

**INTERPRETASI KONTEKSTUAL**  
**ABDULLAH SAEED:**  
**Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan**  
**Tafsir Fazlur Rahmān**

**Lien Iffah Naf'atu Fina**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

lieniffa.n@gmail.com

**Abstrak**

Artikel ini mengeksplorasi tentang pemikiran Abdullah Saeed tentang interpretasi kontekstual. Tujuan penulisan artikel ini adalah untuk menjawab kegelisahan Saeed sendiri maraknya tafsir tekstual-literal. Sebagai tandingan dari kecenderungan itu, dia menawarkan tafsir kontekstual yang mengambil banyak inspirasi dari Rahman. Sedangkan, fokus penafsiran Saeed adalah kepada ayat-ayat etika hukum. Hasil penelitian ini adalah adanya upaya yang dilakukan Saeed dalam mengembangkan tafsir kontekstual ini, meskipun tidak secara eksplisit dinyatakan sebagai pelanjut kerja Rahman tapi jejak-jejaknya bisa ditemui dengan jelas pada pemikirannya. Saeed telah menerjemahkan gagasan Rahman dalam kerangka kerja yang lebih rigid. Kemudian, melalui hirarki nilainya, dengan berangkat dari inspirasi pemikiran klasik dan Rahman, dia telah menyelesaikan persoalan berkaitan dengan penentuan mana makna yang universal dan yang partikular. Di sinilah sesungguhnya sumbangan Saeed dalam kancah pemikiran kontemporer, khususnya di antara kaum kontekstualis.

**Kata kunci:** interpretasi, kontekstual, implementasional

### **Abstract**

*THE CONTEXTUAL INTERPRETATION OF ABDULLAH SAEED: AN IMPROVEMENT TO THE IDEA OF FAZLUR RAHMAN'S TAFSIR. This article expresses about Abdullah Saeed's thinking about contextual interpretation. The purpose of writing this article is to answer his own rampant anxiety of Saeed to literal textual interpretation. As a counterpoint of this trend, he offers a contextual interpretation that takes a lot of inspiration from Rahman. Meanwhile, the focus is interpretation of Saeed to revelations legal ethics. The result of this research is conducted by Saeed as their efforts in developing this contextual interpretation, although not explicitly declared as working of Rahman but traces of it can be seen clearly in his thoughts. Rahman Saeed has been translating ideas into a more rigid framework. Then, through a hierarchy of value, by departing from the classic inspiring thoughts and Rahman, he has completed the issue which is concerned with determining the universal dan particular meanings. This is where the real contribution of Saeed in the area of contemporary thought, especially among contextualist.*

*Keyword: interpretation, contextual, implementational, protectional*

### **A. Pendahuluan**

Fazlur Rahman (1919-1988) merupakan salah satu tokoh garda depan dalam penafsiran al-Qur'an modern. Dia adalah salah seorang yang pertama kali mengkampanyekan gagasan untuk memperhatikan konteks historis al-Qur'an, ketika menafsirkan al-Qur'an lewat teori *double movement*-nya. Pemikiran Rahman ini mempengaruhi banyak pemikir setelahnya seperti Nurcholis Madjid dan Amina Wadud.<sup>1</sup> Namun demikian, melihat gagasan-gagasan tafsirnya yang berserak dalam berbagai karyanya, gagasan Rahman ini tampak sekali tidak dimaksudkan sebagai sebuah aturan rigid penafsiran, tapi 'hanya' sebagai penuntun bagi penafsir.<sup>2</sup>

Di titik inilah, Abdullah Saeed<sup>3</sup> hadir sebagai seorang pendukung sekaligus menerjemahkan dan menyempurnakan

---

<sup>1</sup> 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. 39.

<sup>2</sup> Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman", hlm. 61.

<sup>3</sup> Abdullah Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Un -

gagasan Rahman,<sup>4</sup> yakni menjabarkan teori gerakan ganda ke dalam langkah-langkah rigid penafsiran dan mengulas lebih dalam nilai dalam al-Qur'an. Kegelisahan Saeed sendiri adalah maraknya tafsir tekstual-literal.<sup>5</sup> Sebagai tandingan dari kecenderungan itu, dia

---

versitas Melbourne, Australia. Dia adalah keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pendidikannya ditempa di Arab Saudi kemudian hijrah ke Australia hingga mengabdikan di Universitas tempat dia belajar. Karya Saeed dalam bentuk buku yang terkait dengan studi al-Qur'an, (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. Dia juga memiliki banyak artikel terkait al-Qur'an yang tersebar dalam beberapa antologi buku, ensiklopedi dan jurnal. Lihat dalam Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual: Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2009, hlm. 34.

<sup>4</sup> Pengakuan ini bisa dilihat misalnya dalam Abdullah Saeed, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur'an" dalam *Islam, Women and the New World Order* (Yogyakarta: Center for Women's Studies (PSW), 2006), hlm. 181-180. Saeed, misalnya, juga pernah menulis artikel tentang Rahman. Lihat Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman", hlm. 37-66. Selain pernyataan eksplisitnya, jejak-jejak keterpengaruhannya Rahman kepada Saeed juga bisa dilihat dari pemikirannya tentang wahyu dan teori interpretasinya.

<sup>5</sup> Saeed mengkatégorikan penafsiran berdasar pada 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 ke dalam tiga golongan. *Pertama*, tekstualis. 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. *Kedua*, semi-tekstualis. 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 *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir dan *Jamā'ah Islāmiyyah* di anak benua India, termasuk segolongan kaum modernis termasuk Abduh. *Ketiga*, kontekstualis. Dalam menafsirkan ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*, kelompok

menawarkan tafsir kontekstual yang mengambil banyak inspirasi dari Rahman. Sedangkan, fokus penafsiran Saeed adalah kepada ayat-ayat etika hukum.<sup>6</sup>

## B. Pembahasan

### 1. Pijakan Awal: Pemikiran Abdullah Saeed tentang Wahyu

Sebelum membangun prinsip-prinsip tafsirnya, Saeed terlebih dahulu menetapkan sebuah kuda-kuda yang akan menopang gagasan tafsir kontekstualnya. Mula-mula dia mengemukakan pandangannya tentang wahyu. Konsep wahyu Saeed sangat kental terpengaruh oleh konsep Rahman, terutama pada penekanan aspek psikologis dan historis dari wahyu. Saeed sepenuhnya mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad. Selanjutnya, mengakui bahwa al-Qur'an yang ada sekarang ini sebagai otentik.<sup>7</sup> Namun demikian, Saeed melakukan kritik terhadap ilmuwan Muslim klasik yang menganggap wahyu sebagai kalam Tuhan, tanpa memberikan perhatian apalagi anggapan bahwa Nabi, masyarakat pada waktu itu memiliki peran di dalamnya. Sebaliknya, Saeed sepakat dengan beberapa pemikir belakangan semisal Fazlur

---

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 (*immutable*) dalam wilayah ayat-ayat *ethico-legal*. Mereka yang termasuk dalam kelompok ini adalah para pemikir tafsir kontemporer, utamanya yang banyak memanfaatkan hermeneutika dalam metode tafsirnya. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 3.

<sup>6</sup> Pilihan Saeed terhadap jenis ayat ini karena dia melihat adanya kecerung yang sudah menjelaga di mana Muslim melihat al-Qur'an sebagai kitab hukum, padahal hanya sedikit ayat yang eksplisit berbicara tentang aspek itu. Pandangan ini semakin berlebihan ketika ayat yang secara jelas mengandung dimensi moral etis dipandang sebagai ayat hukum, yang tak ayal berakibat pada hilangnya spirit al-Qur'an, tenggelam di balik penafsiran-penafsiran berorientasi hukum. Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008), hlm. 13. Sedangkan, yang tercakup ke dalam jenis ayat ini menurutnya 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 *hudūd*; larangan mencuri, hubungan dengan non-Muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antaragama dan pemerintahan. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 1.

<sup>7</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 5.

Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Farid Esack dan Ebrahim Moosa yang memasukkan *religious personality* Nabi dan komunitasnya dalam peristiwa pewahyuan.<sup>8</sup> 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, dengan konteks sosio-historis di mana al-Qur'an diwahyukan. Al-Qur'an diturunkan Allah bukan dalam ruang hampa budaya.<sup>9</sup> Al-Qur'an, pada masa pewahyuan, benar-benar terlibat aktif dalam sejarah.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

Melalui pemahaman wahyu yang demikian, konteks sosio-historis menjadi elemen wahyu yang penting. 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 diturunkan.<sup>12</sup>

Selain pijakan dari wahyu, Saeed juga menjelaskan beberapa tradisi klasik yang 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. *Pertama*, fenomena naskh, yang menunjukkan

<sup>8</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, hlm. 31; 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. 228.

<sup>9</sup> Al-Qur'an adalah respon Ilahi melalui pikiran Muhammad terhadap situ - si-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.

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 41.

bahwa perubahan situasi dan kondisi memungkinkan perubahan basis etika hukum.<sup>13</sup> Setelah diamati, menurut saeed, yang berubah dari ayat-ayat tersebut bukan pesan dasarnya, tetapi bunyi teksnya. Pesan dasarnya selalu sama. Untuk itulah, menurutnya, pesan-pesan dasar yang selalu tetap tersebut yang menjadi inti ajaran al-Qur'an.

*Kedua*, fleksibilitas yang lahir dari *sab'ah ah'ruf*. Berdasarkan sebuah hadis terkenal, al-Qur'an diwahyukan dalam tujuh huruf (*sab'ah ah'ruf*). Para ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang pengertian dari kata itu. Menurut Saeed, pemaknaan yang paling mungkin terhadap term *sab'ah ah'ruf* adalah murujuk kepada tujuh dialek yang ada pada saat al-Qur'an diwahyukan.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi mengakui adanya perbedaan dalam cara baca dan masing-masing bacaan tersebut benar dan sesuai pewahyuan. Inti yang Saeed maksudkan adalah bahwa Nabi telah memungkinkan fleksibilitas demi menyesuaikan al-Qur'an dengan kebutuhan umat pada masa itu. Karena itu, fleksibilitas itu bisa juga *exist* demi mengakomodir kebutuhan umat pada masa sekarang.<sup>16</sup>

## 2. Interpretasi Kontekstual atas Ayat-ayat Etika-Hukum

Selanjutnya, sesuai dengan nama yang dilekatkan kepada model penafsiran 'ideal'nya yakni kontekstual, aksentuasi dan orientasi model interpretasinya adalah perhatian yang serius terhadap konteks, terutama konteks pada masa pewahyuan dan konteks ketika al-Qur'an ditafsirkan.<sup>17</sup> Penafsirannya ini bergerak dalam upaya untuk menemukan mana makna yang universal dan mana yang partikular.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 85.

<sup>14</sup> Mengutip al-Qaṭṭān, tujuh dialek itu adalah Quraisy, Huzail, Ṣaqīf, H - wazin, Kinanah, Tamim dan al-Yaman. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 70.

<sup>15</sup> Untuk contoh hadisnya lihat selengkapnya dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 71-72.

<sup>16</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 76.

<sup>17</sup> Pada bagian selanjutnya akan dijelaskan lebih lanjut apa yang dimaksudkan konteks menurut Abdullah Saeed. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 105.

Kesemuanya itu dia bangun dalam “hirarki nilai”nya, gagasan yang, jika penulis boleh mengatakan, merupakan sumbangan Saeed di tengah belantara kaum kontekstualis lain.

### 3. Prinsip-prinsip Epistemologis Interpretasi Kontekstual

#### a. *Pengakuan atas Kompleksitas Makna*

Di sini, Saeed menolak gagasan kaum tekstualis yang menunjukkan bahwa makna sebuah kata terhampar dalam obyek yang dituju.<sup>18</sup> Padahal model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas, semisal nama dan obyek fisik.<sup>19</sup>

Ada beberapa prinsip yang ditegaskan Saeed dalam cakupan makna ini:

*Pertama*, pengakuan akan ketidakpastian dan kompleksitas makna. Sebagaimana dinyatakan di depan, kaum tekstualis meyakini adanya rujukan makna yang rigid. Gagasan ini menemui masalah ketika dihadapkan pada fakta bahwa kenyataannya (1) makna sebuah kata tidak selalu mudah dicari rujukannya<sup>20</sup> (2) makna bukanlah obyek konkret, sebaliknya makna merupakan entitas mental<sup>21</sup> (3) makna berubah mengikuti perkembangan linguistik dan budaya komunitas.<sup>22</sup>

Fakta-fakta di atas mengindikasikan bahwa pandangan kaum tekstualis bahwa seseorang dapat memproduksi makna yang secara

<sup>18</sup> Keterangan lebih lanjut lihat Anthony C. Thiselton, «Meaning», dalam R.J. Houlden (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation* (London: SCM Press, 1990), hlm. 435-438.

<sup>19</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 102.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 104.

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 104. 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.

<sup>22</sup> 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.

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*).<sup>23</sup> 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 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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.

---

<sup>23</sup> Untuk keterangan lebih lanjut tentang gagasan ini lihat Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), hlm. 97.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 105.



‘Tidak ada teks apapun, meskipun ia sederhana atau familiar, yang bisa dirumuskan tanpa sisa: selalu akan ada tambahan signifikansi yang terlewat atau tereduksi.’<sup>26</sup>

*Kedua*, mempertimbangkan ayat-ayat etika-hukum sebagai diskursus –bahasa yang lahir dalam konteks tertentu. Menurut Saeed, kaum tekstualis telah memperlakukan al-Qur’an hanya sebagai bahasa, tidak sebagai diskursus. Beberapa bukti bisa dilihat dari model penafsiran yang dilakukan mufassir klasik. Penafsiran klasik sangat berfokus pada pemaknaan kata-perkata dan gramatikal. Memang, geliat ke arah sana sudah tampak dalam penyuguhan *asbāb an-nuzūl*, tapi masih belum mengena.<sup>27</sup>

Gagasan yang serupa sebenarnya sudah disampaikan oleh Abū Zaid dan Farid Esack. Abū Zaid membedakan antara al-Qur’an sebagai korpus tertutup (*muṣṣḥaf*) dan al-Qur’an sebagai sebuah fenomena hidup atau diskursus. Dengan bahasa lain, Farid Esack juga menyayangkan kondisi umum umat Islam yang lebih memandangi 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.<sup>28</sup> Karena itulah, sebagaimana disampaikan Saeed, perlu ada pembacaan yang seimbang antara al-Qur’an sebagai bahasa (teks) dan al-Qur’an sebagai diskursus.

*Ketiga*, pengakuan akan adanya hal-hal 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.<sup>29</sup> 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. Hal-hal tersebut adalah (1) Nabi (2) konteks di mana teks lahir (3) peran penafsir (4) hakikat

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 104.

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 107.

<sup>28</sup> Lihat: Farid Esack, “*Qur’anic Hermeneutics...*”, hlm. 123-124.

<sup>29</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an...*, hlm. 107-108.

teks itu sendiri (5) konteks budaya. Makna sebuah teks adalah buah ketegangan dari aspek-aspek ini.<sup>30</sup>

*Keempat*, makna literal sebagai titik berangkat interpretasi. Saeed sama sekali tidak meninggalkan penelusuran makna literal teks. Tahap ini memberikan beberapa manfaat, (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.<sup>31</sup>

#### **b. 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 etika-hukum dan alasan-alasan memperkenalkan perintah-perintah tersebut pada masyarakat Hijaz abad ke-7.<sup>32</sup> 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 an-nuzūl*. Namun demikian, *asbāb an-nuzūl* tidak dimanfaatkan dalam kerangka untuk menunjukkan adanya keterkaitan antara al-Qur'an dan konteks sosio-historis. Dalam tradisi tafsir, *asbāb an-nuzūl* hanya digunakan untuk mencari rujukan peristiwa ketika sebuah ayat diturunkan mencakup waktu, tempat dan orang yang dirujuk oleh ayat tersebut. Dalam tradisi fikih, di samping untuk tujuan yang sama, *asbāb an-nuzūl* juga digunakan untuk menentukan

---

<sup>30</sup> Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 108-109. P - mikiran Saeed ini senada dengan pemikiran Gracia, 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. Lihat Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 114-127.

<sup>31</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 114.

<sup>32</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 116.

kronologis ayat-ayat yang terkait dalam satu tema.<sup>33</sup> Prinsipnya, pemahaman terhadap *asbab an-nuzūl* belum sampai kepada wilayah untuk melihat al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas. Selain itu, *asbāb an-nuzūl* juga memiliki masalah internal terkait dengan kontradiksi antar riwayat atau hanya sekedar perkiraan sejarah.

Ada dua prinsip dalam kaitannya dengan perhatian terhadap konteks ini. *Pertama*, 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.<sup>34</sup>

...karakteristik fisik, peristiwa-peristiwa, sikap, orang-orang dan bagaimana mereka menanggapi seruan Tuhan...<sup>35</sup>

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.

*Kedua*, bahasa budaya. Satu prinsip yang harus selalu dipegang seorang mufassir 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. Al-Qur'an telah meminjam simbol, metafor, istilah dan ekspresi Hijaz untuk menyampaikan pesan-pesannya.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Abdullah Saeed, «Fazlur Rahman...», hlm. 48.

<sup>34</sup> Abdulla' Ah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 117.

<sup>35</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 117.

<sup>36</sup> 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.

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.<sup>37</sup>

**c. Perumusan Hirarki Nilai dalam Ayat-ayat Etika-Hukum: 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 Islam<sup>38</sup>, beberapa aspek dari tradisi *maqāṣid*<sup>39</sup>, dan pendekatan berbasis-nilainya Rahman sebagai penerus dari generasi *proto-contextualist*.<sup>40</sup>

Namun demikian, menurut Saeed, 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 *maqāṣid*.<sup>41</sup> Menurutny, ini belum cukup dijadikan sebagai basis metodologi alternatif bagi masalah literalisme hukum dan tafsir. Apa yang disampaikan al-Gazali dan asy-Syātibī, sebagai dua orang yang disebut sebagai pioneer dalam hal ini, dianggap Saeed belum cukup sebagai basis tafsir terutama untuk jaman

---

<sup>37</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 122.

<sup>38</sup> 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 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-Khaṭṭāb. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 127.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 128.

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 127.

kontemporer. Sebenarnya, menurut Saeed, gagasan aṭ-Ṭūfi dengan *maṣlahah*nya lebih radikal dan telah melampaui kedua yang disebut di atas, tapi sayangnya, gagasan aṭ-Ṭūfi tidak sepopuler mereka.

*Kedua*, kekurangan dalam gagasan Rahman. Menurut Saeed, meskipun Rahman telah mempertanyakan hirarki nilai dalam kaitan dengan ayat-ayat etika-hukum dan penafsirannya (yang disebut sebagai *general principles*<sup>42</sup> misalnya keadilan), dia tidak menyatakan secara eksplisit bahwa sebuah hirarki sangat penting bagi sebuah metodologi alternatif interpretasi.<sup>43</sup> 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-historis<sup>44</sup> –yang diperoleh lewat gerak pertama dalam *double movement theory*-nya.<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup>

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

---

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 128.

<sup>44</sup> Abdullah Saeed, «Fazlur Rahman», hlm. 54.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 130.

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 *uṣūl fiqh* termasuk pembagian lima tindakan *mukallaf* (wajib, makruh, sunnah, haram dan mubah).<sup>47</sup>

Penelusuran akan hirarki ini berguna untuk menafsirkan ayat-ayat etika-hukum. 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 memahami sekaligus mengaplikasikan nilai yang termaktub dalam al-Qur'an, terutama dalam konteks kekinian.

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.<sup>48</sup> Karenanya perumusan hirarki nilai ini merupakan sumbangan yang berarti bagi hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman.

#### **d. 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 (shalat, puasa, haji, dan

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, hlm. 130.

<sup>48</sup> 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.

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'an<sup>49</sup>, dan tidak menghiraukan perubahan kondisi.<sup>50</sup> Menurut Saeed, kategori yang semacam ini sangat sedikit dalam al-Qur'an dan secara prinsipil mereka berlaku universal.<sup>51</sup>

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 *ijmā'* atau *qiyās*) tidak bisa dimasukkan dalam kategori ini. Yang diperhatikan adalah sesuatu yang secara spesifik disebutkan dalam al-Qur'an.

#### e. 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.<sup>52</sup>

Dia menambahkan, penyelidikan terhadap al-Qur'an mengindikasikan bahwa nilai-nilai fundamental ini ditekankan sebagai nilai-nilai kemanusiaan dasar.<sup>53</sup>

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

<sup>49</sup> Disebut demikian karena pilihan kata yang digunakan lugas seperti *uh̄illa*, *uh̄illat*, *ah̄alla* atau *ah̄lalnā* (QS. al-Mā'idah: 96; al-Baqarah: 187; al-Mā'idah: 5; al-Mā'idah: 1) untuk menunjukkan sesuatu yang dihalalkan. Dan, misalnya kalimat *h̄arramnā* (QS. al-Baqarah: 173; al-Baqarah: 275; an-Nisā': 23; al-Baqarah: 228; al-Baqarah: 229; an-Nisā': 19) untuk menunjukkan sesuatu yang diharamkan.

<sup>50</sup> Allah melarang mengharamkan sesuatu yang dihalalkan dan sebaliknya (QS. an-Nahl: 116; Yūnus: 59; al-Mā'idah: 90). Allah juga menegur Nabi ketika Nabi mengharamkan sesuatu yang dihalalkan-Nya (QS. at-Taḥrīm: 1).

<sup>51</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, hlm. 165-166.

<sup>52</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 133.

<sup>53</sup> *Ibid.* hlm. 132.



*syarī'ah* oleh asy-Syatibi (w. 766/1388)<sup>54</sup>, dan *maṣlahah* oleh aṭ-Ṭūfi (w. 716/1316).<sup>55</sup> Lima nilai universal tersebut adalah perlindungan hidup, hak milik, kehormatan, keturunan dan agama. Di kalangan ulama *uṣūl*, nilai universal ini dianggap sebagai tujuan utama *syarī'ah* (*maqāṣid asy-syarī'ah*) sebagaimana dinyatakan oleh asy-Syatibi.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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.

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.

#### **f. Nilai-nilai Proteksional (*Protectional Values*)**

Nilai proteksional ini merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental.<sup>58</sup> Misalnya, salah satu nilai fundamental adalah

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, hlm. 145.

<sup>55</sup> 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 masih relevan hingga saat ini.

<sup>56</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 133.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>58</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, hlm. 166; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 133.



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.<sup>59</sup>

#### **g. Nilai-nilai Implementasional (*Implementational Values*)**

Nilai implementasional merupakan tindakan atau ukuran spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional.<sup>60</sup> 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 tangannya<sup>61</sup>.

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.<sup>62</sup> 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,<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an*, hlm. 134.

<sup>60</sup> Abdullah Saeed, *The Qur’an: an Introduction*, hlm. 167; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an*, hlm. 134.

<sup>61</sup> QS. al-Māidah: 41.

<sup>62</sup> Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an*, hlm. 134-135.

<sup>63</sup> QS. al-Māidah: 42.

hukuman pembunuhan,<sup>64</sup> hukuman cambuk bagi pelaku zina,<sup>65</sup> dan hukuman *rajam* bagi pelaku zina<sup>66</sup>.

Kondisi obyektif di atas menunjukkan bahwa pada 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 demikian. Ini menunjukkan bahwa potong tangan bukan nilai yang multak harus diterapkan.<sup>67</sup>

Dalam tradisi fikih, ulama klasik telah menyadari adanya akibat negatif, sebagaimana diredungkan 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-Asymawi "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...".<sup>68</sup>

---

<sup>64</sup> QS. al-Baqarah: 178.

<sup>65</sup> QS. an-Nūr: 5.

<sup>66</sup> QS. an-Nisā': 16.

<sup>67</sup> Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 136.

<sup>68</sup> *Ibid.*, hlm. 136.

### **h. 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.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

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 ṣālih*', perumpamaan, atau bisa juga kisah.<sup>71</sup> Secara lebih terperinci misalnya instruksi untuk menikahi lebih dari satu perempuan dalam kondisi tertentu,<sup>72</sup> bahwa laki-laki 'memelihara' perempuan,<sup>73</sup> untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu misalnya orang tua,<sup>74</sup> untuk tidak menjadikan kaum kafir sebagai teman,<sup>75</sup> dan untuk mengucapkan salam<sup>76</sup>.

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 waktu? Atau sebaliknya, apakah harus diciptakan kondisi yang

---

<sup>69</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, hlm. 169; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 137.

<sup>70</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 138.

<sup>71</sup> Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, hlm. 169.

<sup>72</sup> QS. an-Nisā': 2-3.

<sup>73</sup> QS. an-Nisā': 34-35.

<sup>74</sup> QS. an-Nisā': 36.

<sup>75</sup> QS. an-Nisā': 89-90.

<sup>76</sup> QS. an-Nisā': 86.

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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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 Madinah adalah membantu mereka yang terzalimi. 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).<sup>79</sup> Yang perlu ditegaskan sebelumnya, kata relevansi yang dimaksud Saeed di sini bukan berarti bahwa seluruh nilai yang ada dalam al-

---

<sup>77</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 139.

<sup>78</sup> *Ibid.*, hlm. 139-140.

<sup>79</sup> *Ibid.*, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 140-141.

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 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.

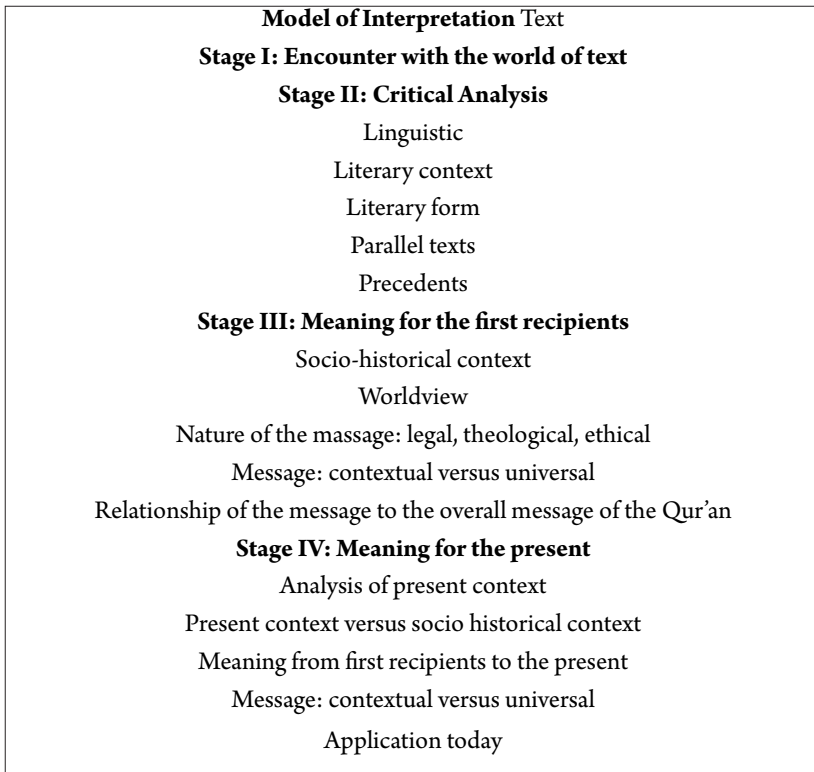
Tahap pertama adalah melakukan observasi. Tahap selanjutnya adalah membandingkan dengan kondisi kekinian. Untuk membandingkannya, bisa dilakukan analisis terhadap aspek-aspek yang tetap dan berubah. Langkah selanjutnya, dilakukan perenungan apakah nilai tertentu tersebut berlaku obyektif atukah ia ada 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.<sup>80</sup> Ada empat tahap yang harus dilampaui dalam model interpretasi ini. Berikut peta model interpretasi yang ditawarkan Saeed:<sup>81</sup>

<sup>80</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, hlm. 149.

<sup>81</sup>*Ibid.*, hlm. 150. Untuk perincian lebih lanjut dari peta di atas, bisa dirujuk langsung dalam buku ini.



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*.

### C. Simpulan

Upaya yang dilakukan Saeed ini, meskipun tidak secara eksplisit dinyatakannya sebagai pelanjut kerja Rahman tapi jejak-jejaknya bisa ditemui dengan jelas pada pemikirannya. Saeed telah menerjemahkan gagasan Rahman dalam kerangka kerja yang lebih rigid. Kemudian, melalui hirarki nilainya, dengan berangkat dari inspirasi pemikiran klasik dan Rahman, dia telah menyelesaikan persoalan berkaitan dengan penentuan mana makna yang universal dan yang partikular. Di sinilah sesungguhnya sumbangan Saeed dalam kancah pemikiran kontemporer, khususnya di antara kaum kontekstualis.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid, *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.
- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya al-Jumanatul 'Ali*. Bandung: J-Art, 2004.
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993.
- Gracia, Jorge J.E., *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- 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.
- 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.
- Naf'atu Fina, Lien Iffah, "Interpretasi Kontekstual: Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed", *Skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga*, 2009.

- Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies*, Vol.1, No.4, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Rahman, Wahidur, "Modernists' Approach to the Qur'an", *Islam and the Modern Age*, Mei 1991.
- Rippin, Andrew, "Foreword" dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, "Rethinking "Revelation" as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective", *Journal of Qur'anic Studies*, 1 (1), 1999.
- \_\_\_\_\_, "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.
- \_\_\_\_\_, "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.

Shihab, Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999.

Syamsuddin, Sahiron, "Tipologi dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi atas Ide Dasar Hermeneutika al-Qur'an", *makalah* disampaikan dalam diskusi ilmiah dosen tetap UIN Sunan Kalijaga, tanggal 29 Agustus 2008, tidak dipublikasikan

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, 2013.

<http://www.abdullahsaeed.org>, akses tanggal 19 Desember 2013.

<http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>, akses tanggal 19 Desember 2013.

<http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses tanggal 19 Desember 2013.

<http://www.findanexpert.unimelb.edu.au/researcher/person13483.html>, akses tanggal 19 Desember 2013.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Maldives>, akses tanggal 23 Januari 2013.

*halaman ini bukan sengaja dikosongkan*