

# APLIKASI HERMENEUTIKA KONTEKSTUAL AL-QUR'AN ABDULLAH SAEED

**Ridhoul Wahidi**

*Universitas Islam Indragiri (UNISI) Tembilahan  
Jl. Baharuddin Yusuf, Tembilahan Barat, Tembilahan Hulu, Indragiri Hilir, Riau  
Email: dhoul\_faqoet@yahoo.co.id*

## **Abstrak**

Tulisan ini membahas hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed yang berimplikasi terhadap hermeneutika al-Qur'an secara lebih luas. Abdullah Saeed mengadopsi teori *double movement*-nya Fazlur Rahman untuk menghasilkan penafsiran kontekstual yang menjadi proyeknya. Ada empat landasan teoritis yang dirumuskan oleh Abdullah Saeed dalam penafsiran kontekstualnya: 1. Korelasi wahyu dengan konteks sosio-historis saat wahyu itu diturunkan. 2. Faktor fleksibilitas cara membaca al-Qur'an dan hukum yang berlaku di dalam al-Qur'an mengikuti situasi dan kondisi, yang menunjukkan bahwa sejak diturunkannya, wahyu telah berdialektika dengan *author* pertamanya. 3. Kondisi internal al-Qur'an tidak dapat dibaca dan dipahami hanya dengan pendekatan tekstual.

**Key Words:** *Tafsir Kontekstual, Ethico-Legal Texts, Hermeneutika Pembebasan*

## **A. Pendahuluan**

Umat Islam dewasa ini mengalami berbagai problem, mulai dari kegelisahan akan ketertinggalan dalam segala bidang, sampai kepada praktek otoritarianisme dan pemahaman literal terhadap kitab suci, yang oleh beberapa pihak dianggap bertentangan dengan nilai-nilai universal yang diyakini berkenaan dengan keadilan, menjunjung tinggi martabat manusia, kesetaraan gender, dan seterusnya.

Berkaitan dengan asumsi masyarakat modern tentang penafsiran al-Qur'an, Asghar Ali Engineer menegaskan hanya ada dua pilihan bagi umat Islam, apakah al-Qur'an akan ditinggalkan, atau al-Qur'an diinterpretasi agar sesuai dengan kondisi modern. Dengan menerima penafsiran yang telah mapan selama ini (baca: literal), tentu sebagian orang tidak akan tertarik kepada al-Qur'an. Maka tidak ada pilihan lain bagi umat Islam selain mengupayakan agar al-Qur'an tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup besar saat ini.<sup>1</sup>

Kesadaran akan pentingnya relasi antara teks, penafsir dan realitas baru, serta tidak

---

<sup>1</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Fakhra Assegaf, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), 3.

melulu hanya berfokus kepada makna literal teks, belakangan muncul di tangan pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, dan lain sebagainya. Dalam gerakan proyek besar ini, muncul nama Abdullah Saeed yang hadir dengan membawa warna baru dalam kaitan bagaimana cara memahami al-Qur'an yang sesuai dengan semangat zaman tanpa mencederai dan membahayakan keimanan.

Abdullah Saeed dianggap dan diakuinya dalam beberapa kesempatan, sebagai kelanjutan dari apa yang telah dilakukan Rahman dengan *double movement*-nya. Selain itu, berulang kali dinyatakan Saeed pula bahwa gagasannya ini adalah sebagai bentuk *counter* terhadap model penafsiran tekstual, yakni penafsiran yang hanya menuruti bentuk literal teks. Dia pada akhirnya memberikan tawaran sebuah penafsiran “kontekstual”, dan dia merujuk dirinya dan mereka yang disepakatinya sebagai kaum kontekstualis.<sup>2</sup>

## B. Abdullah Saeed dan Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer

### 1. Biografi Intelektual Abdullah Saeed

Abdullah Saeed lahir di Maladewa. Dia berasal dari keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau tersebut. 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.

Di Australia, Abdullah Saeed mengajar Studi Arab dan Islam pada program strata satu dan program pasca 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

---

<sup>2</sup> Dia menggunakan istilah “*contextualist*” untuk merujuk 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 Quran: An Introduction*, (New York: Routledge, 2008), 219-232.

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. Abdullah Saeed adalah seorang penulis yang sangat produktif.<sup>3</sup>

## 2. Hermeneutika Kontekstual al-Qur'an Abdullah Saeed

### a. Prinsip-prinsip Tafsir Kontekstual

#### 1) Kompleksitas Makna

Bermula dari pembacaan kaum tekstualis, yang mengatakan bahwa makna bersifat stagnan, dalam artian bahwa ayat-ayat *ethico-legal* dibatasi dalam satu makna yang telah dirumuskan oleh generasi awal sehingga menutup kemungkinan makna lain atau tidak adanya otoritas yang dipegang oleh generasi selanjutnya untuk menambah sebuah makna. Saeed berprinsip bahwa makna sebuah kata sangat kompleks dan bisa dikatakan juga tidak pasti. Saeed memberikan beberapa alasan sebagai berikut.

*Pertama*, dalam bahasa manapun, tak terkecuali dalam bahasa Arab, ada beragam bentuk kata yang tidak kesemuanya bisa diperlakukan dengan cara yang sama dalam rangka mengungkap maknanya.

*Kedua*, makna adalah sebuah entitas mental sehingga sangat berhubungan erat dengan keadaan psikologi dan mental penerima. Karena itu, makna akan dapat diterima jika sudah melakukan beberapa penyesuaian dengan psikologi dan mental penerima.

*Ketiga*, makna bersifat fluktuatif dengan keberadaan perkembangan linguistik dan budaya komunitas.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Di antara karya-karyanya adalah: *The Qur'an: An Introduction* diterbitkan London dan New York oleh Routledge tahun 2008. *Islamic Thought: An Introduction* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006. *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* diterbitkan tahun 2004 di Canberra oleh Commonwealth Government. "Contextualizing" dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an* oleh Fethi Mansouri (ed.) diterbitkan di Oxford oleh Oxford University Publishing pada tahun 2006. "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). "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 Tajji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 di Oxford oleh Oxford University Press.

<sup>4</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Skripsi Fak. Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga. 2009), 94.

## 2) Konteks Sosio-Historis

Al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa, tetapi ia turun di tengah budaya masyarakat Arab yang sudah mapan. Oleh karena itu, memahami konteks turunnya al-Qur'an adalah sesuatu yang dianggap penting. Dalam tradisi tafsir al-Qur'an, *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 kronologi ayat-ayat yang terkait dalam satu tema.<sup>5</sup> Dengan fokus tersebut, para mufassir hanya berfokus pada persoalan filologi dan gramatikal sehingga belum dapat terungkapnya makna historis. Hal itu yang menjadikan makna menjadi stagnan, tidak adanya ruang pengembangan.

Sedangkan menurut Saeed, disamping kajian di atas, fokus mufassir terhadap konteks-historis yang lebih utama adalah mengungkap konteks budaya yang membentang di wilayah Mediterania, mulai dari Yahudi, Kristen, Arab Selatan, Ethiopia hingga Mesir. 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 al-Qur'an 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 al-Qur'an dan manakah yang sebaliknya, manakah yang masih relevan dan manakah yang sudah tidak atau kurang relevan untuk masa sekarang.

## 3) Hirarki Nilai dalam *Ethico-Legal Texts*

Dalam prinsip ini, Saeed menekankan adanya pemilahan yang jelas terhadap sesuatu yang bersifat berubah dan tidak. Meski penafsiran berbasis demikian sudah lama ada, namun baginya terdapat beberapa kekurangan yang harus ditutupi. Semisal penafsiran yang berbasis *maqāsid* dengan redaksi ayat-ayat yang jelas. Beberapa rumusan hirarki nilai yang digagas oleh Saeed adalah sebagai berikut.

*Pertama*, yang bersifat wajib. Yaitu sebuah nilai yang bersifat universal atau prinsipil dan tidak akan mengalami perubahan dari masa ke masa. Kategori ini mencakup

<sup>5</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, *Hermeneutika...*, 104

nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan, yakni nilai-nilai yang secara tradisional dikenal sebagai rukun iman, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Qur'an dan sesuatu yang halal dan haram yang disebutkan secara tegas dan jelas dalam al-Qur'an.<sup>6</sup>

*Kedua*, yang bersifat fundamental. Yaitu 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. Dengan kata lain, 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. Seperti 5 aspek *maqāsid* yang selama ini dipegang yaitu perlindungan hidup, hak milik, kehormatan, keturunan dan agama, Lima nilai yang telah ada ini dapat ditambah dan diperluas dengan memasukkan perlindungan dari kerusakan, perlindungan kebebasan beragama, perlindungan hak asasi manusia dan yang lainnya.<sup>7</sup>

*Ketiga*, yang bersifat proteksional. Nilai proteksional ini merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental.<sup>8</sup> Salah satu nilai fundamental misalnya adalah perlindungan hak milik. Maka, larangan mencuri dan riba merupakan nilai proteksional dari nilai fundamental ini.

*Keempat*, Nilai implementasional merupakan tindakan atau ukuran spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional.<sup>9</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. Dalam pandangan Saeed, nilai implementasional yang terekam dalam al-Qur'an tidaklah bersifat universal. Berdasarkan penyelidikan sejarah, tindakan spesifik memotong tangan di atas merupakan pilihan yang paling tepat untuk kondisi saat itu dan untuk kondisi sekarang, tindakan potong tangan sudah tidak relevan.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>7</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 133.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, 134.

*Kelima*, Nilai Intruksional. Nilai ini adalah kebijakan yang diambil pada waktu atau konteks dimana ayat al-Qur'an diturunkan. Seperti perintah menikahi wanita lebih dari satu adalah dalam keadaan yang khusus, tidak semua keadaan memperbolehkan menikahi wanita lebih dari satu.<sup>10</sup> Oleh karena itu, kebijakan menikahi wanita lebih dari satu untuk konteks sekarang sangatlah sulit untuk diterapkan. Hal tersebut tidak lepas dari setting sosial-geografis masyarakat pada dewasa ini tidak sama dengan setting sosial-geografis masyarakat pada waktu ayat tersebut diturunkan.

#### b. Langkah Kerja Tafsir Kontekstual

Berikut ini tahapan kerja dari proyek tafsir kontekstual menurut Saeed.

Text

#### **Stage I: Encounter with the world of text**

#### **Stage II: Critical Analysis**

Linguistic

Literary context

Literary form

Parallel texts

Precedents

#### **Stage III: Meaning for the first recipients**

Socio-historical context

Worldview

Nature of the message: legal, theological, ethical

Message: contextual versus universal

Relationship of the message to the overall message of the Qur'an

#### **Stage IV: Meaning for the present**

Analysis of present context

Present context versus socio historical context

Meaning from first recipients to the present

Message: contextual versus universal

Application today

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 138.

Tahap pertama merupakan pengenalan dengan teks dan dunianya. Tahap ini bersifat umum dan belum masuk ke dalam perjalanan analisis.<sup>11</sup>

Tahap yang kedua,<sup>12</sup> penafsir menelusuri apa yang dikatakan oleh teks itu sendiri. Apa yang dimaksudkan oleh teks ini bisa dijangkau melalui penjelasan beberapa aspek yang terkait.

*Pertama*, analisis linguistik. Analisis ini berhubungan dengan bahasa teks, makna kata, frase, dan sintaksis. Pada tahap ini, persoalan-persoalan linguistik dan gramatikal yang berhubungan dengan teks akan diuraikan.

*Kedua*, analisis konteks sastra. Analisis ini untuk mengetahui bagaimana teks yang dimaksud berfungsi dalam surat tertentu atau secara lebih luas dalam al-Qur'an.

*Ketiga*, bentuk sastra. Bagian ini merupakan identifikasi apakah teks yang dimaksud merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, ataukah hukum.

*Keempat*, analisis teks-teks yang berkaitan. Dan *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,<sup>13</sup> 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. Selain itu juga, tahapan ini mencari 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 yang lain.

*Kedua*, menentukan hakikat pesan dari teks yang dimaksud; apakah dia merupakan teks hukum, teologi ataukah etis.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>13</sup> *Ibid.*

*Ketiga*, 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.

*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,<sup>14</sup> 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 penerima pertama ke 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.

### C. Aplikasi Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed

Isu kesetaraan gender menjadi salah satu isu terpanas dalam pemikiran Islam kontemporer. Banyak mufassir tekstual menilai bahwa al-Qur'an memberikan lebih banyak hak kepada laki-laki ketimbang perempuan. Pendekatan tekstual ini sangat bergantung pada tafsir-tafsir pra-modern mengenai beberapa teks al-Qur'an. Meski pandangan "kesetaraan yang tidak setara" ini bisa jadi diterima pada masa pra-modern dan mungkin sejalan dengan konteks makro pada periode tersebut. Para pengusung tafsir kontekstual berpendapat bahwa konteks makro saat ini sangat berbeda dengan kontes makro pra-modern, sehingga saat ini

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 152.

perlu adanya penafsiran baru atas tes-teks al-Qur'an yang telah digunakan pada masa pra-modern untuk menjustifikasi ketidaksetaraan kaum perempuan.

Berikut ayat-ayat yang menjadi fokus pendekatan mengenai isu-isu seputar kesetaraan gender dalam Islam. Al-Qur'an menyatakan (4:34).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ  
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artiya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

## 1. Konteks Ayat

Al-Thabari mengutip sejumlah riwayat mengenai kisah dalam usahanya menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat ini.<sup>15</sup> Semua ayat yang ia gunakan diriwayatkan dari para mufassir generasi kedua umat Islam (tabi'in).<sup>16</sup>

Kisah tersebut tampaknya terkait dengan penyebutan “pemukulan” pada bagian kedua ayat ini. Dalam riwayat tersebut, seorang perempuan atau keluarganya mengadu kepada Rasulullah setelah sang suami memukulnya. Kemudian Rasulullah memerintahkan agar suami dari perempuan tersebut dijatuhi hukuman qisash, sehingga turunlah ayat ini. Rasulullah lalu memanggil istri atau ayahnya kembali dan membacakan ayat tersebut, seraya bersabda, “Saya menginginkan sesuatu, namun Allah menghendaki yang lain.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual*, terj. Erfan Nurtawwab (Mizan: Bandung, 2016), 185.

<sup>16</sup> Ini mencakup al-Hasan, Qatadah, Ibnu Juraij, dan al-Sudi.

<sup>17</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual*... 185.

Para mufassir sesudahnya juga merujuk riwayat-riwayat tersebut dengan menambahkan rincian yang lebih lengkap. Ibnu Katsir dan al-Suyuthi misalnya mengutip riwayat bahwa Rasulullah bersabda, “Jangan memukul hamba-hamba Allah (kaum perempuan).” Maka, datanglah Umar seraya berkata, “Mereka telah memperlakukan para suami mereka secara tidak pantas.” Lalu Rasulullah membolehkan suami untuk memukul istrinya.”<sup>18</sup>

Al-Razi dan Al-Qurthubi juga merujuk riwayat tentang seorang laki-laki yang memukul istrinya. Keduanya menambahkan riwayat tertentu seputar perlakuan terhadap perempuan di tempat lain dalam al-Qur'an. Yakni ayat-ayat yang tampak memberi kaum perempuan hanya setengah bagian dari laki-laki dalam hal harta waris. Begitu juga ayat-ayat sebelum ayat ini.<sup>19</sup>

## 2. Beberapa Penekanan pada Tafsir-tafsir pra-Modern

Al-Thabari tetap dengan pemahaman literalnya atas kata-kata dalam ayat di atas dan mengedepankan ragam riwayat yang secara esensial merupakan para frase atas ayat tersebut. Misalnya, dia mengutip pandangan Ibnu Abbas terkait frase dalam ayat ini.

*Ar-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'* maksudnya “pemimpin” (*umarā*) atas mereka, bahwa perempuan seyoganya mematuhi suaminya atas apa yang Tuhan perintahkan atas kaum laki-laki untuk ditaati, dan menaati suaminya. Jika demikian, ia berarti beramal shaleh bagi keluarga suaminya dan melindungi harta milik suaminya. Karena itu, Tuhan mengutamakan (*faddhalahu*) laki-laki membiayai istrinya dan menjadi pemimpin atasnya.<sup>20</sup>

Al-Thabari menyimpulkan riwayat-riwayat yang terkait dengan frase pertama ayat ini dengan mengatakan bahwa ayat ini memberi hak para suami memikul tanggungjawab atas berbagai urusan kaum perempuan (hak mendidik dan memerintah). Argumentasinya, kewajiban suami untuk membiayai istri secara finansial dalam bentuk maskawin dan begitu juga selama menikah. Al-Thabari mengutip juga beberapa riwayat yang terkait dengan frase “*qanītat*”. Ia menafsirkan kata tersebut dengan makna “taat”, dalam konteks ketaatan kepada Tuhan dan ketaatan kepada suami.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Q.S. Al-Nisa':32

<sup>20</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, 186-187.

<sup>21</sup> Al-Qurthubi dan Ibnu Katsir sependapat dengan al-Thabari ihwal wanita shalihah, *qanītat* berhubungan dengan ketaatan kepada suami, dan tidak menyebut ketaatan kepada Tuhan.

Dalam riwayat lain, al-Thabari beragumen dengan riwayat lain sebagai penguat makna *qanītat* yang berarti ketaatan kepada Tuhan dan kepada suami mereka. Sementara yang lain merujuk makna *mutī'āt* dengan arti ketaatan kepada suami mereka. Adapun riwayat yang mensyaratkan perempuan untuk taat kepada suaminya adalah perkataan Ibnu Abbas, “*Atas apa yang Tuhan perintahkan kepada kaum laki-laki untuk ditaati*” dan bahkan mengkhususkan hal ini dengan memberi makna “*Ia (perempuan) berarti beramal shaleh kepada keluarga suami dan melindungi harta suaminya.*”<sup>22</sup>

Masih menurut al-Thabari, bahwa frase “*ḥāfīzāt li al-ghaibi*” mengindikasikan pemaknaan bahwa perempuan shalihah adalah perempuan yang menjaga bagian-bagian pribadi mereka dan harta milik suami mereka ketika suami mereka tidak ada. Al-Thabari menambahkan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh kaum perempuan yaitu memenuhi hak dan kewajiban yang telah diberikan Tuhan kepada kaum laki-laki.<sup>23</sup>

Nabi Muhammad SAW. bersabda: “Yang terbaik dari kaum perempuan adalah seseorang yang ketika kamu melihatnya, dia menyenangkan dirimu, ketika kamu memberi perintah, dia menaati, dan ketika kamu tidak ada, dia menjaga dirinya dan harta bendamu.” Kemudian Nabi Muhammad membacakan Q.S. 4:34.

Berbeda dengan al-Thabari, Fakhruddin al-Razi memberikan catatan dengan mengaitkan ayat tersebut dengan ayat waris dan menunjukkan bahwa Tuhan melebihkan laki-laki atas perempuan dalam hal waris hanya karena laki-laki adalah “*qawwāmūn*” atas perempuan yang dalam konteks ini tampaknya bermakna bahwa laki-laki berkewajiban memberi maskawin dan menghidupi istri-istri mereka secara finansial. Menurut al-Razi kata “*qawwāmūn*” tidak saja bermakna mengurus urusan istrinya, tetapi juga bermakna melindungi dan menjaga istrinya.<sup>24</sup>

Lebih lanjut, al-Razi nampaknya ingin menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Ia memberikan indikasi bahwa laki-laki diberi kewenangan untuk mendidik perempuan dan mengambil alih kekuasaan mereka. Lebih jauh, ia berpendapat bahwa Tuhan menciptakan laki-laki sebagai pemimpin perempuan, pelaksana hak-hak perempuan,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 187-188.

<sup>23</sup> Dalam hal ini, Ibnu Katsir sependapat dengan al-Thabari. Lebih lanjut baca Abdullah Saed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, 188 dan 195.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 188.

membangun supremasinya (*sulthāna*) dan pemegang otoritas eksekutif atas perempuan.<sup>25</sup> Kembali kepada frase yang terkait dengan “*qanītat*”, ia mendefinisikannya dengan ketaatan kepada Tuhan dan mendefinisikan “*ḥāfizāt li al-ghaibi*” dengan menjaga hak-hak suami mereka.<sup>26</sup>

Kedua frase ini dapat diilustrasikan bahwa kesalihan perempuan tergantung ada dan tidaknya suami mereka. Karena itu, ketaatan menggambarkan keadaan perempuan tersebut ketika suaminya ada. Sebaliknya al-Thabari berpendapat bahwa tata bahasa ayat ini (adanya partikel *al* pada kata *al-shālihāt*) mengandung makna bahwa setiap perempuan yang shalihah juga harus taat, baik ketika suami ada di rumah atau tidak.<sup>27</sup>

Al-Qurthubi melakukan kajian kebahasaan atas lafaz *qawwām*. Menurutnya, lafal ini adalah bentuk intensif dari lafal *qiyām*. Dengan begitu, lafal ini bermakna melaksanakan sesuatu, memiliki satu-satunya hak untuk membuat keputusan terkait dengannya dan berusaha menjaganya.<sup>28</sup>

Ibnu Katsir di beberapa kesempatan sepaham dengan mufassir-mufassir pra-modern lain. Namun ia mengungkapkan pernyataan umum yang diringkaskannya dari logika mufassir lainnya. Misalnya ketika menafsirkan frasa, “*dengan apa yang Tuhan anugerahkan kepada sebagian mereka atas sebagian yang lain*”. Ia menyatakan bahwa laki-laki lebih utama (*afḍal min*) dari perempuan. Dalam hal ini, peran-peran tertentu, termasuk kenabian, kepemimpinan tertinggi (*al-mulk al-a'zam*), posisi hakim, terbatas untuk kaum laki-laki (terutama dalam hal kepemimpinan atau *qawwām*).<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Ketika mengkaji makna *fadl*, al-Razi mengatakan bahwa kata ini mengandung beberapa tipe. *Pertama*, sifat hakiki yang membuat laki-laki menjadi superior (pengetahuan dan kekuasaan). *Kedua*, *qiwāmah* laki-laki yang disebutkan dalam ayat ini, yang ia gambarkan dengan “mengeluarkan harta mereka sendiri”. Lebih lanjut baca *Ibid.*, 190.

<sup>26</sup> Al-Razi memasukkan penjelasan alamiah mengenai keutamaan laki-laki atas perempuan dengan berargumen bahwa perempuan itu lembab dan menyejukkan. Sementara laki-laki itu hangat dan keras. Pendapat ini nampaknya diamini al-Qurthubi dengan memberikan alasan alamiah bahwa laki-laki superior atas perempuan dalam hal rasionalitas dan pengelolaan berbagai urusan dan bahwa laki-laki lebih mengutamakan nafsu dan tabiatnya, sebab laki-laki memiliki kualitas kehangatan dan kekerasan yang membuat mereka kuat dan kritis. Sebaliknya, perempuan terdapat kelembaban dan kesejukan yang membuat mereka lembut dan lemah.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>28</sup> Karena itu, *qawwām* pada pihak laki-laki atas perempuan mencakup mengurus perempuan, mendidik, mendisiplinkannya, menjaganya di dalam rumah, dan mencegahnya dari bahaya publik. Perempuan diwajibkan menaati suaminya dan memenuhi perintahnya sepanjang perintah tersebut bukan hal yang mengajak kepada kemaksiatan. Lebih lanjut baca *Ibid.*, 193-194.

<sup>29</sup> Terkait kata *qawwām*, Ibnu Katsir menyatakannya bahwa lafaz ini bermakna bahwa laki-laki adalah kepala bagi kaum perempuan (*ra'isuhā*), seniorinya (*kabīrahā*), pemimpinnya (*al-hakīm ilaiḥā*), dan pendidiknya

Tidak seperti ulama-ulama sebelumnya, al-Suyuthi berusaha menyampaikan seluruh penafsirannya dengan mengutip pendapat ulama masa lalu tanpa melakukan kritik terhadap riwayat-riwayat yang dikutipnya dan ia justru menunjukkan sikap patriarkhi dengan mengemukakan beberapa hadis dan perkataan para sahabat dan tabi'in.<sup>30</sup>

### 3. Tafsir-tafsir modern atas ayat ini

Abdullah Saeed dalam hal ini, memberikan contoh-contoh penafsiran mengenai topik *qiwāmah*. Ia mengatakan masih banyak mufassir yang menafsirkan ayat dengan nuansa yang sangat patriarkhi. Namun ada juga tafsir-tafsir yang tidak bernuansa patriarkhi.

#### a. Para sarjana Muslim yang menekankan superioritas laki-laki

Menurut Abdullah Saeed, beberapa sarjana, seperti halnya mufasssir pra-modern, berpendapat bahwa superioritas laki-laki atas perempuan berasal dari sejumlah kualitas hakiki laki-laki yang tidak dimiliki perempuan. Karena itu, dalam sebuah pernikahan, peran seorang suami adalah menjaga hal yang Allah bebankan kepadanya. Sementara peran istri adalah menaati Tuhannya dan suaminya.<sup>31</sup>

Ulama modern Syiah, al-Thabāḥabā'i berpendapat sama dengan ulama pra-modern seperti al-Rāzi dan al-Qurṭhubi yang mengatakan bahwa laki-laki memiliki karakteristik alamiah tertentu, seperti rasioanalitas yang lebih kuat dari perempuan. Mereka juga lebih kuat dalam hal menangani berbagai kesulitan dan melakukan tugas-tugas berat. Dalam tafsirnya, ia berpendapat bahwa *qiwāmah*

---

(*muaddibuhā*). Ia mengindikasikan bahwa secara esensi (*fiṅafsihi*) laki-laki lebih baik dari perempuan. Untuk mendukung pendapatnya ini, Ibnu Katsir mengutip Q.S. 2:228. Lebih lanjut baca *Ibid.*, 195.

<sup>30</sup> Beberapa teks hadis yang dikemukakan oleh al-Suyuthi adalah sebagai berikut:

- Riwayat Umar, "Seorang laki-laki tidak akan lebih bersyukur, setelah beriman kepada Allah, selain memiliki seorang istri yang berakhlak mulia, penyanyang, dan subur. Dan seorang laki-laki tidak akan ditimpa kejahatan lebih besar, setelah kufur kepada Allah, selain memiliki istri yang berakhlak buruk dan berlidah tajam."
- Riwayat al-Rahman, "Seorang perempuan shalihah bagi laki-laki salih adalah seperti mahkota emas di kepala raja, dan seorang perempuan yang buruk akhlaknya bagi laki-laki salih adalah seperti beban yang berat bagi seorang yang sudah tua."
- Riwayat Abdullah bin Amr, "Maukah aku samapaikan kepadamu tiga kelompok yang miskin? Yaitu pemimpin yang tirani; jika kamu berbuat baik, dia tidak akan berterimakasih kepadamu, dan jika kamu berbuat salah, dia tidak akan memaafkanmu, tatangga yang jahat; jika ia menjumpai sesuatu yang bagus dia akan menutupinya, dan jika menjumpai sesuatu yang buruk ia akan menyebarkannya. Dan seorang istri yang berakhlak buruk; jika kamu melihatnya ia akan menyakitimu, dan jika jauh darimu ia akan menghinatimu."

<sup>31</sup> Abdullah Saed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, 197-198.

bukanlah aturan spesifik atas kendali suami berkaitan dengan istri, namun itu merupakan sebuah pernyataan umum yang berlaku di masyarakat luas.<sup>32</sup>

Lebih jauh, al-Thabāthabā'i menafsirkan ayat “*dengan apa yang Tuhan telah berikan kepada sebagian mereka atas yang lain*” dengan merujuk kepada karakteristik alamiah yang dimiliki laki-laki, sehingga laki-laki lebih unggul dibanding perempuan.<sup>33</sup> Kemudian frase ‘*apa yang mereka nafkahkan dari harta mereka sendiri*’ berkaitan dengan maskawin dan pemberian nafkah finansial, namun tidak mensyaratkan *qiwamah* dalam hal ini.<sup>34</sup>

Pada frase wanita shalihah diterjemahkan hanya berlaku pada konteks pernikahan saja. al-Thabāthabā'i mendefinisikan *qanītat* dengan merujuk pada istri-istri yang melaksanakan ketaatan dan ketundukan. Thabata'i juga mengakui bahwa kewenangan seorang suami atas istrinya seharusnya dihilangkan pada domain yang khusus. Dari penjelasan ini, al-Thabāthabā'i menunjukkan kemiripan yang kuat dengan pandangan pra-modern.<sup>35</sup>

Abdullah Saeed mengutip *Tafhīm al-Qur'ān* karya Abu A'la al-Maududi yang menyatakan bahwa laki-laki itu superior dari perempuan secara umum dan dalam keluarga. Untuk mendukung pendapatnya tentang wanita shalihah, ia mengutip riwayat yang disebut para mufassir pra-modern. Namun menurut al-Maududi, ketaatan kepada Tuhan adalah di antara yang paling penting ketimbang ketaatan kepada suami dan lebih utama atasnya.<sup>36</sup>

#### **b. Pendekatan-pendekatan non patriarkhi**

Pandangan mengenai *qiwamah* (kepemimpinan) dipandang oleh beberapa sarjana perempuan Muslim dengan cara yang seimbang; dengan memberikan laki-laki sebuah peran kepemimpinan di dalam keluarga, sementara membebaskan mereka dengan tanggungjawab atas istri mereka, termasuk menafkahi secara finansial.

<sup>32</sup> Al-Thabāthabā'i mendefinisikankata al-Qayyim sebagai seorang yang menjaga berbagai urusan orang lain. Baca lebih lanjut *Ibid.*, 198.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> ia menyatakan bahwa laki-laki secara umum adalah penjaga perempuan dalam arti luas misalnya aspek hukum, politik, militer, dan sosial secara umum dari tahapana kehidupan manusia.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 201.

Hifaa Jawad, salah seorang akademisi Muslim Inggris, tampaknya setuju bahwa Q.S. 4:34 memberi suami hak untuk bertanggungjawab atas keluarganya. Namun, kepemimpinan laki-laki seharusnya tidak menjadi legitimasi untuk kediktatoran. Jika suami menyalahgunakan statusnya, sang istri berhak ikut campur guna memperbaiki situasi tersebut. Jawad merinci bahwa ayat-ayat tersebut semestinya dipahami dalam konteks keluarga. Dia mengidentifikasi gagasan ideal moral al-Qur'an sebagai sebuah hubungan yang setara yang telah berubah di kalangan umat Islam oleh suatu otoritarianisme dan kediktatoran.<sup>37</sup>

Riffat Hasan sebagaimana dikutip Saeed dalam *An Islamic Perspective* menyatakan bahwa *qawwām* berkaitan dengan ekonomi, yakni pencari nafkah. Dia menunjukkan bahwa Q.S. 3:34 khususnya kalimat pertama dalam ayat ini bersifat normatif ketimbang deskriptif, karena tidak semua laki-laki menafkahi istrinya. Menurutnya, meskipun al-Qur'an membebani suami dengan tugas sebagai pencari nafkah, hal ini tidak berarti bahwa perempuan tidak bisa atau tidak boleh menafkahi diri sendiri.<sup>38</sup>

Amina Wadud, Asma Barlas, dan Azizah al-Hibri juga menganggap *qiwāmah* bersifat fungsional, terkait sosial dan tidak melekat secara ilmiah. Mereka berpendapat bahwa peran laki-laki sebagai pelindung dalam ayat ini dihubungkan dengan peran ekonomi sang suami sebagai pencari nafkah dan dinamika gender abad 7 M secara keseluruhan. Karena itu, jika suami tidak lagi memiliki sumber material yang lebih besar, hilanglah *qiwāmah* padanya.<sup>39</sup>

Al-Hibri berpendapat bahwa status laki-laki dan perempuan itu setara berdasarkan Q.S. Al-Tawbah:71. Argumentasinya adalah bahwa laki-laki tidak bisa memiliki superioritas penuh atas perempuan karena perempuan juga adalah *auliyā* (pelindung, penanggung jawab dan pengarah). Fazlurrahman berpendapat bahwa kecukupan ekonomi seorang istri dan kontribusinya bagi kehidupan rumah tangga mengurangi superioritas

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>39</sup> Amina Wadud dan Riffat Hasan berpendapat bahwa secara bahasa, *qawwāmun* merujuk kepada tugas pencari nafkah atau mereka yang memberi sarana dan kebutuhan hidup. Al-Hibri menolak pendapat mufassir pra-modern yang menenkan pada superioritas laki-laki atas perempuan. Ia menolak bahwa semua laki-laki adalah *qawwāmun* atas semua perempuan, dengan menyatakan bahwa ini hanya terjadi dalam masalah-masalah dimana Tuhan menganugerahkan beberapa hal dari kaum laki-laki yang lebih dari kaum perempuan. Baca lebih lanjut *Ibid.*, 204-205.

suami karena sebagai manusia dia tidak punya kewenangan atas istrinya. Al-Hibri dan Fazlurrahman berpendapat bahwa secara keagamaan, laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan yang absolut.<sup>40</sup>

Lebih lanjut, Fazlurrahman mengaitkan superioritas laki-laki di sini dengan ayat-ayat lain di dalam al-Qur'an yang menyebut keutamaan yang diberikan Tuhan atas beberapa yang lainnya dalam hal kesejahteraan atau kekuasaan, atau keutamaan beberapa rasul atas yang lain. Artinya, jenis-jenis superioritas ini tidak melekat namun bersifat fungsional. Khaled Abu el-Fadl berpendapat bahwa status *qiwāmah* secara khusus dikaitkan dengan *illa'* yakni kemampuan memperoleh pendapatan dan memberi nafkah. Jadi hal ini tidak sepenuhnya melekat pada laki-laki. Ia sependapat dengan al-Hibri bahwa *qiwāmah* laki-laki tidak muncul jika dia tidak menafkahi keluarganya. Khaled Abou El Fadl berpendapat bahwa suami istri bisa setara berbagi kewajiban *qiwāmah*.<sup>41</sup>

Sementara itu, Syahrur berpendapat bahwa *qiwāmah* tidak spesifik menyangkut gender tertentu, namun agaknya berdasarkan kualitas tertentu yang terdapat pada diri laki-laki dan perempuan. Ia memahami *qiwāmah* dengan menjaga, bertanggungjawab atau terbebani. Ia juga memahami kata (الرجال) dan kata (النساء) dalam ayat ini tidak dalam pemahaman literal sebagai laki-laki dan perempuan. Menurutnya, *rijāl* sering digunakan sebagai istilah yang merujuk kepada dua jenis kelamin. Kata ini digunakan dalam pemahaman yang diturunkan dari akar katanya *r-j-l* yang makna umumnya adalah berjalan kaki, baik laki-laki atau perempuan dapat melakukannya. Begitu juga dengan akar kata *al-nisā* mengekspresikan gagasan mengenai penundaan; di sini koneksi budaya bisa menjadi gagasan bahwa Tuhan menciptakan perempuan pada tahap kedua setelah laki-laki. Lebih jauh menurut Syahrur, bahwa frasa (قوامون على) bermakna yang bertanggungjawab atau memiliki kekuatan dan kompetensi. Syahrur juga menegaskan bahwa *qiwāmah* tidak saja dalam ranah keluarga tapi merujuk kepada setiap penjagaan dalam setiap aspek kemasyarakatan.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ini mencakup Q.S. Al-Nisā':124, 40:40, dan 33:35. Dalam hal ini, Fazlurrahman membayangkan adanya pembagian pekerjaan dan perbedaan berdasarkan fungsi-fungsi, tanpa memberi rincian sebagaimana seharusnya dijalankan.

<sup>41</sup> Abu Fadl berbeda dengan mufassir pra-modern seperti Ibnu Katsir. Menurutnya istri bukanlah seorang anak, suami tidak berhak menjadi *ta'dib* atas istrinya secara fisik atau non fisik. *Ibid.*, 207.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 208.

Pandangan syahrur secara keseluruhan terkait hubungan laki-laki dan perempuan didasarkan kepada pemahaman ayat 187 dalam surat al-Baqarah, “*mereka itu (istri-istrimu) adalah pakaian (libās) bagimu dan kamu pun pakaian bagi mereka.*” Ia berpendapat bahwa *libās* merujuk kepada simbiosis. Jadi, hubungan yang dikerangkakan adalah salah satu dari bentuk kesetaraan dan keadilan antara kaum laki-laki dan perempuan. Nashir Hamid Abu Zaid menyatakan bahwa jika al-Qur'an secara jelas mendorong kesetaraan spiritual bagi semua jenis kelamin, kesetaraan dalam penciptaan, kesetaraan dalam melaksanakan kewajiban, dan hak keagamaan, maka al-Qur'an tidak bisa membiarkan setiap ketidaksetaraan dalam segala aspek kehidupan masyarakat. Jadi, dalam masyarakat modern, perempuan bisa juga dianggap sebagai *qawwāmun*.<sup>43</sup>

#### D. Kesimpulan

Sebagaimana yang disebutkan oleh Lien Iffah, bahwa Abdullah Saeed adalah seorang Rahmanian. Penulis sendiri sepakat bahwa Abdullah Saeed telah mengadopsi proyek Rahman *double movement* untuk menghasilkan penafsiran kontekstual yang menjadi proyeknya.

Pada sub bab langkah kerja yang ditawarkan Saeed di atas, secara epistemologis Saeed mencoba menggabungkan antara wilayah kekinian dengan sejarah yang ada, baik sejarah mengenai teks, makna pertama yang dipahami, respon masyarakat pada waktu penurunan ayat dan bahkan Saeed juga tidak melupakan konteks sosial masyarakat Arab pada abad ke-6 M. Hal tersebut tidak lain untuk membangun *pre-understanding* yang tidak *ahistoris*. Langkah-langkah tersebut telah dikenalkan oleh tokoh-tokoh Hermeneutika Obyektif, seperti Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Menurut mereka, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya. Hermeneutika tersebut terlihat dalam langkah kerja tafsir kontekstual stage II dan stage III, dimana stage tersebut mencoba untuk melihat kembali ke belakang bagaimana ayat tersebut.

Untuk memenuhi rumusan *double movement* sebagaimana digagas Rahman, Saeed menawarkan langkah yang tidak berhenti pada stage II dan III. Ia menekankan setelah langkah itu untuk melihat realitas kehidupan masyarakat yang ada. Di sinilah letak perbedaan antara Rahman dan Saeed mulai terlihat. Jika Rahman hanya bersifat umum, dalam artian

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 209.

Rahman tidak menetapkan langkah-langkah konkrit dan batasan dalam melihat realitas sekarang dan masa lalu, Saeed sebaliknya.

Hal tersebut bisa dilihat dari nilai-nilai yang harus dipegang ketika melihat masa lalu teks-teks tersebut untuk dapat diterapkan kepada realitas kehidupan masa sekarang. Sehingga Saeed tidak saja mengikuti hermeneutika objektif (makna dari pengarang) atau subjektif (makna dari pembaca), akan tetapi hermeneutika Saeed adalah hermeneutika pembebasan yang dalam tiap langkah kerja hermeneutika mengandung sebuah tindakan yang konkrit berdasar nilai-nilai yang telah ditetapkan.

### DAFTAR PUSTAKA

Saed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontekstual*. Terj. Ervan Nurtawwab, Mizan: Bandung, 2016.

\_\_\_\_\_ *The Quran: An Introduction*. New York: Routledge, 2008.

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

Iffah Naf'atu Fina, Lien. *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Skripsi Fak. Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, 2009.