

INTERPRETASI KONTEKSTUAL

(Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)



SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Theologi Islam
(S.Th.I)

Oleh:

LIEN IFFAH NAF'ATU FINA
NIM: 04531666

JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
1429 H/ 2009 M

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Lien Iffah Nafatu Fina
NIM : 04531666
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/ Prodi : Tafsir Hadis
Alamat Rumah : Pinggirsari RT 04 RW 03 Ngantru Tulungagung Jawa Timur
66252
Telp./ HP : 0355-327631
Alamat di Yogyakarta: Jl. Legi 10 b Papringan Caturtunggal Depok Sleman
Telp./ HP : 085335015089
Judul Skripsi : INTERPRETASI KONTEKSTUAL (Studi atas Pemikiran
Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah. Jika ternyata lebih dari 2 (bulan) revisi skripsi belum terselesaikan, maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila di kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 23 Januari 2009

Saya yang menyatakan,



Lien Iffah

(Lien Iffah Nafatu Fina)



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI

Hal : Persetujuan Skripsi
Lamp : Tiga Eksemplar

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamua 'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Lien Iffah Naf'atu Fina

NIM : 04531666

Judul Skripsi : INTERPRETASI KONTEKSTUAL (Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)

sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S.Th.I).

Dengan ini kami mengaharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 23 Januari 2009
Pembimbing I,

Dr.Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.
NIP: 150 266 733



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI

Hal : Persetujuan Skripsi
Lamp : Tiga Eksemplar

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamua'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Lien Iffah Naf'atu Fina
NIM : 04531666
Judul Skripsi : INTERPRETASI KONTEKSTUAL (Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)

sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S.Th.I).

Dengan ini kami mengaharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 23 Januari 2009
Pembimbing II,

Ahmad Baidlowi, S.Ag. M.Si.
NIP: 150 282 516



Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
FM-UINSK-PBM-05-07/RO

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/153/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : INTERPRETASI KONTEKSTUAL (Studi atas
Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :


Nama : Lien Iffah Naf'atu Fina
NIM : 04531666

Telah dimunaqasyahkan pada : Jumat, tanggal 30 Januari 2009
dengan nilai: 92.5/A-

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga


PANITIA UJIAN MUNAQASYAH

Ketua Sidang



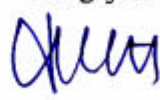
M. Alfatih Suryadilaga, S.Ag. M.Ag
NIP: 150289206

Penguji I



Dr. Suryadi, M.Ag
NIP: 150259419


Penguji II



Ahmad Baidlowi, S.Ag. M.Si
NIP: 150282516


Yogyakarta, 30 Januari 2009

UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN



Kar Ayu Aryani, M.Ag.
NIP: 150232692


MOTTO



The eternal cannot enter time without a time when it enters.
Revelation to history cannot occur outside it.
A prophet cannot arise except in generation and a native land,
Directives from heaven cannot impinge upon an earthy vacuum.*
(Kenneth Cragg)

* Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam and It's Scripture* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), hlm. 112.

PERSEMBAHAN



untuk,
Abah -yang 5 Januari 2009 lalu telah berpulang ke rahmatullah-
dan Ibu

ABSTRAK

Skripsi ini membahas tentang hermeneutika al-Qur'an. Dalam hal ini penulis memfokuskan diri pada studi tokoh yakni Abdullah Saeed. Permasalahan pokok penelitian skripsi ini adalah: *Pertama*, apakah hal-hal yang menjadi landasan teoretis hermeneutika kontekstual? dan *Kedua*, bagaimana bangunan hermeneutika kontekstual yang ditawarkan Abdullah Saeed?. Jawaban dari pertanyaan tersebut selanjutnya mengarah kepada implikasi dan relevansi hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed bagi hermeneutika al-Qur'an secara lebih luas.

Alasan penulis memilih pemikiran hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed adalah: *Pertama*, hermeneutika al-Qur'an Saeed ini memfokuskan secara khusus kepada ayat-ayat *ethico-legal*. Saeed menganggap ayat-ayat ini sering ditafsirkan secara literal *an sich* dan mengabaikan konteks baik pewahyuan maupun penafsiran (dua 'musuh' hermeneutika kontekstualnya). *Kedua*, sebelum membangun sebuah model interpretasi, Saeed lebih dulu merumuskan landasan teoretis bagi penafsiran kontekstual yang dibangun dengan membaca dan mengkritisi tradisi penafsiran al-Qur'an. *Ketiga*, hermeneutika Saeed dikenal sebagai lanjutan dari hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman.

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis filosofis dengan metode deskriptif-taksonomi-interpretif. Adapun operasional metodologis penelitian ini dilakukan melalui tahap-tahap yakni mengumpulkan dan mengklasifikasi data, merestrukturisasi data-data, kemudian mengolah dan menginterpretasi data.

Hasil penelitian ini adalah: *Pertama*, landasan teoretis yang dirumuskan Abdullah Saeed bagi penafsiran kontekstual adalah: (1) Adanya keterkaitan antara wahyu dan konteks sosio-historis yang mengitarinya. yang menunjukkan bahwa wahyu harus dipahami dalam konteks sosio-historis tersebut. (2) Fenomena fleksibilitas dalam cara membaca al-Qur'an (*sab'ah ah'uf*) dan perubahan hukum mengikuti situasi dan kondisi yang baru (*naskh*) yang menunjukkan bahwa al-Qur'an, sejak awal pewahyuannya, telah berdialektika secara aktif dengan audien pertamanya. Fenomena ini menginspirasi hal yang sama untuk masa-masa berikutnya. (3) Kondisi al-Qur'an yang secara internal (ayat-ayat teologis, kisah, dan perumpamaan) tidak dapat dipahami dengan pendekatan tekstual *an sich*.

Kedua, dalam menjalankan penafsiran, hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed memperhatikan prinsip-prinsip epistemologis sebagai berikut: (1) Mengakui kompleksitas makna. (2) Memperhatikan konteks sosio-historis penafsiran. Karena al-Qur'an turun dalam dan berdialektika dengan konteks sosio-historis pada masanya maka ia harus menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam penafsiran. (3) Merumuskan hirarki nilai bagi ayat-ayat *ethico-legal* untuk menentukan mana yang berubah dan mana yang tetap. Selanjutnya, prinsip-prinsip itu diterjemahkan Saeed ke dalam empat tahap kerangka kerja penafsirannya: (1) Bertemu dengan dunia teks (2) Melakukan analisis kritis. (3) Menemukan makna teks bagi penerima pertamanya. (4) Menentukan makna dan aplikasi teks bagi masa kini. Hermeneutika kontekstual memberikan sumbangsih yang berarti bagi hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman terutama melalui perumusan hirarki nilai. Bagi hermeneutika al-Qur'an secara umum, dengan aksentuasi dan orientasinya yang berbeda, hermeneutika kontekstual telah memberikan sumbangan baru bagi metodologi penafsiran al-Qur'an khususnya kontemporer.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang telah mengajarkan dengan *qalam*, yang mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya. Selanjutnya, *shalawat* dan *salam* buat nabi besar Muhammad SAW. Puji dan syukur kepada Sang Penguasa Waktu, yang berkat karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini, meski tertatih. Dia berikan kekuatan dalam setiap kelemahan, Dia berikan kelapangan dalam setiap kesulitan, dan Dia berikan harapan dalam setiap langkah.

Sepenuhnya penulis menyadari bahwa terselesaikannya skripsi ini, dan secara umum terselesaikannya studi penulis, tidak lepas dari dialektika dan pergesekan penulis dengan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada:

1. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Dr. Suryadi dan Dr. Alfatih Suryadilaga, selaku Ketua dan Sekretaris Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak Dr. Phil Sahiron Syamsuddin, M.A. dan Ahmad Baidlowi, S.Ag., M.Si., selaku pembimbing I dan pembimbing II, atas masukan yang bersifat akademis terhadap skripsi ini termasuk motivasi yang bersifat emosional terhadap diri penulis.
4. Bapak Prof. Dr. Muhammad Chirzin, selaku penasehat akademik, yang dari beliau penulis belajar banyak tentang kesederhanaan dan ketekunan. Bapak Ahmad Rofiq, S. Ag., M.A. dan keluarga (saat ini sedang menempuh studi di Temple University untuk mendapatkan gelar Ph.D.), *prototype* seorang 'guru' merdeka, terima kasih untuk perbincangan-perbincangan yang bersahabat dan mencerahkan.
5. Bapak Ibu 'guru' Jurusan Tafsir Hadis; cakrawala ilmu yang telah penulis jelajahi selama empat setengah tahun belajar kepada dan bersama mereka. Penulis hanya

- mampu mempersembahkan setitik terima kasih untuk begitu banyak yang telah mereka berikan kepada penulis.
6. Keluarga Besar Tata Usaha dan karyawan Fakultas Ushuluddin, atas bantuan selama ini, sehingga penulis berhasil melewati fase studi ini.
 7. Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan Santo Ignatius; keramahan, kenyamanan dan keseriusan mereka menghargai karya sangat penulis kagumi, serta perpustakaan-perpustakaan pribadi teman-teman. Terima kasih untuk telah berbagi ilmu.
 8. Bapak Prof. Abdullah Saeed dan asistennya, bapak Daniellee, yang dengan tangan terbuka dan bersahabat telah membantu penulis.
 9. **Abah –Semoga Allah memberikan tempat terindah di sisi-Nya– dan Ibu** (alm. Mohamad Maksun dan Miftachurohmah); terima kasih atas selaksa peluh, jerih payah dan kasih sayang Abah dan Ibu membesarkan dan mendidik kami, semoga Allah membalas dengan sebaik-baik balasan. Seluruh keluarga di rumah, yang dengan tangan terbuka, senantiasa menerima kepulangan penulis.
 10. Keluarga besar jl. Legi 10b, daRid, daNi, Iche, Ai, iLon, daCil, niVira, Uki 'BOneka keCILq', dan Ila. Bahwa rumah adalah tempat pulang dan tempat belajar mengenal pahit dan getir hidup, aku belajar dari kalian.
 11. Teman-teman TH angkatan 2004 (Mujib, Ayik, Ari, Ansori, Mas Aris, Ikha, Wiwit, mb Icha, Azzah, Hafidzoh, mb Dewi, Thoha, Helmi, Aji, Begeng, Sutarno, Albed dan lain-lain) yang pada saat ini sama-sama sedang bertarung, mencoba menatap masa depan dengan mata cerah dan berbinar-binar; terima kasih atas dinamika yang kita ciptakan bersama. Semoga suatu saat kita bisa bersua kembali.
 12. Sahabat penulis; Ari, Ayik, Mujib, Iche, dan mas Miski Anwar –terima kasih untuk waktu-waktu yang telah kita isi bersama–; rumah yang begitu nyaman untuk berpulangnya kegelisahan hati dan pikiran. Merekalah yang penulis ajak untuk bertarung ketika penulis kehilangan semangat; mampukah bertarung dengan waktu untuk merampungkan skripsi ini dalam waktu satu bulan. Penulis lalu bertekad, dengan motivasi akademis dan terutama emosional dari mereka –meskipun di tengah perjalanannya, penulis harus menghadapi takdir Tuhan yang sama sekali di luar bayangan dan perkiraan penulis; kepergian Abah–, untuk memberikan yang

terbaik kepada orang tua penulis yang telah terlalu sabar menunggu kapan putri mereka mengenakan toga.

13. Teman-teman komunitas, tempat penulis belajar tentang banyak hal yang tidak mungkin penulis temui di kelas-kelas kuliah: Teman-teman LKM; Kiki, maMarx, Iche, pak Agus, Muzayin, Ika, Ulum, Mujib dan Bapak kami Drs. Basir Solissa, M.Ag. Teman-teman BEM; generasi lama dan baru. Teman-teman komunitas diskusi Tambalband, Cooffee (terima kasih untuk Yahya dan Mujib yang pada akhir November 2008 lalu telah menginspirasi dan mendukung pemilihan tema ini), Linkar TaHdis, Pojok Kampus dan teman-teman komunitas diskusi lain yang akan segera lahir di bumi Tafsir Hadis. Teman-teman di PMII Uy, khususnya Korp Merdeka; Munir, Mujib, Ayik, Ulum, Amin, Jayin, maMarx, Kiki, Tia, Mia, Basyir. Kawan-kawan Jarik (Jaringan Islam Kampus); mas Reda, mbak Umi, mas Anton, Kiki, dan kawan-kawan lain seperjuangan.
14. Teman-teman di pondok pesantren Nurul Ummah; jeng Pup, jeng Tut, mbak Rond, mb Wahid, dek Sinta dan teman-teman lain. Teman-teman SMA yang masih erat berjabat hingga sekarang; Sita, Naning, kak Nadul dan Azizi. Teman-teman lama; Dewa, Sam, Ar dan Vq sekeluarga.
15. 'Pengawal kembarku'; dek Yuzki dan dek Wafi', yang sebentar lagi akan menyusul penulis ke dunia perguruan tinggi. Setiap waktu penulis berdoa semoga perjalanan dan kehidupan mereka selalu 'lebih baik' dari pada apa yang telah penulis lakukan dan lampau. Semoga Allah senantiasa memberikan kekuatan kepada kita untuk menjaga dan membahagiakan Ibu, sebagaimana diamanatkan Abah, dan untuk meneruskan cita-cita Abah. Amin.

Akhirnya, penulisan bukanlah hasil akhir, akan tetapi merupakan ketidaksempurnaan yang terus menuntut untuk selalu disempurnakan. Dan milik Allah lah segala yang ada di langit dan di bumi, sehingga tidak ada seorang manusia pun yang bisa mengklaim dirinya mengetahui sesuatu secara absolut.

Yogyakarta, 27 Januari 2008

Penulis,

Lien Iffah Naf'atu Fina
NIM: 04531666

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan skripsi ini, bersumber dari pedoman Arab-Latin yang diangkat dari *Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia*, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987, selengkapnya adalah sebagai berikut :

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab, yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam tulisan transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagai berikut :

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	B	be
ت	ta'	T	te
ث	sa	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	je
ح	ha	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	ka dan ha
د	dal	D	de
ذ	zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	R	er

ز	zai	Z	zet
س	sin	S	es
ش	syin	Sy	es dan ye
ص	sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	dad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ta	Ṭ	Te (dengan titik dibawah)
ظ	za	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	ghain	G	ge
ف	fa	F	ef
ق	qaf	Q	qi
ك	kaf	K	ka
ل	lam	L	el
م	mim	M	em
ن	nun	N	en
و	wau	W	we
ه	ha	H	ha
ء	hamzah	‘	apostrof
ي	ya’	Y	ya

2. Vokal

a. Vokal tunggal :

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	A	A
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dammah	U	U

b. Vokal Rangkap :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َـيَ	Fathah dan ya	Ai	a-i
َـوَ	Fathah dan Wau	Au	a-u

Contoh :

كيف ---- *kaifa*

حول ----- *hauila*

c. Vokal Panjang (*maddah*)

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	Fathah dan alif	A	A dengan garis di atas
يَـ	Fathah dan ya	A	A dengan garis di atas
يِـ	Kasrah dan ya	I	I dengan garis di atas
وُـ	Dammah dan wau	u	U dengan garis di atas

Contoh :

قال ---- *qāla*

قيل ---- *qīla*

رمي ---- *rama*

يقول ---- *yaqūlu*

3. Ta *marbutah*

- Transliterasi *Ta' Marbutah* hidup adalah "t".
- Transliterasi *Ta' Marbutah* mati adalah "h".
- Jika *Ta' Marbutah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang "ال" ("al-"), dan bacaannya terpisah, maka *Ta' Marbutah* tersebut ditransliterasikan dengan "h".

Contoh :

روضة الاطفال ----- *rauḍatul aṭfāl*, atau *rauḍah al-aṭfāl*

المدينة المنورة ----- *al-Madīnatul Munawwarah*, atau *al-Madīnah*
al- Munawwarah

طلحة ----- *Talḥatu* atau *Talḥah*

4. Huruf Ganda (*Syaddah* atau *Tasydid*)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata .

Contoh :

نزل ----- *nazzala*

البر ----- *al-birru*

5. Kata Sandang "ال"

Kata sandang "ال" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung "-", baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh :

القلم ----- *al-qalamu*

الشمس ----- *al-syamsu*

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh :

ومحمد الرسول ----- *Wa ma Muhammadun illa rasul*

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
ABSTRAK.....	vii
KATA PENGANTAR	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB -LATIN.....	xi
DAFTAR ISI	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	11
D. Telaah Pustaka	12
E. Metode Penelitian.....	16
F. Sistematika Pembahasan.....	19
BAB II KONTEKS INTELEKTUAL ABDULLAH SAEED	21
A. Latar Belakang Kehidupan dan Biografi Intelektual Abdullah Saeed	21
1. Riwayat Pendidikan Abdullah Saeed.....	23
2. Riwayat Pekerjaan Abdullah Saeed	23
3. Aktivitas Ilmiah Abdullah Saeed	25
4. Karya-karya Ilmiah Abdullah Saeed.....	27
B. Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer	40
1. Diskursus Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer	40
2. Interpretasi Kontekstual.....	49
BAB III LANDASAN TEORETIS INTERPRETASI KONTEKSTUAL	55
A. Model-model Pembacaan al-Qur'an.....	55
1. Tiga Kecenderungan Umum	55

2. Interpretasi Berbasis Tradisi: Sejarah Pembacaan Tekstual	59
3. Interpretasi Berbasis Akal: Menuju Pembacaan Kontekstual.....	62
B. Wahyu	63
C. Fleksibilitas Makna: Belajar dari Tradisi	68
1. <i>Sab'ah Ahjuf</i>	68
2. <i>Naskh</i>	73
D. Makna Teks Sebagai Sebuah "Taksiran": Refleksi atas Kondisi Internal al-Qur'an	81
1. Ayat-ayat Teologis (Alam Gaib)	82
2. Ayat-ayat Kisah.....	85
3. Perumpamaan (<i>Mas'al</i>)	87
BAB IV INTERPRETASI KONTEKSTUAL ATAS <i>ETHICO-LEGAL TEXTS</i>	90
A. Prinsip-prinsip Epistemologis Interpretasi Kontekstual.....	90
1. Pengakuan atas Kompleksitas Makna	90
2. Perhatian terhadap Konteks Sosio-Historis	104
3. Perumusan Hirarki Nilai dalam Ethico-Legal Texts: yang Tetap dan yang Berubah.....	109
4. Kerangka Kerja	123
B. Aplikasi Pembacaan Kontekstual.....	128
C. Menimbang Interpretasi Kontekstual.....	141
1. Bentuk Hermeneutika al-Qur'an.....	141
2. Analisis Metodologis, Implikasi dan Relevansi.....	144
BAB V PENUTUP	152
D. Kesimpulan.....	152
E. Saran-saran.....	156
DAFTAR PUSTAKA	157
BIODATA PENULIS	164

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam sejarahnya, al-Qur'an telah menjadi bagian sentral dalam kehidupan Muslim. Di mata Muslim, al-Qur'an bukan semata teks yang dipahami dan dibaca, tapi juga teks yang 'didengar' (petuah-petuahannya).¹ Al-Qur'an telah menjadi rujukan dalam setiap laku kehidupan Muslim. Bahkan bukan hanya laku kehidupan, al-Qur'an memiliki posisi sentral dalam membentuk ajaran, pemikiran dan peradaban.² Hal ini dimungkinkan karena al-Qur'an telah menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi semesta manusia (*hudan li al-nas*).³ Kemudian, keyakinan tersebut pada akhirnya menubuh menjadi keimanan. Keimanan bahwa setiap bagian hidup tidak bisa dilepaskan dari petunjuk-petunjuk al-Qur'an.

Keimanan itulah yang pada akhirnya menjadikan upaya memahami pesan-pesan Tuhan yang termaktub dalam al-Qur'an ini menjadi sesuatu yang dominan dalam peradaban umat Islam. Upaya memahami al-Qur'an tidak berhenti mulai dari zaman Nabi, sahabat, tabi'in dan berabad-abad berikutnya. Selama masa itu, al-Qur'an telah berjumpa dan berdialog dengan beragam varian zaman, menjadi

¹ Abdullah Saeed, "Contextualizing" dalam Andrew Rippin (ed), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 41

² Mahmoud M. Ayoub, "The Prayer of Islam: a Presentation of Surat al-Fatihah in Muslim Exegesis", *JAAR*, vol. 47 (1979), hlm. 39.

³ Q.S. al-Baqarah (2): 185

dan membentuk jalinan cerita tiada henti. Hal itu pulalah mungkin yang menjadikan penafsiran semakin beragam bentuk, corak, dan metodenya. Di samping beragam dalam produk penafsiran, paradigma dalam memandang bagaimana cara mengimani kitab suci juga beragam, yang merupakan tarik ulur antara apakah yang dipahami dan diamalkan dari al-Qur'an sepanjang waktu adalah bunyi kata per katanya ataukah pesan-pesan yang ada di baliknya.⁴

Kedua paradigma tersebut benar-benar semakin diuji dalam konteks modern saat ini. Umat Islam dewasa ini menghadapi berbagai problem mulai dari kegelisahan akan ketertinggalan umat Islam dalam segala bidang, sampai kepada praktik otoritarianisme dan pemahaman literal terhadap kitab suci yang dianggap menimbulkan ketidakmashlahatan dan bertentangan dengan nilai-nilai universal yang diyakini berkenaan dengan keadilan, menjunjung tinggi martabat manusia, kesetaraan gender dan seterusnya.⁵ Perubahan masyarakat abad ke-20, dan

⁴ Meskipun demikian, sepanjang sejarah, yang mendominasi adalah bentuk pemahaman yang pertama, karena pada umumnya didukung oleh bentuk otoritarianisme. Dalam kaitan dengan bagaimana Muslim menafsirkan al-Qur'an, Abdullah Saeed menambah satu kategori, yakni semi-tekstualis, di samping tekstualis dan kontekstualis. Semi-tekstualis pada dasarnya adalah sama dengan tekstualis namun mereka yang berupaya berdamai dengan perubahan dengan mencari pembenaran-pembenaran dari makna literal teks. Deskripsi dari ketiganya akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya. Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Qur'an", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 71, 2 (2008), hlm. 221-222. Bandingkan, Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York, Routledge, 2006), hlm. 3; Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (London and New York, Routledge, 2006), hlm. 150-151; Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, (London and New York, Routledge, 2008), hlm. 196-206; Abdullah Saeed, "Trends In Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification", *The Muslim World*, vol. 97, Juli 2007, hlm. 395-403.

⁵ Mereka yang tergabung dalam golongan Kontekstualis, dalam pengertian yang akan disampaikan Saeed di belakang. Proyek mereka pada dasarnya dalam rangka mencoba memenuhi permintaan dunia modern, di samping untuk melawan bentuk otoritarianisme yang lazim dipraktikkan oleh kaum tradisional. Bentuk perlawanan itu di antaranya lahir dalam bentuk "kampanye" bahwa

sekarang abad ke-21, tidak dipungkiri lebih signifikan dari pada penggalan sejarah sebelumnya. Perkembangan ilmu tentang alam semesta, persoalan hak asasi manusia yang mengemuka sejak 50 tahun lalu, dan banyak persoalan lain telah melahirkan cara pandang yang baru terhadap dunia.⁶ Umat Islam sebagai bagian dari masyarakat dunia tentu juga berhubungan dengan persoalan ini.

Dewasa ini misalnya, bentuk pemahaman literal atas term *jihad* telah menimbulkan instabilitas dunia. Selain itu, akibat tidak adanya pemahaman terhadap konteks, perempuan harus mengalami bentuk ketidakadilan mulai dalam kehidupan rumah tangga sampai sosial dikarenakan makna literal teks yang diwahyukan pada masa lalu harus ditarik secara linier untuk masa sekarang. Bagi beberapa pihak, fakta ini telah menjadi bukti bahwa betapa pemahaman yang literal terhadap al-Qur'an tidak mampu menjawab tantangan konteks kekinian. Padahal al-Qur'an diyakini *shāhili kulli zaman wa makan*.⁷

tidak ada makna tunggal, setiap tempat dan masa tertentu akan memiliki maknanya sendiri. Abdullah Saeed, "Some Reflections...", hlm. 223.

⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 148.

⁷ Tidak hanya itu, persoalan pemahaman literal juga menjadi masalah bagi Muslim minoritas di negara-negara "Barat". Menurut Saeed, ada hambatan-hambatan psikologis, sosial, politik dan hukum yang tidak memungkinkan umat Islam menjalankan ajaran agama persis sama format dan bentuknya dengan apa yang dijalankan di negara-negara Islam atau yang masyarakatnya mayoritas Muslim. Dalam bahasa Saeed, ada permasalahan "*adjusting traditional Islamic norms to Western contexts*" yang dialami oleh kebanyakan minoritas Muslim di negeri Barat. Ada kesulitan-kesulitan mendasar yang dihadapi oleh minoritas Muslim ketika harus menerapkan tafsir-tafsir agama sebagaimana yang dipahami di mayoritas negara Muslim. Lihat Abdullah Saeed, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices and Institutions* (Canberra: Commonwealth of Australia, 2004), 11. Artinya lagi, pemahaman al-Qur'an khususnya yang terekam dalam fiqh klasik hanya bisa diamalkan oleh sebagian umat Islam yang memang tidak mendapat hambatan untuk itu, karena kondisi mereka memang memungkinkan (misalnya di negara yang sebagian besar berpenduduk Muslim).

Sebagaimana disampaikan oleh Asghar Ali Engineer, berkaitan dengan asumsi masyarakat modern –yang memiliki kesadaran tentang konsep HAM dan martabat manusia- tentang penafsiran al-Qur'an, dia menegaskan hanya ada dua pilihan bagi umat Islam, apakah al-Qur'an akan ditinggalkan ataukah al-Qur'an direinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Lebih lanjut dia menyatakan, dengan menerima penafsiran yang telah mapan selama ini, tentu orang tidak akan tertarik pada al-Qur'an. Karena itu tidak ada pilihan lain bagi umat Islam selain mengupayakan agar al-Qur'an tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup besar ini.⁸

⁸ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), hlm. 3. Bandingkan Abdullah Saeed, *Interpreting*, hlm. 3. Dengan lebih memfokuskan diri pada ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*, Saeed menampakkan fakta bahwa produksi fikih tradisional, sebagai hasil ramuan dari ayat-ayat *ethico-legal*, pada kenyataannya sudah tidak mampu memenuhi kebutuhan atau tidak relevan dengan masyarakat modern. Jika masalah ini tidak segera dicari solusi maka Muslim akan kehilangan hubungan dengan al-Qur'an. Selanjutnya menurut Saeed, dalam konteks yang serupa dengan Asghar, menyebutkan tiga kategori yang bisa diramu kembali menjadi empat (1) posisi tradisional, mereka yang meyakini tidak perlunya mengubah tradisi yang dimiliki selama 14 abad ini dan menganggap modernisasi sebagai bahaya bagi Islam, (2) mereka yang berpendapat bahwa menolak perubahan tradisi bukanlah pilihan yang bijak jika Muslim ingin berpartisipasi dalam dunia modern. Mereka berusaha menampilkan Islam sesuai dengan kehidupan modern, tanpa secara signifikan mengubah tradisi pemikiran, institusi dan nilai-nilai Islam (3) mereka yang mengidealkan ketersambungan tradisi, yang ingin menampilkan Islam dengan mempertanyakan aspek-aspek kunci dari tradisi, mengabaikan yang tidak relevan bagi kehidupan modern, dan menekankan apa yang relevan dan semangat, tujuan dan nilai al-Qur'an yang abadi dan (4) mereka yang menolak tradisi, mereka beranggapan bahwa tradisi masa lalu tidak memiliki signifikansi kecuali sangat sedikit –menggunakan yang relevan dan membuang yang sebaliknya- untuk memberikan dan menyediakan sebuah kerangka berpikir atau paradigma bagi keilmuan Islam. Rahman, menurut Saeed berada di posisi ketiga. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 8, 146 dan 149. Dalam menghadapi modernitas dan secara umum perubahan, Taji-Farouki menyatakan ada dua golongan ekstrim; *Pertama*, mereka yang mempertahankan tradisi dan menolak secara penuh pengaruh budaya Barat, mereka menawarkan kembali kepada Islam yang murni. *Kedua*, mereka yang bersahabat dengan modernitas dan secara radikal berupaya untuk menguji tradisi. Suha Taji-Farouki, "Introduction" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2004), hlm. 2.

Belakangan diakui bahwa model penafsiran yang dominan selama ini (baca: literal) merupakan bentuk penafsiran yang mengabaikan *audien*. Terlebih disadari bahwa al-Qur'an diturunkan Allah bukan dalam masyarakat yang tidak bersejarah dan hampa budaya.⁹ Al-Qur'an, pada masa pewahyuannya, benar-benar terlibat aktif dalam sejarah.¹⁰ Al-Qur'an bersifat historis dalam dirinya, sehingga selalu relevan menghadapi tantangan kesejarahan di luar dirinya.¹¹ Artinya, ketika al-Qur'an mampu berdialektika secara aktif dengan masa pewahyuannya maka dia akan memiliki posisi demikian sepanjang masa.

Seperti yang disebutkan di atas, kekuatan modernisasi dengan demikian telah membawa masyarakat Muslim ke dalam kekacauan.¹² Dalam kondisi seperti ini, muncul para pemikir Muslim yang memberikan respon dan mencoba mencari solusi terhadap krisis ini; bagaimana tradisi-tradisi agama mampu berhubungan dengan modernitas dan perubahan secara umum.¹³ Kesadaran akan pentingnya relasi antara teks, penafsir dan realitas baru, tidak melulu hanya berfokus kepada makna literal teks, muncul belakangan di tangan pemikir-pemikir Muslim

⁹ Al-Qur'an adalah respon Ilahi melalui pikiran Muhammad terhadap situasi-situasi sosio-moral dan historis masyarakat Arab abad ke-7. Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 17.

¹⁰ Kenneth Gragg, *The Event of the Qur'an: Islam and the Scripture* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1971), hlm. 17.

¹¹ Muhammad Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", *Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, 1995, hlm. 16.

¹² Problem ini secara lebih mengakar menjadi bagaimana mencari hubungan antara al-Qur'an dan sejarah. Apakah bagian-bagian al-Qur'an secara detail yang menjadi fokus dari pesan al-Qur'an, ataukah pesan moralnya. Bagaimana memahami al-Qur'an bisa berdamai dengan realitas tapi pada saat yang bersamaan tidak menciderai keimanan kita.

¹³ Suha Taji-Farouki, "Introduction...", hlm. 1.

kontemporer, seperti Hanafi,¹⁴ Fazlur Rahman,¹⁵ Arkoun,¹⁶ Farid Esack,¹⁷ Amina Wadud,¹⁸ dan Nasr Hamid Abu Zayd^{19,20} Meskipun cara, aksentuasi, orientasi dan

¹⁴ Hanafi bisa dikatakan orang pertama yang mencoba memanfaatkan hermeneutika meskipun sejak awal tidak dikaitkan dengan pemahaman al-Qur'an secara langsung. Hanafi mengidealkan hermeneutika Ushul Fiqih, karena dianggap sebagai disiplin ilmu yang mampu menjembatani antara realitas masyarakat yang berkembang dan teks keagamaan yang dijadikan referensi ajaran. Menurut Hanafi, pemahaman terhadap al-Qur'an menjadi hal yang niscaya dan metode tafsir menjadi pendahuluan untuk itu dan untuk mengubah *kalam ilahi* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad menjadi *kalam insani* yang ditujukan kepada umat manusia. Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*. Terj. Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), Hlm. 15-16. Pada awal tahun 1980an, Hanafi menawarkan suatu formula baru dalam penafsiran al-Qur'an yang disebutnya dengan metode sosial (*al-manhaj al-ijtimāi*). Hasan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden and New York: EJ. Brill, 1996), hlm. 198-202.

¹⁵ Pada tahun 1970-an Rahman melontarkan pembaharuan metodologi tafsir al-Qur'an. Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No.4, 1970, hlm. 317-333. Gagasan Rahman mulai matang pada akhir tahun 1970-an sampai awal 1980-an. Model hermeneutika al-Qur'an ini bertumpu pada apa yang dikenal sebagai "double movement" (teori gerakan ganda); dari masa kini ke masa lalu, kemudian kembali lagi ke masa kini. Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 7-8.

¹⁶ Arkoun menyatakan perlunya ada penjembatanan atas "fakta al-Qur'an" dan "fakta Islam". Fakta al-Qur'an adalah imbauan Tuhan yang ditujukan kepada manusia melalui al-Qur'an. Sedangkan fakta Islam adalah cara nyata imbauan Ilahi tersebut diterjemahkan dalam sejarah manusia. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 19, 308. Berangkat dari ini perlu adanya penafsiran al-Qur'an dan penafsiran realitas yang dihadapi, keduanya dijembatani oleh hermeneutika.

¹⁷ Berangkat dari fakta ketertindasan di Afrika Selatan akibat praktik doktrin apartheid, Esack merumuskan sebuah hermeneutika al-Qur'an untuk pembebasan yang pada hakikatnya mengabdikan kepada perumusan teologi pembebasan yang dilakukannya. Ini penting karena menurut Esack perlu ada kerangka pengetahuan bagi perjuangan pembebasan yang didasarkan pada al-Quran.

¹⁸ Pada awal 1990-an, Wadud berupaya merumuskan hermeneutika feminis al-Qur'an secara sistematis. Setiap interpretasi, menurutnya, berusaha menggambarkan makna teks, namun bersamaan dengan itu mengandung *prior text* sehingga memperluas perspektif dan penafsiran sekaligus menunjukkan individualitas penafsir sehingga tidak ada metode penafsiran yang obyektif, definitif, dan bersifat pasti. Amina Wadud, *Qur'an menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 15.

¹⁹ Sebagaimana gurunya, Amin al-Khullī, Abu Zayd mengembangkan studi al-Qur'an pendekatan sastra. Abu Zayd bersikap kritis terhadap tradisi. Tradisi harus dibaca dan dipahami dalam perspektif kesadaran kontemporer. Untuk ini Abu Zayd mengadopsi teori-teori linguistik, semiotika dan hermeneutika dalam kaitan kajiannya tentang al-Qur'an. Abu Zayd mengidentifikasi kerjanya sebagai kerangka obyektif dan ilmiah untuk menganalisis dan menafsirkan teks keagamaan. Pendekatan hermeneutika Abu Zayd terdiri dari dua unsur utama yang antara keduanya terjadi dialektika. *Pertama*, menemukan kembali makna asli teks dengan menempatkannya pada konteks sosio-historisnya (*dalalah*; makna). *Kedua*, menarik penafsiran makna asli tersebut ke dalam kerangka-

perspektif mereka tidak sama, akan tetapi mereka diikat oleh satu misi yang sama, yakni memahami al-Qur'an yang menimbulkan kemashlahatan bagi kondisi kekinian dan kedisinian. Sebelumnya memang telah ada pemikir-pemikir modernis yang dimulai oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh²¹ yang menyatakan pentingnya membiarkan al-Qur'an berbicara tentang realitas.²² Hanya saja pemikiran yang mereka ajukan lebih cenderung bersifat apologetis, dan karena itu bersifat emosional, karena tidak berangkat dari dasar-dasar metodologis yang adekuat.²³

Dalam gerakan proyek besar ini muncul sebuah nama, Abdullah Saeed, ilmuwan Australia yang berasal dari sebuah negara kecil di samudra Hindia, Maldives, dan pernah mencecap ilmu bertahun-tahun di Arab Saudi. Saeed datang memberi warna baru dalam kaitan bagaimana cara memahami al-Qur'an yang

kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan praktis, sehingga dapat menjelaskan muatan ideologis penafsiran tersebut dalam makna historis yang asli (*magza*;signifikansi).

²⁰ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir menurut Hasan Hanafi* (Bandung, Teraju, 2002), hlm. 66.

²¹ Embrio kesadaran baru dalam cara pandang terhadap al-Qur'an sebenarnya telah dimulai oleh Syah Waliyullah al-Dihlawi (w. 1176/1762), putra anak benua India. Al-Dihlawi dengan keras menolak bentuk *taqlid* buta, menganjurkan ijtihad dan mendukung aplikasi gagasan baru dalam menafsirkan al-Qur'an. Al-Dihlawi menolak beberapa hal yang diterima begitu saja dalam *usul al-tafsir*, meskipun demikian al-Dihlawi menerima doktrin *naskh* sebagai sesuatu yang berguna untuk penafsiran al-Qur'an. Al-Dihlawi juga mengkritik pandangan penerimaan begitu saja terhadap laporan sahabat atau *tabi'in*. Dalam kasus riwayat *asbab al-nuzul* misalnya, dia berpendapat bahwa ia hanya ilustrasi dari sahabat atau *tabi'in*, tidak bisa begitu saja dianggap sebagai bentuk hubungan sebab akibat dari turunnya al-Qur'an. Lihat misalnya J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm. 2-3.

²² Wahidur Rahman, "Modernists' Approach to the Qur'an", *Islam and the Modern Age*, Mei 1991, hlm. 93.

²³ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 67.

sesuai dengan semangat zaman tanpa menciderai dan membahayakan keimanan.²⁴ Dalam kaitan dengan modernisasi, dia beranggapan bahwa perlu ada cara pandang baru terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung muatan *ethico-legal*.²⁵ Yang termasuk di dalamnya adalah ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi dan kehidupan setelah kematian; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan dilarang; perintah puasa, jihad dan *hudud*; larangan mencuri, hubungan dengan non-Muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antaragama dan pemerintahan.²⁶ Reinterpretasi terhadap ayat-ayat ini menjadi penting karena pada kenyataannya ayat-ayat inilah yang "paling tidak siap" ketika dihadapkan dengan realitas, padahal pada saat yang bersamaan ayat-ayat inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam.

Dengan paradigma umat Islam yang secara umum masih literalistik, munculnya pemahaman baru yang lahir dari upaya-upaya pemikir Muslim kontemporer di atas, terutama pada perjalanan awalnya, menjadi sangat kontroversial, dan karena itu mengalami resistensi di kalangan umat Islam.²⁷ Pada

²⁴ Tampaknya Saeed tidak mau terjebak dalam dua titik ekstrim. Pertama, menundukkan kepentingan umum (*public interest*) serta merta kepada hukum-hukum sakral Tuhan. Kedua, membuang al-Qur'an karena 'sudah tidak sesuai dengan zaman'.

²⁵ Wilayah al-Qur'an inilah yang telah menjadi fokus kajian hukum Islam. Berdasarkan ayat-ayat tersebut, umat Islam selama 14 abad telah mengembangkan sebuah bangunan hukum yang sering dirujuk sebagai "Hukum Islam" atau "Syari'ah". Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

²⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

²⁷ Bentuk resistensi ini misalnya fatwa kafir terhadap beberapa pemikir yang dapat digolongkan ke dalam kaum kontekstualis, seperti Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd.

titik inilah Saeed menghujam paradigma yang mengakar itu. Karena, sebelum membangun sebuah model interpretasi,²⁸ dan ini disadarinya, Saeed lebih dulu membangun argumen-argumen yang memungkinkan ayat-ayat yang mengandung muatan *ethico-legal* terbebas dari jeratan penafsiran yang bersifat legalistik-literalistik, dengan melakukan pembacaan dan kritik terhadap tradisi, yang seolah telah menjadi model tafsir resmi sejak bagian pertama abad ke-2 H hingga periode modern, baik dalam khazanah tafsir maupun fikih, menuju penafsiran yang dia sebut sebagai "Kontekstual" (*contextualist*)²⁹ yakni model penafsiran yang lebih fleksibel dengan memperhatikan konteks masa pewahyuan, pada saat yang bersamaan juga memperhatikan konteks saat dilakukan penafsiran.³⁰ Karena perhatian terhadap titik inilah yang membuat al-Qur'an menjadi bermakna dalam hidup kita.

Membincangkan Saeed menjadi penting dan menarik karena sebagaimana dikatakan oleh Jason Walsh, dalam *Religion and Theology Journal*, Saeed telah membangun sesuatu yang mendesak dalam dunia penafsiran tanpa mengabaikan kejernihan dan kebijaksanaan dalam membangun dan menakar pemikirannya. Membincangkan relevansi kitab suci terhadap persoalan-persoalan modern tanpa membahayakan keseluruhan kerangka al-Qur'an dan iman serta praktik-praktiknya,

²⁸ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

²⁹ Sebenarnya Saeed secara eksplisit menggunakan istilah "*contextualist*". Dalam beberapa tulisannya, istilah ini dia lekatkan kepada tokoh-tokoh kontemporer yang memiliki perhatian pada misi yang sama, semisal Fazlur Rahman, yang diakuinya sebagai orang paling berpengaruh dalam proyek ini, Amina Wadud, Muhammad Arkoun dan Khaled Abou el-Fadl. Lihat Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 219-232. Bandingkan Abdullah Saeed, "Some Reflections...", hlm. 232-236.

³⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

Saeed menawarkan sebuah pendekatan baru, yang mempertimbangkan konteks historis dan kontemporer dalam proses interpretasi.

Saeed sadar betul akan pentingnya pemahaman akan perkembangan penafsiran sepanjang sejarah. Pemahaman akan ini, dia tegaskan, akan membantu meramu model penafsiran baru yang sesuai dengan kondisi dan tantangan zaman.³¹ Karena itulah, seperti yang disebutkan di atas, mengapa yang pertama kali dilakukan olehnya adalah bagaimana membangun sebuah argumen yang menunjukkan bahwa penafsiran kontekstual itu mungkin dengan membaca sekaligus mengkritisi tradisi yang dimiliki umat Islam. Selanjutnya, karena, sebagai upaya untuk menyesuaikan dengan perubahan kebutuhan dan kondisi Muslim, dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung muatan *ethico-legal*, aksentuasi dan orientasi model interpretasinya adalah perhatian yang serius terhadap konteks, terutama konteks pada masa pewahyuan dan konteks ketika al-Qur'an ditafsirkan³², model interpretasinya kemudian disebut sebagai interpretasi kontekstual.³³ Selanjutnya, dalam kesempatan penelitian inilah, diskusi pemikiran Abdullah Saeed akan digelar.

³¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 4.

³² Pada bagian selanjutnya akan dijelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud konteks menurut Abdullah Saeed. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 105.

³³ Abdullah Saeed, "Some Reflections...", 221.

B. Rumusan Masalah

Mengacu kepada latar belakang di atas, penulis membatasi diri pada kajian pemikiran Abdullah Saeed sejauh menyangkut gagasan model penafsiran *ethico-legal texts* dalam al-Qur'an yang dia tawarkan yang disebut dengan interpretasi kontekstual. Adapun penerapan model penafsiran tersebut dalam penafsiran al-Qur'an dan pemikiran-pemikirannya yang lain tidak menjadi fokus studi ini.

Sebagai upaya sistematisasi, penulis mengajukan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Apakah hal-hal yang menjadi landasan teoretis interpretasi kontekstual?
2. Bagaimana bangunan interpretasi kontekstual yang ditawarkan Abdullah Saeed?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan bisa mencapai tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan hal-hal yang menjadi landasan teoretis bagi proyek interpretasi kontekstual.
2. Untuk mendeskripsikan dan memahami interpretasi kontekstual yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed.

Di samping itu, hasil penelitian ini diharapkan mampu memiliki kegunaan baik yang bersifat akademis maupun praktis sebagai berikut:

1. Secara akademis, penelitian ini merupakan satu sumbangan sederhana bagi pengembangan studi al-Qur'an dan untuk kepentingan studi lanjutan

diharapkan berguna bagi bahan acuan, referensi dan lainnya bagi para penulis lain yang ingin memperdalam studi tokoh dan pemikiran.

2. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi tambahan alat operasional dalam memahami al-Qur'an.

D. Telaah Pustaka

Literatur yang membahas tentang proyek penafsiran yang berupaya melahirkan bentuk tafsir yang peka terhadap konteks pewahyuan, pada saat yang bersamaan peka terhadap kondisi kekinian dan kedisinian sudah sangat banyak. Karya-karya yang membicarakan tentang hal ini banyak kita temui dalam diskursus penafsiran al-Qur'an kontemporer yang banyak memanfaatkan beragam ilmu pengetahuan kontemporer. Salah satu ilmu tersebut adalah hermeneutika, yang kemudian, setelah bersentuhan dengan tradisi penafsiran al-Qur'an, mempunyai istilah baru yang dikenal sebagai hermeneutika al-Qur'an.

Tak kurang tokoh yang konsern dalam masalah ini, misalnya Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982), dalam buku ini Rahman berpendapat bahwa ada kebutuhan untuk menafsir ulang al-Qur'an. Secara eksplisit Rahman menggunakan istilah hermeneutika al-Qur'an di samping istilah interpretasi al-Qur'an. Secara kritis, dia mengevaluasi tradisi keilmuan Islam dilihat dari konteks sosio-historis. Rahman juga menyatakan adanya kebutuhan untuk mengakui dan memahami perbedaan

antara rujukan al-Qur'an terhadap prinsip-prinsip umum dan respon-pespon spesifiknya terhadap situasi historis.³⁴

Muhammad Arkoun dalam bukunya *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terutama dalam bab "Revelation" dan "Exegesis". Arkoun mengkritisi pendekatan tradisional terhadap al-Qur'an dan penafsiran. Dia mengusulkan untuk memikirkan kembali tradisi penafsiran dilihat dari perubahan konteks masyarakat modern. Arkoun dikenal banyak terpengaruh oleh semiotika, meskipun banyak ilmu-ilmu lain yang dia pinjam.³⁵

Farid Esack dengan bukunya *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (1997). Esack, melalui buku ini, menawarkan sebuah cara pandang alternatif terhadap al-Qur'an dalam hubungannya dengan konsep-konsep modern seperti liberalisme dan pluralisme. Dia berpendapat, al-Qur'an mengakui dan mendukung gagasan-gagasan tentang kebebasan, toleransi dan pluralisme.³⁶

Amina Wadud Muhsin dengan karyanya *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspectives* (1999). Dalam pendahuluan buku ini, Amina Wadud menjelaskan panjang lebar tentang hermeneutikanya, yang diklaimnya sebagai pendekatan holistik dalam penafsiran al-Qur'an. Dia dikenal

³⁴ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985).

³⁵ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).

³⁶ Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).

sebagai terpengaruh oleh Fazlur Rahman, akan tetapi ada beberapa pembaharuan yang khas feminis yang membuat hermeneutikanya berbeda dengan Rahman. Dengan konsepnya tentang *prior text*, Wadud berpendapat adanya kebutuhan untuk memberi ruang kepada perempuan dalam menafsirkan al-Qur'an. Penafsiran yang bercorak patriarkhis di antaranya diakibatkan kebanyakan tafsir tradisional diproduksi oleh kaum laki-laki sebagai konsekuensi logis dari dominasi laki-laki terhadap konteks sosio-historis. Dari sini, Wadud mendukung pembacaan al-Qur'an dari perspektif perempuan.³⁷

Khaled Abou el-Fadl dalam bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman* (2006). Melalui buku ini Abou el-Fadl menekankan peran pembaca otoritatif teks agama. Dia berpendapat bahwa dalam banyak kasus, banyak pembawa peran ini seolah hendak menggantikan peran Tuhan, dengan mengatakan tafsirnya sebagai sesuatu yang paling benar dan merupakan maksud Tuhan. Berangkat dari itu, dia mengklarifikasi posisi subyek dalam penafsiran al-Qur'an dan selanjutnya menyoroti pentingnya memberikan titik tekan pada interaksi antara pengarang al-Qur'an dan pembaca, tanggung jawab pembaca otoritatif, dan menahan diri untuk memaksakan pendapat pribadi.³⁸

Dari karya-karya di atas, posisi Saeed adalah sebagai figur yang ikut meramaikan proyek besar kaum kontekstualis, yakni membawa semangat al-

³⁷ Amina Wadud, *Qur'an menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2006).

³⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

Qur'an kepada masa kini tanpa menciderai prinsip-prinsip umum. Sebagaimana setiap tokoh memiliki aksentuasi dan orientasi tertentu baik dalam fokus kajian dan metodologi, termasuk juga keragaman latar belakang, Saeed juga dalam posisi yang demikian. Saeed memfokuskan diri pada kajian terhadap *ethico-legal texts* dalam al-Qur'an. Selain itu, Saeed juga sangat konsern dengan term konteks dan bagaimana memperhatikan hal itu secara serius dalam praktik penafsiran.

Adapun penelitian yang ditulis mengenai Abdullah Saeed³⁹ yang berhasil penulis temukan adalah penelitian Syaparuddin dalam tesisnya yang berjudul "Kritik Kritik Abdullah Saeed terhadap Praktik Pembiayaan *Murabahah*". Dalam tesis ini, Syaparuddin berupaya untuk melakukan kritik terhadap kritik Abdullah Saeed terhadap praktik pembiayaan *murabahah* dalam perbankan Islam. Penelitian ini mencoba menelusuri latar belakang Abdullah Saeed melakukan kritik terhadap persoalan ini, bentuk kritik yang dilakukan dan implikasi kritik tersebut dalam dunia perbankan Islam. Melalui metode deduktif induktif dan komparatif serta pendekatan sosio-historis dan linguistik, Syaparuddin berkesimpulan bahwa kritik Saeed dilatarbelakangi karena Saeed menganggap dalam pembiayaan *murabahah*, ada kesenjangan antara praktik yang menurutnya merupakan praktik bunga terselubung. Kritik Saeed ini, menurut Syaparuddin,

³⁹ Penulis mengalami kesulitan menemukan penelitian yang membahas mengenai Abdullah Saeed, di antaranya akibat keterbatasan akses terhadap literatur tersebut. Dalam kaitannya dengan pemikiran Saeed tentang interpretasi al-Qur'an yang dia tulis dalam bukunya *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, ada beberapa review buku ini yang telah ditulis dan diterbitkan dalam jurnal internasional, misalnya artikel Jason Walsh dalam *Reviews in Religion and Theology* 13, no. 4 (2006), Neal Robinson dalam *Bulletin of Oriental and African Studies* 70, no. 1 (2007), dan Hans Zirker (2008) dalam *Journal of Semitic Studies* 52, no. 2 (2008). Sejauh ini, penulis belum berhasil mengakses tulisan-tulisan tersebut.

mempunyai implikasi yang signifikan dalam hal menimbulkan paradigma bahwa bank Islam tidak berbeda dengan bank konvensional, karena ia dilaksanakan seperti pembiayaan konsumen dan kredit pada bank konvensional, artinya pada praktiknya tradisi *murabahah* tidak memiliki perbedaan yang mendasar dengan sistem bunga.⁴⁰

Penelusuran yang penulis lakukan melalui telaah pustaka di atas terhadap karya-karya yang membahas pemikiran Abdullah Saeed menunjukkan bahwa pemikiran Saeed yang dibincangkan di ruang-ruang tulisan adalah pemikirannya tentang ekonomi Islam.⁴¹ Dari itu, penulis belum menemukan karya tulis baik buku ataupun artikel yang mengkaji tentang persoalan yang diangkat dalam penelitian ini, yakni model interpretasi kontekstual yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*)⁴² yang bersifat deskriptif-analitis, yang akan mencoba menjawab pertanyaan di dalam

⁴⁰ Syaparuddin, "Kritik Kritik Abdullah Saeed terhadap Praktik Pembiayaan *Murabahah*", Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, tidak diterbitkan, 2007.

⁴¹ Pemikiran Saeed dalam persoalan ini dia lahirkan dalam buku *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Interpretation* (1999).

⁴² Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 63.

rumusan masalah berdasarkan pembacaan dan interpretasi terhadap data-data yang berhubungan dengan tema yang akan diteliti.

a. Tahap Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan dengan metode dokumentasi terhadap data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data kepustakaan yang mengulas tentang gagasan Abdullah Saeed mengenai model penafsiran al-Qur'an yang tertuang dalam beberapa karya tulisnya terutama buku *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (2006). Sedangkan data sekunder merupakan bahan-bahan kepustakaan yang memiliki kaitan langsung maupun tidak langsung dengan data primer.

b. Metode Analisis Data

Adapun untuk menganalisis data-data yang telah terkumpul, maka penulis menggunakan beberapa metode, yaitu deskriptif, taksonomi dan interpretatif. Metode deskriptif ini digunakan penulis untuk mendeskripsikan terutama latar belakang kehidupan dan diskursus wacana penafsiran al-Qur'an kontemporer.⁴³

Sedangkan, analisis taksonomi ini ialah analisis yang memusatkan penelitian pada domain tertentu dari pemikiran tokoh, berbeda dengan analisis domain yang digunakan untuk mendapatkan gambaran secara

⁴³ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat...*, hlm. 54.

menyeluruh perihal pemikiran tokoh. Melalui analisis taksonomi, pemikiran Abdullah Saeed tentang penafsiran al-Qur'an saja yang menjadi perspektif dari penelitian ini.⁴⁴

Selanjutnya melalui metode interpretatif, penulis berupaya untuk menginterpretasikan dan menganalisis secara memadai pemikiran Abdullah Saeed tentang penafsiran al-Qur'an, khususnya interpretasi kontekstual. Interpretasi ini penulis lakukan dalam batasan alur pemikiran. Hal ini digunakan untuk menemukan dan memahami maksud dari apa yang digagas oleh tokoh ini.⁴⁵

2. Pendekatan

Pendekatan penelitian ini adalah historis filosofis. Pendekatan historis dipakai untuk menelusuri kehidupan Abdullah Saeed serta mendeskripsikan diskursus penafsiran al-Qur'an kontemporer. Sedangkan filosofis berarti melakukan telaah atas bangunan berpikir Abdullah Saeed dengan melihat kerangka teoretis yang digunakan untuk menjelaskan tentang penafsiran al-Qur'an. Pada akhirnya, akan terlihat alur pemikiran Abdullah Saeed tentang tawaran interpretasi kontekstualnya.

Adapun langkah-langkah penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, penulis akan menginventarisir data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya

⁴⁴ Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 64-67.

⁴⁵ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat...*, hlm. 41.

Abdullah Saeed dan buku-buku lain yang terkait. *Kedua*, penulis dengan cermat akan mengkaji data tersebut secara komprehensif kemudian mengabstraksikannya melalui metode deskriptif. Hal ini dilakukan dengan menganalisis bangunan penafsiran yang ditawarkan Saeed, yang di dalamnya mencakup hal-hal yang menjadi pendasaran bagi bangunan gagasannya dan tawaran tafsirnya secara teoretis, teknis dan sedikit menyinggung pada wilayah praktis.

F. Sistematika Pembahasan

Mengacu kepada metode penelitian di atas, selanjutnya untuk memudahkan dan demi runtutnya penalaran dalam penelitian, kajian dalam penelitian ini akan di bagi dalam tiga bagian utama, yakni pendahuluan, isi dan penutup dengan sistematisasi sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan yang menguraikan argumentasi seputar signifikansi penelitian ini. Sebagai landasan awal dalam melakukan penelitian, bab I ini terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II akan membicarakan biografi tokoh yang dikaji, meliputi latar belakang kehidupan maupun biografi intelektual termasuk karya-karya intelektualnya. Sub bab berikutnya berbicara tentang tokoh-tokoh yang mempengaruhi pemikiran serta gambaran dirkurus penafsiran al-Qur'an kontemporer. Di samping sebagai upaya untuk mengenal tokoh yang dikaji secara

personal juga untuk mengetahui posisinya di tengah kancah studi al-Qur'an, khususnya dalam diskursus penafsiran kontemporer.

Bab III merupakan ruang untuk memaparkan landasan teoretis interpretasi kontekstual. Pemahaman akan ini bertujuan untuk mengetahui pondasi yang diletakkan kaum kontekstualis, dalam hal ini tokoh yang dikaji, untuk mengemukakan sebuah model interpretasi kontekstual. Pondasi ini merupakan ramuan dari penelusuran terhadap tradisi klasik, pembacaan sebagai upaya belajar darinya sekaligus kritik terhadapnya.

Dalam bab IV kajian akan difokuskan kepada hermeneutika yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed yang dalam penelitian ini disebut sebagai interpretasi kontekstual. Karena itu, bab ini akan menuturkan prinsip-prinsip epistemologis, kerangka kerja atau langkah teknis serta aplikasinya. Pada bagian akhir dari bab ini penulis mencoba untuk menimbang model hermeneutika yang ditawarkan tokoh yang dikaji dalam kaitan relevansi dan posisinya dalam diskursus penafsiran al-Qur'an kontemporer.

Sementara Bab V merupakan bab penutup yang akan memberikan kesimpulan terhadap diskusi sebelumnya dan saran-saran untuk penelitian selanjutnya.

BAB II

KONTEKS INTELEKTUAL ABDULLAH SAEED

A. Latar Belakang Kehidupan dan Biografi Intelektual Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah¹ seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Sekarang ini dia menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di universitas tersebut. Saeed lahir di Maldives,² keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pada tahun 1977, dia hijrah ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu di sana. Di Arab Saudi, dia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal di antaranya Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979) dan Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Tahun berikutnya, Saeed meninggalkan Arab Saudi untuk belajar di Australia. Di negara kanguru ini, Saeed memperoleh beberapa gelar akademik, bahkan sampai sekarang tetap mengajar pada salah satu universitas terkenal dan terkemuka di dunia.

Saeed dikenal sebagai dosen yang ulet. Di Australia, Abdullah Saeed mengajar Studi Arab dan Islam pada program strata satu dan program pasca

¹ Biografi Abdullah Saeed ini diolah dari "Curriculum Vitae of Abdullah Saeed", <http://www.abdullahsaeed.org>, akses tanggal 19 Desember 2008 dan <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses tanggal 19 Desember 2008.

² Maldives adalah sebuah negara berbentuk Republik, yakni Republik Maldives yang sebelumnya adalah pulau Maldives. Negara ini terletak di bagian utara lautan India, kira-kira 500 km atau 310 mil barat daya India. Penduduk yang menghuni negara ini berasal dari Srilanka, India, dan Arab. Bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa Divehi yang berasal dari Srilanka. Secara umum penduduk negara ini memeluk agama Islam. <http://en.wikipedia.org/wiki/Maldives> akses pada tanggal 23 Januari 2009.

sarjana (program S2 dan S3). Di antara mata kuliah yang diajarkan adalah *Ulum al-Qur'an*, *Intelektualisme Muslim dan Modernisasi*, *Pemerintahan dan Peradaban Islam*, *Keuangan dan Perbankan Islam*, *Hermeneutika al-Qur'an*, *Metodologi Hadis*, *Usul al-Fiqh*, *Kebebasan Beragama di Asia*, *Islam dan Hak Asasi Manusia*, dan *Islam dan Muslim di Australia*. Pada tahun 1993, dia diangkat sebagai asisten dosen pada Jurusan Bahasa-bahasa Asia dan Antropologi di Universitas Melbourne. Kemudian pada tahun 1996 menjadi dosen senior pada perguruan tinggi yang sama, dan menjadi anggota asosiasi profesor pada tahun 2000. Pada tahun 2003, Saeed berhasil meraih gelar professor dalam bidang Studi Arab dan Islam.

Saeed dinilai sebagai seorang yang berwawasan luas, profesional serta konsisten terhadap keilmuan. Di tengah kesibukannya mengajar dan menulis, Saeed banyak diikutsertakan dalam pertemuan dan seminar-seminar internasional. Saeed juga terlibat dalam berbagai kelompok dialog antar kepercayaan, antara Kristen dan Islam, dan antara Yahudi dan Islam. Karena kemahirannya dalam beberapa bahasa: Inggris, Arab, Maldivia, Urdu, Indonesia dan Jerman, membuatnya sering mengunjungi beberapa negara: Amerika Utara, Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara. Bahkan dia memiliki banyak relasi pakar dan riset di seluruh dunia. Karena kemahiran dan sepak terjang dan keseriusannya di dunia keilmuan, nama Saeed menjadi populer dan diperhitungkan di dunia internasional.

Berikut ini akan diuraikan secara lebih terperinci biografi intelektual Abdullah Saeed:

1. Riwayat Pendidikan Abdullah Saeed

Abdullah Saeed telah menyangang gelar akademik yang dieprolehnya dari Arab Saudi dan Australia. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat rinciannya sebagai berikut:³

- a. Tahun 1977-1979, studi bahasa Arab di Institut Bahasa Arab Universitas Islam di Madinah Saudi Arabia.
- b. Tahun 1979-1982, Ijazah Sekolah Menengah, di Institut Menengah Arab Saudi di Madinah.
- c. Tahun 1982-1986, BA (Bachelor of Arts) dalam Studi Arab dan Islam, di Universitas Islam Arab Saudi di Madinah.
- d. Tahun 1986-1987, Sarjana Strata Satu (Master of Arts Preliminary) dalam Jurusan studi Timur Tengah di Universitas Melbourne Australia.
- e. Tahun 1992-1994, MA (Master of Arts) dalam Jurusan Linguistik Terapan di Universitas Melbourne Australia.
- f. 1988-1992, Ph.D. (Doctor of Philosophy) dalam Studi Islam di Universitas Melbourne Australia.

2. Riwayat Pekerjaan Abdullah Saeed

Selanjutnya akan diuraikan riwayat pekerjaan yang pernah digeluti oleh Abdullah Saeed, sebagai berikut:⁴

³ <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>; bandingkan dengan <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses 19 Desember 2008.

- a. Tahun 1988-1992 sebagai tutor dan dosen *part-time* dalam mata kuliah Bahasa dan Sastra Arab dan Studi Timur Tengah di Universitas Melbourne.
- b. Tahun 1991-1992 sebagai koordinator mata kuliah Bahasa Arab dan Studi Islam di Sekolah Tinggi Islam King Khalid Victoria.
- c. Tahun 1993-1995 sebagai konsultan mata kuliah Bahasa Arab dan Studi Islam di Sekolah Tinggi Islam King Khalid Victoria.
- d. Tahun 1993-1995 sebagai Asisten Dosen dalam mata kuliah Studi Arab pada Jurusan Bahasa-bahasa Asia dan Antropologi Fakultas Bahasa Universitas Melbourne.
- e. Tahun 1996-1997 sebagai Deputi Ketua/ Ketua Pelaksana Jurusan Studi Bahasa Universitas Melbourne.
- f. Tahun 1996-1999 sebagai Dosen Senior dalam mata kuliah Studi Arab dan Islam pada Jurusan Bahasa Universitas Melbourne.
- g. Tahun 1999 sebagai *Visiting Scholar* di Sekolah Studi Orang Timur dan Afrika (*SOAS*) Universitas London.
- h. Tahun 1998-2003 sebagai Wakil Direktur Asia Institut (*Institute of Asian Language and Societies*) Universitas Melbourne.
- i. Tahun 2003-2004 sebagai Direktur Pelaksana Asia Institut (*Institute of Asian Language and Societies*) Universitas Melbourne.
- j. Sekarang, aktif sebagai Direktur *National Centre of Excellence for Islamic Studies* Universitas Melbourne (sejak 2007), sebagai Direktur

⁴<http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>; bandingkan dengan <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses 19 Desember 2008.

Asia Institute Universitas Melbourne (sejak 1 Januari 2007), sebagai Asisten Professor Fakultas Hukum Universitas Melbourne (sejak 2007), sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer Universitas Melbourne (sejak 2005), sebagai Sultan Professor Oman dalam bidang Studi arab dan Islam Universitas Melbourne (sejak 2003), serta beragam aktivitas lain yang tidak mungkin disebutkan satu per satu.

3. **Aktivitas Ilmiah Abdullah Saeed**

Abdullah Saeed memiliki segudang aktivitas ilmiah mulai dari dunia mengajar, tulis menulis, penelitian maupun pengabdian kepada masyarakat.⁵ Di Universitas Melbourne, Saeed mendapat kepercayaan untuk mengajar sekaligus mendesain mata kuliah yang menjadi bidang keahliannya. Sebelum tahun 2006, Saeed dipercayai untuk mengajar mata kuliah Bahasa Arab, Studi Islam pada program strata satu dan pasca sarjana serta Studi Asia. Pada tahun 2006, Saeed mengajar mata kuliah Dasar-dasar Hukum Islam (pada program Master of International Law Fakultas Hukum), Pengantar al-Qur'an, dan Kerajaan Besar dalam Peradaban Islam. Selanjutnya, pada tahun 2007 mengajar Hukum Islam (pada program Master Hukum Internasional Fakultas Hukum), Perbankan dan Keuangan Islam (pada Program yang sama) dan Islam dan Hak Asasi Manusia. Saeed juga diundang untuk mengajar di Fakultas bahkan Universitas lain baik taraf nasional maupun internasional.

⁵ <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>; bandingkan dengan <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses 19 Desember 2008.

Sejak karier mengajarnya di Universitas Melbourne pada tahun 1990-an, Saeed telah melakukan peletakan pondasi Studi Islam di Universitas tersebut khususnya dan di Australia pada umumnya. Sejak itu, program Studi Islam berkembang pesat mulai dari program studi strata satu sampai doktor. Prestasi ini menggiring Saeed menjadi pakar Studi Islam terkemuka, kalau bukan satu-satunya yang terbaik, di Australia.

Saeed aktif dalam beberapa organisasi sosial kemasyarakatan yang basis gerakannya memberikan pengabdian kepada masyarakat luas. Saeed aktif sebagai anggota di sejumlah kelompok dialog antar-kepercayaan (Islam-Kristen dan Islam-Yahudi), menjadi narasumber bagi media tentang isu bunga bank, sebagai pemimpin komunitas Muslim di Australia, dan menjadi pemeran utama dalam sejumlah konferensi, seminar dan perkuliahan di samping pengabdiannya yang lain.

Selain itu, Saeed tergabung dalam Asosiasi Professor Asia Institut Universitas Melbourne dan Akademi Agama Amerika. Saeed juga menjadi anggota editorial jurnal skala internasional seperti Jurnal Studi al-Qur'an di Inggris, Jurnal Studi Islam Pakistan, dan Jurnal Studi Arab, Islam, dan Timur Tengah Australia.

4. Karya-karya Ilmiah Abdullah Saeed

Saeed adalah seorang penulis yang sangat produktif. Ini terlihat dari begitu banyak karya tulis ilmiah yang dilahirkannya. Berikut karya-karya Abdullah Saeed berdasarkan kategorinya.⁶

a. Publikasi dalam Bentuk Buku

- 1). *The Qur'an: An Introduction* diterbitkan London dan New York oleh Routledge tahun 2008.
- 2). *Islamic Thought: An Introduction* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006.
- 3). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006.
- 4). *Contemporary Approaches to Qur'an in Indonesia* sebagai editor diterbitkan tahun 2005 di Oxford oleh Oxford University Press.
- 5). *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* ditulis bersama H. Saeed diterbitkan tahun 2004 di Hampshire oleh Ashgate Publishing.
- 6). *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* diterbitkan tahun 2004 di Canberra oleh Commonwealth Government.

⁶<http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>; bandingkan dengan <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses 19 Desember 2008. Karya-karya di atas belum termasuk laporan hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh Saeed baik dalam skala nasional, regional maupun internasional.

- 7). *Islam and Political Legitimacy* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan London and New York oleh Curzon tahun 2003.
- 8). *Islam in Australia* diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh Allen & Unwin.
- 9). *Muslim Communities in Australia* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh University of New South Wales Press.
- 10). *Essential Dictionary of Islamic Thought* ditulis bersama M. Kamal dan C. Mayer diterbitkan tahun 2001 di Adelaide oleh Seaview Press.
- 11). *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Interpretation* diterbitkan tahun 1996 dan 1999 di Leiden oleh E. J. Brill.
- 12). *Sacred Place and Sacred Life in Islam* ditulis bersama I. Weeks diterbitkan di Geelong oleh Deakin University Press tahun 1990.
- 13). *Modern Standard Arabic: An Introduction* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- 14). *Modern Standard Arabic: Beginners Book 1* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.

- 15). *Modern Standard Arabic: Beginners Book 2* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
 - 16). *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 1* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
 - 17). *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 2* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- b. Publikasi Artikel dalam Jurnal dan Tulisan dalam Ensiklopedia dan Bab dalam Buku
- 1). "Muslims in the West and their Attitudes to Full Participating in Western Societies: Some Reflections", dalam buku *Religion and Multicultural Citizenship* oleh Geoffrey Levey (ed) diterbitkan di Cambridge oleh Cambridge University Press (saat ini dalam percetakan).
 - 2). "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification" dalam *The Muslim World* (vol. 97) July 2007.
 - 3). "Islamic Legitimacy in a Plural Asia" dalam *Proceedings for the Conference on Political Legitimacy in Islamic Asia* diterbitkan oleh Routledge tahun 2007.

- 4). "Guest Editorial: Australian Muslims and Secularism" ditulis bersama D. Celemajer dan S. Yasmeen dalam *Australian Journal of Social Issues*, 42:1, 2007.
- 5). "Australia" in *Encyclopedia of Islam* (Edisi III bagian 1) diterbitkan oleh Brill Publishing tahun 2006.
- 6). "Women, Gender and Islamic Banks" dalam *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (Vol. 4) diterbitkan oleh Brill Publishing tahun 2006.
- 7). "Muslims in Australia" dalam buku *Australia and the Middle East: A Front Line Relationship* oleh dalam Fethi Mansouri (ed.) diterbitkan di London oleh Tauris Academic Studies tahun 2006.
- 8). "Muslims in the West Choose Between Isolationism and Participation" dalam *Sang Seng* vol 16 diterbitkan di Seoul oleh Asia-Pacific Centre for Education and International Understanding/UNESCO tahun 2006.
- 9). "Contextualizing" dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an* oleh Fethi Mansouri (ed.) diterbitkan di Oxford oleh Oxford University Publishing pada tahun 2006.
- 10). "Creating a Culture of Human Rights from a Muslim Perspective" dalam *Cultivating Wisdom, Harvesting Peace* oleh Swee-Hin Toh and Virginia Cawagas (eds.) diterbitkan di Brisbane oleh Griffith University tahun 2006.

- 11). "Introduction: the Qur'an, Interpretation and the Indonesian Context" dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* diterbitkan tahun 2005 di Oxford oleh Oxford University Press (kerjasama dengan Institute of Ismaili Studies, UK).
- 12). "Qur'an: Tradition of Scholarship and Interpretation" dalam *Encyclopedia of Religion* diterbitkan tahun 2005 di Farmington MI oleh Thomson Gale USA.
- 13). "Muslims" dalam *Encyclopedia of Melbourne* diterbitkan di Clayton oleh Monash University pada tahun 2005.
- 14). "Islamic Religious Education and the Debate on its Reform Post-September 11" dalam *Islam and the West: Reflections from Australia* oleh Shahram Akbarzadeh and Samina Yasmeen (eds.) diterbitkan di Sydney oleh UNSW Press pada tahun 2005.
- 15). "Islamic Banking and Finance: In Search of an Islamic but Pragmatic Model" dalam *Islamic Perspectives on the New Millennium* oleh Virginia Hooker and Amin Saikal (eds) diterbitkan di Singapura oleh Institute of Southeast Asian Studies tahun 2004.
- 16). "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an" dalam *Modern Muslim Intellectuals & the Qur'an* oleh Suha Taji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 di Oxford oleh Oxford University Press.

- 17). "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance" ditulis bersama A.H. John dalam *Modern Muslim Intellectuals & the Qur'an* oleh Suha Taji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 di Oxford oleh Oxford University Press.
- 18). "Riba" dalam *Encyclopedia of Islam* diterbitkan di Leiden oleh EJ Brill pada tahun 2004.
- 19). "Sarrafi" dalam *Encyclopaedia of Islam* diterbitkan pada tahun 2004 di Leiden oleh EJ Brill.
- 20). "Coinage" dalam *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* oleh Richard C Martin (ed.) diterbitkan tahun 2003 di New York oleh Macmillan Reference USA.
- 21). "Umma" dalam *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* oleh Richard C Martin (ed.) diterbitkan tahun 2003 di New York oleh Macmillan Reference USA.
- 22). "The Official Ulama and the Religious Legitimacy of the Modern Nation State" dalam *Islam and Political Legitimacy* oleh Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed (eds.) diterbitkan di London and New York oleh Routledge Curzon pada tahun 2003.
- 23). "Islam and Politics" ditulis bersama S. Akbarzadeh dalam *Islam and Political Legitimacy* oleh Shahram Akbarzadeh and

Abdullah Saeed (eds.) diterbitkan pada tahun 2003 di London and New York oleh RoutledgeCurzon.

- 24). "The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures: Tension between the Popular Muslim View and the Qur'anic/Tafsir View" dalam *The Muslim World* 92 (3&4), Fall 2002.
- 25). "Economics" dalam *Encyclopedia of the Qur'an* Vol. II oleh Jane Dammen McAuliffe (ed.) diterbitkan di Leiden oleh E. J. Brill pada tahun 2002.
- 26). "The Muslim Communities in Australia: The Building of a Community" ditulis bersama A.H. Johns dalam *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible* oleh Yvonne Yazbeck Haddad and Jane I. Smith (eds.) diterbitkan di California oleh Altamira Press tahun 2002.
- 27). "Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims" dalam *Terrorism and Violence* oleh Tony Coady and Michael O'Keefe (eds.) diterbitkan di Melbourne oleh Melbourne University Press pada tahun 2002.
- 28). "Searching for Identity: Muslims in Australia" ditulis bersama Akbarzadeh dalam *Muslim Communities in Australia* oleh Abdullah Saeed and Shahram Akbarzadeh (eds) diterbitkan di Sydney oleh UNSW Press pada tahun 2001.

- 29). "Muslim Community Cooperative of Australia as an Islamic Financial Service Provider" dalam *Muslim Communities in Australia* oleh Abdullah Saeed and Shahram Akbarzadeh (eds) diterbitkan pada tahun 2001 di Sydney oleh UNSW Press.
- 30). "Indonesian Islamic Banking in a Historical and Legal Context", dalam *Law and Society in Southeast Asia* oleh Timothy Lindsey (ed.) di Sydney oleh Federation Press.
- 31). "Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The case of the State Institute of Islamic Studies of Indonesia" dalam *Journal of Indonesia and the Malay World*, 27 (79), 1999.
- 32). "Rethinking Citizenship Rights of Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's Contribution to the Evolving Debate" dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, 10 (3), 1999.
- 33). "Rethinking "Revelation" as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, 1 (1), 1999.
- 34). "Idealism and Pragmatism in Islamic Banking: The Application of Shari'ah Principles and Adjustments" dalam *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies*, 4 (2), 1998.

- 35). "Islam" dalam *The Oxford Companion to Australian History* oleh G. Davidson, J. Hirst and S. McIntyre (eds.) diterbitkan pada tahun 1998 di Melbourne oleh Oxford University Press.
- 36). "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (3), 1997.
- 37). "The Moral Context of the Prohibition of *Riba* in Islam Revisited" dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, 12 (4), 1995.
- 38). "Islamic Banking in Practice: The Case of Faisal Islamic Bank of Egypt" dalam *Journal of Arabic, Islamic & Middle Eastern Studies*, 1 (3), 1995.
- 39). "A Fresh Look at Freedom of Belief in Islam" dalam *Difference and Tolerance: Human Rights Issues in Southeast Asia* oleh Damien Kingsbury, and Greg Barton (eds.) diterbitkan di Geelong oleh Deakin University Press pada tahun 1994.
- 40). "Islamic Banking in Practice: A Critical Look at the *Murabaha* Financing Mechanism" dalam *Journal of Arabic, Islamic & Middle Eastern Studies*, 1 (1), 1993.

c. Makalah Seminar Nasional dan Internasional

Abdullah Saeed sangat aktif terlibat dalam seminar baik berskala nasional maupun internasional. Berikut ini akan digambarkan karya tulisnya yang lahir sebagai upaya memenuhi undangan berbicara di

depan publik. Informasi ini sangat penting untuk mengetahui sepak terjang dan cakupan keilmuan yang dikuasai Saeed.

- 1). "Towards a More Inclusive View of the Religious 'Other': a Muslim Perspective" dalam kuliah perdanamaan di Universitas Otago Dunedin New Zealand pada September 2007.
- 2). "The Written Word in Islamic Culture" dalam *The Art of Islam Public Address* di Art Gallery of New South Wales pada Agustus 2007.
- 3). "Salafism and Australian Muslim Identity" dalam *Fulbright Symposium* bertajuk *Muslim Citizens in the West: Promoting Social Inclusion* di University of Western Australia pada Agustus 2007.
- 4). "Development of the Concept of Jihad in Islam" dalam seminar hukum kemanusiaan internasional dan hukum Islam di Palang Merah Queensland Brisbane pada Juli 2007 dan di Palang Merah Australia dan Pusat Studi Islam Kontemporer pada Maret 2007.
- 5). "How to Bridge the Information Gap Between Islam and the west?" dalam Konferensi Internasional Islam dan Barat di Institut Hubungan Diplomasi dan Luar Negeri Kuala Lumpur Malaysia pada Juni 2007.
- 6). "Foundation for Peace in Islam" dalam Dialog Lintas Agama bersama Dalai Lama bertajuk Satu Dunia: Banyak Jalan Damai di Universitas Nasional Australia pada Juni 2007.

- 7). "Islam in Australia: the Challenge for Business Leaders" dalam Forum CFO di Melbourne pada tahun 2007.
- 8). "Islamic Finance" di Austrac Melbourne pada tahun 2007.
- 9). "Muslims and Non-Muslims in Australia: Who are We?" di Canberra pada Maret 2007.
- 10). "Islam: What is Really All About" yang diselenggarakan oleh Institut Hubungan Internasional Australia di Melbourne pada Februari 2007.
- 11). "The Role of the Chair in Dialogue between Culture" yang diselenggarakan oleh Kementerian Warisan dan Budaya Oman di Muscat pada Desember 2006.
- 12). "Understanding Islam from a Right Perspective" dalam seminar *Sisters in Islam* di Bellagio Italia pada Mei 2006.
- 13). "Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights and Muslim Conception of Religious Freedom" dalam Pertemuan Internasional Para Ahli Hak Asasi Manusia dalam Islam di Kuala Lumpur Malaysia pada Mei 2006.
- 14). "Progressive Muslim and the Interpretation of the Qur'an" dalam Konferensi Islam Progresif di Universitas Nasional Singapura pada Maret 2006.
- 15). "Citizenship in the West and Being Muslim" dalam Konferensi Internasional tentang Islam, Perlindungan Manusia dan

Xenophobia di Universitas Deakin dan Monash pada November 2005.

- 16). "Interpretation and Socio-Historical Context: a Contextualist Reading of Q 9:29" dalam seminar bertajuk *The Qur'an: Text, Interpretation and Translation* di Universitas London pada November 2005.
- 17). "Towards a More Inclusive View of Religious 'Other' Through Re-thinking of the Past" dalam Konferensi Perdamaian dan Kerukunan Antaragama di Sydney pada Oktober 2005.
- 18). "Creating a Culture of Human Rights from a Muslim Perspective" dalam Simposium Internasional: Menanam Kebijakan, Menuai Perdamaian di Multi-faith Centre Universitas Brisbane pada Agustus 2005.
- 19). "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections" dalam konferensi agama dan kewarganegaraan multikultural di Universitas New South Wales pada tahun 2005.
- 20). "Muslim Under Non-Muslim Rule: Evolution of the Juristic Discourse" dalam Konferensi Islam dan Legitimasi Politik di Universitas Nasional Singapura pada April 2005.
- 21). "Muslims and Active Participation in Secular Societies" dalam seminar bertajuk Pembangunan identitas Muslim Singapura di Singapura pada tahun 2005.

- 22). "Muslims in the West between Participants and Isolationist" di Universitas Sultan Qaboos Oman pada Desember 2004.
- 23). "Muslims in the West: Coexistence of Conflict?" dalam kuliah pengukuhan professor di Universitas Melbourne pada 19 Oktober 2004.
- 24). "Muslim Christian Relation: Is rethinking Past Doctrines the way Forward?" sebagai *keynote speaker* dalam Pertemuan Internasional tentang Memanage Hubungan Muslim-Kristen: Beberapa Pilihan Kebijakan Pendidikan di Universitas Melbourne pada Februari 2004.
- 25). "Reform of Traditional Islamic Education: the Debate" dalam seminar bertajuk *Islam and the West post September 11, 2001* di Monash University pada Agustus 2003.
- 26). "Muslim and Christian: Where Do They Stand?" dalam Seminar Serial Jesuit pada Juli-Agustus 2003.
- 27). "Islamic Law in Minority Contexts: a Pragmatic View" dalam Konferensi Pusat Hukum Asia tentang Syari'ah dan Hukum di Asia Tenggara di Melbourne pada Oktober 2002.
- 28). "Apostasy between Text and Context" di Universitas Nasional Australia pada Februari 2002.
- 29). "Sufism: The Spiritual Dimension of Islam?" di Institut Studi Spiritual Melbourne pada Agustus 2001.

- 30). "Bediuzzaman Said Nursi as a Religious Reformer" dalam Seminar Bediuzzaman Said Nursi di Universitas Melbourne pada Agustus 2001.
- 31). "Nursi as a Leading Muslim Thinker of the 20th Century" dalam Seminar Bediuzzaman Said Nursi di Universitas Melbourne pada Agustus 2001.
- 32). "Islamic Banking and Finance: in Search of an Islamic but Pragmatic Model" dalam seminar Perspektif Islam terhadap Milenium Baru di Universitas Nasional Australia pada November 2000.
- 33). "Religious Reconciliation in Indonesia: Inclusivist versus Exclusivist" dalam Seminar Akademi Kemanusiaan Australia di Universitas Australia Barat pada November 2000.

B. Hermenutika al-Qur'an Kontemporer

1. Diskursus Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer

Pada sub bahasan ini akan dibicarakan hermeneutika al-Qur'an dengan terlebih dahulu dibicarakan secara sekilas hermeneutika umum. Pembicaraan tentang hermeneutika umum di sini melompat kepada pembagian aliran-aliran yang ada di dalamnya. Pembahasan lebih lengkap mengenai hal ini, hermeneutika umum, bisa ditelusuri langsung kepada tulisan-tulisan terkait.

Dalam perkembangannya, hermeneutika berkembang menjadi aliran-aliran. Menurut Palmer,⁷ ada dua aliran dalam hermeneutika. Aliran pertama menganggap hermeneutika sebagai sekumpulan prinsip-prinsip metodologis yang mendasari penafsiran. Aliran ini disebut sebagai hermeneutika teoretis yang diwakili oleh Schleimacher, Dilthey, Emilio Betti dan Hirsch. Sedangkan aliran yang kedua memandang hermeneutika sebagai eksplorasi filosofis bagi karakter dan kondisi-kondisi yang disyaratkan bagi seluruh bentuk pemahaman. Aliran ini kemudian disebut sebagai hermeneutika filosofis yang diwakili oleh Heidegger dan Gadamer.

Aliran pertama di atas dikategorikan oleh Josef Bleicher sebagai teori hermeneutis (*hermeneuthical theory*), karena memfokuskan diri kepada problematika teori penafsiran. Sedangkan aliran kedua dikategorikan sebagai filsafat hermeneutika (*hermeneutics philosophy*) karena memfokuskan diri pada status ontologis pemahaman dan interpretasi. Dalam perkembangan lebih lanjut, terdapat satu aliran lain yang dikategorikan sebagai hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*), yang berfokus kepada penyingkapan tabir-tabir yang menyebabkan penyimpangan dalam interpretasi.⁸

Namun demikian, Braaten menyatukan dua aliran tersebut dengan menyatakan bahwa hermeneutika merupakan "ilmu untuk merefleksikan

⁷Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 44-46, 52-53 dan 77-78.

⁸Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1-5.

bagaimana kata-kata atau peristiwa pada masa lampau agar bisa dipahami dan bermakna bagi situasi kekinian". Menurut Braaten, hermeneutika melibatkan baik aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran maupun asumsi-asumsi epistemologis dari memahami.⁹ Selanjutnya, Bultmann menyatakan bahwa hermeneutika secara umum digunakan untuk menjembatani antara masa lalu dan masa kini.¹⁰

Mengingat hermeneutika sangat erat kaitannya dengan aktivitas memahami dan menafsirkan, pada dasarnya Islam sudah mengenalnya sejak awal perkembangannya. Seperti diketahui, penafsiran kitab suci menjadi sesuatu yang dominan dalam sejarah penafsiran al-Qur'an bahkan sejak mulanya.¹¹

Karena itu, dilihat dari waktunya, hermeneutika al-Qur'an terbagi menjadi dua; hermeneutika tradisional dan hermeneutika kontemporer. Pemilahan ini bukan berdasarkan atas fase kesejarahan akan tetapi kriteria metodologinya. Hermeneutika al-Qur'an kontemporer lebih mempertimbangkan unsur tria dik: teks, penafsir, dan audien sasaran teks, berbeda dengan hermeneutika tradisional yang memperhatikan satu atau

⁹ Carl Braaten, *History of Hermeneutics* dalam Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993 hlm. 121-122.

¹⁰ Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics...", hlm. 122.

¹¹ Sebagaimana dalam konteks yang lebih umum Palmer menyatakan "While the term hermeneutics itself dates back only from the seventeenth century, the operations of textual exegesis and theories of interpretation –religious, literary, legal- date back to antiquity". Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* dalam Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics...", hlm. 121.

dua dari unsur triadik itu, kebanyakan pada teks.¹² Hermeneutika tradisional adalah hermeneutika al-Qur'an pra-perumusan sistematis, sedangkan hermeneutika kontemporer adalah mulai perumusan sistematis itu.¹³

Dalam beberapa dekade terakhir, perhatian pemikir Muslim terhadap problem penafsiran al-Qur'an semakin meningkat. Pembaharuan mendasar yang terjadi dalam hermeneutika al-Qur'an ini ditengarai dengan adanya perbedaan episteme¹⁴ atau paradigma¹⁵ yang mendasarinya.¹⁶ Episteme kontemporer ditandai dengan kesadaran akan kesejarahan nalar.¹⁷ Karakter ini secara luas diakui sebagai mampu menawarkan penafsiran al-Qur'an yang menyentuh realitas masyarakat yang sedang berubah. Sebagaimana, problem fundamental –problem hermeneutis- umat Islam adalah bagaimana menghubungkan al-Qur'an yang turun 14 abad yang lalu dengan dunia yang telah berubah secara dramatis kini.¹⁸ Sejalan dengan pergesekan dengan modernitas, para pemikir Muslim modern dan kontemporer berupaya untuk mengembangkan metodologi penafsiran al-

¹² Bentuk hermeneutika tradisional bisa dilihat melalui ulum al-Qur'an maupun usul al-fiqh. Lihat misalnya Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics...", hlm. 137.

¹³ Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", *Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, 1995, hlm. 47-48.

¹⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 21.

¹⁵ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 255-257.

¹⁶ Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an...", hlm. 54.

¹⁷ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 31.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 147.

Qur'an dengan memanfaatkan ilmu-ilmu yang ada, baik dari tradisi Islam maupun dari tradisi lain.

Perkembangan penafsiran al-Qur'an kontemporer bisa dibaca dengan beberapa kerangka teori. Dalam kesempatan ini kerangka teori yang dikembangkan dari konsep Fazlur Rahman¹⁹ dan dua pembagian aliran di atas dan kerangka teori dari Sahiron Syamsuddin ketika dia memaparkan persoalan yang sama.

Berdasarkan tafsir yang dilakukan Ilham B. Saenong terhadap dua aliran hermeneutika di atas ketika dikaitkan dengan perkembangan pemikiran al-Qur'an kontemporer, para pemikir al-Qur'an kontemporer bisa dikategorikan ke dalam dua kategori.²⁰ *Pertama*, mereka yang berangkat dari titik tekan lebih besar pada tugas penafsiran untuk menjelaskan makna-makna teks (lebih menekankan kepada aspek teori atau metode penafsiran) dalam rangka menemukan makna obyektif pada masa pewahyuan, sebelum beralih kepada kontekstualisasinya untuk masa sekarang. Kelompok ini diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zayd.

Kedua, mereka yang berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang diperoleh dari penafsiran al-Qur'an. Artinya, titik tekan dari kelompok ini

¹⁹ Fazlur Rahman menyebut dua polarisasi di atas dengan "aliran obyektivis" dan "aliran subyektivis". Dia secara pribadi menyebutkan bahwa metodologi yang tepat untuk konteks al-Qur'an adalah yang pertama. Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. 9-13.

²⁰ Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hasan Hanafi*, Bandung: Mizan, 2002, hlm. 94-98.

adalah kondisi kekinian, bukan makna obyektif al-Qur'an. Bahkan mereka menganggap, akibat jarak yang begitu jauh terbentang, upaya pencarian makna obyektif al-Qur'an adalah sesuatu yang tidak mungkin. Yang masuk dalam kategori ini adalah Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud Muhsin.

Sahiron mengemukakan dan selanjutnya melakukan klasifikasi terhadap pandangan para pemikir tafsir kontemporer berkaitan dengan metode yang mereka anggap paling tepat untuk mencapai pemahaman yang paling mendekati kebenaran dan bagaimana mengaplikasikannya dalam kehidupan. Dalam hal ini, ada tiga pendapat:²¹

Pertama, Pandangan quasi-obyektivis tradisional. Yakni, pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu asbab al-nuzul, ilmu munasabat al-ayat, ilmu tentang ayat-ayat muhkam dan mutashabih dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat

²¹Sahiron Syamsuddin, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer" <http://library.walisongo.ac.id/digilib/gdl.php>, akses pada tanggal 23 Januari 2009. Tulisan tersebut merupakan makalah yang disampaikan dalam *Annual Conference Kajian Islam* yang dilaksanakan oleh Ditpertaids DEPAG RI di Bandung tanggal 26-30 November 2006.

tertentu. Makna yang mereka lekatkan pada kalimat *al-Qur'an Shāh li-kulli zaman wa makan* adalah bahwa seluruh yang tertera secara literal dalam Al-Qur'an, menurut mereka, harus diaplikasikan juga di masa kini dan masa yang akan datang. Meskipun dalam banyak kesempatan mereka menjelaskan misalnya alasan penetapan hukum tertentu dalam al-Qur'an, namun hal tersebut hanya dimaksudkan untuk menjelaskan rasionalitas penetapan hukum al-Qur'an. Bagi mereka pesan utamanya adalah tetap ungkapan literalnya.²²

Kedua, pandangan quasi-obyektivis modernis. Pandangan quasi-obyektivis modernis memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis tradisional dalam hal bahwa mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-obyektivis modernis yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*,²³ Muhammad al-Talibi dengan konsepnya *al-tafsir al-maqasidi* dan Nasr Hamid Abu Zayd dengan konsepnya *al-tafsir al-tarikhi>al-siyaqi>* memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang

²² Sebagaimana akan ditampilkan di belakang, pandangan quasi-obyektivis tradisional ini merupakan kesatuan bagi dua penggolongan Saeed terhadap model pembacaan al-Qur'an yakni tekstualis dan semi-tekstualis.

²³ Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 5-7.

sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Talibi dengan *maqasid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *magza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Ketiga, pandangan subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrur. Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shahrur menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *ṣabāṭ al-nass wa harakaṭ al-muḥṭawa* (teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Dari tiga pandangan tadi, menurut Sahiron, pandangan quasi-obyektivis modernis lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan metode pembacaan al-Qur'an pada masa kini. Akseptabilitas pandangan quasi-obyektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan “keseimbangan hermeneutik”, dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal dan pesan utama (signifikansi) di balik makna literal.²⁴

Sementara itu, Sahiron menilai kelemahan pandangan tradisional terletak pada keterkungkungannya pada makna asal yang literal dan mengenyampingkan pesan di balik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Padahal ada beberapa ayat Al-Qur'an yang makna asal literalnya hanya diberlakukan pada ruang waktu tertentu, seperti legalisasi perbudakan. Sedangkan, pandangan subyektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang mufassir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya.

²⁴ Keberpihakannya pada pandangan ini didasarkan pada pembacaannya terhadap Gadamer. Di mana menurutnya, hermeneutika Gadamer dapat diasimilasikan ke dalam kajian tafsir untuk memperkuat argumentasi metodis aliran quasi-obyektifis modernis tersebut. Misalnya, untuk mendukung ide pentingnya menangkap makna asal, sebagai tugas awal seorang penafsir, kita dapat menggunakan teori “cakrawala teks” yang mengatakan bahwa teks memiliki cakrawala historis saat teks itu diturunkan atau dibuat. Agar kita tidak salah paham terhadap makna asal teks, maka kita harus selalu sadar dengan teori “kesadaran akan keterpengaruhan mufassir oleh sejarah”. Demikian pula halnya dengan upaya memahami pesan utama di balik makna literal. Dalam hal ini kita bisa menggunakan, di samping teori “asimilasi cakrawala teks dan cakrawala pembaca”, juga teori “aplikasi”. Penjelasan selanjutnya lihat <http://library.walisongo.ac.id/digilib/gdl.php> akses tanggal 23 Januari 2009.

2. Interpretasi Kontekstual

a. *Ethico-Legal Texts* dalam al-Qur'an

Sebagaimana disebutkan di muka, proyek Saeed pada dasarnya, dan ini ditegaskannya, sangat spesifik kepada ayat-ayat al-Qur'an yang bermuatan *ethico-legal*. Meskipun, dalam beberapa pembahasan Saeed harus merambah pada wilayah lain demi membangun landasan yang kuat untuk membangun sebuah model tafsir ayat-ayat *ethico-legal* sebagaimana yang dia tawarkan. Dengan demikian, klarifikasi terhadap term ini sangat dibutuhkan untuk menuju kepada pemahaman berikutnya.

Saeed menyebutkan bahwa *ethico-legal texts* adalah salah satu bagian dari golongan ayat al-Qur'an (sebagaimana pembagian di bab III) yang menjadi fokus kajian hukum Islam di mana, berdasarkan ayat-ayat tersebut, umat Islam selama 14 abad telah mengembangkan sebuah bangunan hukum yang sering dirujuk sebagai "Hukum Islam" atau "Syari'ah".²⁵ Ayat-ayat yang masuk dalam kategori *ethico-legal texts* ini adalah ayat-ayat tentang sistem kepercayaan: ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi dan kehidupan setelah kematian; praktik ibadah: perintah shalat, puasa, haji, zakat; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan dilarang; perintah jihad, larangan mencuri, hukuman terhadap tindak

²⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

kriminal, hubungan dengan non-muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antaragama dan pemerintahan.²⁶

Salah satu karakteristik dari ayat-ayat ini adalah bahasanya yang sangat sederhana (*minimalist*). Dalam konteks ini, al-Qur'an tidaklah menampilkan aturan-aturan kehidupan sehari-hari secara terperinci. Al-Qur'an akan menampilkan diri sedikit lebih terperinci ketika membahas hubungan langsung antara Tuhan dan makhluknya, dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan konteks sosial dan budaya Hijaz.²⁷

Setelah itu, terutama setelah al-Syafi'i> (w. 204/820), ada pergeseran dalam mendekati al-Qur'an, khususnya oleh *fuqaha*> Ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki relevansi dengan persoalan *ethico-legal* dijadikan pedoman untuk merumuskan hukum. Perkembangan yang terjadi di ranah *usuḷ al-fiqh* pada masa ini adalah memberikan tekanan bahwa hukum haruslah didasarkan secara kaku pada teks (al-Qur'an dan hadis).²⁸

Fokus terhadap ayat-ayat legal ini semakin berurat berakar pada perkembangan berikutnya, di mana ayat-ayat yang tidak bermuatan legal dalam praktiknya dinomorduakan. Penekanan terhadap muatan ayat legal ini mengabaikan fakta bahwa pada dasarnya al-Qur'an

²⁶ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 78. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 1.

²⁷ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 171-172.

²⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 16.

hanya berbicara sedikit saja tentang persoalan hukum secara jelas di dalamnya.²⁹ Secara umum, umat Islam menganggap al-Qur'an sebagai teks legal,³⁰ meskipun pada kenyataannya banyak bagian dari al-Qur'an yang mengandung dimensi-dimensi lain, termasuk dimensi etis. Memang, pasca generasi Islam awal, ada kebutuhan mendesak untuk mencari sebuah basis otoritatif untuk membangun hukum dan membuat formula hukum. Pasca ini, ayat-ayat yang berdimensi etis menjadi tampak seolah-olah legal pada hakikatnya. Pandangan ini semakin berlebihan ketika ayat yang secara jelas mengandung dimensi moral etis dipandang sebagai 'sebenarnya' legal, yang tak ayal berakibat pada hilangnya spirit al-Qur'an, tenggelam di balik penafsiran-penafsiran berorientasi hukum.³¹

Perkembangan di wilayah fiqh menimbulkan akibat metodologis terkait dengan bagaimana al-Qur'an dipandang oleh generasi berikutnya. Pada abad ke-4-5, mazhab fiqh semakin mapan dan masyarakat berkiblat kepada mazhab itu. Pada masa berikutnya, ketika muslim berbicara tentang "hukum Islam", mereka akan menunjuk

²⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 16 dan 145. Jumlah ayat al-Qur'an yang secara gamblang berbicara tentang persoalan hukum ada sekitar 80-100 ayat.

³⁰ Abduh misalnya mengkritik kepada para ahli hukum atas fokus 'yang terlalu berlebihan' yang mereka berikan kepada ayat-ayat hukum padahal tema yang berbicara secara jelas persoalan itu hanya sedikit dalam al-Qur'an. Lihat Muhammad Rasyid Rida dan Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Sahih bi Tafsir al-Mana*, Vol. I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 24.

³¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 13. Salah satu 'korban' dari kondisi ini adalah perempuan. Karena ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan, secara lahiriah, memang tampak ambigu. Di satu sisi, al-Qur'an menegaskan prinsip kesetaraan, bahkan ditegaskan siapapun itu yang beda hanya pada nilai takwanya. Di sisi lain, al-Qur'an berisi kalimat-kalimat yang mendudukan posisi mereka berada bahkan di bawah laki-laki. Penafsiran sering berhenti sampai di titik yang kedua di atas. Apalagi kalau bukan sebagai akibat dari pembakuan di atas, di samping akibat pengabaian terhadap al-Qur'an sebagai diskursus.

fiqh, jarang mencoba untuk langsung menggali kepada al-Qur'an. Akibat berikutnya bisa ditebak, kreativitas dalam memahami al-Qur'an, bahkan sebagaimana semangat 'liberal' yang dimiliki umat Islam awal seolah hilang begitu saja dan tidak diperhatikan dalam menafsirkan al-Qur'an. Semangat yang demikian memang sempat dilunturkan oleh orang-orang yang tidak sependapat, misalnya al-Syatibi³² dan al-Tufi³³ (lihat keterangan pada bab IV), namun pengaruh mereka tidak begitu kuat. Baru terutama pada abad ke-20 upaya untuk 'mendobrak' model yang demikian semakin menguat.

b. Latar Belakang Pemikiran

Sebagaimana ditulis di banyak karyanya, Saeed menyebut model tafsir yang didukung dan kemudian dikembangkannya sebagai 'Contextualist'.³² Saeed menyebutkan beberapa contoh tokoh yang dianggapnya masuk ke dalam kategori tersebut, misalnya Ghulam Ahmad Pervez dengan pendekatan 'kembali kepada prinsip-prinsip', Fazlur Rahman dengan pendekatan berbasis spirit al-Qur'an, Muhammed Arkoun, Farid Esack, dan Khaled Abou el-Fadl³³. Para pemikir reformis Islam ini menangkap jarak antara al-Qur'an dan

³² Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm.220-222; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 5-6; Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 71 (2), 2008, hlm. 222-223.

³³ Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 71 (2), 2008, hlm. 232-236; Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm.220-222; Pada bagian lain di pendahuluan bukunya, *Interpreting the Qur'an*, Saeed menyatakan bahwa Abou el-Fadl juga memiliki kontribusi dalam penafsiran ayat-ayat *ethico-legal* dan karenanya memiliki persinggungan dengan proyeknya. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 25.

kehidupan sehari-hari yang disebabkan oleh reduksi al-Qur'an ke sebagai kitab hukum.³⁴

Namun demikian, di antara beberapa nama yang didaftar oleh Saeed, tampaknya Saeed lebih terpengaruh kepada Rahman. Dalam beberapa tulisannya, Saeed menegaskan atau paling tidak menyinggung bahwa pada dasarnya proyek tafsir yang digagasnya banyak dipengaruhi oleh Fazlur Rahman. Bahkan Saeed menyatakan bahwa Rahman telah menggagas inti dari metode tafsir yang ditawarkannya.³⁵ Saeed mengakui kontribusi orisinal Rahman dalam memberikan metodologi alternatif dalam menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Yakni, menghubungkan teks dengan konteks baik ketika pewahyuan maupun muslim masa kini.³⁶

Keterpengaruhan Saeed oleh Rahman begitu kentara dalam bangunan pemikirannya (yang akan dibahas dalam bab-bab berikutnya). Karena itulah, di samping sebagai seorang Rahmanian, Saeed juga dianggap meneruskan dan menyempurnakan metodologi tafsir Rahman. Interpretasi kontekstual dengan demikian merupakan upaya lanjutan dari metodologi tafsir Rahman.

Sebagaimana diketahui, kegelisahan Rahman sangat bersinggungan dengan kegamangan umat Islam dalam menghadapi modernitas. Dalam kaitannya dengan tafsir al-Qur'an, Rahman

³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 17.

³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 128.

³⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 127.

menolak pendekatan tradisional dalam menafsirkan al-Qur'an baik dalam tradisi *usuḷ al-fiqh* maupun tradisi tafsir. Rahman 'menuduh' mereka telah memperlakukan al-Qur'an secara atomistik dan pada dasarnya tidak melakukan apapun untuk memahami al-Qur'an. Untuk itu, dia menawarkan sebuah metodologi tafsir yang holistik, memahami al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan, yang mempertimbangkan latar belakang masyarakat Arab dengan pandangan dunia, nilai, institusi dan budaya mereka (konteks pewahyuan).³⁷ Di mana, dengan pendekatan yang semacam itu, akan tampak spirit atau pesan moral al-Qur'an.

Berbeda dengan Rahman, kegelisahan atau latar belakang dari proyek metodologi tafsir Abdullah Saeed adalah maraknya model penafsiran tekstual oleh para tekstualis yang menafsirkan al-Qur'an secara literer. Saeed menganggap penafsiran yang demikian telah mengabaikan konteks baik pewahyuan maupun penafsiran. Berangkat dari kaca mata inilah, Saeed membangun sebuah model tafsir yang peka konteks, dan ini tampak baik ketika dia membangun landasan teoretis maupun ketika masuk kepada prinsip-prinsip epistemologisnya.

³⁷Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 2-5.

BAB III

LANDASAN TEORETIS INTERPRETASI KONTEKSTUAL

Sejak awal, Saeed sudah menegaskan, bahwa pencarian metode yang bisa diterima dalam periode modern seharusnya lah tidak mengabaikan dan melupakan tradisi penafsiran klasik secara keseluruhan.¹ Sebaliknya, Saeed percaya akan perlunya menghargai, belajar dan memanfaatkan apa yang masih relevan dan berguna dari tradisi bagi masalah-masalah kontemporer. Perumusan sebuah model tafsir baru tidak akan mungkin tanpa proses menyaring, mengembangkan, meragukan, mempertanyakan, dan menambah tradisi.² Karena itu, menurut Saeed, pengetahuan tentang bagaimana al-Qur'an telah ditafsirkan sepanjang sejarah adalah sesuatu yang penting untuk merumuskan sebuah penafsiran baru yang sesuai dengan kondisi dan tantangan masa kini.

Untuk itulah, pada bagian ini akan diuraikan tentang beberapa tradisi yang alih-alih dibuang oleh Saeed, tradisi tersebut malah dijadikannya sebagai batu loncatan untuk menunjukkan bahwa penafsiran al-Qur'an berbasis konteks bukan hanya sesuatu yang perlu akan tetapi juga 'dianjurkan' oleh pengalaman masa lalu. Pembahasan akan hal itu akan didahului dengan klasifikasi model-model pembacaan al-Qur'an yang ditawarkan oleh Saeed.

¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 4.

² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 5.

A. Model-model Pembacaan al-Qur'an

1. Tiga Kecenderungan Umum

Menurut Saeed, pengkategorian ini berdasar kepada tingkat apakah seorang penafsir (1) hanya bergantung kepada penelusuran linguistik untuk menentukan makna teks, ataukah (2) di samping itu mempertimbangkan baik konteks sosio-historis al-Qur'an maupun konteks kontemporer.³

Pertama, tekstualis.⁴ Kelompok ini mengajukan untuk mengikuti teks dengan cara yang sangat kaku. Pendekatan yang mereka gunakan dalam menafsirkan teks adalah pendekatan literalistik. Bagi mereka, al-Qur'an lah yang seharusnya menuntun. Bukan sebaliknya, kebutuhan-kebutuhan dunia modern yang menuntut kepada al-Qur'an. Selanjutnya, mereka meyakini makna teks al-Qur'an telah mapan dan bersifat universal dalam aplikasinya, dalam pengertian yang sangat literal. Implikasinya, mereka mengabaikan adanya hubungan antara al-Qur'an dengan konteks pada masa pewahyuannya. Tradisionalis dan Salafis didaulat Saeed sebagai mereka yang mewakili kelompok ini.

³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 3. Berdasarkan *episteme* dan paradigma yang mendasari, Abdul Mustaqim membagi mazhab penafsiran kedalam tiga periode. *Pertama*, klasik yang cenderung bersifat mitis, artinya tidak ada kritisisme dalam menerima tafsir. *Kedua*, pertengahan yang meskipun sudah mampu memunculkan sedikit nuansa kritisisme namun bersifat ideologis. *Ketiga*, kontemporer yang lebih bersifat ilmiah, sudah diwarnai dengan pendekatan hermeneutis dan bersifat kritis-filosofis. Lihat Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir: Madzahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), hlm. ix-x

⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 3; Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 71 (2), 2008, hlm. 221.

Kedua, semi-tekstualis.⁵ Pada prinsipnya, kelompok ini mengikuti kelompok tekstualis dalam penekanan aspek linguistik dan penafian konteks. Bedanya, mereka membungkus kandungan al-Qur'an dalam langgam yang kelihatan modern, bahkan sering terkesan apologetis. Dalam pandangan Saeed, biasanya mereka terlibat dalam gerakan neo-revivalis modern, seperti *Ikhwan al-Muslimin* di Mesir dan *Jama'ah Islamiyyah* di anak benua India, termasuk segolongan kaum modernis⁶.

⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 3.

⁶ Saeed tidak memberikan penjelasan tentang siapa yang masuk dalam kategori ini. Namun, dalam tulisan Saeed yang lain, terutama ketika dia membahas tentang kecenderungan pemikiran Islam dewasa ini. Salah satu dari kecenderungan yang muncul adalah *classical modernist* yang termasuk di dalamnya Muhammad Abduh, Jamal al-Afghani dan Sayyid Ahmad Khan. Lihat Abdullah Saeed, "Trends in Contemporary Islam: a Preliminary Attempt at a Classification", *The Muslim World*, Vol. 97, no. 3, Juli 2007, hlm. 401. Kecenderungan ini terutama muncul sebagai respon kegelisahan akan kemunduran Islam dan resistensi terhadap kemajuan Barat. Mereka meyakini bahwa pada dasarnya Islam memiliki semangat kemajuan dan mereka bersusah payah untuk menunjukkan itu. Namun demikian, langkah dan cara pandang mereka sering dianggap apologetis. Contoh konkrit dari kecenderungan ini adalah praktik *tafsir 'ilmi*-

Ketiga, kontekstualis^{7,8} Dalam menafsirkan ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*, kelompok ini menekankan konteks sosio-historis, politis, budaya dan ekonomi, baik pada masa pewahyuan, penafsiran maupun pengamalannya. Mereka menganjurkan pentingnya menentukan mana aspek yang kekal (*immutable*) dan yang berubah (*mutable*) dalam wilayah ayat-ayat *ethico-legal*. Mereka yang termasuk dalam kelompok

⁷ Dalam pandangan Saeed, identitas yang melekat dalam kelompok ini bisa beragam. Mereka bisa disebut golongan Islam progresif, liberal, transformatif atau neo-modernis, yang menyuarakan ijtihadi progresif. Kelompok progresif ini, sebagaimana dinyatakan Abdullah Saeed, memiliki enam karakteristik yang paling penting, yaitu: menyepakati pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) cenderung mendukung perlunya *fresh ijtihad* dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern; (4) secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) tidak mengikatkan dirinya pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; (6) meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Lihat; Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 150-151. Pada kesempatan lain Abdullah Saeed menyatakan bahwa ada sepuluh kriteria yang lebih bersifat teknis gerakan (dari *Progressive Muslim Union/PMU*) yang membedakan Muslim progresif dengan lainnya. Menurutnya, Muslim progresif (1) mengakui identitas Muslim seseorang sebagai mengakui sebagai "Muslim" baik didasarkan pada komitmen sosial maupun warisan, (2) mengakui kebutuhan untuk menikmati kesenian, kebudayaan, dan mengejar kebahagiaan hidup, (3) mengakui equalitas status dan martabat seluruh manusia tanpa memandang agama, jender, ras, etnis, ataupun orientasi seksual mereka, termasuk di dalamnya memperjuangkan kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan, (4) mengakui keadilan dan kasih sayang antar sesama sebagai prinsip dalam tindakan manusia, (5) berkomitmen pada keadilan sosial dan ekonomi dan menolak bentuk militerisme dan kekerasan, (6) menolak segala bentuk penafsiran yang otoriter, rasis, seksis sebagai antitesis terhadap prinsip keadilan dan kasih sayang antar sesama, (7) menganjurkan penyelidikan kritis dan pemahaman yang dinamis terhadap kitab suci, sumber-sumber Islam awal, warisan intelektual Islam, dan wacana Islam baik yang tradisional maupun mutakhir, (8) mendukung pemisahan antara agama dan negara dalam persoalan-persoalan kebijakan publik, (9) mengakui bahaya dari ekstrimisme agama dan memandang bahwa politisasi agama dan ikut campurnya agama ke dalam urusan politik sebagai ancaman baik bagi masyarakat sipil maupun peradaban manusia, (10) mengakui dan menghargai partisipasi dalam ruang yang lebih luas, memanfaatkan dan memberikan kontribusi kepada tradisi dan gerakan progresif baik yang bersifat filosofis maupun spiritual dari yang lain. Lihat Abdullah Saeed, "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification" dalam *The Muslim World*, Vol. 97, 2007, hlm. 403-404.

⁸ Abdullah Saeed, "Some Reflections...", hlm. 222-223; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 3.

ini adalah para pemikir tafsir kontemporer, utamanya yang banyak memanfaatkan hermeneutika dalam metode tafsirnya.

2. Interpretasi Berbasis Tradisi: Sejarah Pembacaan Tekstual

Salah satu bentuk penafsiran yang dikenal dalam sejarah tafsir adalah *tafsir bi al-riwayah* atau *tafsir bi al-ma'sur*, atau yang disebut Saeed sebagai tafsir berbasis tradisi (*tradition or text-based tafsir*). Beberapa ulama, baik klasik maupun modern, berpendapat bahwa tafsir ini adalah metode penafsiran yang paling aman dan paling baik. Tafsir ini berangkat dari asumsi bahwa hanya orang yang paling dekat masanya dengan Nabi yang dapat menafsirkan al-Qur'an secara otoritatif. Tafsir berbasis tradisi mencakup gerak tafsir sebagai berikut: (1) tafsir al-Qur'an oleh al-Qur'an, (2) tafsir al-Qur'an oleh Nabi, (3) tafsir al-Qur'an oleh sahabat, dan (4) tafsir al-Qur'an oleh tabi'in. Keempat hal di atas dianggap sebagai otoritas dalam tafsir berbasis tradisi.⁹

Saeed berpendapat bahwa salah satu turunan dari tafsir-berbasis tradisi adalah tafsir tekstual (*textualist tafsir*). Istilah ini dia gunakan untuk merujuk kepada interpretasi yang bersandar kepada teks dan tradisi dan pada saat yang bersamaan mendekati al-Qur'an dari perspektif linguistik secara kaku. Dengan kata lain, pemikiran kaum tekstualis didominasi oleh kriteria linguistik yang dikembangkan dalam fiqh dan tafsir klasik. Namun demikian, bagi Saeed, tafsir berbasis tradisi tidak selalu mengarah kepada

⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 42-43.

tekstualis (diarahkan oleh semata kriteria linguistik). Term ini (tekstualis atau tekstualisme) merujuk kepada penafsiran yang mengabaikan atau menolak konteks sosio-historis di dalamnya.¹⁰ Golongan ini, baik klasik maupun modern, ketika berhadapan dengan ayat-ayat *ethico-legal* menyandarkan dan membatasi tafsirnya kepada generasi awal Muslim dan diterapkan ke dalam konteks kekinian sedemikian juga.

Proses ini tak lepas dari sederetan konflik teologis-politis yang terjadi sepanjang sejarah Islam. Termasuk, pembakuan pandangan bahwa generasi pertama Islam dianggap memiliki otoritas yang tinggi dalam persoalan agama. Pandangan demikian dikenal luas terutama di kalangan sekte Islam Sunni. Golongan ini menganggap sahabat sebagai golongan yang adil, jujur, dapat dipercaya dan paham akan persoalan keagamaan yang karenanya dianggap representatif dan dijadikan rujukan meskipun tidak dipungkiri pada masa pasca-keNabian, di antara mereka juga terjadi konflik serius, semisal perang Shiffin dan perang Jamal. Sahabat dianggap sebagai jembatan antara Nabi dengan masa berikutnya. Pada abad berikutnya, abad ke-3 H, pandangan ini semakin mapan, bahkan melebar membentuk hirarki otoritas sampai kepada *tabi'un* dan *tabi' al-tabi'un*.¹¹

Pada masa berikutnya, abad ke-2 H, ketika umat Islam meluas ke wilayah-wilayah baru yang mengimplikasikan perbedaan situasi dan kondisi dan keragaman yang lebih kaya, umat Islam membelah ke dalam dua sikap dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang ada. *Pertama*,

¹⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 50.

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 51-52.

mereka yang menggunakan pendekatan berbasis akal, terutama di Irak. *Kedua*, pendekatan berbasis tradisi di Madinah. Sistematisasi hukum dalam sejarah Islam juga tak lepas dari dua pandangan ini.

Selanjutnya, muncul tarik ulur antara dua golongan ini. Dan, terutama pada masa al-Syafi'i atau lebih tepatnya post-Syafi'i sebagai orang yang dikenal meletakkan dasar yang kuat dalam pengakuan hadis, golongan pembela akal mengalami peminggiran bahkan tuduhan (mereka dianggap ingkar hadis). Sedangkan golongan *ahl al-hadis* dianggap sebagai literalis.

Tidak lama berselang setelah perdebatan antara akal dan teks pada masa al-Syafi'i persoalan membentang ke wilayah teologis, yakni konflik antara Mu'tazilah yang menyatakan al-Qur'an adalah makhluk dan mereka yang berpandangan al-Qur'an sebagai bukan makhluk yang terutama didukung oleh pendukung tafsir berbasis tradisi. Konflik ini melahirkan sebuah tragedi sejarah yang dikenal sebagai *mihnah* yang pada akhirnya *ending* 'kemenangan' berada di tangan pihak kedua.

Kaum tekstualis menyandarkan beberapa prinsip dalam penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, teks yang ada merupakan dasar yang *fixed* dan obyektif untuk memahami al-Qur'an. *Kedua*, banyak ayat al-Qur'an dan hadis yang mengindikasikan bahwa agama Islam telah sempurna sehingga segala hal harus disandarkan kepada al-Qur'an dan hadis. *Ketiga*, tidak dibutuhkan melakukan elaborasi, klarifikasi atau justifikasi berbasis akal

secara murni. Pada masa berikutnya peran akal terutama dalam memahami kitab suci dibatasi, terutama dalam Islam sunni.¹²

3. Interpretasi Berbasis Akal: Menuju Pembacaan Kontekstual

Melanjutkan jalinan cerita di atas, di mana tafsir berbasis akal (*reason-based tafsir*) atau yang lebih dikenal dengan *tafsir bi al-ra'y* mendapatkan posisi yang terpinggirkan kalau tidak terbuang dalam sejarah Islam, di sini Saeed mencoba untuk menunjukkan bahwa *tafsir bi al-ra'y* memiliki peran yang penting dalam penafsiran al-Qur'an. Saeed akan membeberkan alasan-alasan untuk legitimasi *tafsir bi al-ra'y* ini.

Setidaknya ada beberapa alasan yang menyebabkan tafsir berbasis-akal mutlak dibutuhkan.¹³ *Pertama*, pasca meluasnya Islam ke beberapa wilayah di luar Hijaz, ada persoalan jarak bahasa yang menyebabkan problem dalam memahami al-Qur'an. Banyak umat Islam yang telah berjarak dengan bahasa al-Qur'an. Hal ini menyebabkan perlunya eksplorasi lebih lanjut. Informasi tradisi semata tidak lah mencukupi lagi.

Kedua, salah satu problem larangan tafsir berbasis-akal adalah ketika berhadapan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang justru mendorong bahkan memerintahkan untuk merenungkan kitab suci dan ayat-ayat yang menunjukkan bahwa manusia telah dianugerahi dengan kecerdasan yang dengannya manusia bisa memahami al-Qur'an¹⁴.

¹² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 55-56.

¹³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 64-66.

¹⁴ Q.S. Muhammad (47): 24 dan Sâd (38): 29.

Pada masa perkembangannya, tafsir ini memang belum memiliki prinsip-prinsip yang sistematis¹⁵ dan terutama banyak dituduh sebagai pemaksaan tafsir terhadap keinginan pribadi penafsir semata. Memang, tafsir ini bersifat personal. Namun demikian, bukan berarti seseorang bebas untuk menafsirkan ayat sesuai kehendaknya. Sebaliknya, penafsiran bersifat personal merupakan konsekuensi logis di mana dimensi subyektif selalu ada dalam penafsiran apapun. Pengalaman menafsirkan merupakan sesuatu yang unik. Karena itu, tidak bisa serta merta dikatakan bahwa karena subyektivitas yang ada di dalamnya, tafsir ini tidak bisa dianggap valid.¹⁶

Sejarah tafsir telah mulai beranjak dari tafsir semata berbasis tradisi kepada akal. Namun demikian, menurut Saeed, khusus pengalaman ayat-ayat *ethico-legal*, kebanyakan praktik penafsiran hanya berkuat kepada berbasis tradisi. Ia telah mengalami pemapanan terutama pasca formulasi hukum Islam. Karena itu, semangat penafsiran berbasis-akal ini perlu dihidupkan kembali, tentu saja dengan bangunan yang lebih sistematis dan komprehensif dari pada sebelumnya.

B. Wahyu

Pada pendahuluan bukunya *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach* Saeed menegaskan posisinya terhadap wahyu sebelum membangun sebuah model tafsir yang digagasnya. Saeed sepenuhnya

¹⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 59.

¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 67.

mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad. Selanjutnya, mengakui bahwa al-Qur'an yang ada sekarang ini sebagai otentik.¹⁷ Perbincangan tentang wahyu di sini bertujuan untuk mengemukakan gagasan Saeed tentang wahyu dalam kaitannya dengan interpretasi al-Qur'an.

Ilmuwan Muslim klasik menganggap wahyu sebagai kalam Tuhan, tanpa memberikan perhatian apalagi anggapan bahwa Nabi, masyarakat pada waktu itu memiliki peran di dalamnya. Namun demikian, ilmuwan modern semisal Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack dan Ebrahim Moosa, telah mulai membangun pemahaman yang berbeda. Mereka memasukkan *religious personality* Nabi dan komunitasnya dalam peristiwa pewahyuan.¹⁸

Konsep ini bukan berarti hendak mengatakan bahwa wahyu merupakan kata-kata atau karya Muhammad. Namun, sebagaimana disampaikan Rahman, hendak menunjukkan bahwa ada keterkaitan yang erat antara wahyu, Nabi dan misi dakwahnya, dan konteks sosio-historis di mana al-Qur'an diwahyukan. Konsep wahyu yang demikian ini akan sangat bermanfaat dalam langkah interpretasi al-Qur'an, di mana perhatian terhadap hal-hal yang meliputi atau di sekitar pewahyuan menjadi salah satu bagian vital, tidak laiknya penafsiran terutama klasik, pada umumnya.

¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 5.

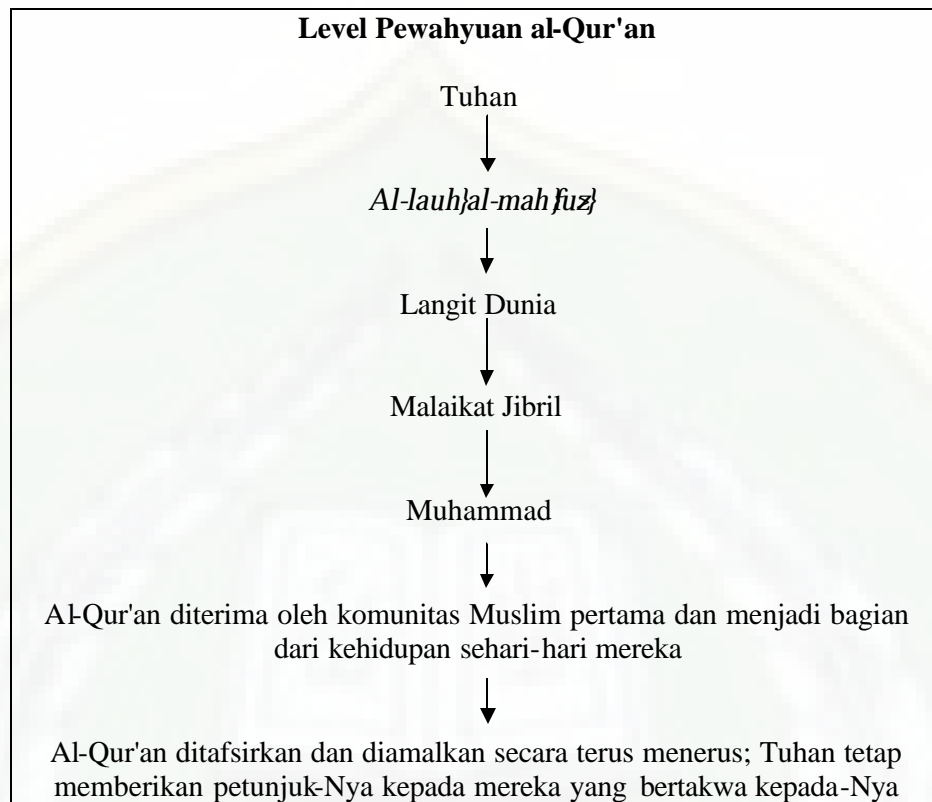
¹⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 31; Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran" ..., hlm. 228.

Saeed sendiri tidak menyepakati pandangan bahwa ada elemen manusia yang ikut dalam penciptaan al-Qur'an. Al-Qur'an adalah ciptaan Tuhan. Namun, dalam kapasitas agar ia bisa dipahami manusia, wahyu harus bersentuhan dengan manusia dan masyarakat yang menjadi subyek penerimanya.¹⁹

Berikut ini akan digambarkan konsep wahyu yang ditawarkan oleh Saeed (disebutnya sebagai *broader understanding of the concept of Qur'anic revelation*). Disebut pemahaman yang lebih luas karena Saeed telah "meluaskan" konsep wahyu Tuhan. Wahyu, menurutnya, tidak berhenti dengan tuntasnya pewahyuan al-Qur'an. Namun, wahyu Tuhan, meskipun bentuknya tidak tertulis dan tidak melalui perantaraan Nabi, akan terus menerus turun kepada manusia sepanjang masa. Selanjutnya, melalui konsep ini, Saeed ingin menunjukkan bahwa pewahyuan memiliki keterkaitan dengan peran Muhammad dan konteks sosio-historis pada masa itu. Namun demikian, Saeed mencoba untuk tetap mempertahankan sedapat mungkin pandangan Muslim tradisional.²⁰

¹⁹ Abdullah Saeed, "Rethinking "Revelation" as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective", *Journal of Qur'anic Studies*, 1 (1), 1999, hlm. 110-111.

²⁰ Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm. 32.



Saeed kemudian menjelaskan bagan di atas ke dalam empat level.²¹ *Pertama*, Tuhan–*al-lauh}al-mahfuz}*–langit dunia–malaikat Jibril. Pada level ini, pewahyuan berada pada level gaib dan karenanya metode transmisinya tidak dapat diketahui karena berada di luar jangkauan pikiran manusia.

Kedua, malaikat Jibril–pikiran Muhammad–Eksternalisasi–konteks sosio-historis. Pada level ini pewahyuan memasuki dunia fisik yang berarti, pewahyuan pada level ini berlangsung dalam bentuk yang bisa dipahami oleh manusia. Karena itulah, wahyu diturunkan ke dalam bahasa manusia (bahasa Arab). Wahyu difirmankan dalam konteks manusia pada waktu itu, karena itu

²¹ Penjelasan tentang level pewahyuan ini lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 39-41 dan Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm. 32-33.

ia berhubungan secara mendalam dengan kebutuhan dan persoalan Nabi dan umatnya pada saat itu sebagaimana terbukti dalam rujukan-rujukan al-Qur'an tentangnya.

Ketiga, teks-konteks-teks yang lebih luas (*enlarged text*). Setelah wahyu dieksternalisasi dan dikomunikasikan oleh Muhammad kepada komunitas, wahyu menjadi teks (baik oral maupun tertulis) yang berhubungan erat dengan konteks pada masanya. Teks tersebut diceritakan, dibaca, dikomunikasikan, dipelajari, dijelaskan dan diamalkan (aktualisasi teks). Teks menjadi bagian vital dari masyarakat dan dipahami dengan cara yang berbeda-beda. Teks kemudian tidak hanya semata teks. Ia menjadi berkembang (teks + konteks aktualisasi pada masanya). Dari masa ke masa, dengan aktualisasi teks yang semakin luas dan beragam, teks menjadi semakin berkembang.

Keempat, teks tertutup-komunitas interpretif-konteks-ilham. Setelah wafatnya Nabi, teks telah menjadi final dan tertutup. Namun demikian, aspek-aspek tertentu dari pewahyuan (*non-prophetic*, *non-linguistic*, dan *non-tekstual*) akan tetap ada. Dua aspek pewahyuan akan terus berlangsung sepanjang waktu. *Pertama*, praksis yang berada dalam bimbingan wahyu yang dimulai oleh Nabi, generasi Muslim pertama dan secara terus-menerus ditransmisikan kepada generasi-generasi berikutnya. *Kedua*, petunjuk ilahiah (ilham; *inspiration*) yang akan terus-menerus diberikan Tuhan kepada mereka yang bertakwa kepada-Nya dan berupaya untuk tetap berada di jalan-Nya. Sepanjang waktu, akan terus terjadi dialektika antara wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi (al-Qur'an) dengan wahyu yang tersebut terakhir.

Melalui pemahaman wahyu yang demikian, konteks sosio-historis menjadi elemen wahyu yang penting. Wahyu tidak terlepas dari manusia, Nabi dan komunitas Muslim pada masa itu. Saeed kemudian menegaskan, pemahaman tentang wahyu yang demikian ini menjadi dasar bagi argumen-argumennya yang dituangkan dalam pemikiran tafsirnya (khususnya yang ada dalam buku *Interpreting the Qur'an*), bahwa interpretasi harus berangkat dari realitas di mana wahyu itu diturunkan²²

C. Fleksibilitas Makna: Belajar dari Tradisi

Pada sub bab ini, akan dibahas tentang beberapa fenomena pada masa Nabi. Pada masa Nabi, ada beberapa kasus yang bisa dijadikan sebagai indikasi, kalau boleh dikatakan sebagai justifikasi, adanya fleksibilitas dalam mendekati al-Qur'an. Pada masa Nabi, al-Qur'an telah berperan secara aktif, berdialektika dengan cara yang sesuai dengan kebutuhan dan kondisi saat itu. Terbukti, al-Qur'an tidak dengan angkuh mempertahankan ke'diri'annya dan memaksa penggemarnya untuk mengikutinya tanpa tawar-menawar apapun.

1. *Sab'ah Ahjuf*

Berdasarkan sebuah hadis terkenal, al-Qur'an diwahyukan dalam tujuh huruf (*sab'ah ahjuf*). Secara etimologis, kata *ḥarf* memiliki banyak makna bukan hanya sekedar 'huruf', tetapi misalnya 'tepi' atau 'pinggir'.²³ Bentuk jamak dari *ḥarf* (*ahjuf*) lazimnya diartikan sebagai 'cara-cara' atau

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 41.

²³ Lihat Abu> 'Amr al-Da'ir> *al-Ahjuf al-Sab'ah fi al-Qur'an* dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 69.

'dialek-dialek'.²⁴ Makna yang paling umum yang dilekatkan terhadap istilah ini adalah tujuh dialek utama bangsa Arab yang ada pada saat al-Qur'an diwahyukan. Sedangkan, dalam kaidah penafsiran, ada pandangan bahwa *ahfuf* merujuk kepada tujuh bacaan (*qira'at*) al-Qur'an yang dianggap otoritatif dan valid.²⁵ Menurut Abu-Fadl al-Razi (w. 460/1068), *sab'ah ahfuf* menunjukkan perbedaan yang berhubungan dengan tujuh aspek dalam bahasa Arab: *muzakar muannas/ fi'il mad*, *mudhari'* dan '*amr*; *inflection*; pengurangan dan penambahan; penggantian; dan dialek.²⁶

Menurut Saeed, mengutip al-Suyuti dan al-Zarqani yang menjadi persoalan dari pemaknaan lazim di atas adalah hanya ada sedikit kata dalam al-Qur'an yang bisa dibaca dalam tujuh cara yang berbeda.²⁷ Selain itu, dalam beberapa kasus, cara membaca kata-kata tertentu bisa jadi melampaui jumlah tujuh.²⁸ Mengkritisi pendapat al-Razi, Saeed berpendapat bahwa pemahaman semacam itu tidak mencakup konteks pewahyuan pada masa Nabi dan sahabat, pemahaman semacam itu mungkin pada masa ketika struktur gramatika Arab telah tersistematiskan.²⁹ menurut Saeed, tampaknya yang menjadi persoalan

²⁴ Lihat Lane, *Lexicon* dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 69.

²⁵ Yakni Abu Bakar, Usman, 'Ali, Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas dan Ubayy bin Ka'ab. Lihat al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1951), hlm. 81.

²⁶ Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (Madinah: Dar Ibn 'Affan, 1991), 357-358. Penjelasan al-Razi tentang istilah ini mendekati penjelasan Ibn Qutaibah (w. 276/889) dan Ibn al-Jazari (w. 739/1338).

²⁷ Kata yang bisa dibaca dalam tujuh cara yang berbeda adalah *uff* (Q.S. Bani-Israil (17): 23) dan *'abadah* (Q.S. 5:60). al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, vol. 1..., hlm. 83.

²⁸ Kata *uff* dalam al-Qur'an bisa dibaca dengan 37 cara. Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an...*, hlm. 359.

²⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 70.

mendasar pada kebuntuan pemaknaan *sab'ah ahjuf* adalah terlalu terfokusnya ulama pada term *sab'* (tujuh). Padahal menurut Qadi 'Iyad (w. 544/1149), tujuh dalam hadis di atas tidak bermakna angka tujuh, akan tetapi konsep dalam bahasa Arab untuk mengatakan 'banyak'.³⁰

Bagaimanapun juga, menurut Saeed, pemaknaan yang paling mungkin terhadap term *sab'ah ahjuf* adalah murujuk kepada tujuh dialek yang ada pada saat al-Qur'an diwahyukan.³¹ Artinya, kata tertentu dalam al-Qur'an bisa dibaca menggunakan kata lain yang merupakan sinonim dari kata itu berdasarkan dialek-dialek yang ada. Pemahaman ini didasarkan pada hadis-hadis yang bercerita mengenai perbedaan cara baca pada masa Nabi.³² Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi mengakui adanya perbedaan dalam cara baca dan masing-masing bacaan tersebut benar dan sesuai pewahyuan.

Berdasarkan beberapa riwayat, tujuan Nabi membolehkan perbedaan bacaan ini adalah supaya al-Qur'an lebih dapat diterima oleh komunitas (*ummah*). Mengingat pada saat itu, banyak *muallaf* yang buta huruf, di samping pasca-hijrah Nabi ke Madinah (1/622), komunitas Islam semakin plural, tidak hanya suku Quraisy, yang memiliki cara baca yang berbeda bahkan kosa kata yang berbeda dengan suku Quraisy. Jika bentuk fleksibilitas tidak diizinkan dalam kasus ini, banyak Muslim yang

³⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 70.

³¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 70. Tujuh dialek itu adalah Quraisy, Huzail, Saqif, Hawazin, Kinanah, Tamim dan al-Yaman. Manna' al-Qatthan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Riyad: Mansurat al-'Asy al-Hadis, t.t.), hlm. 162.

³² Untuk contoh hadisnya lihat selengkapnya dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 71-72.

kesulitan mengucapkan lafaz suatu kata bahkan dalam memahaminya.³³ Fleksibilitas inilah yang memungkinkan al-Qur'an dapat diterima oleh masyarakat yang lebih luas.

Perdebatan mengenai *sab'ah ahjuf* ini menjadi pembenaran yang masuk akal untuk mendekati teks al-Qur'an dengan cara yang lebih fleksibel. Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah, jika pada masa Nabi terdapat beragam cakupan cara membaca teks, dapatkah al-Qur'an didekati (baca: dipahami) dengan cara demikian pula?.³⁴

Sayangnya, setelah masa Nabi, bentuk-bentuk fleksibilitas ini menjadi semakin terbatas (baca: dibatasi). Pembatasan ini ditandai dengan kodifikasi al-Qur'an pada masa 'Uthman. Dengan kodifikasi ini, teks al-Qur'an (dianggap) mapan selamanya. Konsekuensinya, fleksibilitas dalam membaca teks menjadi tidak dibenarkan lagi, kecuali dalam dialek yang telah dicakup oleh *fixed text*. Setelah masa ini, pemahaman terhadap Q.S. al-Hj̄r (15): 9³⁵ menjadi, setiap bacaan yang berbeda dengan kodifikasi al-Qur'an dianggap sebagai bentuk korupsi terhadap al-Qur'an. Untuk selanjutnya, ia telah menjadi pemahaman umum dan bahkan dianggap dogma.³⁶ Padahal, sebagaimana dipahami di atas, perbedaan *qira'at* tidak berarti bermakna perubahan, karena ia tercakup dalam sejarah ke nabian.

³³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 73.

³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 73.

³⁵ "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya". Ayat ini dipahami sebagai memberikan jaminan tentang kesucian dan kemurnian Al Quran selama-lamanya.

³⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 73.

Seperti diketahui, pengumpulan dan penyatuan dialek al-Qur'an hanya menjadi satu ini tidak berangkat dari ruang kosong. Alasan yang sering disebutkan adalah ancaman disintegrasi umat Islam akibat perdebatan (yang sering menimbulkan klaim kebenaran dan permusuhan) akan bacaan al-Qur'an. Solusi yang ditetapkan pada saat itu adalah menyatukan bacaan dengan membakar semua dokumen yang berbeda dengan al-Qur'an hasil kodifikasi.³⁷

Dalam dunia tafsir, persoalan *ahjuf* menjadi problematik hingga saat ini. Penerimaan terhadap konsep ini menimbulkan permasalahan berkaitan dengan apakah al-Qur'an yang ada sekarang (*mushaf*) telah menampung *qira'at* yang diwahyukan kepada Nabi. Sedangkan jika konsep ini ditolak, ini mengingkari banyak riwayat sahih yang melaporkan bahwa fakta ini memang ada pada masa Nabi.³⁸

Kaum Muslim pada zaman modern pada umumnya menghindari perdebatan ini. Akan tetapi bagi kaum kontekstualis, fakta fleksibilitas ini menjadi sesuatu yang menarik. Bagi mereka, menjadi penting kiranya untuk merenungkan fleksibilitas ini, sebagai upaya Nabi dalam mengakomodir kebutuhan zaman, untuk menariknya ke dalam pengalaman sekarang. Nabi telah memungkinkan fleksibilitas demi menyesuaikan al-Qur'an dengan kebutuhan umat pada masa itu. Karena

³⁷ Pengkodifikasian ini pada akhirnya menjadi perdebatan ulama, bahkan pada masa pengkodifikasian itu sendiri. Mereka yang mendukung tindakan 'Usman menganggap itu sebagai bagian dari upaya menjaga al-Qur'an, sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. 15:9 di atas. Sedangkan mereka yang menolak menganggap tindakan 'Usman sebagai bentuk penghapusan terhadap wahyu Tuhan.

³⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 75.

itu, fleksibilitas itu bisa juga *exist* demi mengakomodir kebutuhan umat pada masa sekarang.³⁹

2. *Naskh*

Secara etimologi, *naskh* berarti merekam, menggantikan, menghilangkan, menghapuskan, atau membatalkan.⁴⁰ Secara teknis, *naskh* sering diartikan sebagai membatalkan sebuah hukum tertentu oleh hukum yang datang belakangan.⁴¹ Konsep *naskh* ini sering didasarkan pada Q.S. al-Baqarah (2): 106.⁴² Bagaimanapun juga, konsep ini sebenarnya sangat problematis, dalam arti masih dalam perdebatan.⁴³ Meskipun demikian, sebagian besar ulama mengakui konsep ini. Konsep ini menjadi salah satu bahasan penting baik dalam *usuḥ al-fiqh* maupun *uluḥ al-Qur'ān*.

Menurut Saeed, salah satu perdebatan penting dalam *naskh* adalah gagasan tentang perkembangan hukum al-Qur'an. Kaum tekstualis dan semi-tekstualis percaya, bahwa sekali hukum ditetapkan dalam al-Qur'an

³⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 76.

⁴⁰ Lihat Kusmana, "Shafi'i's Theory of *Naskh* and It's Influence on the 'Ulum al-Qur'ān", *Tesis Institute of Islamic Studies McGill University Montreal* (tidak diterbitkan, 2000), hlm. 17-21.

⁴¹ Manna' al-Qatṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulum al-Qur'ān...*, hlm. 232. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 77. Namun demikian, pengertian ini hanya satu di antara banyak pengertian yang dilekatkan ke *naskh*. Lihat Kusmana, "Shafi'i's Theory of *Naskh*...", hlm. 24-25 dan 78-82.

⁴² "Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya". Ayat lain yang juga dijadikan pedasarannya bagi konsep ini adalah Q.S. al-Ra'd (13): 39 dan al-Nahl (16): 101.

⁴³ Perdebatan itu berasal dari banyak segi, mulai dari hakikat adanya perdebatan dalam al-Qur'an, pemahaman terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 106 sebagai ayat yang dianggap mendukung konsep ini, konsep dan batasan *naskh*, yang pada akhirnya pada jumlah ayat yang di*naskh*. Secara umum perdebatan ini terdiri dari mereka yang menerima atau menolak doktrin ini –yang merupakan golongan kecil-, meskipun di dalam masing-masingnya sebenarnya juga terdapat varian perbedaan seperti yang disebut di atas.

atau dalam hadis, ia berlaku abadi. Artinya, ia harus ditaati dan dilaksanakan tanpa batas waktu, tempat dan kondisi.⁴⁴ Paradigma semacam ini, antara lain, menurut Saeed, diakibatkan oleh beberapa model pemahaman pasca masa awal Islam yang telah membeku sampai sekarang menjadi pemahaman yang di samping majemuk juga menancap kuat di hati umat Islam. *Pertama*, problem teologis tentang apakah al-Qur'an makhluk atau bukan makhluk. *Kedua*, pemahaman terhadap Q.S. al-Buruj (85): 21-22.⁴⁵ *Ketiga*, pemantapan-pemantapan pada masa al-Syafi'i.

Mayoritas ulama dan masyarakat Muslim menyepakati bahwa al-Qur'an bukan makhluk, artinya tidak diciptakan. Disebut demikian karena huruf-huruf, kata-kata dan ayat-ayat yang ada di dalamnya merupakan manifestasi dari Tuhan demi kebutuhan manusia.⁴⁶ Pemahaman ini kemudian dibawa ketika menafsirkan ayat di atas. Ayat di atas menjadi ditafsirkan sebagai bahwa al-Qur'an telah terekam di *al-Lauh al-Mahfuz* kekal sejak awal penciptaannya. Disebut demikian karena Allah mengetahui segala hal di masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Sehingga, hukum Tuhan kebal dari perubahan.⁴⁷ Ditambah lagi, akibat

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 82.

⁴⁵ "Bahkan yang didustakan mereka itu ialah al-Quran yang mulia. Yang (tersimpan) dalam al-Lauh al-Mahfuz".

⁴⁶ Sebagaimana tertulis dalam *Wasiyyat Abi Hanifah* (ditulis sekitar tahun 210/825), lihat A.J. Wensink, *The Muslim Creed*, dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 82-83.

⁴⁷ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 83.

penekanan al-Syafi'i>bahwa setiap hukum yang ada dalam al-Qur'an dan sunnah harus diikuti.⁴⁸

Pemahaman di atas menggiring kepada sebetuk implikasi bahwa teks dan hukum al-Qur'an tidak dapat dijangkau oleh sebetuk perubahan pun. Hukum-hukum al-Qur'an diyakini sebagai abadi, tidak bisa diubah, permanen, dan terkunci. Mereka mengakui adanya perubahan, akan tetapi yang berhak untuk mengubah hukum-hukum dalam al-Qur'an hanyalah Tuhan dan Nabi. Artinya, ia hanya terjadi pada masa Nabi masih hidup saja. Pasca itu, mengubah praktik al-Qur'an menjadi sesuatu yang tidak mungkin. Akibat selanjutnya, konsepsi metodologis menyempitkan makna *naskh*, *naskh* dipelajari hanya sebagai fakta sejarah bukan pelajaran untuk merumuskan sebuah metode hukum.

Berbeda dengan kedua golongan di atas, kaum kontekstualis beranggapan ada sisi-sisi yang terabaikan dari fakta *naskh*. *Naskh*, menurut mereka, mempunyai implikasi logis terhadap mungkinnya perubahan hukum dalam al-Qur'an. *Naskh* merupakan sebuah gagasan yang paling relevan untuk menunjukkan bahwa dalam menurunkan hukum-hukumnya, Tuhan menyesuaikan dengan audien saat itu. Ketika masyarakat berubah, demikian juga perintah moral.⁴⁹

⁴⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 85.

⁴⁹ Beberapa pemikir banyak yang mengangkat *naskh* termasuk juga *asbab al-nuzul* sebagai salah satu bukti adanya keterkaitan antara al-Qur'an dengan realitas, misalnya saja Nasr Hamid (gerak dari realitas ke teks) dan Farid Esack. Lihat Nasr Hamid Abu-Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 165 dan Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993, hlm. 137.

Akan tetapi, menurut Saeed, banyak ulama terdahulu yang menyatakan bahwa perkembangan sosial dan hukum tidak saling melengkapi. Menurut mereka, masyarakatlah yang menyesuaikan dengan hukum. Pemahaman ini mengarahkan kepada ketidaksebandingan antara hukum dan kebutuhan sosial, di mana hukum bermakna untuk melayani.⁵⁰

Menurut Saeed, perdebatan yang bermuatan teologis di atas sangat bermasalah ketika dihadapkan dengan fakta *naskh* dan fakta bahwa Tuhan telah mengubah hukumNya ketika masyarakat berubah. Artinya, dalam menurunkan hukum-hukumnya Tuhan sangat memperhatikan kondisi masyarakat.⁵¹ Misalnya, berkaitan dengan perintah al-Qur'an bagaimana menghadapi serangan dari non-Muslim. Ketika komunitas Muslim masih lemah (di Makkah), al-Qur'an memerintahkan untuk bersabar dalam menghadapi permusuhan dari orang-orang Makkah.⁵² Kemudian, ketika umat Islam sudah relatif lebih kuat dan mampu untuk menentang orang-orang Makkah, al-Qur'an memerintahkan untuk berperang sebagai upaya untuk mempertahankan diri.⁵³ Jika kasus ini memang ada, maka pemahaman bahwa hukum al-Qur'an abadi dan tidak dapat diubah menjadi bermasalah.

Fakta pelajaran fleksibilitas dalam pemberlakuan hukum ini bisa dilihat baik pada masa Nabi, sahabat maupun pasca itu. Pada masa Nabi,

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 78.

⁵¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 83.

⁵² Q.S. al-Nahl (16): 126-127.

⁵³ Q.S. al-Taubah (9): 5.

kita bisa belajar dari fakta *naskh*. Seperti tersimpan dalam buku-buku sejarah, terjadi pergeseran yang cukup signifikan antara kehidupan Muslim ketika masih di Makkah dan di Madinah. Pada masa Makkah, komunitas Muslim merupakan minoritas, mereka belum mampu mempertahankan diri dari permusuhan kaum Makkah saat itu. Selain itu, umat Islam saat itu tidak memiliki kekuatan politis sehingga tidak memiliki peran dalam pengambilan keputusan. Dalam masa ini, umat Islam bahkan mengalami banyak penganiayaan dan secara status sosial mayoritas mereka yang memeluk Islam adalah termasuk strata bawah.⁵⁴

Kondisi umat Islam, secara signifikan, berubah setelah mereka hijrah ke Madinah. Umat Islam telah menjadi komunitas yang besar akibat sebagian besar masyarakat Madinah memeluk Islam. Selain itu, secara de facto, Nabi menjadi pemimpin agama sekaligus pemimpin politik. Madinah kemudian menjadi rumah umat Islam dengan kondisi politis, ekonomi dan militer yang kuat.⁵⁵ Kondisi yang demikian meniscayakan perubahan kebutuhan hukum untuk mengatur komunitas intern, menegakkan hukum dan aturan, dan menjalin persahabatan baik dengan mereka yang berada di dalam maupun di luar batas wilayah.

⁵⁴ Diriwayatkan, jika yang masuk Islam adalah mereka yang memiliki status sosial yang tinggi atau memiliki kolega yang berpengaruh, Abu Jahal akan mempermalukan, mencela dan mengancam akan membuat harga diri mereka rendah di hadapan masyarakat karena telah meninggalkan agama nenek moyang. Jika yang masuk Islam adalah pedagang, Abu Jahal mengancam barang mereka tidak laku dan kekayaan mereka akan hilang. Kemudian, jika yang masuk Islam adalah mereka yang tidak berpengaruh, Abu Jahal akan memukul dan memerintahkan untuk menganiaya mereka. Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 84.

⁵⁵ Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 84

Pergeseran ini telah diakomodir oleh al-Qur'an dengan mengubah beberapa hukum yang telah ditetapkan menyesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan pada saat itu. Pada periode Islam awal di Makkah (610-622), fokus ajaran sebagian besar pada perkembangan moral dan spiritual individu. Termasuk hukum-hukum yang menunjang orang miskin dan tertindas.⁵⁶ Ayat-ayat yang berbicara tentang pemerintahan dan hubungan dengan beragam kelompok dan suku tidak relevan dengan masyarakat Muslim di Makkah, karena itu ia banyak ditemui pada ayat-ayat yang turun di Madinah. Bahasa dan gaya al-Qur'an banyak mengalami pergeseran ketika di Madinah.

Menurut Saeed, ulama seperti al-Zarkasyi, Ibn Hāz̄m dan al-Suyūṭī (ulūm al-Qur'ān) meskipun telah membahas *naskh*, tidak sampai membahas sampai kepada konklusi logis bahwa ketika masyarakat berubah, telah ada tuntunan dari al-Qur'an maupun sunnah untuk mengubah hukum yang terkait atau paling tidak aspek-aspek yang berkaitan dengan aplikasinya melalui upaya reinterpretasi. Menurut Saeed, hukum bermanfaat jika ia memiliki basis rasionalisasi yang kuat bahwa ia berfungsi untuk masyarakat. Jika hukum tidak mencukupi peran ini, ia harus terbuka untuk mengalami perubahan.⁵⁷ Demikian juga dalam tradisi fiqh, ulama seperti al-Hānbalī dan Ibn al-Qayyim, mereka belum sampai mengusulkan perubahan hukum yang ada dalam al-Qur'an.

⁵⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 85.

⁵⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 85.

Dalam menyikapi persoalan ini, para kaum kontekstualis sepertinya tidak mau terjebak dalam perdebatan yang ada dalam konsep *naskh*, mengingat konsep ini diakui atau tidak menjadi perdebatan sepanjang sejarah, berkaitan dengan hakikat apakah ada pertentangan dalam ayat al-Qur'an, pengertian dan cakupan, jumlah ayat yang *dinaskh*, sampai metodenya. Apapun konsepsi yang dilekatkan pada *naskh*, hal itu tidak mengurangi fakta sejarah bahwa pada masa awal Islam telah terjadi perubahan pemberlakuan hukum dalam rangka mengakomodir perubahan kondisi dan kebutuhan masyarakat pada masa itu. Poin inilah, yang menurut kaum kontekstualis dirasa telah diabaikan oleh para ulama, mereka justru telah terjebak dalam penyempitan fakta *naskh* hanya sebagai fakta historis, tidak sampai memikirkan implikasi logisnya, apalagi mencoba merumuskan sebuah metode hukum darinya.

Kaum kontekstualis berupaya untuk mengambil pelajaran dari fakta sejarah ini bahkan berupaya membangun metode tafsir dari prinsip-prinsipnya. Seperti diketahui, salah satu problem kunci dalam mengimplementasikan ayat-ayat *ethico-legal* adalah sulitnya membedakan antara bentuk luar teks dengan pesan yang ada di baliknya.⁵⁸ Konsep *naskh* ternyata telah memberikan pencerahan kepada wilayah ini. Konsep *naskh* memberikan petunjuk untuk (perlunya) membedakan antara *form* (redaksi literal teks) dan *moral objectives* (tujuan moral) dari teks al-Qur'an khususnya yang terkait dengan ayat-ayat *ethico-legal*.

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 86.

Sebuah fakta sejarah bahwa ayat-ayat yang di(me)*naskh* menampakkan bahwa al-Qur'an tidaklah menghapus tujuan (*the objective*) dari sebuah hukum. Al-Qur'an malah memperkuat tujuan itu melalui pengembangan hukum itu sendiri. Salah satu contoh yang bisa dihadirkan di sini adalah perkembangan hukum minum *khamr*. Ketika diamati lebih jauh, tidak ada satupun ayat-ayat *khamr* yang menunjukkan bahwa tujuan utama pemberlakuan hukum itu, yakni mencegah nilai merusak dari *khamr*, diubah. Dalam kasus ini dan dalam kasus *naskh* secara lebih luas, yang diubah "hanyalah" sisi operasional dari tujuan hukum tersebut.⁵⁹

Selanjutnya, ketika dikaitkan dengan konteks kekinian, setelah tujuan moral telah dipahami, langkah berikutnya adalah menganalisis bagaimana metode al-Qur'an dalam mewujudkan tujuan moral tersebut. Dalam langkah ini, menurut Saeed, perbedaan waktu, budaya, dan situasi kondisi atau yang biasa disebut konteks yang mengiringi peristiwa *naskh* itu harus diperhatikan.⁶⁰

Naskh, dengan demikian, bisa dijadikan sebagai salah satu basis bagi perlunya reinterpretasi al-Qur'an, khususnya ayat-ayat *athico-legal*. Satu kata kunci yang bisa diambil dari *naskh* adalah, bahwa ia telah

⁵⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 86. Sebenarnya, ayat-ayat tentang *khamr* sebagai contoh dari praktik *naskh* masih *debatable*. Bahkan, sebagaimana disampaikan di muka, konsep *naskh* ini secara hampir keseluruhan juga *debatable*. Namun demikian, sebagaimana dipaparkan dimuka pula, Saeed tampaknya tidak ingin terjebak dalam perdebatan itu. Tujuan utamanya adalah ingin menunjukkan adanya praktik perubahan operasional hukum pada masa nabi ketika situasi dan kondisi berubah. Tampaknya, kata kunci yang dilekatkannya terhadap term *naskh* adalah perubahan hukum. Memang, di satu sisi, tampak Saeed melakukan generalisasi atau simplifikasi terhadap konsep ini. Bukan tidak mungkin, hal-hal yang dia gunakan sebagai landasan malah tidak memiliki landasan yang kuat dalam konsepsinya. Namun demikian, ketika berfokus kepada tujuannya, upaya Saeed perlu dihargai.

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 86.

menjaga tujuan al-Qur'an tetap hidup dan relevan ketika bersentuhan dengan kondisi yang berbeda-beda. Semangat ini tentu harus dipertahankan dan diperjuangkan, meskipun pewahyuan telah berhenti dan teks yang ada dihadapan umat Islam telah *fixed*.

D. Makna Teks sebagai Sebuah "Taksiran": Refleksi atas Kondisi Internal al-Qur'an

Pada ruang ini, Saeed akan melakukan penyelidikan terhadap tiga jenis teks dalam al-Qur'an⁶¹ yang menurutnya, sulit bagi seorang penafsir untuk sampai kepada makna yang dimaksud teks, lebih-lebih untuk mengatakannya sebagai makna yang benar dan final. Di sisi lain, Saeed ingin menunjukkan bahwa penyelidikan tekstual saja terhadap teks tidak akan memberikan makna yang 'sempurna' atas teks. Ini terjadi karena pada beberapa kasus, makna teks

⁶¹ Penggolongan ayat bukan sesuatu yang baru dalam sejarah tafsir. Sebagaimana digambarkan juga oleh Saeed, ulama awal juga melakukan pengklasifikasian ini, yang menurut Saeed menunjukkan bahwa ulama awal pada dasarnya telah menyadari bahwa teks-teks al-Qur'an tidak dapat "diperlakukan" dengan cara yang benar-benar sama. Al-Ṭabarī telah mengklasifikasi teks dari sudut pandang "otoritas tafsir": (1) ayat-ayat yang hanya bisa ditafsirkan oleh Nabi, termasuk di dalamnya ayat-ayat tentang perintah dan larangan, (2) ayat-ayat yang hanya Allah yang mengetahui maksudnya, misalnya ayat-ayat tentang kehidupan masa depan seperti hari kiamat, (3) ayat-ayat yang bisa ditafsirkan oleh mereka yang mengerti bahasa Arab. Sebaliknya, Ibn 'Abbas menggolongkan teks menjadi tiga dari sudut pandang "derajat kemampuan untuk mengetahui (*knowability*)", (1) penafsiran yang bisa dijangkau oleh bangsa Arab karena al-Qur'an diturunkan kepada mereka, (2) penafsiran yang bisa dijangkau oleh setiap orang, (3) penafsiran yang hanya bisa dijangkau oleh ulama, (4) penafsiran yang hanya diketahui oleh Tuhan. Keterangan lebih lengkap lihat Abu Ja'far Muhammad bin Ibn Jarīf al-Ṭabarī *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 33-34. Persoalan penggolongan teks juga penting bagi kontekstualis. Dari perspektif bentuk "taksiran" makna, teks al-Qur'an dapat dibagi menjadi empat: (1) teks teologis (ayat-ayat yang berhubungan dengan sesuatu yang gaib); (2) teks yang berorientasi historis (ayat-ayat kisah); (3) *mas'āl* atau perumpamaan; dan (4) teks berorientasi praktis (ayat-ayat *ethico-legal*). Saeed menyelidiki tiga jenis teks yang pertama, sebagai upaya untuk memberikan landasan kepada pemahaman golongan teks yang terakhir. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 90-91. Pada kesempatan lain, Saeed mengklasifikasikan teks al-Qur'an kepada teologi, kisah, hukum, etis dan legal, spiritual/kebijakan, ayat-ayat yang dirumuskan sebagai permohonan (doa). Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm. 74-75.

hanya bisa dipahami sejauh pikiran manusia, dan pada kasus yang lain, makna teks melampaui pengalaman manusia. Karena itu, menurut Saeed, penafsiran teks al-Qur'an pada kenyataannya hanyalah merupakan "taksiran".

Implikasinya, belajar dari pengalaman tiga golongan ayat tersebut, selain "ketidakpastian" makna itu mungkin dan bukan sesuatu yang asing bahkan valid, tingkat "ketidakpastian" bisa dikatakan berlaku dalam makna keseluruhan al-Qur'an –Sebenarnya, tujuan praktis Saeed adalah untuk memberikan legitimasi bahwa "ketidakpastian makna" dan ketidakmungkinan penyelidikan tekstual *an sich* sebagaimana berlaku pada tiga golongan ayat di atas juga terjadi pada ayat-ayat *ethico-legal*.

1. Ayat-ayat Teologis (Alam Gaib)

Banyak ayat al-Qur'an yang tergolong dalam jenis ini. Setidaknya bisa dibagi menjadi dua bagian: *pertama*, ayat-ayat tentang Tuhan, tercakup di dalamnya sifat dan perbuatan Tuhan; *kedua*, selain tentang Tuhan misalnya *'arsy*, surga, neraka, malaikat, dan *al-lauh} al-mah fuz}* Singkatnya, ayat-ayat ini berkaitan dengan sesuatu yang berada di luar jangkauan pengalaman manusia.⁶²

Meskipun, sesuatu yang gaib berada di luar jangkauan manusia, tidak serta merta bisa dikatakan ayat-ayat tersebut tidak memiliki makna dan tidak bisa dipahami. Ia pasti memiliki implikasi pada awal turunnya (seperti diketahui ayat-ayat ini banyak turun di Makkah) dan karena itu pasti memiliki maksud. Tapi sebagai catatannya, ia hanya bisa dipahami

⁶² Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 75; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 91

sebatas pengalaman dan pengetahuan manusia. Karena itu, tidak sah kiranya jika penafsir kemudian mengklaim makna yang direngkuhnya sebagai satu-satunya yang benar (karena tidak ada rujukan yang bisa dijangkau manusia untuk menyelidiki kebenaran itu).

Persoalan yang muncul dalam menafsirkan ayat ini adalah tidak mempunya makna puncak dan final diraih, bahkan derajat untuk menentukan kebenaran juga tidak mungkin ditentukan. Karena itu, jalan yang paling aman bagi manusia ketika mendekati ayat-ayat ini adalah memahaminya sebatas pengalaman dan pengetahuan manusia, sembari menyadari dan mengakui bahwa pada hakikatnya, penafsirannya hanyalah perkiraan atau taksiran.

Lalu, bagaimana ayat-ayat ini bisa bermakna bagi kehidupan manusia?. Menurut Saeed, ada beberapa langkah yang harus ditempuh untuk menafsirkan ayat-ayat ini: (1) mengartikan kode-kode lingustik, (2) melihat bagaimana kode-kode linguistik tersebut dipahami dalam komunitas, mempertimbangkan konvensi, pemahaman dan asosiasi yang ada ketika term tertentu digunakan, di mana keseluruhannya tidak lahir dari vakum sejarah akan tetapi di dalam konteks etis, moral, pandangan-dunia, dan pengalaman agama, (3) setelah mengidentifikasi makna "taksiran", mempertimbangkan implikasi terhadap masyarakat yang dituju al-Qur'an.⁶³

⁶³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 93. Rahman dalam bukunya *Islam and Modernity* menyebutkan bahwa "untuk pernyataan teologis atau metafisis al-Qur'an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak diperlukan", menurut Taufik Adnan Amal, Rahman lebih cenderung menggunakan metode sintesis dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, berbeda dengan

Untuk memproyeksikan gagasan tentang sesuatu yang gaib ini, penafsir memanfaatkan cerita populer, agama maupun sejarah, termasuk imajinasinya. Pemahaman penafsir tentang sesuatu yang gaib "hanyalah" sejauh pengetahuan penafsir. Pada akhirnya, apapun makna yang dilekatkan tidak lepas dari konstruksi dan produk dari imajinasinya.⁶⁴ Karena itulah, peran penafsir dalam hal ini bukanlah untuk menggali makna yang ada di baliknya, tapi untuk mengetahui hubungan antara teks dan komunitas yang dituju dan untuk menjelaskan apa maksud hubungan itu.⁶⁵

Sebagai contoh, maksud dari ayat yang berbunyi "Allah adalah Zat yang Maha Pengampun" bagi manusia hanyalah perkiraan –dalam kapasitas maknanya yang pasti. Karena itu, penafsiran diarahkan kepada pelajaran yang bisa diambil dari ayat tersebut bagi manusia. Pada titik ini, pelajaran yang diambil menjadi beragam, tergantung kepada latar belakang penafsir, pemahamannya terhadap masalah ini, dan keseriusannya menggali implikasi.⁶⁶

Implikasi ini muncul karena penafsir berinteraksi dengan teks berlawanan dengan latar belakang historis, aspirasi dan perhatian komunitas. Karena itu, implikasi teks secara konstan berubah mengikuti

ketika dia merumuskan etika al-Qur'an. Namun, menurutnya, metode Rahman sangat layak dipertanyakan, aspek-aspek tersebut dapat dan semestinya dikaji secara historis agar pandangan di dalamnya bisa dipahami dan diapresiasi secara utuh. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 204.

⁶⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 91.

⁶⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 93.

⁶⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 93.

waktu, karena ia merefleksikan kebutuhan komunitas pada waktu tertentu. Penafsiran literal terhadap ayat-ayat ini merupakan sesuatu yang tidak mungkin.

2. Ayat-ayat Kisah

Al-Qur'an mengandung banyak sekali ayat tentang kisah.⁶⁷ Ayat-ayat ini merujuk kepada peristiwa-peristiwa dalam sejarah manusia yang karena itu bisa diperiksa melalui sumber-sumber dan tradisi-tradisi di luar al-Qur'an. Misalnya, ayat-ayat tentang bangsa-bangsa, manusia, cerita, Nabi-Nabi, dan agama-agama masa lalu, termasuk juga kejadian-kejadian pada masa Nabi.

Dalam literatur tafsir, peristiwa-peristiwa historis sering ditafsirkan dengan mendasarkan kepada laporan-laporan historis. Sumber-sumber itu bisa berupa al-Qur'an sendiri, komentar-komentar Nabi, termasuk dokumen, artefak, dan bukti-bukti arkeologis dan antropologis. Selain itu, Bibel menjadi sumber yang tak kalah penting terutama ketika menafsirkan kisah-kisah dalam al-Qur'an yang setema dengan yang di Bibel.⁶⁸ Mufasir

⁶⁷ Ayat-ayat kisah memiliki karakteristik khusus. *Pertama*, redaksi teksnya tidak detail sebagaimana catatan sejarah. Di dalamnya tidak termaktub nama, tanggal dan tempat terjadinya peristiwa. Bentuk redaksi yang demikian tampaknya menunjukkan bahwa ayat-ayat kisah tidak bertujuan untuk memberikan informasi sejarah, akan tetapi untuk menyampaikan tujuan moral dan agama yang berhubungan dengan kehidupan komunitas penerimanya. *Kedua*, terjadi pengulangan satu tema kisah dalam tempat dan dengan redaksi yang berbeda. Meskipun demikian, kisah-kisah tersebut tidaklah kontradiktif dan repetitif, karena disesuaikan dengan konteks khusus dalam al-Qur'an, secara umum sebagai pelajaran bagi komunitas penerimanya.

⁶⁸ Abdullah Saeed, *the Qur'an: an Introduction...*, hlm. 76; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 94. Meskipun demikian, beberapa mufasir klasik ada yang menghindari sumber-sumber selain al-Qur'an dan hadis untuk menafsirkan ayat-ayat kisah, karena persepsi bahwa penjelasan yang tidak berdasar pada keduanya dikhawatirkan akan membahayakan dengan mereduksi al-Qur'an hanya sebagai teks historis.

berupaya untuk melakukan rekonstruksi kisah tersebut dengan memanfaatkan data-data yang telah ada. Namun, mufasir pada akhirnya harus menyadari dan mengakui bahwa jarak dan daya tangkapnya pasti mempengaruhi pemahamannya terhadap peristiwa tersebut, termasuk bahwa rekonstruksi yang tepat seperti peristiwa itu terjadi merupakan sesuatu yang mustahil akibat keterbatasan tersebut.⁶⁹

Sebagaimana ayat-ayat tentang yang gaib, ayat-ayat kisah ini tampaknya bertujuan untuk menyampaikan pesan tentang bagaimana manusia seharusnya hidup di jalan Tuhan, bukan semata sebagai informasi sejarah belaka sebagaimana disebutkan di atas. Meskipun demikian, menurut Saeed, untuk mencapai kepada pemahaman yang lebih baik, pengetahuan tentang data-data yang berhubungan dengan kisah tersebut menjadi penting, karena al-Qur'an tidak menyediakan peristiwa yang detail.⁷⁰

Misalnya, ketika mufasir berhadapan dengan kisah Nabi Nuh dan umatnya dalam al-Qur'an, mufasir perlu untuk mengetahui data sejarah pokok karena fokus al-Qur'an adalah bagaimana respon umat Nuh terhadap pengajaran dan petunjuk dari Nabi mereka, bukan detail kisah tentang siapa subyek cerita yang dimaksud, kapan dan di mana mereka hidup, dan bagaimana struktur sosial pada masa itu. Kemudian, langkah berikutnya adalah dengan menelusuri pengaruh kisah tersebut bagi generasi Muslim awal dan menghubungkannya dengan pembaca masa kini

⁶⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 94-95.

⁷⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 95.

agar ayat kisah tersebut bermanfaat kepada konteks kekinian.⁷¹ Lebih jauh Saeed menambahkan, fokus tugas mufasir bukanlah pada pengungkapan apa yang ada di balik kisah, akan tetapi apa makna kisah itu untuk masa sekarang.

3. Perumpamaan (*Maṣal*)

Salah satu keunikan al-Qur'an adalah ketelitiannya. Al-Qur'an menggunakan frase, ekspresi dan teks tertentu untuk menggambarkan konsep atau gagasan tertentu. Di tingkat linguistik, ini berguna untuk memungkinkan teks lebih jelas dan lebih mudah dipahami oleh mereka yang dituju teks. Dengan cara demikian, al-Qur'an telah mempertimbangkan dengan seksama apresiasi mereka kepada gaya sastrawi. Salah satu genre tersebut adalah perumpamaan (*maṣal*).⁷²

Dalam penafsiran al-Qur'an, sangat penting mengetahui fungsi *maṣal*. *Maṣal* digunakan dalam al-Qur'an sebagai pujian, misalnya pujian terhadap ketabahan, keteguhan, dan kesetiaan para sahabat dan pengikut mereka kepada Allah dan rasul.⁷³ *Maṣal* juga digunakan untuk menunjukkan hinaan. Misalnya, perumpamaan al-Qur'an kepada mereka yang telah diturunkan kitab suci dan agama, mereka menerimanya akan tetapi menolak kebenaran yang ada di dalamnya.⁷⁴

⁷¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 95-96.

⁷² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 97.

⁷³ Q.S. al-Fath(48):29.

⁷⁴ Q.S. al-Ma'idah(5):175-177.

Ada banyak wilayah di mana *maṣḥal* digunakan, akan tetapi fungsi utamanya adalah untuk menyampaikan makna dengan cara yang lebih efektif dan dan mudah.⁷⁵ *Maṣḥal* juga digunakan untuk menyampaikan gagasan yang abstrak dengan sesuatu yang konkrit.⁷⁶

Maṣḥal merupakan contoh yang sempurna di mana pembacaan literal tidak mampu mendatangkan pemahaman. Sebaliknya, pembacaan metaforis sangat penting untuk mencapai pemahaman yang tepat untuk golongan ayat-ayat ini.⁷⁷

Penjelasan tentang kondisi obyektif dari tiga golongan ayat di atas menunjukkan bahwa sulit bagi seseorang mampu memahami keseluruhan maknanya. Ayat-ayat mengenai yang gaib misalnya, tidak dapat dipahami begitu saja dengan memaksakan makna literal dan berasumsi bahwa makna tersebut sesuai dengan realitas. Dalam beberapa kasus, kita hanya mampu sampai kepada makna "taksiran".

Sama halnya ayat-ayat kisah, mereka sangat bergantung kepada data-data eksternal seperti disebutkan di muka. Redaksi al-Qur'an untuk menunjuk peristiwa sangat umum. Lebih-lebih dalam beberapa kasus, data-data eksternal tersebut sangat sulit dijangkau. Selanjutnya, *maṣḥal* mungkin menjadi contoh yang paling sempurna, di mana makna literal sama sekali tidak dimaksudkan.⁷⁸

⁷⁵ Q.S. al-Baqarah (2) :275; al-Baqarah (2): 261.

⁷⁶ Q.S. al-Baqarah (2): 264.

⁷⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 100.

⁷⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 77; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 101.

Ketiga golongan ayat di atas mempertunjukkan bahwa pandangan kaum tekstualis dewasa ini yang simplistik dan reduktif –dalam arti seseorang bisa dengan mudah memahami makna al-Qur'an, atau klaim adanya makna obyektif yang mampu dipegang- tampak sangat problematis dan tidak berdasar. Pemahaman makna al-Qur'an dengan menyandarkan kepada literalisme juga mengingkari kompleksitas yang ada dalam ketiga golongan ayat di atas.⁷⁹ Jika pembacaan yang pasti terhadap sebagian besar teks al-Qur'an tidak dimungkinkan, maka tidak ada alasan pendekatan yang serupa tidak bisa diterapkan dalam ayat-ayat *ethico-legal*.⁸⁰

Pemahaman yang didapatkan dari pembacaan terhadap teks pada dasarnya merupakan tebakan (dalam bahasa Ricour: *guess*)⁸¹ karena makna teks tidak lagi selalu bertepatan dengan yang dimaksudkan. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang berhak mengklaim bahwa pemahamannya sebagai pemahaman yang paling benar, yang paling sesuai dengan yang dimaksudkan oleh Allah.

⁷⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 101.

⁸⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 153.

⁸¹ Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Terj. Musnur Hery (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 158. Ketika wacana dituliskan, maka makna teks tidak lagi bertepatan dengan maksud pengarang. Oleh karena itu, makna yang kita dapatkan dari teks, baru bersifat tebakan. Teks dapat dilihat dari sisi yang berbeda-beda, akan tetapi kita tidak bisa melihat seluruh sisinya. Ketika kita hanya mengambil salah satu sisinya saja, apa lagi namanya kalau bukan tebakan. Oleh karena itu, merupakan hal yang mustahil untuk membuat suatu metode yang valid untuk menghasilkan satu interpretasi yang benar.

BAB IV

INTERPRETASI KONTEKSTUAL ATAS *ETHICO-LEGAL TEXTS*

Apa yang menjadi landasan teoretis bagi interpretasi kontekstual yang digagas Saeed telah dieksplorasi di muka. Dengan demikian, telah menjadi sah jika pembahasan dilanjutkan pada level berikutnya. Pada bagian ini ada dua kerangka besar yang akan dibahas. Pertama, eksplorasi prinsip-prinsip yang ditetapkan dan diterapkan Saeed dalam teori tafsirnya. Prinsip-prinsip ini masuk ke dalam wilayah epistemologi interpretasi kontekstual. Selanjutnya, masih dalam bagian pertama, akan dihadirkan aplikasi pembacaan model hermeneutikanya ke dalam tema tertentu dalam al-Qur'an. Bagian kedua adalah wilayah untuk mendiskusikan interpretasi kontekstual Abdullah Saeed dengan melihat implikasi dan relevansinya.

A. Prinsip-prinsip Epistemologis Interpretasi Kontekstual

1. Pengakuan atas Kompleksitas Makna

Pada bagian ini, fokus persoalan yang akan dibahas adalah tentang "makna",¹ sebagai pembicaraan yang paling penting dalam penafsiran.

¹ Definisi makna telah menjadi perdebatan tanpa titik temu para filosof bahasa. Mulai dari Plato sampai Wittgenstein, telah ada beberapa teori makna: teori referensial, semantik, ideasional, dan fungsional. Untuk keterangan lebih lanjut, khususnya perdebatan abad ke-20, lihat Robert Detweiler dan Vernon K. Robbins, "Twentieth-century Hermeneutics", dalam Stephen Prickett (ed.), *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory* (Cambridge: Blackwell, 1991). Meskipun merangkumnya di sini bukanlah pekerjaan yang tidak mungkin, dan meskipun masing-masing teori tersebut pada kenyataannya berguna dalam konteks penafsiran al-Qur'an, Saeed tidak melakukan eksplorasi lebih jauh tentang teori makna.

Dalam kasus ini, penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung muatan *ethico-legal*. Seperti yang disampaikan Saeed terdahulu, bagi kaum Tekstualis, baik klasik maupun modern, makna sebuah kata terhampar dalam obyek yang dituju. Teori ini manjangkarkan makna yang ada pada dunia ekstra-linguistik dengan cara yang sangat tetap dan determinan.² Padahal model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas, semisal nama dan obyek fisik.³

Bagi kaum Tekstualis, makna obyektif yang tunggal merupakan sesuatu yang ideal untuk dijunjung tinggi. Pandangan ini setidaknya berangkat dari dua asumsi dasar: (1) al-Qur'an berbahasa Arab dan sekali ia dikatakan akan diketahui maksudnya (makna obyektif yang benar), (2) obyektifitas dapat dicapai dengan petunjuk linguistik dan laporan sejarah (pernyataan-pernyataan Nabi, sahabat dan tabi'in). Meskipun demikian, bagi kaum kontekstualis, subyektivitas dan kecairan merupakan elemen inhern dalam memahami al-Qur'an. Sehingga asumsi-asumsi yang dilontarkan kaum tekstualis sama sekali tidak memuaskan karena ia tidak mempertimbangkan konteks teks. Selanjutnya, kaum tekstualis menyatakan bahwa mufasir harus mendekati al-Qur'an dengan obyektivitas, dalam arti tanpa persangkaan dan pertimbangan sebelumnya. Sebaliknya, bagi kaum kontekstualis, obyektivitas itu sesuatu yang mustahil. Mufasir bertindak sebagai seorang ahli sejarah, karena al-Qur'an

² Keterangan lebih lanjut lihat Anthony C. Thiselton, "Meaning", dalam R.J. Houlden (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Press, 1990), hlm. 435-438.

³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 102.

merangkum pengetahuan masa tertentu. Konsekuensinya, pengalaman, nilai, kepercayaan, persangkaan, akan tetap melekat dalam diri mufasir. Bahkan apa yang dibawa mufasir itu adalah sesuatu yang dibutuhkan yang tanpa mereka penafsiran tidak mungkin dilakukan. Akan tetapi, meskipun semua pemahaman dibentuk oleh ide-ide dan pengalaman yang ada sebelumnya, bukan berarti tidak ada klaim bahwa beberapa kesimpulan lebih dapat dipercaya dan lebih akurat dari yang lain.⁴

Karena itu, Saeed menegaskan bahwa pembicaraan ini pada dasarnya merupakan kritik terhadap pemahaman kaum Tekstualis tentang makna, dilanjutkan dengan upaya *ijtihadi* untuk menentukan pemahaman makna yang lebih relevan dan sesuai untuk menafsirkan golongan ayat ini. Saeed meyakini, bahwa hakikat bahasa yang dipakai dalam ayat-ayat ini mengimplikasikan bahwa teori rujukan makna sangat tidak mencukupi. Ada sebuah keruwetan yang terkandung dalam memahami sebuah teks. Saeed menawarkan pengakuan atas ketidakpastian dan kompleksitas makna, pentingnya konteks baik konteks linguistik, sosio-historis dan budaya, dan legitimasi keragaman interpretasi.⁵

Ada beberapa prinsip yang ditegaskan Saeed dalam cakupan makna ini:

⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 103. Pemahaman tetap bisa ditentukan validasinya, kalau dalam bahasa Ricoeur adalah mana yang paling *probable*.

⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 102.

a. Pengakuan akan Ketidakpastian dan Kompleksitas Makna

Pertama dan utama, Saeed mengakui dan menegaskan bahwa interpretasi al-Qur'an, pada level menjelaskan maknanya, mencakup keseluruhan teks al-Qur'an.⁶ Manusia, menurutnya, sungguh-sungguh memiliki kebebasan untuk memahami al-Qur'an, karena al-Qur'an memang diturunkan untuk manusia.⁷ Singkat kata, dalam menafsirkan al-Qur'an, Saeed berada di atas prinsip bahwa makna teks al-Qur'an bisa diketahui.

Namun demikian, sebagaimana disebutkan di muka, persoalan makna merupakan sesuatu yang kompleks –tidak sederhana–, sebagaimana telah diakui dan dikenal oleh mufasir klasik semisal al-Tabari, Ibn Qutaibah, dan al-Qurtubi.⁸ Di samping itu, makna teks pada dasarnya selalu tidak pasti –penafsir hanya sampai kepada level menaksir-. Karena itulah, pertimbangan, perhatian, dan penyikapan terhadap fakta ini adalah sesuatu yang penting dalam penafsiran al-Qur'an.

Berbeda dengan di atas, kaum tekstualis memiliki anggapan yang sebaliknya; makna al-Qur'an sebagai sesuatu yang rigid. Implikasi pandangan ini adalah: (1) pembatasan ayat-ayat *ethico-legal* ke dalam satu makna, (2) tertutupnya kemungkinan makna lain, (3)

⁶ Pembahasan ini dilatarbelakangi oleh perdebatan tak berujung dalam konsep *muhkam* dan *mutasyabih*, yang mana penerimaan terhadap konsep ini mengimplikasikan pandangan bahwa ada beberapa bagian tertentu dari al-Qur'an (khususnya ayat *mutasyabih*) yang tidak bisa diketahui maksudnya oleh manusia, hanya Allah yang mengetahuinya.

⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 109.

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104.

otentisitas resmi terletak pada makna yang diturunkan dari generasi ke generasi, dan (4) generasi terakhir tidak memiliki otoritas untuk menambah makna.⁹

Padahal, ada beberapa fakta yang menunjukkan bahwa pandangan kaum tekstualis di atas menjadi sangat bermasalah. *Pertama*, dalam bahasa Arab dan bahasa manapun, ada beragam bentuk kata yang tidak kesemuanya bisa diperlakukan dengan cara yang sama dalam rangka mengungkap maknanya. Kata yang menunjuk obyek memang relatif lebih mudah dicari rujukan maknanya. Akan tetapi, kata kerja, kata ganti, kata benda abstrak tidaklah sespesifik kata yang menunjuk pada obyek.¹⁰

Kedua, makna bukanlah obyek konkret, sebaliknya makna merupakan entitas mental.¹¹ Sebuah entitas mental ketika disampaikan kepada orang lain melalui medium bahasa akan ditangkap hanya ketika beberapa penyesuaian telah terjadi dalam psikologi dan kemampuan mental penerima. Selain itu, latar kondisi ucapan menjadikan kata-kata memiliki rujukan tertentu (terbatas pada latar kondisi). Pengalaman makna adalah sebuah impresi atau imajinasi.

Ketiga, makna berubah mengikuti perkembangan linguistik dan budaya komunitas. Beberapa aspek dari makna kadang dlebih-

⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104.

¹⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104.

¹¹ Keterangan lebih lanjut lihat Eddy M. Zemach, *The Reality of Meaning and the Meaning of Reality* (Hanover: Brown University Press, 1992), hlm. 18; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104.

lebihkan, kadang muncul aspek baru, membentuk perspektif baru sebuah kata tertentu. Bahkan, apa yang dianggap makna "inti" sebuah kata tidak statis. Makna berkembang dan merefleksikan pengalaman suatu masa tertentu.¹² Kenyataan ini mengarah kepada kritik terhadap pandangan bahwa makna inti sebuah kata berlaku tetap dan baku sepanjang waktu. Karena itulah, makna sebuah kata, menurut Saeed dan kaum kontekstualis, tidaklah statis

Fakta-fakta di atas mengindikasikan bahwa pandangan kaum Tekstualis bahwa seseorang dapat memproduksi makna yang secara eksternal bisa diverifikasi dan diobservasi perlu dipertanyakan. Kenyataannya, banyak kata yang memiliki makna yang sangat sulit ditentukan, dan karena itu sulit untuk mencakup keseluruhan maknanya. Kondisi ini mewariskan subyektivitas bagi pembaca dalam penentuan makna.

Konsep makna yang ditawarkan oleh kaum Kontekstualis senada dengan gagasan tentang makna "tidak langsung" (*indirect meaning*).¹³ Makna "langsung" ("*direct*" *meaning*) sudah bisa dipahami pada level kata, yakni apa yang tampak dan dapat dicapai melalui pengertian, seperti buku, pena, dan al-Qur'an. *Indirect meaning* berada terutama

¹² Saeed memberikan contoh kata buku. Pada kenyatannya, makna inti yang dilekatkan pada buku berkembang dan berbeda-beda seiring waktu. Buku dahulu dimaknai sebagai tulisan yang ada pada daun, tulang, kayu dan seterusnya. Masa berikutnya, buku adalah tulisan di atas kertas. Selanjutnya setelah ada mesin cetak, buku dikenal sebagai tulisan yang dicetak. Dan terbaru, setelah perkembangan teknologi, buku bisa berbentuk CD. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 105.

¹³ Untuk keterangan lebih lanjut tentang gagasan ini lihat Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

pada level wacana dan sulit untuk dipahami, akan tetapi ia sangat berguna dalam proses pemahaman. *Direct meaning* berasal dari kata, sedangkan *indirect meaning* sebagian besar berasal dari konteks.¹⁴ Kedua makna ini pada dasarnya sangat berkaitan. Dalam konteks kitab suci (al-Qur'an), meskipun kata-kata telah tereduksi dalam tulisan, konteks masih bisa ditelusuri lewat cara dan nada pengucapan, irama dan kekuatannya, termasuk situasi ketika ujaran diucapkan, status relatif dan hubungan *interlocutor*, dan efek yang dimaksudkan dalam wacana.¹⁵

Bagi kaum kontekstualis, konsep makna tidak langsung ini mempersulit gagasan tentang makna yang sederhana dan obyektif yang bisa dicapai dari al-Qur'an sebagaimana gagasan kaum tekstualis. Prinsipnya, apapun interpretasi yang dilekatkan kepada teks, interpretasi tersebut tidak mungkin secara utuh mencakup teks. 'Tidak ada teks apapun, meskipun ia sederhana atau familiar, yang bisa

¹⁴ Konteks merupakan perbincangan yang sangat signifikan dalam *indirect meaning*. Konteks ada dua, yakni konteks luas dan konteks sempit. Dalam kasus al-Qur'an, konteks luas mencakup (1) keseluruhan isi atau kandungan al-Qur'an, (2) kehidupan Nabi dan komunitas muslim awal, yang keduanya mencakup pandangan dunia al-Qur'an, nilai-nilai yang ditekankan dan diperjuangkan dan petunjuk yang ditetapkan. Sedangkan, konteks sempit adalah konteks yang berkaitan dengan kalimat atau kata yang mengirimkan gagasan. Perhatian terhadap konteks ini mensyaratkan penafsir untuk memperhatikan ayat yang turun sebelum atau sesudah ayat yang ditafsirkan. Menurut Saeed, karena al-Qur'an diturunkan secara bertahap dengan waktu dan kondisi yang berbeda-beda, tidak dalam satu buku langsung, maka perhatian terhadap konteks menjadi sesuatu yang penting. Jika tidak, maka hasil pemahaman tidaklah memuaskan. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104-105.

¹⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 105.

dirumuskan tanpa sisa: selalu akan ada tambahan signifikansi yang terlewat atau tereduksi'.¹⁶

b. Mempertimbangkan *ethico-legal texts* sebagai diskursus

Karena itu, berangkat dari pengakuan atas ketidakpastian dan kompleksitas makna di atas, perlu ada pengakuan dan pemberlakuan al-Qur'an sebagai diskursus. Menurut Saeed, distingsi yang dibuat oleh Tzvetan Torodov, seorang linguist dan ahli teori sastra, terhadap cara pandang terhadap teks, sebagai bahasa dan diskursus, sangat penting dan karena itu sangat membantu. Teks sebagai bahasa merupakan sesuatu yang abstrak, sedangkan teks sebagai diskursus merupakan sesuatu yang konkret. Distingsi ini menjadi penting karena dimensi diskursus mencakup konteks di mana teks berfungsi pada level bahasa.¹⁷

Teks al-Qur'an hanya bisa dianggap sebagai "hanya" bahasa pada level yang abstrak. Pewahyuan al-Qur'an dalam konteks sosio-historis menyajikan fakta bahwa al-Qur'an pada dasarnya sebuah diskursus (bahasa yang lahir dalam konteks tertentu). Aspek diskursif ini akan memperkaya al-Qur'an dalam derajat yang tidak ditemui ketika menganggap al-Qur'an semata sebagai bahasa. Sehingga, sebagai upaya untuk menjadikan al-Qur'an relevan dalam setiap

¹⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 104.

¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 106.

kondisi dan waktu, perhatian terhadap al-Qur'an baik sebagai bahasa maupun diskursus sangat diperlukan.¹⁸

Menurut Saeed, kaum tekstualis telah memperlakukan al-Qur'an hanya sebagai bahasa, tidak sebagai diskursus. Beberapa bukti bisa dilihat dari model penafsiran yang dilakukan mufasir klasik. Penafsiran klasik sangat berfokus pada pemaknaan kata-perkata dan gramatikal. Contoh ini tampak seperti dalam tafsir *Jalālain*. Perhatian hal ini bukan berarti tidak penting, akan tetapi perhatian terhadap hal itu sering dianggap sebagai puncak penafsiran. Penyelidikan konteks meliputi konteks sejarah, sosio-kultural, politik, hukum, dan ekonomi, misalnya, tidak diperhatikan. Memang, geliat ke arah sana sudah tampak dalam penyuguhan *asbāb al-nuzūl*, akan tetapi ia sering tidak dilibatkan dalam penafsiran ayat-ayat *ethico-legal* bahkan dalam karya tafsir. Titik tekan karya tafsir masih pada dimensi bahasa. Karena itulah, menurut Saeed, memandang al-Qur'an khususnya ayat-ayat *ethico-legal* sebagai diskursus merupakan sebuah gagasan baru dan menjanjikan.¹⁹

Dalam ruang kegelisahan yang lain, Abū Zayd membedakan antara al-Qur'an sebagai korpus tertutup (*mushaf*) dan al-Qur'an

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 107. Contoh yang bisa dihidangkan untuk mempermudah penggambaran konsep ini misalnya pemahaman terhadap Q.S. al-Baqarah (2): 2 "*al-Qur'an, tidak ada keraguan di dalamnya*". Dari sudut pandang makna literal, pemaknaan kata per kata sudah cukup (dalam bahasa Saeed penafsiran kata per kata ini belumlah mencapai makna tapi signifikasi/pengertian-arti). Akan tetapi, ia tidak mampu menjawab keseluruhan tujuan dan makna kalimat tersebut. Pemahaman akan hal itu sangat bergantung kepada penyandaran terhadap konteks ayat tersebut lahir. Pembacaan seperti inilah yang disebut sebagai perhatian terhadap teks sebagai diskursus.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 107.

sebagai sebuah fenomena hidup atau diskursus. Al-Qur'an sebagai diskursus adalah al-Qur'an yang hidup dalam ruang-ruang kehidupan sehingga ia sangat dekat dengan para penggemarnya (diskursus dalam pengertian Abū Zayd lebih luas pada masa nabi maupun setelahnya). Dia menyatakan bahwa pasca-kanonisasi al-Qur'an sebagai diskursus, umat Islam hanya terfokus kepada teks yang telah diinskripsikan dalam tulisan. Padahal, menurut Abū Zayd, hanya dengan memandang al-Qur'an sebagai diskursus memungkinkan penafsiran al-Qur'an menelanjangi bias-bias ideologis dan politis untuk menuju kepada penafsiran yang demokratik dan humanistik.²⁰

Dengan bahasa lain, Farid Esack juga menyayangkan kondisi umum umat Islam yang lebih memandang al-Qur'an sebagai semata kitab suci dibanding sebagai sebuah resitasi ataupun diskursus. Padahal, menurutnya, al-Qur'an turun dalam suasana diskursif selama kurang lebih 23 tahun, di mana kondisi ini menunjukkan dengan jelas adanya keterkaitan antara al-Qur'an dengan latar situasi pada saat itu.²¹ Karena itulah, sebagaimana disampaikan Saeed, perlu ada pembacaan yang seimbang antara al-Qur'an sebagai bahasa (teks) dan al-Qur'an sebagai diskursus.

²⁰ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 9-12.

²¹ Lihat Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics...", hlm. 123-124.

c. Pengakuan Aspek-aspek yang 'Membatasi' Makna Teks

Saeed menegaskan, meskipun dia berpandangan bahkan telah membangun bangunan argumen akan kemustahilan obyektivitas total dalam penafsiran, tidak berarti dia mengimani subyektivitas dan relativitas total.²² Menolak obyektivitas total bukan berarti penafsiran menjadi arena bebas bagi subyektivitas dan relativitas, dalam artian penafsir bisa mendekati teks sesuka dan sekehendanya. Menurut Saeed, penafsiran bagaimanapun memiliki aturan yang melahirkan batasan-batasan dalam menentukan makna.²³

Pertama, Nabi. Saeed berpendapat, kaum tekstualis percaya bahwa Nabi yang menentukan batas makna teks karena Nabi yang terdekat dengan Tuhan. Memang pernyataan ini mendatangkan implikasi bahwa interpretasi Nabi harus didudukkan sebagai final dan tidak dapat dilampaui oleh seseorangpun. Akan tetapi, keyakinan ini mendatangkan masalah berikutnya. *Pertama*, tidak ada satu karya tafsir Nabi yang sistematis dan komprehensif jika dianggap penafsiran Nabi sebagai rujukan makna. *Kedua*, Nabi hanya meninggalkan komentar-komentar khusus. *Ketiga*, karena keterbatasan itu, menjadi mustahil diketahui model tafsir seperti apa yang diinginkan oleh Nabi.

Kedua, konteks di mana teks lahir. Karena al-Qur'an merupakan sekumpulan teks-teks yang masing-masingnya turun dalam waktu yang berbeda-beda, perlu diperhatikan konteks masing-masing teks itu

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 107-108.

²³ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 108-109.

ketika ia lahir. Ini penting untuk menjawab pertanyaan interpretasi berikutnya semisal mengapa teks tertentu diturunkan, mengapa redaksinya demikian sampai kepada bagaimana ia dipahami pada saat itu.

Ketiga, peran penafsir. Dalam tradisi kesusastaan, pembacalah yang memiliki kuasa penuh untuk menentukan makna dan dialah yang menentukan batas-batas makna. Bagi Saeed, pandangan yang demikian tidak cocok terutama untuk penafsiran al-Qur'an. Penafsiran tanpa aturan tidaklah diterima, karena akan mengimplikasikan kebolehan untuk mengkonstruksi makna berdasarkan kepentingan dan gerak hati individu dalam cara yang sangat subyektif.

Keempat, hakikat teks itu sendiri. Masing-masing golongan teks, sebagaimana disebutkan terdahulu, memiliki batasan maknanya sendiri-sendiri berdasarkan kaidah teks tersebut. Ayat hukum misalnya, karena fungsinya, ia dianggap memiliki makna yang lebih sempit ketimbang ayat *mas'al* misalnya, karena yang terakhir memiliki cakupan makna yang lebih luas. Dengan demikian, makna bergantung kepada tingkat golongan teks.

Kelima, konteks budaya. Untuk memahami batasan makna al-Qur'an, perlu memahami tradisi-tradisi kultural mengenai teks dan produksi serta resepsi maknanya. Ini karena teks merupakan sebuah fenomena sosial yang memiliki fungsi dalam masyarakat tertentu,

makna teks juga bergantung kepada harapan dan kondisi masyarakat tersebut.

Pemikiran Saeed ini tampaknya mirip dengan pemikiran Gracia, meskipun tidak secara langsung menyatakan merujuk padanya, terutama tentang *limits of meaning*. Menurut Gracia, ada beberapa faktor yang membatasi makna sebuah teks yakni: pengarang, audien, konteks, masyarakat, bahasa, teks itu sendiri dan fungsi-fungsi kultural.²⁴ Faktor-faktor ini memang lebih luas dari apa yang digariskan Saeed.

d. Makna Literal Sebagai Titik Berangkat Interpretasi

Titik berangkat penafsiran al-Qur'an, dan inilah yang menjadi salah satu keunikan al-Qur'an dibanding beberapa kitab suci lain, adalah *mushāf* yang berbahasa Arab. Terjemah al-Qur'an tidak bisa dijadikan titik berangkat penafsiran karena, selain ia sendiri telah disebut bentuk tafsir, memungkinkan karakteristik yang ada dalam bahasa asli hilang dan karenanya menjadi mustahil untuk menerjemahkan dalam kerumitan gramatika, semantik dan stilistik bahasa Arab. Sedangkan, jika aspek ini hilang akan menjadi sulit untuk menemukan dan memahami makna yang dituju.²⁵

Bagaimanapun, penelusuran makna literal merupakan tahap yang tidak bisa diabaikan. Tahap ini memberikan beberapa manfaat,

²⁴ Lihat Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 114-127.

²⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 113.

(1) menghindari lompatan makna seperti yang lazimnya terjadi dalam penafsiran imajinatif. Bentuk lompatan itu bisa jadi 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, melalui penelusuran terhadap makna sebuah kata dipahami oleh penerima pertama al-Qur'an.²⁶

Di sisi lain, berhenti pada penafsiran literal akan menghadapi persoalan misalnya ketika berjumpa dengan ayat *masal*, bahasa metaforis dan figuratif, ayat gaib, dan ayat *ethico-legal*. Karena itulah, tahap ini disebut Saeed "hanya" sebagai titik berangkat saja, bukan tujuan, karena penafsiran harus berlanjut kepada aspek-aspek berikutnya.

Pada bagian terakhir dari sub bahasan ini, Saeed menuturkan bahwa penafsiran yang ideal adalah penafsiran yang tidak mengabaikan dasar-dasar agama. Pada saat yang bersamaan, perlu untuk membebaskan tafsir dari dogmatisme, yakni penafsiran yang sama sekali mengabaikan konteks historis dan warisan Islam. Kegagalan dalam mencapai harmoni antara keduanya akan menyebabkan reduksionisme, yang mereduksi kitab suci kepada sastra, psikologi, sosiologi, antropologi ketimbang fokus kepada aspek religius dan teologi yang memberikan status teks sebagai sakral.²⁷

²⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 114.

²⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 115.

2. Perhatian terhadap Konteks Sosio-Historis

Konteks, menurut Saeed merupakan elemen yang penting, kalau tidak paling penting, dalam penafsiran al-Qur'an. Secara internal, konteks menjadi basis untuk memahami hubungan antara instruksi ayat-ayat *ethico-legal* al-Qur'an dan alasan-alasan memperkenalkan perintah-perintah tersebut pada masyarakat Hijaz abad ke-7.²⁸ Namun sayangnya, menurut Saeed, perhatian akan konteks ini dipinggirkan baik dalam tradisi tafsir maupun hukum, akibatnya konteks sosio-historis kurang memiliki peran yang signifikan dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama pasca pemaparan hukum Islam pada abad ke-3 H.

Pada masa klasik, perhatian akan hal ini ditunjukkan dengan penelusuran *asbāb al-nuzūl*. Namun demikian, *asbāb al-nuzūl* tidak dimanfaatkan dalam kerangka untuk menunjukkan adanya keterkaitan antara al-Qur'an dan konteks sosio-historis. Dalam tradisi tafsir, *asbāb al-nuzūl* hanya digunakan untuk mencari rujukan peristiwa ketika sebuah ayat diturunkan mencakup waktu, tempat dan orang yang dirujuk oleh ayat tersebut. Dalam tradisi fiqh, di samping untuk tujuan yang sama, *asbāb al-nuzūl* juga digunakan untuk menentukan kronologis ayat-ayat yang terkait dalam satu tema.²⁹ Prinsipnya, pemahaman terhadap *asbāb al-nuzūl* belum sampai kepada wilayah untuk melihat al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas. Selain itu, *asbāb al-nuzūl* juga memiliki masalah

²⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 116.

²⁹ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), hlm. 48.

internal terkait dengan kontradiksi antar riwayat atau hanya sekedar perkiraan sejarah.

Di sisi lain, ada kecenderungan pergeseran fungsi al-Qur'an. Saeed meminjam dari al-Gazālī berkaitan dengan hal ini. Pasca abad ke-1 H terjadi pergeseran perhatian dari merefleksikan teks al-Qur'an kepada semata membaca al-Qur'an (memperindah bacaan dan memperhatikan cara baca al-Qur'an). Fakta ini, menurut al-Gazālī bertentangan dengan tujuan awal al-Qur'an diturunkan. Karena itu menurutnya perlu ada upaya untuk memberikan titik tekan pada aspek merenungkan dan memahami al-Qur'an, dan ini harus terjadi sepanjang waktu.³⁰

Saeed menerjemahkan refleksi yang dimaksud al-Gazālī sebagai upaya untuk menjembatani antara masa lalu dengan masa depan. Dalam konteks al-Qur'an, penjembatanan ini, menurut Saeed, membutuhkan pengetahuan akan makna historis yakni makna pada masa al-Qur'an diturunkan dan makna kontemporer yakni makna untuk kekinian dan kedisinian.

Menurut Saeed, upaya untuk merenungkan al-Qur'an terhambat karena selama ini, fokus mufasir, bahkan yang dianggap menjadi tugas inti mufasir, adalah semata mengungkap "makna historis" al-Qur'an. Karena itu, tradisi tafsir dominan dengan penelusuran filologis dan grammatikal

³⁰ Abdullah Saeed, "Contextualizing" dalam Andrew Rippin (ed) *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 46; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 116. Bagi kebanyakan umat Islam, kecenderungan untuk merenungi maksud teks sampai kepada tahap pertanyaan mendalam (mengapa dan kapan ayat ini turun, tentang apa, apa implikasinya dan seterusnya) sangat minim, upaya mereka memahami al-Qur'an 'hanya' sampai kepada gagasan besarnya saja. Al-Qur'an bagi kebanyakan umat Islam 'hanyalah kitab suci', konteks bagi mereka adalah sesuatu yang tidak penting.

al-Qur'an. Ini karena mereka umumnya meyakini, bahwa sekali al-Qur'an ditetapkan maka ada saat yang bersamaan, makna yang terkandung di dalamnya juga tetap dan baku.³¹

a. Penelusuran Konteks Sosio-Historis

Pengetahuan akan konteks sosio-historis pra-Islam dan periode Islam sangat penting dalam penafsiran al-Qur'an. Menurut Saeed, ia meliputi:

...pengetahuan akan kehidupan Nabi secara mendetail baik di Makkah maupun Madinah; iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, dan hukum; norma, hukum, kebiasaan, tatakrama, adat kebiasaan (institusi), dan nilai-nilai yang berlaku di wilayah tersebut, khususnya di Hijaz; tempat tinggal, pakaian, makanan; relasi sosial, termasuk di dalamnya, struktur keluarga, hirarki sosial, larangan (pantangan), dan upacara-upacara.³²

...karakteristik fisik, peristiwa-peristiwa, sikap, orang-orang dan bagaimana mereka menanggapi seruan Tuhan...³³

Saeed juga menganjurkan untuk melihat Hijaz dalam konteks yang lebih luas; konteks budaya yang membentang di wilayah Mediterania, mulai dari Yahudi, Kristen, Arab Selatan, Etiopia hingga Mesir. Kehidupan sosio-kultural Hijaz pada waktu itu sangat beragam dengan pengaruh dari wilayah-wilayah tersebut. Perhatian dan pengetahuan akan hal ini, menurut Saeed, sangat membantu mencari relasi antara al-Qur'an dan lingkungan tempat ia diwahyukan.

³¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 117.

³² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 117.

³³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 117.

b. Konteks Sosio-Historis dan Bahasa Budaya

Satu prinsip yang harus selalu dipegang seorang mufasir adalah bahwa konteks Hijaz merupakan titik berangkat baik bagi al-Qur'an maupun Nabi. Nabi, sebagaimana diketahui, pada kenyataannya tidak membasmi seluruh elemen budaya yang ada di sana. Bagaimanapun, pandangan dunia dan cara hidup mereka tetap terpelihara. Inovasi yang dilakukan Nabi "hanya" pada wilayah teologis, spiritual dan etis saja.³⁴

Sebagai buktinya, al-Qur'an telah merekam bahasa budaya Hijaz di dalamnya. Al-Qur'an telah meminjam simbol, metafor, istilah dan ekspresi Hijaz untuk menyampaikan pesan-pesannya.³⁵ Artinya, masing-masing budaya memiliki cara yang unik untuk menggambarkan sebuah persoalan, gagasan dan nilai, dan jalan ini tidak selalu bisa diterjemahkan dan dipahami melalui konteks lain.³⁶ Ada sebuah irisan antara sistem linguistik budaya dan kode linguistik teks. Karena itulah, Abu Zayd menyatakan bahwa memisahkan teks dari historisitasnya, berarti mengabaikan historisitas makna teks,

³⁴ Untuk mengetahui lebih jauh tentang aspek-aspek asli Arab pra-Islam yang "dipinjam" Islam lihat Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 1990.

³⁵ Contoh yang baik untuk hal ini adalah gambaran al-Qur'an tentang surga. Surga digambarkan dengan sungai yang mengalir, buah-buahan, pohon dan taman yang tak lain adalah imajinasi populer masyarakat Hijaz atas kondisi alam mereka yang gersang.

³⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 122.

bahasa dan budaya. Ada hubungan dialekti antara keduanya.³⁷ Satu poin lagi, betapa pengetahuan akan konteks lahirnya al-Qur'an adalah sesuatu yang niscaya karena jika tidak maka penafsir akan kehilangan jejak untuk memahami al-Qur'an dengan baik.

Kaitannya dengan ayat-ayat *ethico-legal*, Saeed berpendapat bahwa pada dasarnya bahasa ayat-ayat ini adalah etis bukan legal³⁸ – meskipun, tidak dipungkiri, ia mengandung beberapa pernyataan-pernyataan hukum yang penting yang dikuatkan terutama selama proses pembinaan masyarakat negara di Madinah-³⁹. Ini bisa dilihat dalam cara al-Qur'an mengekspresikan cita-citanya, perintah, larangan, dan instruksi di dalamnya.⁴⁰ Selain itu, al-Qur'an menggunakan bahasa teologis ketika berbicara tentang Tuhan, manusia, hubungan antara manusia dan Tuhan, dan eksistensi manusia di hadapan Tuhan. Jadi, bahasa al-Qur'an pada dasarnya adalah '*ethical-theological*'. Mereduksi bahasa al-Qur'an di atas kepada semata legal, menurut Saeed, merupakan sesuatu yang paling

³⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 75.

³⁸ Kalau dalam bahasa Rahman etis atau quasi-legal. Fazlur Rahman, "Islamic Studies and the Future of Islam" dalam Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting...", hlm. 49.

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 43.

⁴⁰ Namun demikian, sebagaimana disebutkan berulang kali di atas, bahasa etis al-Qur'an untuk mengungkapkan ayat-ayat *ethico-legal* mengalami transformasi ke bahasa legal (hukum) akibat perkembangan hukum Islam pada paruh pertama abad ke-3 H.

disayangkan dalam sejarah penafsiran al-Qur'an,⁴¹ karena hal demikian akan membelenggu dan menutup spirit al-Qur'an.

Demikianlah, pengakuan terhadap konteks sosio-historis merupakan sesuatu yang penting dalam terutama menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Pengetahuan akan hal ini, di samping bermanfaat untuk menunjukkan bagaimana teks tertentu dipahami oleh generasi pertama umat Islam, juga menunjukkan begitu banyak aspek kehidupan, pemikiran, institusi dan praktik-praktik pada masa pewahyuan yang jauh berbeda dengan zaman sekarang. Apresiasi terhadap aspek ini akan membantu penafsir untuk menentukan manakah wilayah ayat-ayat *ethico-legal* yang memang hanya berlaku pada masa turunnya dan manakah yang sebaliknya, manakah yang masih relevan dan manakah yang sudah tidak atau kurang relevan untuk masa sekarang.

3. Perumusan Hirarki Nilai dalam *Ethico-Legal Texts*: yang Tetap dan yang Berubah

Upaya untuk menafsirkan al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks dan memperhitungkan nilai yang berubah dan tetap telah dikenal dalam sejarah penafsiran al-Qur'an. Hal itu bisa dilihat misalnya melalui penafsiran para 'proto-contextualist' pada awal periode Islam⁴², beberapa

⁴¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 123.

⁴² Seperti telah disinggung juga di depan, generasi pertama umat Islam telah menikmati kebebasan dalam derajat yang signifikan dalam menafsirkan al-Qur'an. Ini terjadi di samping karena bangunan metodologi dan prinsip-prinsip serta prosedur dalam menafsirkan al-Qur'an belum ada sebagaimana periode berikutnya, para sahabat juga sebagai person yang terlibat langsung dalam pewahyuan. Keterlibatan ini menjadikan al-Qur'an telah berakar dalam hati

aspek dari tradisi *maqāsid*⁴³, dan pendekatan berbasis-nilainya Rahman sebagai penerus dari generasi *proto-contextualist*.⁴⁴

Namun demikian, meskipun upaya ke arah penafsiran yang memperhatikan mana aspek yang tetap dan mana aspek yang berubah dari teks telah digagas sebagaimana di muka, tetap ada kebuntuan yang perlu dipecahkan. Kebuntuan itu adalah:

Pertama, kekurangan dalam *maqāsid*.⁴⁵ Menurut Saeed, satu kekurangan yang paling signifikan dari interpretasi berbasis-*maqāsid* jika dikaitkan dengan proyek tafsirnya adalah ketika berhadapan dengan ayat al-Qur'an yang memiliki redaksi yang jelas. Dalam metodologi *usūl al-fiqh*, tidak diijinkan melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat demikian ini. Artinya, ayat harus ditafsirkan dan diikuti sebagaimana bunyinya kapanpun dan di manapun. Jadi, dalam praktiknya *maqāsid* sering direduksi hanya menjadi retorika belaka sejauh ketika berhadapan dengan ayat-ayat *ethico-legal*.

Kedua, kekurangan dalam gagasan Rahman. Menurut Saeed, meskipun Rahman telah mempertanyakan hirarki nilai dalam kaitan dengan ayat-ayat *ethico-legal* dan penafsirannya (yang disebut sebagai

mereka. ini pula yang mungkin memungkinkan mereka, ketika bertemu dengan masalah baru, menggunakan intuisi mereka, yang tak lain adalah semangat al-Qur'an yang menubuh, untuk menghadapi dan menyelesaikannya. Contoh mudah untuk hal ini adalah Umar bin al-Khattab. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 127.

⁴³ Sebagai disampaikan Saeed, kemunculan gagasan ini pada dasarnya merupakan respon terhadap literalisme yang mendominasi interpretasi al-Qur'an terutama pada periode post-formatif hukum Islam (setelah abad ke-1 dan ke-2 H). Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 128.

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 128.

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 127.

*general principles*⁴⁶ misalnya keadilan), dia tidak menyatakan secara eksplisit bahwa sebuah hirarki sangat penting bagi sebuah metodologi alternatif interpretasi.⁴⁷ Selanjutnya, Rahman juga tidak menyediakan sebuah kerangka terperinci untuk membangun hirarki nilai moral selain pernyataannya bahwa pertama kali seseorang harus memperoleh prinsip-prinsip umum dari aturan-aturan spesifik baik dalam al-Qur'an maupun sunah dengan memberikan perhatian terhadap kondisi sosio-historis⁴⁸ – yang diperoleh lewat gerak pertama dalam *double movement theory*-nya.⁴⁹

Terkait dengan peristilahan nilai, memang dalam istilah ini tercakup nilai-nilai yang bersifat estetis dan epistemologis, tapi sejak awal Saeed sudah menjelaskan bahwa yang menjadi perhatian di sini adalah nilai etis dari *al-'amāl al-ṣālih* (dalam bahasa Saeed, *right action*). Alasan kenapa *al-'amāl al-ṣālih* itu dijadikan sebagai prinsip untuk memahami teks adalah karena ia dianggap sebagai dasar agama.

Menurut Saeed, sejak masa awal pewahyuan, al-Qur'an telah berulang kali menegaskan persoalan prinsip untuk melakukan *al-'amāl al-ṣālih* dan menahan diri atau menjauhi untuk melakukan yang sebaliknya.

⁴⁶ Ada beberapa istilah yang identik dengan pemikiran Rahman: prinsip-prinsip (*principles*), nilai-nilai (*values*), tujuan-tujuan moral (*moral objectives*), *ratio-legis*, prinsip-prinsip umum (*general principles*) dan sebagainya. Namun demikian, sebagaimana diakui Taufik Adnan Amal, prinsip ini belum ditata secara hirarkis guna membentuk etika al-Qur'an. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 159.

⁴⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 128.

⁴⁸ Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an"..., hlm. 54.

⁴⁹ Langkah ini merupakan langkah penting untuk menemukan prinsip-prinsip umum yang dijadikan sebagai landasan untuk memformulasikan hukum dalam kasus-kasus partikular di dunia modern dalam gerak kedua. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 128.

Pesan yang paling tegas dari al-Qur'an, dengan demikian, adalah upaya untuk memenuhi prinsip-prinsip di atas.

Saeed mengakui, mengidentifikasi dan membangun sebuah hirarki nilai bukanlah pekerjaan yang mudah, karena *saking* luasnya dan sifat dasarnya yang tidak tetap. Namun, dengan melakukan penelusuran yang teliti, Saeed mengaku telah berhasil membangun lengkap dengan rasionalisasinya sehingga tidak perlu mengganggu atau membahayakan keimanan umat Islam.⁵⁰

Saeed mempertimbangkan banyak hal untuk merumuskan proyeknya ini. Seperti yang disebutkan berikut:

Dalam membangun hirarki nilai, saya memperhatikan hal-hal berikut: keyakinan yang sifatnya dasar dalam Islam, rukun iman, rukun Islam, apa yang secara jelas diperintahkan dan dilarang dalam al-Qur'an... Dalam membangun kategori-kategori, saya juga mempertimbangkan apa yang secara umum diterima dalam tradisi umat Islam. Sebagian besar merupakan pemikiran-pemikiran yang dibangun dalam *usūl al-fiqh* termasuk pembagian lima tindakan *mukallaf* (wajib, makruh, sunnah, haram dan mubah).⁵¹

Penelusuran akan hirarki ini berguna untuk menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Dengan adanya hirarki nilai ini dimungkinkan mengetahui derajat urgensi, kompleksitas dan ambiguitas dari masing-masing nilai, untuk selanjutnya diberikan perlakuan yang berbeda terhadap masing-masingnya. Tentu pengetahuan akan hal ini akan sangat bermanfaat untuk

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 130.

⁵¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 130.

memahami sekaligus mengaplikasikan nilai yang termaktub dalam al-Qur'an, terutama dalam konteks kekinian.

a. Nilai-nilai yang bersifat Kewajiban (*obligatory values*)

Kategori pertama adalah nilai-nilai yang bersifat kewajiban. Nilai-nilai yang sifatnya dasar sangat ditekankan dalam al-Qur'an. Nilai-nilai ini membentang baik dalam periode Makkah maupun Madinah dan tidak bergantung kepada budaya. Kebanyakan umat Islam mengakui bagian ini sebagai bagian yang sangat penting dalam Islam.

Pertama, nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan, yakni nilai-nilai yang secara tradisional dikenal sebagai (rukun) iman. *Kedua*, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Qur'an (sholat, puasa, haji, dan mengingat Allah). Nilai-nilai ini ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an dan tidak berubah mengikuti perubahan kondisi. Karena itulah, mereka berlaku universal. *Ketiga*, sesuatu yang halal dan haram yang disebutkan secara tegas dan jelas dalam al-Qur'an⁵², dan tidak menghiraukan perubahan kondisi.⁵³ Menurut Saeed, kategori yang

⁵² Disebut demikian karena pilihan kata yang digunakan lugas seperti *uḥilla*, *uḥillat*, *aḥalla* atau *aḥlalnā* (Q.S. al-Mā'idah (5): 96; al-Baqarah (2): 187; al-Mā'idah (5): 5; al-Mā'idah (5): 1) untuk menunjukkan sesuatu yang dihalalkan. Dan, misalnya kalimat *ḥarramnā* (Q.S. al-Baqarah (2): 173; al-Baqarah (2): 275; al-Nisā' (4): 23; al-Baqarah (2): 228; al-Baqarah (2): 229; al-Nisā' (4): 19) untuk menunjukkan sesuatu yang diharamkan.

⁵³ Allah melarang mengharamkan sesuatu yang dihalalkan dan sebaliknya (Q.S. al-Naḥl (16): 116; Yūnus (10): 59; al-Mā'idah (5): 90). Allah juga menegur Nabi ketika Nabi mengharamkan sesuatu yang dihalalkan-Nya (Q.S. al-Taḥrīm (66): 1).

semacam ini sangat sedikit dalam al-Qur'an dan secara prinsipil mereka berlaku universal.⁵⁴

Nilai-nilai di atas bisa dianggap sebagai doktrin agama yang abadi. Upaya untuk menyesuaikan dengan konteks seperti ini tidak berhasil pada kategori ini. Selanjutnya, menurut Saeed, terutama untuk bagian ketiga, nilai-nilai yang diperluas dari bagian ini (melalui *ijma'* atau *qiyas*) tidak bisa dimasukkan dalam kategori ini. Yang diperhatikan adalah sesuatu yang secara spesifik disebutkan dalam al-Qur'an.

b. Nilai-nilai Fundamental (*Fundamental Values*)

Saeed memberikan batasan pada nilai-nilai fundamental ini sebagai berikut:

... adalah nilai-nilai yang ditekankan berulang-ulang dalam al-Qur'an yang mana ada bukti teks yang kuat yang mengindikasikan bahwa mereka adalah termasuk dasar-dasar ajaran al-Qur'an.⁵⁵

Dia menambahkan, penyelidikan terhadap al-Qur'an mengindikasikan bahwa nilai-nilai fundamental ini ditekankan sebagai nilai-nilai kemanusiaan dasar.⁵⁶

Pada dasarnya, ulama awal, terutama dalam tradisi *usūl*, telah sadar akan adanya nilai-nilai ini. Misalnya, apa yang disebut al-Ghazali dengan *kulliyāt* (universal atau 'lima nilai universal'), *maqāsid al-*

⁵⁴ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 165-166.

⁵⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 133.

⁵⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 132.

syāri'ah oleh al-Syātibī (w. 766/1388)⁵⁷, dan *maṣlaḥah* oleh al-Tūfī (w. 716/1316).⁵⁸ Lima nilai universal tersebut adalah perlindungan hidup, hak milik, kehormatan, keturunan dan agama. Di kalangan ulama *usūl*, nilai universal ini dianggap sebagai tujuan utama syari'ah (*maqāsid al-syāri'ah*) sebagaimana dinyatakan oleh al-Syātibi.⁵⁹ Pencapaian nilai-nilai di atas melalui sebuah metode yang diakui sebagai metode induktif (*inductive corroboration*) dari sumber-sumber adekuat Islam.

Dengan metode yang sama, Saeed berpendapat bahwa nilai tersebut bisa dikembangkan, tidak hanya terbatas lima, mengikuti kebutuhan dan perkembangan zaman, menyempang memang diramu dari sumber yang adekuat. Pada saat ini misalnya, perlindungan dari kerusakan, perlindungan kebebasan beragama, perlindungan hak asasi manusia perlu ditambahkan kepada lima nilai yang telah ada.⁶⁰

Pada prinsipnya, menurut Saeed, apa yang disebut sebagai nilai fundamental adalah nilai-nilai yang sifatnya universal, dan perlu ditekankan bahwa wilayah ini bisa diperluas atau dipersempit berdasarkan kebutuhan masing-masing generasi, persoalan-persoalan yang dihadapi, titik perhatian masing-masing generasi.

⁵⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 145.

⁵⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 146. Pemikiran mereka merupakan lompatan yang melampaui paradigma pada waktu itu (pasca-Syafi'i), sehingga pengaruh mereka sangat sedikit pada masa berikutnya. Namun demikian, metodologi dan kerangka kerja mereka pada dasarnya ,asih relevan hingga saat ini.

⁵⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 133.

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 133.

Tampaknya nilai ini sama dengan prinsip umumnya Rahman, semisal keadilan. Nilai ini menurut Rahman ditemukan melalui gerak pertama dari gerak gandanya. Nilai inilah yang dijadikan prinsip umum dalam menafsirkan dan mengaplikasikan al-Qur'an dalam konteks kekinian.

c. Nilai-nilai Proteksional (*Protectional Values*)

Nilai proteksional ini merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental.⁶¹ Misalnya, salah satu nilai fundamental adalah perlindungan hak milik, maka, larangan mencuri dan riba merupakan nilai proteksional dari nilai fundamental ini.

Berbeda dengan nilai fundamental, nilai proteksional digantungkan 'hanya' kepada satu atau beberapa bukti-bukti tekstual. Namun, kenyataan ini tidak mengurangi urgensi nilai ini dalam al-Qur'an karena kekuatan nilai ini di samping berasal dari bukti teks, juga berasal dari nilai fundamental. Karena nilai ini merupakan pemeliharaan dari nilai fundamental, universalitas juga berlaku di sini.⁶²

⁶¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 166; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 133.

⁶² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 134.

d. Nilai-nilai Implementasional (*Implementational Values*)

Nilai implementasional merupakan tindakan atau ukuran spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional.⁶³ Misalnya larangan mencuri harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan-tindakan spesifik untuk menindaklanjuti mereka yang melanggarnya. Dalam al-Qur'an misalnya, disebutkan bahwa hukuman bagi tindak pencurian adalah dipotong tangannya⁶⁴.

Dalam pandangan Saeed, nilai implementasional yang terekam dalam al-Qur'an tidaklah bersifat universal. Berdasarkan penyelidikan sejarah, tindakan spesifik memotong tangan di atas, sebagai misal, merupakan pilihan yang paling tepat untuk kondisi saat itu.

Ada beberapa fakta yang mendukung pandangan Saeed ini. *Pertama*, kondisi obyektif al-Qur'an.⁶⁵ Banyak redaksi dalam al-Qur'an yang menunjukkan 'pengecualian' bagi pemberlakuan nilai implementasional, yakni bagi mereka yang bertaubat. Redaksi ini sering ditulis mengikuti redaksi tindakan spesifik yang direkam al-Qur'an. Beberapa ayat yang mengikuti pola demikian adalah, setelah ayat yang secara spesifik menuliskan hukuman potong tangan,⁶⁶

⁶³ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 167; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 134.

⁶⁴ Q.S. al-Mā'idah (5): 41.

⁶⁵ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 134-135.

⁶⁶ Q.S. al-Mā'idah (5): 42.

hukuman pembunuhan,⁶⁷ hukuman cambuk bagi pelaku zina,⁶⁸ dan hukuman *rajam* bagi pelaku zina⁶⁹.

Kondisi obyektif di atas menunjukkan bahwa ada dasarnya yang menjadi peran utama dari al-Qur'an bukanlah redaksi literal darinya. Jika demikian yang terjadi, tentu al-Qur'an tidak memberikan alternatif lain seperti bentuk pengecualian di atas. Dengan demikian, yang menjadi tujuan utama al-Qur'an adalah pencegahan dari tindakan yang dilarang.

Kedua, fakta sejarah. Yang dimaksud dengan fakta sejarah di sini adalah pilihan sikap sahabat Nabi atau ulama terdahulu dalam mengamalkan ayat-ayat implementasional di atas.

Ketika menghadapi kasus seseorang yang telah mencuri tiga kali, sahabat Nabi, 'Umar yang saat itu menjadi khalifah mengajukan hukuman potong tangan untuknya. Ali yang saat itu menjadi penasihat Umar memberikan usulan yang berbeda. Menurutnya, hukuman cambuk dan kurungan adalah hukuman yang tepat. 'Ali menyatakan "saya malu melihat Tuhan jika meninggalkannya tanpa tangan yang darinya dia bisa makan dan bersuci untuk shalat...". 'Ali, sebagai sahabat yang dikenal memahami al-Qur'an melakukan pilihan yang

⁶⁷ Q.S. al-Baqarah (2): 178.

⁶⁸ Q.S. al-Nūr (24): 5.

⁶⁹ Q.S. al-Nisā' (4): 16.

demikian. Ini menunjukkan bahwa potong tangan bukan nilai yang multak harus diterapkan.⁷⁰

Dalam tradisi fiqh, ulama klasik telah menyadari adanya akibat negatif, sebagaimana direnungkan oleh 'Ali di atas, dari pemberlakuan hukuman yang sifatnya keras. Kesadaran terhadap hal ini menuntun mereka merumuskan syarat-syarat bagi berlakunya nilai implementasional berdasarkan bunyi literal teks. Sebagaimana dikutip Saeed dari al-Asymawī "Hukuman yang ada dalam al-Qur'an dikelilingi oleh syarat-syarat yang mungkin menjadikannya tidak berlaku... Misalnya untuk kasus pencurian, ... pencuri tidak sedang dalam kondisi terdesak dan benar-benar membutuhkan sesuatu yang dicuri...".⁷¹

e. Nilai-nilai Instruksional (*Intruictional Values*)

Nilai intruksional adalah ukuran atau tindakan yang terdapat dalam al-Qur'an tentang sebuah persoalan yang (berlaku) khusus pada masa pewahyuan.⁷² Tidak ada tekanan dalam al-Qur'an berkaitan dengan nilai ini. Bahkan tidak ada dukungan dari kategori sebelumnya bahwa nilai ini bersifat universal. Meskipun demikian, yang menjadi persoalan di mata Saeed, nilai ini diterima begitu saja (normatif) bahkan sampai sekarang, terutama oleh muslim tradisional.⁷³

⁷⁰ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 136.

⁷¹ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 136.

⁷² Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 169; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 137.

⁷³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 138.

Saeed memandang, dibanding nilai-nilai sebelumnya, nilai intruksional ini adalah yang paling banyak, paling sulit, paling beragam dan berbeda-beda. Karena itu bentuk kategorisasi adalah perkara yang sulit, dan karenanya Saeed lebih memilih menampilkannya begitu saja.

Sebagian besar nilai al-Qur'an adalah intruksional. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini memiliki tampilan linguistik yang beragam: perintah (*amr*) atau larangan (*lā*), pernyataan sederhana tentang '*amal ṣāliḥ*', perumpamaan, atau bisa juga kisah.⁷⁴ Secara lebih terperinci misalnya instruksi untuk menikahi lebih dari satu perempuan dalam kondisi tertentu,⁷⁵ bahwa laki-laki 'memelihara' perempuan,⁷⁶ untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu misalnya orang tua,⁷⁷ untuk tidak menjadikan kaum kafir sebagai teman,⁷⁸ dan untuk mengucapkan salam⁷⁹.

Menurut Saeed, ada pertanyaan yang perlu dijawab menyikapi keberadaan nilai-nilai intruksional ini karena seperti yang diketahui nilai-nilai tersebut sangat erat dengan kondisi saat itu. Pertanyaan yang bisa digariskan yakni: Apakah nilai ini melampaui kekhususan budaya sehingga harus dipatuhi dalam segala kondisi, tempat dan

⁷⁴ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction...*, hlm. 169.

⁷⁵ Q.S. al-Nisā' (4): 2-3.

⁷⁶ Q.S. al-Nisā' (4): 34-35.

⁷⁷ Q.S. al-Nisā' (4): 36.

⁷⁸ Q.S. al-Nisā' (4): 89-90.

⁷⁹ Q.S. al-Nisā' (4): 86.

waktu? Atau sebaliknya, apakah harus diciptakan kondisi yang sama agar dapat diterapkan? Bagaimana seharusnya seorang muslim menanggapi nilai ini?

Menjawab persoalan itu, Saeed menawarkan sebuah rumusan untuk mengukur apakah nilai tertentu bersifat universal ataukah tidak termasuk derajat sifatnya. Takaran itu adalah persoalan frekuensi, penekanan, dan relevansi.

Pertama, frekuensi.⁸⁰ Frekuensi berkaitan dengan seberapa sering nilai tertentu disebutkan dalam al-Qur'an melalui penelusuran tema-tema yang terkait dengan nilai tersebut. Misalnya 'menolong kaum miskin' disampaikan al-Qur'an melalui beberapa konsep misalnya 'menolong mereka yang membutuhkan', memberi makan kepada fakir miskin', dan 'merawat anak yatim'. Prinsipnya, semakin sering tema tersebut diulang-ulang dalam al-Qur'an, semakin penting nilai tersebut. Meskipun, kesimpulan dari penelusuran ini harus diakui hanya mampu mencapai derajat perkiraan karena keterbatasan menelusuri keseluruhannya dalam al-Qur'an.

Kedua, penekanan.⁸¹ Takaran ini mempertanyakan apakah nilai ini betul-betul ditekankan dalam dakwah Nabi. Prinsip yang dipegang adalah, semakin besar penekanan nilai tertentu dalam dakwah Nabi maka nilai tersebut semakin signifikan. Misalnya, nilai yang ditekankan Nabi dalam dakwahnya selama periode Makkah sampai

⁸⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 139.

⁸¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 139-140.

Madinah adalah membantu mereka yang ter(di)zalimi. Namun, jika nilai tertentu disebutkan kemudian ditinggalkan, atau jika nilai-nilai yang bertentangan dengannya didukung dan disebarluaskan, maka bisa diasumsikan nilai tersebut tidak lagi relevan dalam al-Qur'an.

Penelusuran terhadap takaran ini memerlukan pengetahuan sejarah, karakteristik stilistik atau linguistik teks dan konteks pada saat itu. Pengetahuan akan hal di atas tidak bermakna untuk mengetahui waktu dan kondisi persis seperti yang terjadi pada masa itu, tapi lebih digunakan untuk melakukan pendasaran apakah nilai tersebut ditekankan pada periode tertentu.

Ketiga, relevansi (hubungan/pertalian/persangkutpautan).⁸² Yang perlu ditegaskan sebelumnya, kata relevansi yang dimaksud Saeed di sini bukan berarti bahwa seluruh nilai yang ada dalam al-Qur'an spesifik. Saeed membagi relevan kepada dua macam; (1) relevansi terhadap budaya tertentu yang dibatasi waktu, tempat dan kondisi, (2) relevansi universal tanpa memperhatikan waktu, tempat dan kondisi. Yang dimaksud Saeed dengan term relevansi di sini adalah yang kedua.

Karena Nabi diturunkan dalam masyarakat Hijaz, ada hubungan penting antara misi Nabi dan budaya masyarakat waktu itu. Seperti diketahui, tidak semua ajaran, nilai, dan praktik dalam masyarakat pra-Islam yang dibuang oleh Nabi. Sehingga rasional jika dikatakan

⁸² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 140-141.

bahwa apa yang dilakukan dan dikatakan Nabi sesuai dengan kondisi saat itu. Karena itu, wawasan akan konteks budaya masa pewahyuan sangat penting untuk menentukan relevansi nilai tertentu.

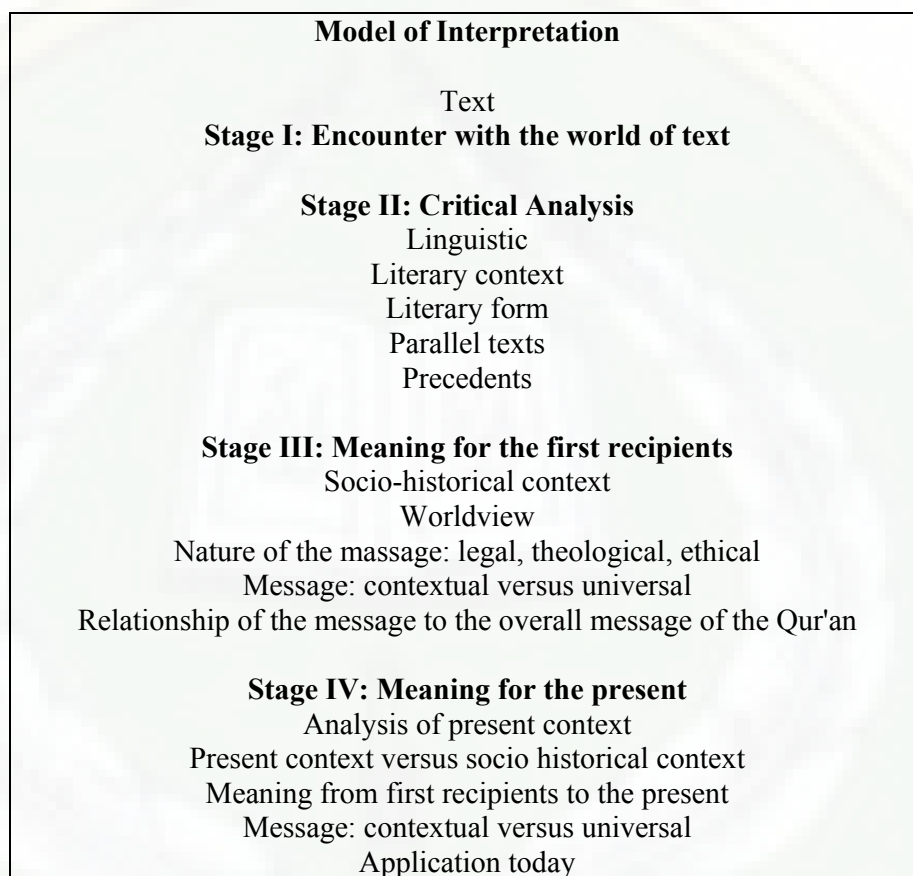
Tahap pertama adalah melakukan observasi. Tahap selanjutnya adalah membandingkan dengan kondisi kekinian. Untuk membandingkannya, bisa dilakukan analisis terhadap aspek-aspek yang tetap dan berubah. Langkah selanjutnya, dilakukan perenungan apakah nilai tertentu tersebut berlaku obyektif ataukah ia ada melulu menunjukkan dan memperjuangkan terpeliharanya nilai fundamental. Jika hasil analisis menunjukkan bahwa nilai tersebut hanya bersifat spesifik pada waktu itu, maka penerapan nilai yang sama dalam situasi yang lain bukanlah yang dimaksud oleh teks, dan sebaliknya.

4. Kerangka Kerja

Saeed kemudian beranjak dari dunia gagasan kepada sebuah model interpretasi, sebuah panduan praktis yang menyajikan langkah demi langkah dalam menafsirkan ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*. Menurut Saeed, makna bersifat interaktif. Pembaca (baca: penafsir) bukanlah penerima pasif yang begitu saja 'menerima' makna. Pembaca merupakan peserta aktif dalam memproduksi makna teks.⁸³ Ada empat

⁸³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 149.

tahap yang harus dilampaui dalam model interpretasi ini. Berikut peta model interpretasi yang ditawarkan Saeed:⁸⁴



Berikutnya, masing-masing tahap ini akan diuraikan untuk menjelaskan masing-masing istilah.⁸⁵ Tahap pertama merupakan perkenalan dengan teks dan dunianya. Tahap ini bersifat umum dan belum

⁸⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 150.

⁸⁵ Abdullah Saeed, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-Historical Context of the Qur'an", dalam *Islam, Woman and New World Order: an International Conference Proceedings* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 7-10; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 150.

masuk ke dalam perjalanan analisis. Tahap ini merupakan sesuatu yang secara alami dilakukan setiap bertemu dengan teks.⁸⁶

Tahap yang kedua,⁸⁷ penafsir menelusuri apa yang dikatakan oleh teks itu sendiri. Apa yang dimaksudkan oleh teks ini bisa dijangkau melalui penjelasan beberapa aspek yang terkait. Jadi, pada tahap ini teks belum waktunya dikait-kaitkan dengan komunitas penerima pertama atau dengan masa kini. *Pertama*, analisis linguistik. Analisis ini berhubungan dengan bahasa teks, makna kata dan frase, sintaksis. Secara umum, persoalan-persoalan linguistik dan gramatikal yang berhubungan dengan teks. Dalam bagian ini juga diperbincangkan *qirā'āt* (varian dalam membaca teks).

Kedua, analisis konteks sastra. Analisis ini untuk mengetahui bagaimana teks yang dimaksud berfungsi dalam surat tertentu atau, secara lebih luas, dalam al-Qur'an. Misalnya, apa saja ayat yang ada sebelum dan sesudah ayat yang dimaksud, bagaimana komposisi dan struktur teks, termasuk bagaimana gaya retorisnya. *Ketiga*, bentuk sastra. Bagian ini merupakan identifikasi apakah teks yang dimaksud merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, atukah hukum. Pengetahuan akan hal-hal di atas sangat berhubungan dengan makna.

⁸⁶ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 150.

⁸⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 151.

Keempat, analisis teks-teks yang berkaitan.⁸⁸ Pada bagian ini, dilakukan eksplorasi apakah ada teks-teks lain yang senada dengan teks yang dimaksud. Jika ada, kemudian diteliti bagaimana tingkat persamaan dan perbedaannya. *Kelima*, relasi kontekstual. Identifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan dalam hal isi maupun konteksnya, kemudian dilakukan analisis berdasarkan kronologi pewahyuan, apakah teks-teks tersebut turun sebelum atau sesudah teks yang dimaksud.

Tahap berikutnya, tahap ketiga,⁸⁹ menelusuri hubungan antara teks dengan konteks sosio-historis masa pewahyuan untuk mengetahui bagaimana teks tersebut dipahami oleh penerima pertama. *Pertama*, analisis kontekstual. Hal-hal yang perlu ditelusuri pada tahap ini adalah informasi historis dan sosial yang meliputi analisis sudut pandang, budaya, kebiasaan, kepercayaan, norma, nilai dan institusi dari penerima pertama al-Qur'an di Hijaz. Penelusuran di atas juga melibatkan penelusuran penerima spesifik yang dimaksud teks, di mana mereka tinggal dan waktu serta kondisi, yang di dalamnya dilakukan penelusuran isu-isu yang sedang berkembang baik di ranah politik, hukum, budaya, ekonomi maupun ranah-ranah lain.

Bagian kedua yakni menentukan hakikat pesan dari teks yang dimaksud; apakah dia merupakan teks hukum, teologi ataukah etis. Bagian

⁸⁸ Menurut Ibn Taimiyah, bagi umat Islam, al-Qur'an adalah sesuatu yang utuh dalam kesatuannya. Ayat-ayat yang sulit dipahami seringkali dapat diklarifikasi oleh ayat-ayat lain. Persoalan yang diangkat oleh suatu ayat, sangat mungkin diangkat oleh ayat yang lain. Keambiguan suatu ayat, seringkali mampu dijelaskan oleh ayat lain. Abdullah Saeed, "Contextualizing...", hlm. 48.

⁸⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an...*, hlm. 151.

selanjutnya, *ketiga*, adalah melakukan eksplorasi terhadap pesan pokok atau pesan spesifik yang tampak menjadi fokus dari ayat ini. Kemudian, melakukan investigasi apakah ayat tertentu bersifat universal (tidak spesifik untuk situasi, orang atau konteks tertentu) ataukah sebaliknya. Poin akhir dari bagian ini adalah menentukan hirarki nilai dari ayat yang dimaksud.

Bagian keempat, mempertimbangkan bagaimana pesan pokok ayat tertentu ketika dikaitkan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Qur'an. Yang terakhir adalah, mengevaluasi bagaimana teks tertentu diterima oleh penerima pertama, bagaimana mereka menafsirkan, memahami dan mengamalkannya.

Tahap keempat,⁹⁰ yang merupakan tahap terakhir dari model ini, memberikan porsi kepada penarikan teks dengan konteks masa kini. Pada tahap ini penafsir menentukan persoalan, masalah, dan kebutuhan pada masa kini yang tampak relevan dengan pesan teks yang ditafsirkan. Selanjutnya, penafsir melakukan eksplorasi konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang sesuai dengan konteks yang ada pada teks. Berikutnya, dilakukan eksplorasi nilai, norma dan institusi spesifik yang menunjang pesan teks. Penafsir lalu membandingkan konteks masa kini dengan konteks sosio-historis teks untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya. Setelah itu, menghubungkan bagaimana makna teks sebagaimana dipahami, diinterpretasikan dan diamalkan oleh

⁹⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an...*, hlm. 152.

penerima pertama kepada konteks masa kini, setelah mempertimbangkan persamaan dan perbedaan di atas. Bagian terakhir dari tahap ini adalah, melakukan evaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan teks dan pengembangan apakah ia masih berkaitan atau sudah tidak berkaitan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Qur'an.

Poin-poin di atas akan mengantarkan penafsir kepada aplikasi pesan teks kepada konteks masa kini dan memungkinkan aplikasi yang lebih luas lagi terhadap lingkungan kontemporer.

Menurut Saeed, penafsiran klasik telah dengan baik mencakup *stage* I dan *stage* II dan beberapa bagian dari *stage* III. Kebanyakan *stage* III dan *stage* IV tidak dipandang sebagai pertimbangan yang penting dan relevan bagi tujuan interpretasi ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*.

B. Aplikasi Pembacaan Kontekstual: Ayat tentang Pembagian Warisan

Sebagaimana dijelaskan di depan, ada kecenderungan akut dari umat Islam dalam memandang al-Qur'an. Mereka menganggap al-Qur'an sebagai kitab hukum. Pandangan ini di samping menafikan adanya muatan lain dari al-Qur'an (misalnya etis), juga menyebabkan maraknya pendekatan yang kaku dalam menafsirkan al-Qur'an. Di mata Saeed, salah satu 'korban' dari kondisi ini adalah perempuan. Karena ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan, secara lahiriah, memang tampak ambigu. Di satu sisi, al-Qur'an menegaskan prinsip kesetaraan, bahkan ditegaskan setiap manusia sama yang membedakannya

adalah nilai takwanya. Di sisi lain, al-Qur'an berisi kalimat-kalimat yang mendudukan posisi mereka berada bahkan di bawah laki-laki. Penafsiran sering berhenti sampai di titik yang kedua di atas.⁹¹

Untuk itu, pada kesempatan kali ini penulis akan menghadirkan aplikasi model penafsiran Abdullah Saeed yang berkenaan dengan ayat-ayat yang berbicara seputar perempuan. yakni, tentang bagian warisan perempuan (Q.S. al-Nisā (4): 11-12). Sejauh penelusuran penulis, belum ada sebuah tafsir utuh yang telah ditulis Saeed, karena itu tulisan ini hanyalah sebagai ijtihad penulis terhadap model interpretasi Saeed.

Stage I

Q.S. al-Nisā (4): 11-12

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ

ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا لِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا

تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ

⁹¹ Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 13.

فَلَأُمِّهِ السُّدُسُ^ع مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ^{هـ} ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ

أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنْ اللَّهِ^{هـ} إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٦﴾

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لِهِنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ

فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ^ع وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا

تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ^ع مِنْ بَعْدِ

وَصِيَّةِ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ^{هـ} وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلِالَةً أَوْ امْرَأَةً وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ

فَلَكَلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ^ع فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ^ع مِنْ

بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ^ع وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ^{هـ} وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٧﴾

Stage II

Untuk merujuk subyek yang dituju, ayat ini menggunakan kata *zakar* dan *unsā* bukan *rajul* dan *nisā*. Menurut Quraish Shihab, pemilihan kata *zakar*, yang diterjemahkan sebagai anak lelaki, untuk menegaskan bahwa usia tidak

menjadi faktor penghalang bagi penerimaan warisan. Arti yang demikian juga berlaku pada kata *unsā*.⁹²

Melalui analisis struktur kalimat, tampak beberapa hal. *Pertama*, redaksi yang dipakai adalah "*bagi laki-laki adalah bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan*" bukan sebaliknya "*bagi perempuan setengah bagian laki-laki*". Ini menunjukkan bahwa bagian warisan perempuan menjadi pokok (*asī*). Analisis struktur kalimat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an telah melakukan reformasi yang radikal. Di mana yang sebelumnya laki-laki sebagai parameter dan standar nilai, melalui ayat ini diberlakukan yang sebaliknya.⁹³

Kedua, ketika diamati, ayat-ayat tentang waris dalam surat al-Nisa ini diawali oleh konteks pembicaraan tentang penguatan hak-hak anak-anak yatim secara khusus, larangan memakan harta mereka, dan pentingnya menjaga harta itu (Q.S. al-Nisā (4):1-6). Dalam konteks pembicaraan waris sendiri, pembicaraan didahului dengan penegasan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak dari harta warisan (Q.S. al-Nisā (4): 7), ayat ini juga diakui turun lebih dulu dari Q.S. al-Nisā (4): 11-12), dilanjutkan dengan anjuran untuk memberikan dari harta peninggalan itu untuk kerabat lain, fakir miskin, dan anak yatim (Q.S. al-Nisā (4): 8-10). Yang pertama

⁹² Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Vol. II (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 361. Namun demikian, ada juga yang mengartikan *zakar* berarti berpikir, cerdas sedangkan *unsā* mempunyai arti lemah lembut, halus. Sehingga, pilihan kata ini dianggap sebagai alasan kenapa bagian laki-laki lebih besar dari perempuan. Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 124.

⁹³ Nasr Hamid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, Yogyakarta: Samha dan PSW UIN Sunan Kalijaga, 2003, hlm. 209-210. Dalam membahas persoalan ini Abū Zayd mengutip pemikiran Abduh dalam buku *al-'Amāl al-Kāmilah*.

menunjukkan bahwa sejak awal ada penegasan bahwa baik laki-laki dan perempuan memiliki hak untuk mendapatkan harta warisan. Sedangkan yang kedua, menurut Abū Zayd, menunjukkan bahwa al-Qur'an memberikan perhatian kepada hak-hak mereka yang di luar hubungan darah. Dari itu, menurut Abū Zayd, salah satu inti dari pembagian warisan dalam al-Qur'an adalah pemerataan harta atau kesejahteraan ekonomi.⁹⁴

Selain ayat di atas, ada sebuah ayat (Q.S. al-Nisā (4): 176) yang memiliki tema yang sama:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَهُرَ أُخْتُ فَلَهَا

نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ ثَلَاثَتِنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ

كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ

شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧٦﴾

ayat di atas meskipun dengan redaksi dan konteks ayat yang berbeda tetap menunjukkan kemungkinan analisis seperti di atas.

⁹⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 207.

Stage III

Sebagaimana diutarakan Saeed, konteks sosio-historis pewahyuan merupakan elemen yang penting untuk memahami ayat tertentu dalam al-Qur'an. Pengetahuan akan hal ini berfungsi untuk menentukan bagaimana ayat ini dipahami oleh penerima pertama. Kondisi sosio-historis masyarakat pada masa pewahyuan terutama terkait dengan kasus ini adalah: *Pertama*, pada masa itu perempuan dan orang-orang lemah, yakni anak-anak tidak mendapatkan warisan. Warisan, pada masa itu hanya milik laki-laki. Masyarakat Arab pada waktu itu beralasan "bagaimana mungkin kami akan memberikan harta warisan kepada orang yang tidak pernah menunggang kuda, tidak pernah memanggul senjata, dan tidak pernah berperang melawan musuh".

Kedua, secara umum masyarakat Arab pada masa itu memiliki anggapan yang rendah terhadap perempuan. Anggapan itu bisa dilihat dari kehidupan mereka sehari-hari. Misalnya, kebiasaan mengubur anak perempuan mereka hidup-hidup, karena mempunyai anak perempuan merupakan kabar buruk bagi mereka. Mereka memperkenankan perempuan yang ditinggal mati suaminya untuk diwariskan lainnya benda.⁹⁵ Sehingga, perempuan bukan saja tidak mendapatkan warisan, bahkan ia sendiri merupakan harta warisan. Artinya, pada waktu itu posisi perempuan dalam masyarakat memang sangat direndahkan.

⁹⁵ Respon al-Qur'an terhadap fenomena ini terekam dalam Q.S. al-Nisā (4): 19-23.

Ketiga, selanjutnya terkait dengan bagian perempuan yang lebih sedikit dari laki-laki, tampaknya ini terkait dengan siapa yang memegang fungsi ekonomi dalam keluarga pada waktu itu. Pada waktu itu, laki-laki yang berkewajiban memberi nafkah kepada keluarga, jikapun perempuan kaya atau berpenghasilan harta itu untuk dirinya sendiri.⁹⁶

Di samping itu, secara strategi dakwah, pembagian yang tidak sama, perempuan lebih rendah, menunjukkan bahwa al-Qur'an sangat memperhatikan stabilitas sosial masyarakat. Pemberian bagian warisan bagi perempuan sudah merupakan sesuatu yang sangat revolutif, tentu akan menjadi bermasalah ketika al-Qur'an serta merta menyamakan bagian harta warisan. Al-Qur'an sangat memperhatikan dan mempertimbangkan konteks pada waktu itu.

Karena itulah, dalam suasana kehidupan yang demikian, ayat al-Qur'an tersebut di atas, dan secara umum ayat-ayat yang membawa misi kesetaraan manusia, bisa dikatakan sebagai sebuah reformasi besar pada waktu itu. Dan karena ia bernuansa reformasi, maka tak heran jika misi tersebut mengalami perlawanan pada awalnya.

Dalam Q.S. al-Nisā (4): 7, al-Qur'an telah menjelaskan:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

⁹⁶ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian...*, hlm. 128-129.

Ayat di atas secara urutan mushaf maupun urutan turun, lebih dahulu dari pada ayat Q.S. al-Nisā (4): 11-12. Artinya, ayat ini merupakan sebuah koreksi awal terhadap praktik bangsa Arab pada waktu itu. Namun demikian, meskipun ayat ini telah turun, praktik pengebirian hak perempuan tetap berlangsung, bahkan bagi mereka yang telah masuk Islam. Sampai pada suatu ketika ada seorang janda (janda Sa'ad bi al-Rabi') yang mengadu kepada Nabi. Dia mengadu karena dua anak perempuannya tidak mendapatkan bagian warisan dari harta peninggalan ayah mereka. Anak laki-laki Sa'ad mengambil seluruh harta warisan tanpa meninggalkan sedikit pun untuk saudara-saudara perempuannya, padahal mereka membutuhkan harta itu untuk biaya pernikahan. Menanggapi keluhan tersebut, tak lama kemudian turun Q.S. al-Nisā (4): 11-12 yang bermaksud untuk mempertegas pembagian warisan, sehingga tidak ada kesewenang-wenangan lagi. Cerita di atas dianggap sebagai konteks mikro turunnya ayat ini.⁹⁷

Di samping itu ada, ada riwayat oleh Ibnu Jarir yang juga dianggap sebagai konteks mikro turunnya ayat di atas. Tak lama setelah Ḥasan bin Ṣabit meninggal, beberapa ahli waris laki-laki dari keluarga Hasan datang hendak mengambil seluruh harta peninggalan Hasan, padahal Hasan mempunyai seorang istri bernama Hakkah dan lima orang anak perempuan.

⁹⁷ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 198. Bandingkan dengan Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hlm. 361-362.

Hakkah kemudian melaporkan ini kepada Nabi dan kemudian turun ayat di atas.⁹⁸

Q.S. al-Nisā (4): 11-12 ini memang merupakan ayat legal ketika dilihat bahasa perintah dan sifatnya yang rinci, namun demikian setelah ditelusuri lebih lanjut ayat ini memiliki motivasi yang bersifat etis. Meskipun demikian, bukan berarti ia harus dipahami dan diaplikasikan secara literal sepanjang masa, karena masih ada beberapa aspek lain yang harus diperhatikan untuk menentukan apakah ayat ini harus diaplikasikan sedemikian sepanjang masa ataukah tidak. Dalam hirarki nilai, ayat ini termasuk dalam nilai instruksional. Alasannya, ayat ini berbicara tentang persoalan yang (berlaku) khusus pada masa pewahyuan. Tidak ada tekanan dalam al-Qur'an berkaitan dengan nilai ini. Bahkan tidak ada dukungan dari ayat-ayat lain bahwa nilai ini bersifat universal.

Untuk mengetahui apakah ayat di atas berlaku universal ataukah partikular, Saeed telah menyiapkan seperangkat alat uji. *Pertama*, frekuensi. Setelah melihat analisis pada *stage II*, hanya ada satu ayat lain yang memiliki tema yang sama, namun demikian kedua ayat ini tidak saling mendukung namun melengkapi. Artinya, ayat ini hanya disebut dalam al-Qur'an dalam kuantitas yang sangat minim.

Kedua, penekanan. Persoalan pembagian warisan termasuk persoalan yang ditekankan dalam dakwah Nabi, sebagai upaya untuk menata masyarakat ke dalam kondisi yang lebih egalitarian dan berkeadilan. Namun, sejauh

⁹⁸ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan...*, hlm. 198.

dipaparkan di muka, penekanan itu terletak pada bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak dari harta warisan (Q.S. al-Nisā (4): 7). Q.S. al-Nisā (4): 11-12 "hanyalah" merupakan tuntunan operasional dari ayat di atas sesuai dengan kondisi pada waktu itu. Tuntunan ini dibutuhkan karena masyarakat pada waktu itu harus diberikan perintah rinci, tidak cukup hanya dengan perintah yang sifatnya umum.

Ketiga, relevansi. Ayat ini lebih tampak memiliki relevansi yang terbatas pada ruang dan waktu pada masa pewahyuan. Pemberlakuan ayat ini tidak berlaku secara general bagi masyarakat yang lain. Karena itu, ayat ini sesungguhnya tidak berlaku universal secara redaksinya, namun ia berlaku universal dalam misinya, yakni untuk menjunjung tinggi keadilan dalam masyarakat. Dan, setiap masyarakat mempunyai hak untuk menafsirkan bagaimana bentuk operasional dari nilai keadilan tersebut.

Melihat narasi di atas, pembagian rigid warisan sebagaimana ayat di atas lebih sebagai upaya al-Qur'an untuk menghindari kesewenang-wenangan dalam pembagian warisan. Artinya, meskipun redaksi ayat ini memberikan aturan terperinci, namun misinya bukan kepada aturan itu, akan tetapi kepada yang disebut di atas, karena sebelumnya telah ada perintah umum yang mengatakan bahwa baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki bagian warisan (Q.S. al-Nisā (4): 7) sebagai koreksi terhadap adat bangsa Arab pada waktu itu.

Selanjutnya, ketika melihat semangat al-Qur'an yang berupaya memberantas praktik kesewenang-wenangan, misalnya saja koreksi terhadap

kebiasaan mengubur anak perempuan hidup-hidup, menjadikan istri sebagai harta warisan (Q.S. al-Nisā (4): 19-23), dan beberapa revolusi al-Qur'an yang lain, ayat tentang warisan ini bisa dilihat dalam semangat keadilan dan kesetaraan. Artinya, sebagaimana disampaikan Saeed juga, pengamalan terhadap ayat di atas tidak harus secara literal (pelaksanaannya bisa berubah atau berbeda dari ayat itu), selama prinsipnya tetap sama sebagaimana ia diturunkan pertama kali.⁹⁹

Stage IV

Selanjutnya, yang menjadi persoalan inti terutama pada masa kini terkait dengan penafsiran dan pengaplikasian ayat di atas adalah ketika ia dipahami sebagai salah satu legitimasi kitab suci untuk mengatakan posisi perempuan inferior dibanding laki-laki dalam fungsi ekonomi, politik maupun intelektual. Atau ketika ayat di atas harus dipahami dan diaplikasikan secara normatif (literal), dan mencari alasan di balik pemberlakuan yang berbeda tersebut, misalnya pembedaan di atas disebabkan perempuan memiliki nafsu syahwat yang lebih besar dari laki-laki sehingga berpotensi menghambat-hamburkan uang.¹⁰⁰ Laki-laki memiliki kewajiban yang lebih berat dari perempuan, di mana laki-laki bertanggung jawab menafkahi keluarga (termasuk memberi

⁹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an...*, hlm. 122.

¹⁰⁰ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian...*, hlm. 125.

maskawin)¹⁰¹, sedangkan perempuan bergantung secara ekonomi kepada suami.

Padahal ketika dikaitkan dengan konteks historis dan analisis misi yang tak terkatakan dari ayat di atas, maksud ayat di atas sama sekali bukan untuk menunjukkan bahwa perempuan inferior dibanding laki-laki. Ayat di atas harus didudukkan dalam konteksnya. Sehingga, ketika masyarakat berubah atau berbeda dengan konteks pewahyuan, maka manusia bisa mengaplikasikan ayat di atas dengan operasional yang berbeda.

Seperti diketahui, pada masa modern ini, telah banyak situasi yang berubah dan berbeda dengan masa itu. Pada masa sekarang, pandangan terhadap perempuan sudah sangat jauh bergeser –meskipun tetap masih ada ketidakadilan yang harus dicecap perempuan. Minimal, budaya mengubur anak perempuan hidup-hidup atau menjadikan perempuan sebagai harta warisan sudah tidak ditemui. Peran dan status perempuan pada masa sekarang juga telah mengalami transformasi. Perempuan telah terlibat secara aktif di wilayah publik yang menunjukkan bahwa secara sosial, intelektual dan ekonomi, perempuan telah mampu bersaing dengan laki-laki.¹⁰² Kemudian, dalam ranah privat, perempuan bersama laki-laki sama-sama memiliki peran dalam memenuhi fungsi ekonomi keluarga.

¹⁰¹ Lihat Q.S. al-Nisā (4): 23. Tafsir demikian adalah tafsir Departemen Agama terhadap jumlah warisan laki-laki yang sama dengan dua bagian perempuan, lihat dalam Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya al-Jumanatul 'Ali* (Bandung: J-Art, 2004), hlm. 80.

¹⁰² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 121-122.

Pandangan di atas, lepas dari sifat generalisasinya, menunjukkan bahwa ada begitu banyak pergeseran yang terjadi antara masa pewahyuan dengan masa kini. Dan, seperti disepakati sebelumnya, bahwa ayat di atas hanya berlaku secara partikular, hanya pada situasi kondisi sebagaimana pada masa pewahyuan, yang karenanya pengaplikasiannya bisa berubah jika situasi kondisi berubah, maka ayat ini bisa diaplikasikan berbeda dengan bunyi literal teks.

Sedangkan untuk aplikasinya yang bersifat operasional sangat bergantung dengan kasus-kasus yang dihadapi. Pembagian ini bisa dilakukan dengan musyawarah, misalnya. Menurut Amina Wadud, pembagian warisan harus mempertimbangkan keadaan orang-orang yang ditinggalkan, dan manfaat harta itu sendiri.¹⁰³ Namun demikian, tetap ada prinsip yang harus dipegang. *Pertama*, ayat di atas tidak harus dipahami secara normatif (literal) secara keseluruhan. Mengingat, setelah dilakukan penelusuran, ayat di atas begitu terkait dengan latar belakang masyarakat pada waktu itu. Ayat di atas sangat fleksibel dan bisa berubah. *Kedua*, apapun bentuk operasional sebagai aplikasi dari ayat ini tidak bisa meninggalkan misi dasar atau pesan dari ayat ini, yakni prinsip keadilan dan kesetaraan.

Reformasi al-Qur'an terhadap masyarakat Arab pada waktu itu sangat komprehensif. Ini bisa dilihat bahwa al-Qur'an tidak hanya membangun landasan kesetaraan religius (semua manusia sama yang membedakan mereka di mata Tuhan adalah ketakwaannya). Al-Qur'an juga memperhatikan hal-hal

¹⁰³ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan...*, hlm. 202, mengutip dari Amina Wadud dalam bukunya *Wanita dalam Islam*.

untuk membangun kesetaraan sosial. Ini dipenuhi al-Qur'an melalui koreksi terhadap kebiasaan masyarakat Arab dalam merendahkan perempuan pada waktu itu (koreksi al-Qur'an dan kebiasaan bangsa Arab bisa dilihat pada pembahasan sebelumnya), termasuk di dalamnya reformasi di wilayah pembagian warisan ini.

C. Menimbang Interpretasi Kontekstual

1. Bentuk Hermeneutika al-Qur'an

Saeed tidak pernah menulis secara khusus berkaitan dengan pemikirannya tentang hakikat interpretasi, kecuali tulisannya tentang wahyu. Namun demikian, pemikirannya tentang hal tersebut bisa ditemukan berserak dalam tulisan-tulisannya, terutama tentang interpretasi ayat-ayat *ethico-legal* dalam al-Qur'an. Karena itu, dalam kesempatan ini, penulis akan mencoba mendudukan hermeneutika Abdullah Saeed berdasarkan kerangka teori yang telah dipaparkan di Bab II dan berdasarkan penelusuran bangunan interpretasi kontekstualnya di atas.

Berdasarkan kerangka teori pertama, Saeed bisa digolongkan ke dalam mazhab hermeneutika metodis atau teoretis atau obyektivis yang memberikan titik tekan lebih besar pada tugas penafsiran untuk menjelaskan makna-makna teks (lebih menekankan kepada aspek teori atau metode penafsiran) dalam rangka menemukan makna obyektif pada masa pewahyuan, sebelum beralih kepada kontekstualisasinya untuk masa sekarang.

Sedangkan, berdasarkan kerangka teori yang kedua, Saeed bisa dimasukkan bersama dengan para pemikir kontemporer yang memiliki pandangan quasi-obyektivis modernis. Saeed, sebagaimana kelompok ini, memandang mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Selanjutnya, memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an. Sebaliknya, berusaha memahami makna di balik pesan literal. Makna di balik pesan literal inilah yang diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Namun demikian, dalam menjalankan roda penafsirannya, Saeed juga terpengaruh dengan hermeneutika filosofis atau subyektivitas penafsir –yang dalam bahasa penulis sebagai konsekuensi logis dari penafsiran apapun. Akan tetapi, sebagaimana yang dikatakan Braaten, bagaimanapun hermeneutika melibatkan baik aturan-aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran maupun asumsi-asumsi epistemologis dari memahami.¹⁰⁴ Artinya, penggolongan mazhab ini

¹⁰⁴ Carl Braaten, *History of Hermeneutics* dalam Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993 hlm. 121-122.

hanya berpijak pada aksentuasi atau titik tekan saja, yang dalam konteks Saeed, dia memiliki titik tekan kepada metode penafsiran.

Dalam tulisannya yang berserak, ditemukan bahwa Saeed menolak obyektivitas total. Saeed mengkritik penafsiran yang berporos *author-text* dan mendukung penafsiran yang berporos *text-reader*. Dia meyakini bahwa tujuan penafsiran adalah bagaimana membuat al-Qur'an bermakna bagi konteks kekinian. Namun demikian, ini tidak berarti dia mengimani subyektivitas dan relativitas total. Menolak obyektivitas total bukan berarti penafsiran menjadi arena bebas bagi subyektivitas dan relativitas, dalam artian penafsir bisa mendekati teks sesuka dan sekehendaknya. Menurut Saeed, penafsiran bagaimanapun memiliki aturan-aturan yang melahirkan batasan-batasan dalam menentukan makna. Subyektivitas merupakan konsekuensi logis dari penafsiran karena bagaimanapun, pengalaman, nilai, kepercayaan, persangkaan, akan tetap melekat dalam diri mufasir. Bahkan apa yang dibawa mufasir itu adalah sesuatu yang dibutuhkan yang tanpa mereka penafsiran tidak mungkin dilakukan. Pengalaman menafsirkan merupakan sesuatu yang unik.

Penafsiran, karena itu, bersifat produktif. Memang benar, dalam gerak tafsirnya, dan tentu saja gerak tafsir yang semazhab dengannya, pencarian makna asli merupakan elemen yang penting. Namun demikian, ia bukanlah tujuan dari interpretasi itu sendiri, sebaliknya tujuan interpretasi adalah mencari makna untuk masa sekarang. Jadi, menurut

penulis, hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed merupakan kelindan antara obyektivitas dan subyektivitas.

2. Analisis Metodologis, Implikasi dan Relevansi

Pada pembahasan sebelumnya, telah dijelaskan bahwa interpretasi kontekstual Abdullah Saeed ini merupakan 'lanjutan' dari hermeneutika Rahman. Karena itu, pada sub bahasan ini, pandangan tersebut akan diuji, dan selanjutnya akan didiskusikan bagaimana posisi dan peran hermeneutika Abdullah Saeed di hadapan hermeneutika al-Qur'an Rahman khususnya, dan hermeneutika al-Qur'an pada umumnya.

a. Interpretasi Kontekstual di Hadapan Hermeneutika al-Qur'an

Fazlur Rahman

Rahman dianggap sebagai salah seorang penggagas metode tafsir kontekstual¹⁰⁵, yang pemikirannya diakui telah mempengaruhi banyak pemikir setelahnya –ia dikenal sebagai pemikir al-Qur'an kontemporer pertama yang memanfaatkan dengan baik hermeneutika. Salah seorang pemikir setelahnya yang sangat terpengaruh dengannya adalah Abdullah Saeed.

Salah satu alasan yang paling mungkin menyatakan Saeed sebagai penerus Fazlur Rahman adalah kemiripan model interpretasinya dengan *double movement theory*-nya Rahman.

¹⁰⁵ Tafsir, Zaenul Arifin, Komaruddin, *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas: Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman al-Ghazali, dan Ismail Raji al-Faruqi* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 88.

Rahman dan Saeed sama-sama memiliki aksentuasi yang seimbang dalam perhatian terhadap konteks pewahyuan maupun konteks masa kini. Keduanya juga meyakini bahwa jembatan yang mampu menghubungkan masa lalu dengan masa kini adalah pesan universal al-Qur'an.

Sumbangan Saeed yang paling berarti bagi hermeneutika al-Qur'an Rahman, dan pada titik tertentu sebenarnya juga bagi hermeneutika al-Qur'an secara umum, adalah rumusan hirarki nilainya. Rahman diakui Saeed memang telah mempertanyakan hirarki nilai dalam kaitan dengan ayat-ayat *ethico-legal* dan penafsirannya. Namun demikian, Rahman belum menyediakan sebuah kerangka terperinci untuk menentukan prinsip-prinsip umum atau hirarki moral yang dimaksudnya kecuali yang terkandung terutama dalam gerak pertama *double movement theory*-nya. Saeed telah menutup kekurangan Rahman ini dengan membuat sebuah kerangka untuk merumuskan hirarki nilai yang terkandung dalam ayat-ayat *ethico-legal*. Melalui ini, Saeed membagi nilai dalam al-Qur'an ke dalam lima level nilai (lihat selengkapnya di sub bab terkait). Nilai-nilai itu berguna dan berujung pada penentuan universalitas atau partikularitasnya.

Selain itu, Saeed juga telah menerjemahkan *double movement theory*-nya Rahman ke dalam langkah konkret yang lebih terperinci dan rigid. Melalui model interpretasinya, Saeed bisa dikatakan telah

membuat sebuah mekanisme tafsir secara keseluruhan. Saeed telah memasukkan secara seimbang baik aspek pengujian literal, konteks pewahyuan maupun konteks penafsiran dalam kerangka tafsirnya.

Selanjutnya, meskipun Saeed seorang Rahmanian, bukan berarti secara keseluruhan Saeed menjiplak pemikiran Rahman –selain penyempurnaan-penyempurnaan yang telah dilakukannya. Dari ketiga prinsip epistemologis penafsirannya, Saeed melakukan pengembangan secara pribadi terutama ketika dia menyatakan makna sebagai sebuah entitas yang kompleks. Melalui ini, Saeed mulai merambah wilayah subyektivitas penafsir. Sesuatu yang ditolak mentah-mentah oleh Rahman (sebagaimana kritiknya terhadap subyektivitas Gadamer dalam pendahuluan bukunya *Islam and Modernity*).

Selain itu, dalam membangun kerangka teoretisnya, Saeed juga memiliki beberapa perbedaan dengan Rahman, meskipun perbedaan ini menurut penulis tidak begitu berarti karena tidak berpengaruh kepada isi pemikiran Saeed, terutama dalam konsep *naskh* dan sedikit dari konsep wahyu. Sebagai konsekuensi dari pemikirannya tentang historisitas wahyu, *naskh* dipandang Rahman sebagai sebuah fenomena psikologis dan karenanya dia menolak konsep *naskh* tradisional.¹⁰⁶ Sebaliknya, Saeed malah menerima konsep tradisional untuk menunjukkan bahwa fenomena *naskh* merupakan pengalaman sejarah tentang mungkin dan perlunya perubahan operasional hukum

¹⁰⁶ Taufik Adnan Amal, *Islam dan tantangan Modernitas...*, hlm. 215 dan 156.

jika situasi dan kondisi berubah. Saeed juga masih tampak mengafirmasi pandangan tradisional tentang wahyu, berbeda dengan Rahman yang memiliki pandangan yang lebih radikal terutama ketika mengatakan tentang hakikat Jibril dan tentang keterpengaruhannya psikologi Muhammad, meskipun bagaimanapun keduanya tetap sepakat dengan keterkaitan yang erat antara wahyu dengan Nabi dan komunitas pada waktu itu.

Dengan pemikirannya tentang perumusan hirarki nilai, Saeed secara tidak langsung juga telah mampu menjawab kritik Wael B. Hallaq terhadap Rahman bahwa problem-problem yang diungkapkannya belum merepresentasikan seluruh spektrum kasus dalam hukum dan karenanya Hallaq menyatakan bahwa apa yang dilakukan Rahman belum bisa dikatakan sebagai sebuah metodologi hukum yang tepat akan tetapi sekedar sebagai cara pandang terhadap wahyu.¹⁰⁷ Sebagaimana dinyatakan di atas, perumusan hirarki nilai yang dilakukan Saeed merupakan sumbangan yang berarti bagi hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman.

b. Interpretasi Kontekstual di Hadapan Penafsiran al-Qur'an secara Umum

Di bagian depan, telah dilakukan analisis metodologis terkait dengan posisi interpretasi kontekstual di hadapan sumber metodologis

¹⁰⁷ Hallaq, Wael B., "Law and the Qur'an", dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol. 3, hlm. 171.

utamanya yakni hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman. Pada sub bagian ini, akan dibicarakan lebih lanjut peran interpretasi kontekstual dalam studi tafsir al-Qur'an secara umum.

Telah disebutkan di bab muka, bahwa 'musuh' utama interpretasi kontekstual adalah penafsiran tekstual yakni penafsiran yang dalam menafsirkan al-Qur'an hanya berhenti pada penelusuran literal saja dan menganggap makna yang diperoleh sebagai makna tunggal dan benar, selain itu penafsiran ini mengabaikan konteks sosio-historis pewahyuan dan masa kini sebagai bagian yang penting dari penafsiran.

Dalam mengkritik tafsir tersebut, Saeed telah menyiapkan seperangkat landasan teoretis (konsep wahyu, fenomena *sab'ah ahrūf* dan *naskh*, dan penelusuran kondisi internal al-Qur'an) yang mendukung bentuk penafsiran sebagai kebalikan dari tafsir tersebut – yang disebutnya tafsir kontekstual. Apalagi, Saeed memformulasikan landasan teoretis ini dari fenomena umat Islam awal, sebuah masa yang dianggap kaum tekstualis sebagai masa yang paling ideal dan karenanya dijadikan teladan dan tolak ukur dalam berbagai bidang kehidupan.

Meskipun, disadari atau tidak, landasan teoretis penafsiran kontekstual ini tampaknya terlalu digerakkan oleh tujuan; Saeed banyak melakukan generalisasi dan simplifikasi terutama ketika membahas tentang *naskh*, dan mungkin saja barakibat pada bahwa

hal-hal yang dia gunakan sebagai landasan malah tidak memiliki landasan yang kuat dalam konsepsinya. Namun demikian, generalisasi dan simplifikasi tersebut bisa dipahami dalam kerangka berbeda. Sebagaimana dipaparkan dimuka, Saeed justru tidak ingin terjebak dalam perdebatan dan kerumitan konsep-konsep. Tujuan utamanya adalah ingin menunjukkan adanya pelajaran dari sejarah dan dari al-Qur'an sendiri tentang kebolehan bahkan penganjuran tafsir kontekstual. Dalam kasus *naskh* misalnya, yang menjadi fokus Saeed adalah adanya fakta perubahan operasional hukum pada masa nabi ketika situasi dan kondisi berubah.

Penegasan akan penolakannya terhadap penafsiran tekstual dilanjutkannya dengan membangun prinsip-prinsip epistemologis. Salah satu yang paling signifikan adalah pengakuan akan kompleksitas makna (meskipun sangat disayangkan Saeed kurang memberikan klarifikasi yang jelas dalam peristilahan makna. Saeed memukul rata makna dengan kata yang sama. Ini berakibat mengaburkan pengertian antara makna dengan pemahaman dan antara makna dengan signifikansi. Lapisan-lapisan yang seharusnya diberi penjelasan dan distingsi yang jelas).

Melalui pembahasan ini, Saeed menunjukkan bahwa makna bukanlah sesuatu yang sederhana dan karenanya bisa diraih begitu saja dengan penelusuran literer. Penelusuran terhadap makna sebuah teks pada dasarnya 'hanya' sampai kepada wilayah perkiraan atau

taksiran saja yang karenanya menjadi naif ketika sebuah tafsir dianggap dan dipaksakan untuk dianggap sebagai satu-satunya yang benar dan absolut. Saeed telah memberikan bukti-bukti yang kuat mengenai prinsip ini, dan karenanya Saeed telah memberikan pemikiran yang berarti terutama dalam kritik terhadap fenomena penafsiran tekstual yang menjadi kecenderungan paling umum dalam umat Islam.

Konsekuensi dari pemikiran-pemikirannya adalah adanya pengakuan akan multi-interpretasi. Penafsiran karena itu mustahil universal. Sebaliknya, perhatian terhadap konteks pewahyuan dan terutama konteks masa kini menimbulkan konsekuensi logis bahwa penafsiran boleh beragam mengikuti *locus tempus*-nya. Keragaman interpretasi ini menjadi sesuatu yang sah dalam interpretasi kontekstualnya. Menurutnya, multi-pemahaman atau multi-penafsiran, bukanlah sesuatu yang akan menciderai kesakralan kitab suci. Sebaliknya, ia menunjukkan bahwa hakikat kitab suci yang *ṣālih li kulli zamān wa makān* menemukan perwujudannya yang nyata.

Saeed telah menancapkan tujuan penafsiran sebagai upaya menjadikan teks bermakna bagi konteks kekinian. Bagaimanapun Saeed telah membangun interpretasi kontekstual yang berfokus kepada ayat-ayat *ethico-legal*, ini tidak bermakna dia menganggap metodenya sebagai satu-satunya yang paling benar dan karenanya menghasilkan pemahaman yang paling benar. Sejak awal, Saeed

mengakui bahwa menafsirkan pada akhirnya 'hanyalah' sampai kepada level taksiran atau perkiraan. Kebenaran hanya milik sang Pemilik Makna.

-Wa Allah a'lam.-



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan sebelumnya, sesuai dengan rumusan masalah yang diajukan dalam skripsi ini yaitu, *pertama*, Apakah hal-hal yang menjadi landasan teoretis interpretasi kontekstual? dan *kedua*, Bagaimana bangunan interpretasi kontekstual yang ditawarkan Abdullah Saeed?, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai upaya untuk menjawab dua permasalahan tersebut sebagai berikut:

Pertama, Saeed sepenuhnya mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad dan bahwa al-Qur'an yang ada sekarang ini otentik. Saeed melakukan kritik terhadap penafsiran tekstual ataupun semi-tekstual yang dalam penafsirannya mereka hanya berhenti kepada penelusuran literal saja. Selain itu, mereka menafikan konteks baik sosio-historis pewahyuan maupun penafsiran. Saeed mendukung penafsiran kontekstual sebagai kebalikan dari dua penafsiran di atas. Saeed melengkapi gagasannya ini dengan membangun landasan teoretis bagi mungkin-bahkan dibutuhkannya penafsiran kontekstual. Landasan teoretis tersebut adalah (1) Melalui konsep wahyu, Saeed menunjukkan adanya keterkaitan antara wahyu dan konteks sosio-historis yang mengitarinya. Keterkaitan ini menunjukkan bahwa wahyu harus dipahami dalam konteks sosio-historis tersebut. (2) Fenomena fleksibilitas dalam cara membaca al-Qur'an (*sab'ah*

ahjuf) dan perubahan hukum mengikuti situasi dan kondisi yang baru (*naskh*) yang menunjukkan bahwa al-Qur'an, sejak awal pewahyuannya, telah berdialektika secara aktif dengan audien pertamanya. Fleksibilitas al-Qur'an ini menginspirasi hal yang sama untuk masa-masa berikutnya. (3) Kondisi al-Qur'an yang secara internal (dicontohkan Saeed dengan ayat-ayat teologis, kisah, dan perumpamaan) tidak dapat dipahami dengan pendekatan tekstual *an sich*. Di samping itu, pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut hanya sampai kepada level 'taksiran' atau 'perkiraan' saja. Penelusuran ini secara tidak langsung dimanfaatkannya untuk mengkritik pendekatan tafsir kaum tekstualis yang menyatakan bahwa metodenya bisa mencapai kebenaran yang absolut. Landasan teoretis yang diramunya dari fenomena awal Islam ini dia gunakan untuk memberikan legitimasi kepada mungkin bahkan dianjurkannya reinterpretasi bagi ayat-ayat *ethico-legal*, fokus garapan dari interpretasi kontekstualnya.

Kedua, dalam menjalankan penafsiran ayat-ayat *ethico-legal*, interpretasi kontekstual Abdullah Saeed memperhatikan prinsip-prinsip epistemologis sebagai berikut: (1) Mengakui kompleksitas makna. Makna merupakan sesuatu yang kompleks. Makna bukanlah sesuatu yang rigid dan pasti. Karenanya, dalam penafsiran, perlu untuk memandang al-Qur'an sebagai sebuah diskursus (bahasa yang lahir dalam konteks tertentu). Saeed menolak obyektivitas total, namun bukan berarti ia mengimani subyektivitas total. Karena menurutnya, ada pihak-pihak yang menentukan makna teks yakni: Nabi, konteks di mana teks lahir, peran penafsir, hakikat teks itu sendiri dan konteks budaya/audien. (2) Memperhatikan

konteks sosio-historis penafsiran. Konteks menjadi basis untuk memahami hubungan antara instruksi ayat-ayat *ethico-legal* al-Qur'an dan alasan-alasan memperkenalkan perintah-perintah tersebut pada masyarakat Hijaz abad ke-7. Al-Qur'an turun dalam dan berdialektika dengan konteks sosio-historis pada masanya maka ia harus menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam penafsiran. (3) Merumuskan hirarki nilai bagi ayat-ayat *ethico-legal*. Perumusan ini berguna dalam menentukan mana nilai yang berubah dan mana yang tetap, selanjutnya menunjukkan universalitas atau partikularitas sebuah ayat tertentu.

Selanjutnya, prinsip-prinsip itu diterjemahkan Saeed ke dalam empat tahap kerangka kerja penafsirannya: (1) Bertemu dengan dunia teks. (2) Melakukan analisis kritis. Dalam tahap ini penafsiran berfungsi untuk menelusuri apa yang dikatakan oleh teks itu sendiri melalui analisis linguistik, sastra dan ayat-ayat lain yang setema. (3) Menemukan makna teks bagi penerima pertamanya. Penelusuran ini dilakukan melalui analisis konteks sosio-historis untuk selanjutnya ditentukan apakah nilai sebuah ayat universal ataukah partikular. (4) Menentukan makna dan aplikasi teks bagi masa kini. Makna dan aplikasi untuk masa sekarang ini bisa ditentukan melalui penelusuran dan selanjutnya perbandingan antara konteks masa masa kini dengan konteks sosio-historis. Kemudian, penafsir menarik makna dari masa lalu untuk masa kini yang masih dalam kerangka tujuan dan persoalan yang lebih luas dari al-Qur'an.

Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed merupakan hermeneutika al-Qur'an metodis atau teoretis dalam kapasitas bahwa hermeneutika ini berbicara terlebih

dahulu tentang metode atau tafsir sebelum melangkah kepada penafsiran. Selanjutnya, Saeed termasuk pemikir kelompok quasi-obyektivis modernis. Kelompok ini memandang mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal (bersifat historis), selanjutnya mufasir harus memahami makna atau pesan di balik pesan literal dari teks yang ditafsirkan. Makna inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Karena itu, penafsiran atau interpretasi menurutnya merupakan kegiatan produktif.

Interpretasi kontekstual Saeed memiliki persamaan terutama pada model interpretasinya dengan *double movement theory*-nya Rahman. Keduanya memberikan perhatian yang seimbang kepada baik konteks pewahyuan maupun konteks masa kini. Namun demikian, Saeed telah memberikan sumbangan berarti kepada hermeneutika al-Qur'an Rahman, dan pada titik tertentu bagi penafsiran al-Qur'an secara lebih luas, melalui perumusan hirarki nilai yang terkandung dalam ayat-ayat *ethico-legal*. Saeed juga telah membuat sebuah model interpretasi (kerangka kerja) yang lebih "merincikan" *double movement theory*-nya Fazlur Rahman. Dia juga telah memberikan rasionalisasi terhadap kebolehan bahkan penganjutan untuk mengkontekstualisasikan firman Tuhan yang telah dibekukan dalam lembaran-lembaran mushaf melalui kerangka teoretisnya. Aksentuasi dan orientasi hermeneutika al-Qur'annya berbeda dengan hermeneutika al-Qur'an yang lain dan karenanya ia sangat berguna untuk memperkaya metode dan wacana tafsir khususnya penafsiran ayat-ayat *ethico-legal*.

B. Saran-saran

Penafsiran al-Qur'an, khususnya pada aspek metodologinya, mengalami perkembangan yang sangat pesat terutama beberapa dekade terakhir. Perkembangan ini ditandai dengan 'perselingkuhan' ilmuwan Muslim dengan ilmu-ilmu di luar tradisi Islam khususnya filsafat, sosial dan humaniora. Salah satu yang paling terkenal adalah hermeneutika. Hermeneutika menawarkan bahwa dalam penafsiran harus diperhatikan unsur-unsur triadik: teks, penafsir dan audien. Dalam penafsiran al-Qur'an, hermeneutika memberi sumbangan terutama kepada pentingnya kontekstualisasi makna al-Qur'an bagi masa kini.

Perjalanan beberapa tahun terakhir ini menunjukkan bahwa geliat ilmuwan Muslim untuk terus mengembangkan metode baru penafsiran al-Qur'an semakin besar. Geliat ini memungkinkan lapangan kajian metodologi tafsir semakin berkembang dan beragam. Tulisan ini merupakan salah satu upaya untuk menampilkan salah satu di antara banyak keragaman yang ada. Tulisan-tulisan lain baik dalam kapasitas mendiskusikan metodologi baru (baik dari sudut pandang tokoh, aliran atau wilayah geografis) atau bahkan membangun metodologi yang baru masih terus dibutuhkan. Mengingat, al-Qur'an diyakini sebagai *salih}li kuli zaman wa makan*, karenanya, selalu dibutuhkan inovasi dan kreasi baru dalam mengungkap makna dan menjadikan makna itu selalu bermakna dalam konteks kekinian dan kedisinian.

DAFTAR PUSTAKA

Abou el-Fadl, Khaled, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulum al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

_____, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi, Yogyakarta: Samha dan PSW UIN Sunan Kalijaga, 2003.

_____, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1994.

Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

_____, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, 1994.

_____, "Contemporary Critical Practices and the Qur'an" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2001, Vol 1.

Ayoub, Mahmoud M., "The Prayer of Islam: a Presentation of Surat al-Fatihah in Muslim Exegesis", *JAAR*, vol. 47, 1979.

Baidan, Nahrudin, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1961.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya al-Jumanatul 'Ali*. Bandung: J-Art, 2004.

Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.

_____, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993.

_____, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.

_____, *The Qur'an: a Short Introduction*, Oxford: Oneworld, 2002.

Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

Furchan, Arief dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Gracia, Jorge J.E., *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995.

Gragg, Kenneth, *The Event of the Qur'an: Islam and the Scripture*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.

- Hallaq, Wael B., "Law and the Qur'an", dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: E.J. Brill, 2003, Vol. 3.
- Hanafi, Hasan, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden and New York: E.J. Brill, 1996.
- _____, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* Terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ichwan, Mochammad Nur, "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", *Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, 1995.
- _____, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003.
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Jawad, Haifaa a., *The Rights of Woman in Islam: an Authentic Approach*, London: Macmillan Press, 1998.
- Johns, A. H. dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an: Religious Pluralism and Tolerance" dalam Suha Taji-Farouki (ed.). *Modern Muslim Intellectuals & the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Karim, Khalil Abdul, *Syari'ah: Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Kusmana, "Shafi'i's Theory of Naskh and It's Influence on the 'Ulum al-Qur'an"; *Tesis Institute of Islamic Studies McGill University Montreal*, tidak diterbitkan, 2000.

Mawardi, Ahmad Imam, "Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Ushul Fiqh", dalam <http://www.scribd.com>.

Mustaqim, Abdul, *Aliran-aliran Tafsir: Madzahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

Muzir, Inyik Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008.

Qatthan, Manna' al-. *Mabāhīs fi 'Ulūm al-Qur'an*, Riyad: Mansurat al-'Asf al-Hadis t.t.

Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Mansur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No.4, 1970.

Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No.4, 1970.

_____, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983.

_____, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.

_____, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2003.

Rahman, Wahidur, "Modernists' Approach to the Qur'an", *Islam and the Modern Age*, Mei 1991.

Ricoeur, Paul, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Terj. Musnur Hery, Yogyakarta: IRCiSod, 2003.

Rippin, Andrew, "Foreword" dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.

Rozi, Fahrur, "Komparasi Hermeneutis Konsep Ta'wil menurut Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zaid dalam Perspektif al-Ta'wil al-'Ilmi", *Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, 2003.

Saeed, Abdullah, "Ijtihad and Innovation in Neo-Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, 8 (3), 1997.

_____, "Rethinking "Revelation" as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective", *Journal of Qur'anic Studies*, 1 (1), 1999.

_____, "The Charge of Distortion of Jewish and Christian Scriptures: Tension Between the Popular Muslim View and the Qur'anic/Tafsir View", *The Muslim World*, 92 (3&4), 2002.

_____, "Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____, *Muslims Australians, Their Beliefs, Practices and Institutions*, Canberra: Commonwealth of Australia, 2004.

_____, "Introduction: the Qur'an, Interpretation and the Indonesian Context", *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

_____, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-Historical Context of the Qur'an", dalam *Islam, Woman and New World Order: an International Conference Proceedings*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2006.

_____, *Islamic Thought: an Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.

_____, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.

- _____, "Contextualizing" dalam Andrew Rippin (ed) *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- _____, "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification", *The Muslim World*, Vol. 97, 2007.
- _____, *The Qur'an: an Introduction*, London and New York: Routledge, 2008.
- _____, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 71 (2), 2008.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hasan Hanafi*, Bandung: Mizan, 2002.
- Sid, Muhammad 'Ata al-, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beragama Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern*, terj. Ilham B. Saenong, Bandung: Teraju, 2004.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Vol. II, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Suyuti, Jalal al-Din al-. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1951.
- Syamsuddin, Sahiron, "Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer", <http://library.walisongo.ac.id/digilib/gdl.php>, akses tanggal 23 Januari 2009.

Syaparuddin, "Kritik Kritik Abdullah Saeed terhadap Praktik Pembiayaan Murabahah", *Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga*, tidak diterbitkan, 2007.

Tafsir, Zaenul Arifin, Komaruddin, *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas: Telaah atas Pemikiran Fazlur Rahman al-Ghazali, dan Ismail Raji al-Faruqi*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Taji-Farouki, Suha (ed.), *Modern Muslim Intellectuals & the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Wadud, Amina, *Qur'an menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2006.

Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim al-, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Madinah: Dar ibn 'Affan, 1991.

<http://www.abdullahsaeed.org>, akses tanggal 19 Desember 2008.

<http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>, akses tanggal 19 Desember 2008.

<http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses tanggal 19 Desember 2008.

<http://www.findanexpert.unimelb.edu.au/researcher/person13483.html>, akses tanggal 19 Desember 2008.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Maldives>, akses tanggal 23 Januari 2009.

BIODATA PENULIS

Nama lengkap : Lien Iffah Naf'atu Fina
Tempat/tanggal lahir : Tulungagung, 5 Juni 1985
Jenis kelamin : Perempuan
Agama : Islam
e-mail : lieniffah@yahoo.com
Alamat Rumah : Pinggirsari RT 04 RW 03 Ngantru Tulungagung
Jawa Timur
Alamat Kost : Jl. Legi 10b Papingan Catur Tunggal Depok Sleman
Yogyakarta

ORANG TUA

Nama ayah : alm. Drs. H. Mohamad Maksum, M.H.I.
Nama ibu : Dra. Hj. Miftachurohmah, M.Ag
Pekerjaan : PNS
Alamat : Pinggirsari RT 04 RW 03 Ngantru Tulungagung
Jawa Timur

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Madrasah Ibtidaiyyah Islamiyah Pinggirsari
2. Madrasah Tsanawiyah Negeri Tulungagung
3. Sekolah Menengah Umum Unggulan Darul Ulum 2 BPPT Jombang
4. Masuk Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta T.A. 2004/2005

RIWAYAT PENDIDIKAN NON FORMAL

1. Asrama Muzamzamah Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang (2001-2004)
2. Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri Kotagede Yogyakarta (2004-2007)

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Divisi Bahasa BEM-J Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005-2006).
2. Divisi Pendidikan Pengurus Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri Kotagede Yogyakarta (2006-2007).
3. Divisi Bahasa Pengurus Komplek Pelajar Hafsoh Pondok Pesantren Nurul Ummah Putri (2006-2007).
4. Ketua BEM-J Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2007-sekarang).
5. Koordinator Belajar Bersama Jaringan Islam Kampus (2008-sekarang).