura* ini, Abdullah Saeed mencoba membaca ulang penafsiran terhadap term *syura* melalui dua kelompok penafsir, yaitu kelompok pra-modern seperti al-Thabari, Zamakhsari, al-Razi dan al-Qurtubi, dan kelompok modern yang ada setelahnya seperti Sayyid Abul A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb. Dengan berpijak pada pandangan dua kelompok tersebut, Saeed melihat bahwa para cendekiawan Muslim generasi modern cenderung untuk menafsirkan ulang konsep *syura* dalam konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang baru, khususnya dengan menyoroti ciri kontekstual penafsiran al-Qur'an.

Kata Kunci: demokrasi, *syura*, kontekstual

Pendahuluan

Sistem demokrasi sebagaimana yang ada dalam ideologi Pancasila yang dianut oleh Negara Kesatuan Republik Indonesia masih saja dipersoalkan oleh beberapa kelompok yang secara *genuine* menolak sistem demokrasi. Hal ini sebagaimana yang terus disuarakan oleh eks Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang beberapa waktu yang lalu telah dibuburkan melalui keputusan Kementerian Hukum dan HAM. Melalui kampanye sistem *khilafah*, HTI menolak ideologi dasar masyarakat Indonesia yang telah mengakar ratusan tahun di Nusantara, Pancasila, dan segenap perangkatnya, termasuk sistem demokrasi.

Diskursus tentang relasi demokrasi dan Islam merupakan salah satu isu yang melahirkan perdebatan di kalangan para cendekiawan Muslim. Terlepas dari beberapa tipologi yang ada, hemat penulis, setidaknya ada dua kutub kelompok cendekiawan muslim yang menolak dan yang menerima gagasan demokrasi sesuai dengan ruh keislaman. Kelompok *pertama*, diwakili oleh beberapa tokoh seperti Syaikh Fadhallah Nuri dari Iran, al-Sya'rawi dari Mesir, Ali Benhaj dan Abdelkader Moghni dari Aljazair, Abu al-A'la al-Maududi dari Pakistan, dan lain sebagainya. Kelompok

pertama ini secara ekstrim menolak meleburkan sistem demokrasi dengan spirit keislaman.

Kelompok *kedua* dari beberapa gagasan pemikir seperti Khaled Abou el-Fadl dari Kuwait, Muhammad Imarah, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla dari Mesir, Ali Abdur Razaq dari Pakistan, Sadek Jawad Sulaiman dari Oman, Abdullah Ahmad al-Na'im dari Sudan, Ali Syariati dan Mehdi Bazargan dari Iran, Abbasi Madani dari Aljazair, dan lain sebagainya. Kelompok kedua ini menyatakan bahwa demokrasi sejalan dengan sepirit keislaman, baik yang menerima secara liberal maupun yang lebih hati-hati dengan cara mencari titik temu antara nilai keislaman dan demokrasi (Kamil, 2002, p. 25).

Perdebatan tentang Islam dan demokrasi ini turut menarik salah satu pemikir kontemporer, Abdullah Saeed. Dengan semangat tafsir kontekstualnya, Saeed berupaya melakukan pembacaan kritis lagi praktis terhadap salah satu tema tersebut, yaitu dengan mengangkat judul Musyawarah (*syura*) dan Demokrasi di bawah salah satu payung produk pemikirannya; *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*. Sebagaimana pengakuannya, judul tersebut merupakan salah satu bentuk praktisasi dari gagasan besarnya tentang tafsir berbasis kontekstual. Saeed berupaya melihat penafsiran berbeda untuk konteks yang berbeda pula di mana, secara sekilas, Saeed menemukan perbedaan interpretasi di antara dua generasi yang berbeda, yang dia sebut dengan istilah pra-modern dan modern.

Artikel ini berupaya menggali pemikiran Abdullah Saeed tentang relasi antara *syura* dan demokrasi. Hal ini penting dilakukan dengan beberapa alasan. *Pertama*, untuk terus menggali berbagai macam sudut pandang dan pemahaman mengenai konsep *syura* dalam al-Qur'an dan hubungannya dengan demokrasi untuk memperkaya wacana dan opini mengenai relasi Islam dan demokrasi. Hal ini merupakan suatu langkah untuk memberikan counter opini bagi kelompok yang menolak sistem demokrasi. *Kedua*, dengan suatu pendekatan yang baru, yakni pendekatan kontekstual, artikel ini mencoba melihat pandangan Saeed terkait relasi musyawarah (*syura*) dan demokrasi yang ia ketengahkan dalam karyanya di atas. Dengan pendekatannya tersebut, diharapkan ada sesuatu yang berbeda yang ditawarkan Saeed dalam memahami interpretasi konsep *syura* dalam al-Qur'an. Oleh sebab itu, mengeksplorasi pemikiran Saeed ini dianggap urgen untuk dilakukan.

Kajian Teori

Mengenal Definisi Syura dan Demokrasi

Kata syura memiliki derivasi kata yang sama dengan istilah musyawarah. Istilah musyawarah sendiri merupakan bentuk masdar (sumber kata) dari syawara-yusyawiru-musyawaratan (Ahmad, 1972, p. 226). Istilah musyawarah sendiri bermakna ‘mengeluarkan madu dari sarangnya’. Oleh sebab itu, di dalam penggunaan bahasa Indonesia, istilah syura lebih diidentikkan dengan penggunaan istilah musyawarah. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (Departemen Pendidikan Indonesia, 2008, p. 989), istilah ‘musyawarah’ didefinisikan sebagai ‘perundingan dan perembukan’.

Secara definitif, syura bermakna ‘segala sesuatu yang diambil atau dikeluarkan dari yang lain—termasuk dalam hal ini adalah pendapat—untuk memperoleh kebaikan. Makna tersebut tidak bisa dilepaskan dari asal muasal makna musyawarah itu sendiri (Shihab, 1996, p. 469). Dawam Rahardjo secara spesifik menjelaskan bahwa syura merupakan suatu forum, di mana setiap individu memiliki peluang yang sama untuk berperan aktif dalam urun rembuk, menyampaikan pendapat, bertukar pikiran dan memecahkan suatu masalah secara bersama-sama dan bermusyawarah, baik hal-hal yang menyangkut kepentingan maupun nasib anggota masyarakat yang bersangkutan (Rahardjo, 1996, p. 440).

Konsep syura ini merupakan salah satu tradisi masyarakat Arab kuno yang diadopsi oleh al-Qur’an. Oleh sebab itu, istilah syura merupakan salah satu term yang sering disinggung oleh al-Qur’an. Di dalam al-Qur’an, term syura terdapat dalam tiga ayat. Pertama, terdapat pada QS. Al-Baqarah ayat 233. Kedua, terdapat pada QS. Ali-Imran ayat 159. Ketiga, terdapat pada QS. Asy-Syura ayat 38.

Adapun kata demokrasi merupakan kata yang berasal dari Yunani. Istilah demokrasi ini merupakan kata yang berakar pada kata demos-kratos-kratein. Secara tekstual, kata demos bermakna rakyat, kratos bermakna pemerintahan. Dengan demikian, demokrasi dapat diartikan sebagai ‘pemerintahan yang dijalankan oleh rakyat’. Dengan kata lain, secara umum demokrasi selalu diasumsikan sebagai sebuah kekuasaan yang berasal dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat (from the people by the people to the people).

Munir Fuadi menyatakan bahwa demokrasi merupakan satuan sistem yang dianut pemerintahan di dalam suatu negara (nation) di mana warganya memiliki kewajiban, hak, kekuasaan dan kedudukan yang setara dalam menjalankan kehidupan pribadinya sendiri maupun dalam hal berpartisipasi aktif terhadap kekuasaan negara, di mana rakyat memiliki hak ikut serta di dalam menjalankan roda suatu negara atau mengawasi proses berjalannya pemerintahan baik secara langsung seperti melalui ruang publik (public sphere) maupun tidak langsung melalui wakil yang telah dipilih secara adil dan jujur di mana kedudukan pemerintahan semata-mata untuk kepentingan rakyat (Fuady, 2010, p. 2).

Pemikiran Kontekstual Abdullah Saeed Terhadap Konsep Syura dan Demokrasi

Sekilas tentang Biografi Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah nama lengkapnya. Sosok beliau merupakan sosok yang tidak asing bagi pegiat studi interpretasi al-Qur'an, khususnya dalam khazanah modern. Dia dilahirkan pada tanggal 25 Desember 1964 di Maldives. Menurut pengakuannya, dia merupakan keturunan suku bangsa Arab Oman yang berdomisili di kepulauan Maldives. Pendidikan strata satunya, dengan gelar BA, diraih Saeed dari Arab Saudi dengan konsentrasi Studi Islam. Sedangkan strata keduanya, magister, diraihnya dari University of Melbourne, Australia dengan konsentrasi Linguistik Terapan. Dan strata tiganya, dengan gelar Ph.D, diraih pada universitas yang sama dengan konsentrasi Studi Islam (Saeed, 2014).

Sejak tahun 1993, dia bergabung dengan Departemen Asia Bahasa dan Antropologi di University of Melbourne dan diangkat sebagai dosen, kemudian naik ke dosen senior pada tahun 1996 dan menjadi anggota Asosiasi Profesor pada tahun 2000. Saat ini beliau menjabat sebagai Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies sekaligus Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Melbourne University serta terpilih sebagai Fellow of Australian Academy of Humanities. Fokus penelitian ilmiah Saeed adalah pada salah satu isu yang paling penting dalam pemikiran Islam, yaitu negosiasi teks dan konteks, ijtihad dan interpretasi dan teguh mendukung reformasi dalam pemikiran Islam. Hasil karyanya meliputi bidang keuangan Islam, hukum Islam

dan kebebasan beragama, hubungan Kristen-Islam, hermeneutika al-Qur'an, Islam dan hak asasi manusia, dan reformasi hukum Islam (Saeed, 2014).

Abdullah Saeed juga disibukkan dengan aktivitas ilmiah dan non-ilmiah. Dalam bidang aktivitas ilmiah ia mengampu mata kuliah Bahasa Arab, Studi Islam, Dasar-dasar Hukum Islam, Pengantar al-Qur'an dan Hukum Islam di Universitas Melbourne baik strata satu maupun pasca sarjana. Sedangkan aktivitas non-ilmiahnya, Saeed aktif dalam dialog antar agama serta ikut dalam beberapa organisasi kemasyarakatan yang memberikan pengabdian kepada masyarakat. Saeed juga menjadi narasumber bagi media tentang isu bunga bank, sebagai pemimpin komunitas Muslim Australia, dan menjadi pemeran utama dalam sejumlah konferensi, seminar dan kuliah umum. Saeed juga menjadi editor jurnal-jurnal berskala internasional seperti Jurnal Studi al-Qur'an di Inggris, Jurnal Studi Islam di Pakistan, Jurnal Studi Arab, Timur Tengah, dan Australia (Saeed, 2014).

Di antara beberapa karya beliau adalah *The Qur'an: An Introduction* diterbitkan pada tahun 2008 oleh Oxon (UK) and New York: Routledge; *Islamic Thought: An Introduction*, diterbitkan pada tahun 2006 oleh Oxon (UK) and New York: Routledge; *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* diterbitkan pada tahun 2006 oleh Oxon (UK) and New York: Routledge; *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* diterbitkan pada tahun 2005 oleh Oxford: Oxford University Press bekerja sama dengan the Institute of Ismaili Studies, UK; *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* diterbitkan pada tahun 2004 oleh Hampshire: Ashgate Publishing; *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Interpretation* diterbitkan pada tahun 1996, 1999 oleh Leiden: EJ Brill; dan *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* diterbitkan pada tahun 2014 oleh Routledge, New York.

Sekilah Tentang Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

Poin ini tidak bermaksud untuk mengulas secara mendetail tentang metodologi yang digagas oleh Abdullah Saeed dalam membangun gagasan tafsir kontekstualnya. Saeed, sebagaimana pengakuan dirinya, merupakan salah seorang mufassir yang berdiri pada kubu kontekstualis. Salah seorang yang berperan besar dalam mengkonstruksi pemikiran Saeed adalah Fazlur Rahman, khususnya dalam konteks teori Rahman yang

fenomenal; *double movement* (Iffah, 2015, pp. 66–68). Namun yang berbeda dari Fazlur Rahman, Saeed menempatkan konsentrasi khusus dirinya hanya pada persoalan ayat-ayat *ethico-legal* (etika-hukum).

Adapun yang dimaksud oleh Abdullah Saeed dengan istilah ayat *ethico-legal* adalah ayat-ayat yang kandungan isinya mencakup a) kepercayaan: kepada Tuhan, Nabi, kehidupan setelah hari akhir; b) peraturan yang berhubungan dengan pernikahan: perceraian dan harta warisan; c) sesuatu yang dilarang yang mencakup pencurian, bergaul dengan non-Muslim, dan yang diperintahkan yang mencakup pelaksanaan puasa, zakat, jihad dan hudud; d) pengajaran dan e) yang berhubungan dengan etika hubungan antara beragama dan pemerintah. Singkatnya, *ethico-legal* teks itu mencakup kepercayaan, peraturan, hukum, perintah, larangan dan pengajaran.

Dalam pandangan Saeed, ayat-ayat *ethico-legal*, setidaknya setelah abad ke-2 atau ke 3 H, dijadikan bahan untuk menggagas suatu hukum oleh para fuqaha (ahli yurisprudensi Islam). Adanya istilah ayat-ayat *ethico-legal* pada penafsiran Saeed tersebut tentunya berdampak pada ayat-ayat yang tidak masuk pada wilayah itu. Sehingga secara tidak langsung dia mencoba mengkasifikasikan dan mencoba memberikan sebuah ‘sentuhan’ khusus pada ayat-ayat di luar konteks ayat-ayat *ethico-legal* tersebut. Adapaun klasifikasi di luar ayat *ethico-legal* tersebut dikelompokkan oleh Saeed ke dalam tiga tipologi, yaitu a) Ayat-ayat teologis (alam gaib); b) Ayat-ayat kisah dan c) Ayat-ayat perumpamaan (*amtsal*) (Saeed, 2006, pp. 90–100).

Dalam membangun metodologi interpretasinya terhadap teks al-Qur’an, khususnya pada ayat-ayat *ethico-legal*—namun tidak menutup kemungkinan di luar konteks ayat *ethico-legal* tersebut, ada beberapa prinsip yang dipegang oleh Saeed. Prinsip-prinsip tersebut dapat digambarkan sebagai berikut: *pertama*, pengakuan atas kompleksitas makna. Dalam memandang teks al-Qur’an, Saeed mengkritisi kelompok tekstualis tentang keyakinan mereka bahwa teks al-Qur’an memiliki makna yang rigid (Saeed, 2006, p. 105). Oleh karena itu, dengan meminjam gagasan Tzvetan Todorov, Saeed mengajukan konsep *indirect meaning* (tidak langsung) dan *direct meaning* (makna langsung). Untuk menemukan *direct meaning* maka hal tersebut dapat langsung difahami dalam level kata, sedangkan *indirect meaning* berada pada konteks seputar kata tersebut (Saeed, 2006, p. 105).

Kedua, mempertimbangkan teks ayat *ethico-legal* sebagai diskursus. Lagi-lagi dalam konteks ini Saeed kembali menggunakan pandangan Tzvetan Todorov. Menurut Saeed, teks sebagai bahasa merupakan sesuatu yang bersifat abstrak, sedangkan jika dilihat dari sudut diskursus, maka teks bersifat konkret. Sebagaimana para pendahulunya, misalnya Nasr Hamid Abu Zaid, Saeed juga memandang bahwa pewahyuan al-Qur'an pada konteks sosio-historis tertentu mengharuskan melihat teks al-Qur'an sebagai sebuah diskursus. Oleh karena itu, sebagai upaya untuk menempatkan al-Qur'an dalam setiap kondisi dan waktu, perhatian terhadap al-Qur'an, baik sebagai bahasa maupun diskursus sangat diperlukan (Saeed, 2006, p. 107).

Prinsip *ketiga* yang dikemukakan Saeed adalah tentang pengakuannya terhadap aspek-aspek yang membatasi makna. Jika pada kedua prinsip tersebut Saeed dipengaruhi oleh Tzvetan Todorov, maka dalam prinsip ini Saeed lebih tertarik pada gagasan Gracia tentang *limits of meaning* (batasan-batasan makna). Menurut Saeed, suatu penafsiran meniscayakan adanya batasan-batasan dalam menentukan makna. Batasan-batasan tersebut terdiri dari a) Nabi sendiri, b) konteks dimana teks itu diucapkan, c) peran penafsir, d) sifat dasar teks al-Qur'an, dan e) konteks budaya yang ada di sekeliling teks (Saeed, 2006, p. 107).

Prinsip *keempat* menurut Saeed adalah bahwa sakralitas makna yang ada dalam sebuah teks merupakan hal yang bersifat *knowable* (dapat difahami). Prinsip ini berhubungan dengan perdebatan seputar ayat *muhkam* dan *mutasyabih*. Menurut Saeed, baik itu ayat *muhkam* dan *mutasyabih* sama-sama dapat difahami karena pada dasarnya al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan kepada manusia untuk difahami (Saeed, 2006, p. 111). Prinsip *kelima* yang dipegang oleh Saeed ialah soal makna awal sebuah teks. Pentingnya makna awal dalam sebuah penafsiran disebabkan oleh dua hal, yaitu 1) menghindari lompatan makna yang bersifat alegoris atau mistis, bahkan teologis dan religio-politis, dan 2) membantu membangun doktrin-doktrin dan sistem-sistem teologis di atas basis yang lebih kuat (Saeed, 2006, p. 114).

Prinsip *kelima* sebagai prinsip terakhir, menurut Saeed, ialah pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dan budaya lokal. Al-Qur'an merupakan teks yang secara substantif merupakan petunjuk (*hudan*) untuk seluruh umat manusia. Namun secara historis, al-Qur'an diturunkan pada masyarakat Arab abad ke-7 Masehi dan menggunakan bahasa yang digunakan oleh masyarakat setempat dan melibatkan

konteks setempat pula. Maka dari itu, Saeed memandang penting sebuah konteks dalam memahami hubungan antara perintah yang terdapat dalam ayat *ethico-legal* dengan masyarakat Arab setempat. Maka mengetahui konteks sosio-historis dan kebudayaan yang hidup pada masyarakat setempat, seperti iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, dan hukum; norma, hukum kebiasaan, tatakrama, ada kebiasaan (institusi), tempat tinggal, pakaian, makanan, relasi sosial, termasuk di dalamnya; struktur keluarga, hirarki sosial, larangan (pantangan), dan upacara-upacara dan nilai-nilai yang berlaku di wilayah tempat al-Qur'an diturunkan, adalah hal yang niscaya dalam penafsiran terhadap al-Qur'an (Saeed, 2006, p. 117).

Berikutnya, dalam upaya menggagas tafsir kontekstualnya, hal yang paling prinsipil dari pemikiran Saeed adalah pemikirannya tentang konsep hirarki nilai dalam ayat-ayat *ethico-legal*, khususnya dalam memandang yang “tetap” dan yang “berubah”, yang “universal” dan “partikular”. Konsep hirarki nilai ini dapat dikatakan sebagai sumbangsih besar dalam khazanah pemikiran kontemporer. Hirarki nilai yang digagas oleh Saeed mencakup a) nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*); b) nilai-nilai fundamental (*fundamental values*); c) nilai-nilai proteksional (*protectional values*); d) nilai-nilai implementasional (*implementational values*); dan nilai-nilai instruksional (*instructional values*) (Iffah, 2015, pp. 78–85).

Konsep Syura dan Demokrasi dalam Pandangan Abdullah Saeed

Berbicara konsep *syura* dan demokrasi, Abdullah Saeed berangkat dari interpretasi QS. Ali Imran [3]:159. Sebelum membicarakan lebih jauh ayat tersebut, Saeed lebih dulu berangkat dari persoalan konteks ayat tersebut, dalam bahasa yang lebih spesifik, *asbab al-nuzul* yang berkaitan dengan QS. Ali Imran [3]:159 tersebut. Dalam menjelaskan konteks QS. Ali Imran [3]:159 tersebut, Saeed mengetengahkan beberapa pandangan ulama pra-modern, semisal, al-Thabari, Zamakhsari, al-Razi dan al-Qurtubi. Dari beberapa pandangan ulama klasik tersebut, pada dasarnya semuanya memiliki kesamaan pandangan bahwa ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan konteks kekalahan umat Islam pada saat meletusnya perang Uhud (3 H/625 M). Namun yang menjadi fokus perbedaan di antara para ulama tersebut adalah pada konteks untuk apakah ayat tersebut diturunkan.

Dalam konteks untuk apa ayat itu diturunkan, al-Thabari mengemukakan bahwa ayat tersebut paling tepat dipahami sebagai sebuah perintah Tuhan kepada Nabi untuk bermusyawarah dengan para sahabat dalam urusan peperangan. Sedangkan Zamakhsyari memiliki dua rujukan dalam memandang konteks ayat ini, *pertama*, dia secara tidak langsung merujuk kepada peperangan, sedangkan yang *kedua*, dia mengutip pandangan bahwa pada saat itu para pemimpin suku Baduy dikenal tidak suka bermusyawarah, sehingga urusan-urusan mereka sering kali terhambat. Oleh karena itu, Zamakhsyari berpendapat bahwa Tuhan memerintahkan Nabi untuk bermusyawarah dengan para sahabat sehingga segala urusan itu akan menjadi mudah. Sedangkan Razi dan Qurtubi memandang konteks ayat ini bahwa Nabi Muhammad berbicara secara baik-baik kepada para pengikutnya setelah kejadian Perang Uhud dan bahwa Tuhan memujinya dengan tindakan itu (Saeed, 2016, pp. 247–248).

Lebih jauh, dalam melihat interpretasi ayat tersebut, Saeed mengamati dua model interpretasi yang ada selama ini, yaitu interpretasi pra-modern dan interpretasi yang ada setelahnya. *Pertama*, mewakili kelompok pra modern dalam menginterpretasikan ayat tersebut, Saeed menukil beragam pandangan ulama klasik seperti dalam *Jami al-Bayan*-nya al-Thabari, *al-Tafsir al-Kabir* karya al-Razi dan karyanya al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beberapa ulama pra-modern tersebut memiliki beragam pandangan dalam menginterpretasikan QS. Ali Imran [3]:159 tersebut.

Interpretasi yang dikemukakan al-Thabari dalam membaca QS. Ali Imran [3]:159 tersebut, misalnya, di mana dia memandang bahwa ayat tersebut mengidentifikasi bahwa Nabi Muhammad diminta untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya mengenai urusan peperangan. Namun demikian, menurut al-Thabari, perintah tersebut hanya bersifat anjuran saja: hanya untuk menenteramkan hati para sahabat Nabi (*tathyiban li anfusihim*). Interpretasi tersebut dikemukakan oleh al-Thabari mengingat pada dasarnya bahwa Nabi Muhammad tidak perlu berkonsultasi kepada para sahabat karena tidak ada satupun riwayat yang mendukung perintah berkonsultasi tersebut (Saeed, 2016, p. 248).

Sedangkan pendapat yang dikemukakan oleh al-Razi, sebagaimana yang dikutip Saeed, terkait konsep *syura* dalam QS. Ali Imran [3]:159 tersebut, sebagaimana yang diketengahkan Saeed, dengan bersandar pada pendapat para ulama, al-Razi

menegaskan bahwa walaupun ayat tersebut secara eksplisit memerintahkan musyawarah, namun Nabi tidak boleh bermusyawarah dalam hal-hal di mana telah ada dalil yang jelas, permusyawaratan yang dimaksud dalam ayat tersebut hanya sebatas persoalan peperangan. Selain pandangan tersebut—dengan berkaca pada metode analogi (*qiyas*) yang digunakan oleh Imam Syafi'i—sebagaimana al-Thabari, al-Razi juga menyatakan bahwa konsep *syura* hanya sebatas anjuran saja, bukan kewajiban (Saeed, 2016, pp. 249–250).

Anjuran bermusyawarah tersebut, menurut al-Razi, hanya mengindikasikan beberapa hal saja, yaitu: 1) musyawarah Nabi dengan para sahabatnya merupakan bukti ketinggian budi pekertinya (*husn al-khuluq*); 2) Meski Nabi adalah makhluk yang paling sempurna, pengetahuannya tetaplah terbatas, sehingga “mungkin saja” ada pendapat lain dalam konteks kehidupan sehari-hari yang bisa diterima; 3) perintah musyawarah tersebut hanya untuk menunjukkan teladan yang baik; 4) musyawarah tersebut hanya sebatas menentramkan hati para sahabat sesuai kalah dari perang Uhud; 5) perintah bermusyawarah dengan sahabat hanya untuk menunjukkan bahwa para sahabat memiliki nilai tersendiri (*qimah*) di sisi Tuhan dan yang terakhir 6) perintah tersebut menunjukkan bahwa para sahabat harus bergantung kepada dukungan Tuhan (Saeed, 2016, pp. 249–250).

Berbeda dengan kedua penafsir tersebut, sebagaimana penelusuran Saeed, dalam konteks konsep *syura* dalam QS. Ali Imran [3]:159 tersebut, al-Qurtubi memandang bahwa *syura* merupakan fondasi syariat dan salah satu aturan hukum yang paling penting. Bahkan, menurut al-Qurtubi, jika ada seorang penguasa yang tidak bermusyawarah dengan para pakar dan ulama, maka penguasa tersebut wajib diasingkan. Jika al-Razi mengutip pendapat ahli hukum Islam, Imam Syafi'i, dalam menyetengahkan persoalan musyawarah yang dilakukan Nabi, maka al-Qurtubi juga demikian. Dia mengutip salah seorang ahli fikih madzhab Maliki, Ibn Khuwaiz Mindad, yang menyatakan bahwa bermusyawarah dengan para ahli agama merupakan kewajiban para penguasa. Al-Qurtubi juga menawarkan beberapa gagasan yang berkaitan dengan musyawarah ini, antara lain dalam persoalan kepercayaan, pengetahuan, kesalehan, dan kebijaksanaan; dan juga seputar pengalaman dan watak yang mendukung bagi seseorang yang berusaha melakukan musyawarah (Saeed, 2016, p. 251).

Dalam menilai para pandangan ulama pra-modern tersebut, Saeed mengkritisi pola interpretasikan yang dikemukakan oleh para ulama pra-modern tersebut. Menurut Saeed, kebanyakan mufasir masa awal tidak memberikan tafsiran politis yang kuat atas ayat tersebut. Para ulama tersebut, menurut Saeed, lebih terfokus pada berbagai implikasi teologis yang muncul dari perintah Tuhan kepada sang Nabi agar bermusyawarah dengan para sahabatnya. Selain hal tersebut, yang lebih ironis, menurut Saeed, para ulama pra-modern tersebut terkesan membatasi lingkup *syura* kepada hal-hal seputar peperangan. Dalam memandang al-Thabari, misalnya, Saeed menyatakan bahwa apa yang digagas oleh al-Thabari tersebut tidak mampu menyentuh pada level permasalahan politik. Sedangkan apa yang digagas oleh al-Razi, meskipun mencakup lebih banyak wilayah kajian dari pada al-Thabari, namun apa yang dikemukakan al-Razi juga tidak terlalu memberikan bobot pada persoalan politik, al-Razi juga terkungkung pada konteks ayat tersebut yang berkaitan dengan isu peperangan (Saeed, 2016, pp. 247–249).

Namun demikian, di sisi yang lain, Saeed juga mengapresiasi langkah jauh yang sudah dilakukan oleh al-Qurtubi, di mana menurut Saeed, al-Qurtubi sudah mencoba memberikan bobot pada ayat tersebut dengan mengaitkannya dengan persoalan politik. Menurut Saeed, al-Qurtubi hanya satu-satunya mufasir pra-modern yang paling mendukung nilai penting dari konsep musyawarah dalam QS. Ali Imran [3]:159. Dalam hal ini, Saeed menyatakan:

Pada masa pra-modern, Qurtubi mungkin adalah mufasir yang paling politis, dan yang paling berkehendak memahami syura sebagai perintah untuk semua umat Islam dan khususnya para pemimpinnya. Dia mengutip serangkaian bukti tekstual yang paling banyak untuk mendukung pandangannya termasuk beberapa hadis yang kadang kala dipertanyakan kesahihannya. Contoh-contoh dari para sahabat dan “kata-kata bijak” yang tidak diketahui sumbernya. Yang paling menarik, dia mengutip pendapat dua fukaha yang berpendapat bahwa syura adalah hal yang wajib dilakukan para penguasa. Demikian juga, Qurtubi memberikan beberapa teks yang secara eksplisit mengaitkan syura dengan konsep pemerintahan yang ideal, dan membuatnya menjadi kewajiban (Saeed, 2016, pp. 250–251).

Setelah menyelami khazanah pra-modern, dalam menelusuri interpretasi QS. Ali Imran [3]:159, Saeed beranjak pada interpretasi yang diajukan oleh kelompok

modern. Beberapa nama yang dikutip oleh Saeed adalah Sayyid Abul Ala al-Maududi dan Sayyid Qutb. Interpretasi Qutb, misalnya, dipandang oleh Saeed lebih menekankan interpretasinya dalam ayat tersebut terhadap arti penting konsep *syura* dalam pemerintahan politik Islam dan, meminjam bahasa Saeed, Qutb memandang belum ada sistem yang "betul-betul Islami" hari ini. Dalam pandangan Qutb, argumen yang menganggap Nabi dikecualikan dalam perintah *syura* merupakan argumen yang salah. Kajian Qutb menyimpulkan bahwa konsep *syura* merupakan hal yang sangat dibutuhkan bagi umat untuk mencapai kedewasaan dan tanggung jawab politik.

Berikutnya yang dikaji oleh Saeed adalah pandangan Maududi. Dalam pandangan Saeed, interpretasi yang diajukan oleh Maududi menempatkan QS. Ali Imran [3]:159 tersebut sebagai titik awal untuk membangun teorinya mengenai pemerintahan Islam. Menurut Maududi, konsep *syura* ini telah mengalami perkembangan makna kebahasaannya secara umum menjadi konsep politik yang matang. Menurut Maudui, mengabaikan konsep *syura* ini zakan menjadikan umat Islam menyeleweng terhadap hukum yang telah digariskan oleh Tuhan. Oleh karena itu, *syura* ini telah menjadikan kewajiban yang harus dijalankan oleh umat Islam (Saeed, 2016, pp. 253–254).

Dalam memandang apa saja yang diinterpretasikan oleh kalangan penafsir modern tersebut, Saeed berkesimpulan bahwa apa yang difahami oleh mereka lebih fokus pada alasan mengapa Nabi diperintahkan Tuhan untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya. Selain menyajikan jawaban atas hal tersebut—di mana interpretasi kelompok mufassir modern juga mengandung persoalan penyanjungan pada para sahabat, sebagai teladan yang baik—namun pada saat yang bersamaan, menurut Saeed, para mufassir modern ini sudah beranjak dari pola interpretasi klasik, kecuali al-Qurtubi, yang lebih menekankan ayat tersebut pada informasi penyanjungan sahabat dan kungkungan konteks peperangan. Para kelompok modern ini telah membaca konsep *syura* dalam ayat tersebut pada benturan wacana politik yang lebih luas (Saeed, 2016, pp. 255–256).

Setelah menyajikan data masing-masing mufassir pra-modern dan modern dan juga memberikan pandangan pada masing-masing pemikiran antara dua generasi mufassir di atas, Saeed beranjak untuk mengajak diskusi lebih jauh pada pandangan sarjana muslim dalam memandang antara relasi konsep *syura* dalam Islam dengan

konsep demokrasi, di mana demokrasi dipotretkan oleh sekelompok orang sebagai aturan sekuler yang didasarkan pada kehendak rakyat ketimbang hukum Tuhan. Dalam membaca isu perbandingan konsep *syura* dengan demokrasi ini, Saeed menyimpulkan setidaknya ada dua kelompok yang memiliki pandangan berbeda. *Pertama*, adalah kelompok yang secara gencar dan vokal menolak isu penyamaan *syura* dan demokrasi. Menurut Saeed, beberapa kelompok Muslim hari ini masih memandang demokrasi sebuah sesuatu yang dianggap syirik. Salah satunya yang dikemukakan Saeed adalah pendapatnya Maududi yang menganggap demokrasi tidak sesuai dengan Islam (Saeed, 2016, p. 257). Namun amat disayangkan pada bagian pertama ini, Saeed hanya mengutip seorang tokoh saja, tanpa menghadirkan alasan-alasan tokoh yang lain, semisal, Syaikh Fadhallah Nuri, Muhammad Husain Thaba' Thaba'i, al-Sya'rawi, Ali Benhaj, Abdelkader Moghni, dan lain sebagainya. Sebuah sikap yang hemat penulis cenderung menghakimi al-Maududi dan kurang proporsional.

Kedua, adalah kelompok yang lebih moderat, yang memiliki pandangan bahwa konsep *syura* merupakan konsep yang bisa disejajarkan dengan konsep demokrasi. Untuk menyebutk bagian kelompok kedua ini, sederet nama diajukan oleh Saeed, misalnya, Ahmad al-Tayyib, Abdolkarim Soroush, Muhammad Imarah, Ali Shariati, Rasyid al-Ghannushi, Muhammad Syahrur, Sadek J. Sulaiman, Abul Kalam Azad. Beberapa tokoh tersebut memiliki pandangan yang lebih moderat, di mana pada satu sisi ada yang berpendapat bahwa *syura* adalah sinonim dari demokrasi, dan di sisi yang lain, ada yang berpendapat bahwa *syura* dan demokrasi adalah dua tradisi yang berbeda, namun demikian keduanya sangat mungkin dicarikan titik temu maupun persamaannya (Saeed, 2016, pp. 257–261).

Berdasarkan penelusuran Saeed ke dalam kedua khazanah generasi Muslim tersebut, maka dia memandang bahwa ada perbedaan yang cukup signifikan dalam menginterpretasikan QS. Ali Imran [3]:159. Dari narasi masing-masing generasi, maka dapat dilihat bahwa genera pra-modern memandang ayat tersebut sebatas konteksnya saja. Mereka belum mampu mengkaitkan ayat tersebut dengan signifikansi ayat tersebut dalam persoalan relijius-legal atau sosio-politik yang lebih besar. Namun generasi abad 20-an, mulai memandang isu *syura* sebagai wacana yang harus dibaca lebih luas seiring perubahan zaman. Sebagaimana eksplorasi yang dilakukan Saeed, para kelompok cendekiawan Muslim generasi modern cenderung untuk menafsirkan ulang konsep

syura dalam konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang baru, khususnya dengan menyoroti ciri kontekstual penafsiran al-Qur'an (Saeed, 2016, pp. 261–263)

Catatan Kritis Terhadap Gagasan Abdullah Saeed

Dalam membaca narasi yang dikemukakan oleh Abdullah Saeed dalam menyajikan tema *syura* dan demokrasi tersebut, maka ada beberapa hal yang patut diperhatikan. Jika kembali dilihat, dalam mengangkat wacana *syura* dan demokrasi di atas, pada dasarnya Saeed berangkat dari sebuah interpretasi terhadap QS. Ali Imran [3]:159, di mana dalam penelusurannya ayat tersebut masih terjadi silang pendapat antara para ulama dan antara generasi; yang disebut oleh Saeed dengan istilah pra-modern dan kelompok modern. Jika pada interpretasi yang diajukan oleh kelompok pra-modern, kecuali al-Qurtubi, lebih membaca ayat tersebut dalam hubungannya dengan sanjungan terhadap sahabat dan teladan yang dicontohkan Nabi, maka pada interpretasi yang diajukan oleh kelompok modern lebih membuka wacana ayat tersebut pada spektrum politik yang lebih luas. Namun demikian, dalam argumentasi kelompok modern yang diajukan Saeed, tampak bahwa generasi cendekiawan Muslim modern tidak memiliki satu persepsi dalam melihat relasi *syura* dan demokrasi.

Sejak awal, tema *syura* dan demokrasi yang digagas oleh Saeed merupakan salah satu bentuk praktis dari pendekatan kontekstual yang digagasnya. Namun jika mengikuti pola narasi yang dikemukakan Saeed di atas, maka pada dasarnya Saeed belum mampu beranjak dari sebuah gagasan interpretasi al-Qur'an yang dianggapnya sebagai interpretasi kontekstual terhadap langkah-langkah praktis dalam membaca ulang narasi interpretasi teks al-Qur'an. Dalam narasi *syura* dan demokrasi tersebut, Saeed belum mampu menghadirkan pembacaan yang lebih kritis dalam membangun solusi di tengah makin masifnya gagasan-gagasan kelompok puritan dalam menentang isu demokrasi.

Menurut hemat penulis, apa yang dihadirkan oleh Saeed dalam pembahasan *syura* dan demokrasi tersebut merupakan gagasan semu dan tidak memiliki basis konsepsional. Dianggap semu, karena Saeed hanya berhenti pada sebatas inventarisir interpretasi pra-modern dan modern saja serta bagaimana pandangan kelompok modern dalam konteks relasi *syura* dan demokrasi. Saeed tidak lebih jauh masuk pada persoalan-persoalan kunci yang ada dalam diskursus hubungan demokrasi dengan kompleksitas wacana keislaman, salah satunya misalnya, seperti yang akan penulis ulas

lebih lanjut di bawah, persoalan kunci dalam relasi Islam dan demokrasi adalah persoalan kedaulatan Tuhan *vis-a-vis* kedaulatan rakyat. Barangkali, ulama pra-modern yang disebut Saeed dalam narasinya tersebut, jauh lebih bagus dalam menginventarisasi wacana-wacana pendahulunya dalam sebuah interpretasi, tapi tak lupa memposisikan diri pada kasus yang dihadapinya, sebut saja dalam contoh ini adalah al-Razi sebagaimana metode yang ia gunakan dalam *magnum opus*nya, *Tafsir al-Kabir*.

Jika melihat narasi dalam wacana *syura* dan demokrasi yang diketengahkan Saeed tersebut, tampak bahwa Saeed tidak mencoba mengaplikasikan metodologi kontekstualnya ke dalam interpretasi QS. Ali Imran [3]:159 tersebut. Bagaimana seharusnya, misalnya sebagaimana prinsip metodologinya, kata *fasyawirhum-syura* difahami dari sudut pandang *indirect meaning* dan *direct meaning*. Tetapi, sekali lagi, apa yang ketengahkan Saeed merupakan wacana yang semu. Dalam konteks QS. Ali Imran [3]:159 tersebut, Saeed hanya berhenti pada seputar konteks diturunkannya ayat tersebut. Barangkali jika demikian, Fazlur Rahman jauh lebih bagus.

Demokrasi sendiri merupakan kata yang memiliki sejarah panjang. Sejarah awal yang bisa ditemukan ketika berbicara konsep demokrasi ini adalah dari masa Yunani. Secara definitif, demokrasi berasal dari bahasa Yunani yang mengandung akar kata *demos*, yang berarti rakyat, dan *kratos*, yang berarti pemerintahan. Namun, sebagai bagian dari entitas yang dinamis, demokrasi sering mengalami perkembangan definisi sepanjang waktu. Definisi yang sering dijadikan rujukan adalah definisi yang dikemukakan oleh Abraham Lincoln. Menurut Lincoln, demokrasi adalah pemerintahan yang berasal dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Demokrasi dalam definisi yang diajukan Lincoln tersebut menempatkan rakyat sebagai penguasa dan berdaulat penuh atas kekuasaan di suatu daerah (Yasin, 2006, p. 95). Sedangkan Saeed memiliki narasi yang berbeda dalam mendefinisikan demokrasi. Menurutnya, demokrasi merupakan sebuah gagasan menyangkut negosiasi dalam konteks sosial budaya dan politik tertentu (Saeed, 2016, p. 256).

Berdasarkan apa yang dikemukakan Saeed tersebut di atas, pertanyaan mendasar yang ada di benak penulis, apa kontribusi utama Saeed dalam membangun argumentasi kontekstual dari QS. Ali Imran [3]:159 tersebut? Persoalan demokrasi dalam hubungannya dengan konsep *syura* pada dasarnya bukan hal yang baru. Sebagaimana sederet tokoh yang disebutkan oleh Saeed, pada dasarnya diskursus yang

mencoba membangun relasi antara demokrasi dan konsep *syura* ini telah banyak digagas oleh tokoh-tokoh milenium kedua saat ini, meminjam bahasa Khaled M. Abou el-Fadl, baik mereka yang puritan ataupun mereka yang mendeklarasikan diri sebagai kelompok modern, telah berebut ruang dalam menginterpretasikan relasi Islam dan demokrasi dalam muatannya yang lebih politis, bahkan tidak jarang keduanya saling menjatuhkan (El-Fadl, 2006, p. 14).

Permasalahan mendasar dalam konsideran apakah demokrasi selaras dengan ruh keislaman adalah pada persoalan kedaulatan Tuhan (*al-hakimiyyah*). Ini yang penulis maksud sebagai permasalahan kunci yang tidak disinggung oleh Saeed. Secara definitif, demokrasi menempatkan kedaulatan pada rakyat, sedangkan kelompok yang cenderung kontra terhadap demokrasi karena persoalan posisi kedaulatan tersebut. Dalam sistem demokrasi, kedaulatan Tuhan terdistorsi oleh kedaulatan rakyat. Sebagai sebuah isu klasik dalam Islam, sebuah isu yang bermula sejak memanasnya konstalasi politik di masa Khalifah al-Rasyidin keempat dalam Islam, Ali bin Abi Thalib. Dalam konteks ini, Saeed tidak lebih jauh mengeksplor persoalan kedaulatan Tuhan tersebut dengan mencoba mencari titik solusi bagaimana isu kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan rakyat tersebut bisa didudukkan dalam satu diskursus.

Dalam hal ini, menarik melihat bagaimana el-Fadl memberikan argumentasi kontradiksi kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan yang ada di tangan rakyat. Menurut el-Fadl, kedaulatan Tuhan dalam Islam merupakan sesuatu yang bersifat *taken for granted*. Bagi el-Fadl, sejak awal konsep kedaulatan Tuhan adalah konsep yang problematis, sebab konsep kedaulatan Tuhan tidak sesuai dengan teologi Islam. Dalam menginterpretasikan konsep kedaulatan Tuhan ini, el-Fadl mencoba menerjemahkan konsep kedaulatan Tuhan bukan sebagai bagian dari entitas negara Islam, melainkan sebagai prinsip-prinsip dan nilai-nilai kemanusiaan, sebab, menurut el-Fadl, yang dimaksud dengan kedaulatan Tuhan adalah terwujudnya keindahan dan keadilan (kemaslahatan bersama). Sehingga dengan demikian, demokrasi sebagai hasil reinterpretasi manusia tentang sistem politik yang sesuai dengan konteks zamannya adalah konteks yang paling mungkin untuk menerjemahkan dan membumikan kedaulatan Tuhan—yang di dalam asumsi el-Fadl disebut dengan nilai-nilai kemanusiaan—ke dalam ranah politik.

Dalam menegajawantahkan kedaulatan Tuhan ke dalam sistem demokrasi tersebut, el-Fadl mengajukan enam alasan, yaitu: a) umat manusia adalah wakil Tuhan di muka bumi; b) oleh karena itu, perwakilan ini merupakan landasan tanggung jawab individual; c) tanggung jawab dan perwakilan individual menyediakan landasan untuk hak-hak asasi manusia dan persamaan; d) salah satunya adalah keadilan, di mana keadilan ini merupakan kewajiban fundamental yang harus dijalankan oleh umat manusia, tidak terkecuali umat Islam; e) hukum Ilahi harus dibedakan dari interpretasi-interpretasi manusia yang mungkin keliru, dan f) negara tidak seharusnya berperan melembagakan kedaulatan dan kekuasaan Ilahi (El-Fadl, 2004, pp. 126–127).

Persoalan berikutnya, dalam narasi yang dikemukakan Saeed tersebut, penulis juga tidak menemukan bagaimana Saeed melihat lebih jauh praktik demokrasi yang sudah dijalankan oleh empat Khalifah pertama dalam Islam; Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Thalib. Tampaknya, Saeed hanya melihat benturan diskursus antara Islam dan demokrasi hanya terjadi pada masa modern saja. Padahal, secara historis, pemerintahan Islam pernah mengalami peralihan sistem, dari khilafah yang bersifat “demokratis” menuju *daulah* (dinasti) dengan sistem monarki.

Dalam konteks persoalan ini, maka menarik mengajukan hipotesa yang dikemukakan oleh Abib al-Jabiri. Menurut Abid al-Jabiri, pada dasarnya, secara historis Islam juga pernah menggunakan sistem demokrasi—walaupun sistem ini tidak bertahan lama, yakni kira-kira sekitar 30 tahun, termasuk 5 bulan pemerintahan sementara Hasan bin Ali. Menurut al-Jabiri, kenapa sistem demokrasi tersebut tidak dapat berjalan lama—sebagaimana sistem monarki yang mampu bertahan 624 tahun—dikarenakan model pemerintahan demokratis empat khalifah yang diadopsi dari praktek kepemimpinan Nabi di Madinah, dapat dikatakan, tidak selaras dengan zamannya. Secara sosiologis, menurut al-Jabiri, kepemimpinan demokratis yang dilakukan oleh Nabi dan Khalifah al-Rasyidin sesudahnya hanya aplikatif bagi masyarakat Mekah dan Madinah. Komunitas dua wilayah tersebut secara historis dikenal menggunakan sistem kabilah dan rekrutmen pemimpinnya atas dasar adagium *primus inter pares*—sistem pemilihan pemimpin melalui musyawarah di antara sesamanya berdasarkan kelebihan yang dimiliki baik secara fisik ataupun spiritual. Namun pada masa sesudahnya, kepemimpinan lebih dipengaruhi oleh Kerajaan Persia dan kerajaan Romawi Timur yang terbiasa dengan sistem kerajaan *decisive* (tegas) (Al-Jabiri, 1991, pp. 231–259).

Selanjutnya, berbicara demokrasi maka membicarakan sekumpulan sistem dan nilai yang kompleks. Konsepsi Saeed yang hanya memasukkan unsur *syura* sebagai entitas tunggal dalam wacana demokrasi yang bisa dikontekstualisasikan dalam Islam merupakan struktur pemikiran yang, hemat penulis, kurang tepat. Berbeda dengan Khaled M. Abou el-Fadl yang membicarakan demokrasi dengan entitas yang lebih lengkap. Dalam membicarakan wacana demokrasi, el-Fadl menggagas konsep demokrasinya berdasarkan tiga unsur entitas yang kompleks, yaitu *pertama*, keadilan. Menurut el-Fadl, salah satu unsur penting dalam demokrasi adalah keadilan. Sebagaimana yang telah penulis singgung di atas, keadilan dalam pandangan el-Fadl merupakan kewajiban semua umat manusia, tidak terkecuali umat Islam. Tentang gagasan keadilan tersebut, el-Fadl merujuk pada QS. Al-Nisa [4]: 135, di dalam ayat tersebut menurutnya mengindikasikan bahwa manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi ditekankan untuk mencapai keadilan dengan kemampuannya (Misrawi, 2005, pp. 14–18).

Kedua, unsur berikutnya yang dibicarakan el-Fadl dalam mewacanakan demokrasi dalam Islam adalah konsep *syura* (musyawarah). Menurut el-Fadl, konsep *syura* ini tidak hanya merujuk pada penguasa yang meminta pendapat dari para tokoh masyarakat, akan tetapi lebih dari itu, melalui konsep *syura* ini dirinya menyerukan signifikansi perlawanan terhadap bentuk kezaliman, penguasa yang otoriter dan penindasan penguasa (El-Fadl, 2004, pp. 27–28). Unsur yang *ketiga* atau yang terakhir adalah konsep keberagaman (toleransi). Mengenai unsur yang terakhir ini, el-Fadl berangkat dari QS. Al-Hujarat [49]: 13 dan QS. Hud [11]: 118-119. Pada ayat yang pertama, el-Fadl menyatakan bahwa ayat tersebut memberikan peluang dalam mendukung keberagaman. Dengan kata lain, keberagaman merupakan ciptaan Tuhan sehingga penyeragaman adalah hal yang tidak mungkin. Sedangkan pada ayat yang kedua, el-Fadl menekankan pentingnya bersungguh-sungguh dalam memahami pesan “berbangsa-bangsa dan bersuku-suku” dalam ayat tersebut dengan cara berusaha untuk mengeksplorasi makna dan implikasi dari diciptakannya manusia yang beraneka ragam oleh Tuhan (El-Fadl, 2001, pp. 31–32).

Simpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa di dalam memberikan pandangan terhadap konsep *syura* tersebut Abdullah Saeed mencoba mengeksplorasi penafsiran yang dia kelompok ke dalam dua kelompok penafsir, yaitu kelompok pra-modern dan modern. Berdasarkan analisis pada dua kelompok penafsir tersebut, Saeed melihat bahwa kelompok modern cenderung memahami konsep *syura* secara kontekstual. Namun, gagasan Saeed dalam tulisannya tersebut belum dapat dikatakan sebagai gagasan original pemikirannya. Saeed tak lain hanya sebagai inventarisir wacana saja. Wacana relasi musyawarah (*syura*) dan demokrasi yang diketengahkan oleh Saeed tersebut belum memiliki struktur gagasan yang konseptual. Dalam mengetengahkan wacana relasi spirit keislaman dan demokrasi, Saeed tampak tidak proporsional dan tidak komprehensif dalam melihat konsep-konsep kunci yang lebih luas— seperti konsep keadilan, kesetaraan, HAM, toleransi, dan egaliter—dalam membenturkan isu relasi Islam dan demokrasi, di mana Saeed hanya memasukkan entitas tunggal *syura* dalam membaca spirit keislaman dengan sistem demokrasi sebagai sistem yang banyak diadopsi oleh banyak negara, tidak terkecuali negara-negara Islam termasuk Indonesia.

Referensi

- Ahmad, A. H. (1972). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Juz III. Mustafa al-Bab al-Halabi.
- Al-Jabiri, M. A. (1991). *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidat wa Tajalliyat*. Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabi.
- Departemen Pendidikan Indonesia. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Balai Pustaka.
- El-Fadl, K. A. (2001). *The Place of Tolerance in Islam*. Cambridge University.
- El-Fadl, K. A. (2004). *Islam dan Tantangan Demokrasi*. Ufuk Press.
- El-Fadl, K. A. (2006). *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Serambi Ilmu Semesta.
- Fuady, M. (2010). *Konsep Negara Demokrasi*. Refika Aditama.
- Iffah, L. (2015). Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman. *Hermeneutik*, 9(1), 65–90.
- Kamil, S. (2002). *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*. Gaya Media Pratama.
- Misrawi, Z. (2005). Khaled Abou el Fadl: Melawan atas Nama Tuhan. *Jurnal Perspektif Progresif*, 1.
- Rahardjo, M. D. (1996). *Ensiklopedia Al-Qur'an; Tafsir Al Qur'an Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Paramadina.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Saeed, A. (2014). *Profile of Abdullah Saeed*. The University of Melbourne. <https://findanexpert.unimelb.edu.au/profileprint/13483>
- Saeed, A. (2016). *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (1996). *Wawasan al-Qur'an*. Mizan.
- Yasin, R. (2006). *Gagasan Islam tentang demokrasi*. AK Group.

Halaman ini sengaja dikosongkan