

HERMENEUTIKA KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED DAN APLIKASINYA PADA RELASI GENDER

DOI: -

Available online at <https://jurnal.stik-kendal.ac.id/index.php/halaqah>

Received: Desember 2024

Accepted: January 2025

Published: February 2025

Muhamad Nur

nur.muhamad482@gmail.com

Universitas Muhammadiyah Kendal-Batang

Abstrak

Al-Quran merupakan sumber otoritas utama dan pertama ajaran Islam, berfungsi sebagai petunjuk ideal dan universal bagi manusia dalam menjalin hubungan dengan Allah SWT dan menjalin relasi dengan sesama manusia. Para cendekiawan muslim berusaha menggali petunjuk dari al-Quran melalui berbagai metode penafsiran, salah satunya hermeneutika al-Quran. Salah satu cendekiawan muslim yang gigih dan konsisten mengembangkan metode hermeneutika al-Quran ialah Abdullah Saeed. Dipilihnya Abdullah Saeed disebabkan pemikiran hermeneutiknya dalam mengkaji kasus relasi gender sangat relevan dan kontekstual dengan dinamika pemikiran yang berkembang saat ini. Atas dasar pemikiran tersebut tema utama yang dikaji makalah ini difokuskan pada: Metode hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed dan aplikasi metode tersebut dalam relasi gender. Makalah dengan pendekatan studi tokoh Abdullah Saeed sebagai figur sentral ini digali dari sumber data primer buku-buku Abdullah Saeed yang mengkaji hermeneutika al-Quran, sedangkan sumber data skunder digali dari buku/jurnal dengan tema yang relevan. Analisis data menggunakan teknik analisis isi dan analisis kritis. Hasil pembahasan menunjukkan metode hermeneutika Abdullah Saeed menggunakan pendekatan kontekstual. Aplikasi metode hermeneutik Abdullah Saeed dalam mengkaji relasi gender sangat relevan dengan dinamika pemikiran yang berkembang di era kontemporer.

Kata Kunci: Hermeneutika Kontekstual, Abdullah Saeed, Relasi Gender.

Abstract

The Quran is the primary and foremost source of authority in Islamic teachings, serving as an ideal and universal guide for humans in establishing a relationship with Allah SWT and interacting with fellow humans. Muslim scholars strive to extract guidance from the Quran through various interpretation methods, one of which is Quranic hermeneutics. One of the Muslim scholars who diligently and consistently developed the Quranic hermeneutics method is Abdullah Saeed. Abdullah Saeed was chosen because his hermeneutical thinking in studying gender relations is very relevant and contextual with the current dynamics of thought. Based on that thinking, the main theme examined in this

paper is focused on: Abdullah Saeed's contextual hermeneutics method and its application in gender relations. The paper, with an approach studying Abdullah Saeed as the central figure, is derived from primary data sources, namely Abdullah Saeed's books that examine the hermeneutics of the Quran, while secondary data sources are drawn from books/journals with relevant themes. Data analysis uses content analysis and critical analysis techniques. The discussion results show that Abdullah Saeed's hermeneutic method uses a contextual approach. The application of Abdullah Saeed's hermeneutic method in examining gender relations is highly relevant to the evolving dynamics of contemporary thought.

Keyword: Contextual Hermeneutics, Abdullah Saeed, Gender Relations.

PENDAHULUAN

Umat Islam dewasa ini mengalami berbagai problem, mulai dari potensi konflik umat beragama¹, sampai kepada praktik otoritarianisme dan pemahaman literal terhadap kitab suci, yang oleh beberapa pihak dianggap bertentangan dengan nilai-nilai universal yang diyakini berkenaan dengan menjunjung tinggi martabat manusia, kesetaraan gender, keadilan, demokrasi,² dan rasionalitas moral.³

Berkaitan asumsi masyarakat modern tentang penafsiran al-Quran, Engineer menegaskan hanya ada dua pilihan, apakah al-Quran akan ditinggalkan, atau al-Quran diinterpretasi agar sesuai kondisi modern. Dengan menerima penafsiran yang telah mapan selama ini, sebagian orang tidak akan tertarik kepada al-Quran. Maka tidak ada pilihan lain selain mengupayakan agar al-Quran tetap menunjukkan eksistensinya di tengah perubahan sosial yang cukup besar saat ini.⁴ Kesadaran pentingnya relasi antara

¹ Abu Hapsin, at.all., Urgensi Regulasi Penyelesaian Konflik Umat Beragama: Prespektif Tokoh Lintas Agama, *Jurnal Walisongo*, Vol. 22 No. 2, 2014, hlm. 352.

² Demokrasi diartikan dengan kebebasan berpendapat yang dalam konteks agama maka pembatasan agama dianggap bertentangan dengan prinsip demokrasi. Lihat Abu Hapsin, *Pemikiran Demokrasi di Indonesia; Antara Pembatasan dan Kebebasan Beragama*, *Jurnal Analisa*, Vol. XVII, No. 1 Januari 2010, hlm. 10.

³ Pola pemikiran etika modern dengan merujuk pada kritik Habermas, memiliki krisis identitas berkaitan rasionalitas moral yang menjalar di era kontemporer, bagaimana seorang manusia modern bisa menunjukkan rasionalitas moral kalau rasionalitas itu sendiri irrasional, ujar Habermas. Selain Habermas, John Rawls dan Sayyid Qutb juga mengkritik rasionalitas moral di era kontemporer ini yang dalam pandangan Rawls kurang mencerminkan realitas keadilan sosial, sementara Qutb, melihat kegagalan berbagai ideologi dunia seperti kapitalisme dan sosialisme dalam mewujudkan keadilan sosial. Lihat Sholihan, *Etika Global dan Nilai-Nilai Humanistik Etika Islam*, (Semarang: RaSail Media Group, 2023), hlm. 80. Lihat juga Sholihan, *Keadilan Sosial dalam Pemikiran Barat dan Islam Kontemporer; Kajian Terhadap Pemikiran John Rawls dan Sayyid Qutb*, (Semarang: RaSail Media Group, 2014), hlm. 15 dan 70.

⁴ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), hlm. 3.

teks, penafsir dan realitas baru, serta tidak hanya berfokus kepada makna literal teks, belakangan muncul di tangan pemikir Muslim kontemporer, seperti Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan yang lain.⁵ Dalam gerakan proyek besar ini, muncul Abdullah Saeed, yang hadir dengan membawa warna baru dalam kaitan bagaimana cara memahami al-Quran sesuai semangat zaman tanpa mencederai dan membahayakan keimanan.

Hasil penelitian menunjukkan pemikiran hermeneutika Abdullah Saeed dianggap dan diakuinya dalam beberapa kesempatan, sebagai kelanjutan dari Fazlur Rahman dengan *double movement*-nya.⁶ 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.⁷

Beberapa hasil penelitian terdahulu menjadi inspirasi bersifat ilmiah mengkaji kontruksi pemikiran hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed tentang relasi gender. Luciana Anggraeni, melalui penelitiannya telah mengkaji konsep metodologis kontekstualisasi tafsir perempuan Abdullah Saeed, menurutnya Abdullah Saeed selalu konsisten melakukan kontekstualisasi tafsir perempuan, gagasan segarnya merupakan pengembangan dari konsep strategi metodologi penafsirannya terhadap al-Quran pada pemahaman non-patriarkhal yang menekankan adanya kesetaraan gender pada laki-laki dan perempuan.⁸ Selanjutnya, penelusuran yang dilakukan oleh Abdus Somad mengenai interpretasi tafsir hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed tentang otoritas

⁵ Nehru Millat Ahmad, “The Al-Qur’an in The View of Western Scholars: Analysis of Orientalist Thoughts on the Study of the Al-Qur’an,” *Aqwal: Journal of Qur’an and Hadis Studies* 5, no. 1 (2024): 72–88, <https://doi.org/10.28918/aqwal.v5i1.7284>.

⁶ Beberapa peneliti yang menyimpulkan proyek hermeneutika kontekstual Abdullah Saeed merupakan genealogi dari proyek hermeneutika *double movement* Fazlurrahman dapat dilihat pada Mohamad Yoga Firdaus dan Kadir Ahmad, Telaah atas Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Mashadiruna: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1, 2024, pp. 32. Lihat juga Thoriq Aziz Jayana, Model Interpretasi al-Quran dalam Pendekatan Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Jurnal Penelitian Sosiologi Universitas Gajah Mada*, Vol. 6 No. 2, 2019, hlm. 113.

⁷ Dia menggunakan istilah “*contextualist*” untuk merujuk kepada tokoh kontemporer yang memiliki perhatian pada misi 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), hlm. 219–232.

⁸ Luciana Anggraeni, Kontekstualisasi Tafsir Perempuan; Studi Pemikiran Abdullah Saeed, *Jurnal Ulumuddin; Jurnal of Islamic Studies*, Vol. 2 No. 2, 2009, hlm. 49.

laki-laki atas perempuan dalam al-Quran surat an-Nisa ayat 34, menunjukkan bahwa Saeed dalam menafsirkan ayat ini telah mengidentifikasi gagasan ideal moral al-Quran sebagai sebuah hubungan yang setara, demikian relasi gender antara laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam potensi kepemimpinan.⁹

Inspirasi hasil penelitian terdahulu sangat penting sebagai pijakan berpikir penelitian ini karena memberikan variasi perspektif pengetahuan terhadap penafsiran hermeneutika al-Quran Abdullah Saeed tentang relasi gender pada penelitian ini yang belum dikaji pada penelitian terdahulu. Karenanya studi ini berusaha menguak aspirasi pemikiran Abdullah Saeed tentang isu kesetaraan peran dan fungsi, martabat dan kehormatan dalam relasi gender.

Tujuan penelitian ini diarahkan untuk mengkaji tafsir hermeneutika Abdullah Saeed tentang relasi gender dan sumbangan pemikiran Abdullah Saeed tentang isu relasi gender bagi pemikiran dan kehidupan keagamaan. Signifikansi kajian ini diharapkan menambah khazanah pemikiran Islam dengan menghadapkannya pada dinamika pemikiran yang berkembang saat ini. Kajian ini berusaha untuk menjawab permasalahan tentang metode hermeneutik kontekstual Abdullah Saeed; dan aplikasi metode hermeneutik kontekstual Abdullah Said dalam relasi gender.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini disusun menggunakan pendekatan studi tokoh dengan Abdullah Saeed sebagai figure sentral. Sumber data primer digali dari buku-buku Abdullah Saeed tentang hermeneutika al-Quran dalam mengkaji ayat-ayat yang berkenaan dengan isu kesetaraan gender seperti: *The Quran: An Introduction* dan *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Adapun sumber data skunder dari buku atau jurnal yang mengkaji tema relevan terkait tafsir hermeneutika al-Quran tentang isu kesetaraan gender. Analisis data menggunakan analisis isi dan kritis, dengan cara menelusuri alur pemikiran Abdullah Saeed. Usaha ini dilakukan untuk mengungkap secara jelas pandangannya tentang hermeneutika kontekstual tentang ayat-ayat relasi gender. Pendekatan yang digunakan untuk menjelaskan berbagai permasalahan

⁹ Abdus Somad, Otoritas Laki-laki dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontestual Abdullah Saeed Terhadap al-Quran Surat an-Nisa` Ayat 34, *Jurnal Alif Lam; Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3 No. 1, 2022, hlm. 19

dilakukan melalui pendekatan historis, sosio cultural, dan filosohofis.¹⁰ Pendekatan historis dan sosio kultural dimaksudkan untuk mendiskripsikan sejauh mana dimensi sosial budaya yang melingkupi pranata kehidupan Abdullah Saeed mempengaruhi hidupnya yang turut mempengaruhi perkembangan pemikiran dan berbagai keputusan yang diambil oleh Abdullah Saeed. Pendekatan filosohophis diharapkan mampu mengungkap dasar pemikirannya dalam upaya ingin memahami keinginan yang sebenarnya dari pemikiran tersebut.¹¹

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Biografi Intelektual Abdullah Saeed

Abdullah Saeed lahir di Maladewa¹², berasal dari keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau tersebut. Pada tahun 1977, Abdullah Saeed hijrah ke negara Arab Saudi untuk menuntut ilmu agama terutama yang ditekuninya adalah bahasa Arab. Abdullah Saeed pada rentang masa belajar tersebut 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, Abdullah Saeed meninggalkan Arab Saudi untuk belajar di Australia dan memperoleh beberapa gelar akademik. Profesi utama Abdullah Saeed saat ini sebagai dosen tetap pada Universitas Melbourne Australia.¹³

¹⁰ Sholihan, *Keadilan Sosial dalam Pemikiran Barat dan Islam Kontemporer; Kajian Pemikiran John Rawls dan Sayyid Quthb*, (Semarang: RaSail Media Group, 2014), hlm. 19.

¹¹ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: PT. Rake Sarasin, 1998), hlm. 28.

¹² Maladewa berada di bagian utara Samudra Hindia, sekitar 500 km dari India Barat Daya. Orang-orang dari India, Sri Lanka, dan Arab tinggal di Maladewa. Sebagian besar orang di Maladewa adalah Muslim. Dan bahasa yang paling umum adalah Divehi, yang berasal dari Sri Lanka (Fathurrosyid, 2016). Saeed adalah keturunan dari dinasti Dhiyamigili, dan keluarganya terdiri dari pengacara dan pendidik Maladewa yang terpelajar. Diantaranya pun adalah hakim-hakim penting, seperti Ibrahim Majududdin, Musa Badhruddin, Mohamed Syamsuddin El-Kabeeru, Ismail Bahauddin dan Shaikh Ali Didi. Lihat Mohamad Yoga Firdaus dan Kadir Ahmad, Telaah atas Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Mashadiruna: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1, 2024, pp. 33.

¹³ Di antara nama-nama matakuliah yang diajarkan Abdullah Saeed sebagai dosen pada Universitas Melbourne Australia dalam versi kurikulum aslinya di universitas tersebut adalah Great Texts of Islam: Qur'an, Muslim Intellectuals and Modernity, Great Empires of Islamic Civilization, Islamic Banking and Finance, Qur'anic Hermeneutics, Methodologies of Hadith, Methods of Islamic Law, Religious Freedom in Asia, Islam and Human Rights, dan Islam and Muslims in Australia. Lihat Thoriq Aziz Jayana, Model Interpretasi al-Quran dalam Pendekatan Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Jurnal Penelitian Sosiologi Universitas Gajah Mada*, Vol. 6 No. 2, 2019, hlm. 114.

Abdullah Saeed mengajar di Universitas Melbourne Australia pada bidang keilmuan 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-Quran*, Intelektualisme Muslim dan Modernisasi, Pemerintahan dan Peradaban Islam, Keuangan dan Perbankan Islam, Hermeneutika al-Quran, Metodologi Hadis, *Usul al-Fiqh*, Kebebasan Beragama di Asia, Islam dan Hak Asasi Manusia, dan Islam dan Muslim di Australia. Pada tahun 1993, Saeed diangkat sebagai asisten dosen pada Jurusan Bahasa-bahasa Asia dan Antropologi di Universitas Melbourne. Kemudian pada tahun 1996 menjadi dosen senior pada perguruan tinggi yang sama, dan menjadi anggota asosiasi profesor pada tahun 2000. Pada tahun 2003, Saeed berhasil meraih gelar professor dalam bidang Studi Arab dan Islam. Abdullah Saeed adalah seorang penulis yang sangat produktif.¹⁴

2. Hermeneutika Kontekstual al-Quran Abdullah Saeed

a. 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 mufasir 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: 1) Pada kajian bahasa (termasuk bahasa Arab), ada beragam bentuk kata yang tidak kesemuanya bisa diperlakukan dengan cara yang sama dalam rangka mengungkapkan maknanya; 2) Makna merupakan sebuah entitas mental sehingga sangat erat berhubungan dengan keadaan psikologi dan mental penerima, makna

¹⁴ 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 Quran: Religious Pluralism and Tolerance" ditulis bersama A.H. John dalam *Modern Muslim Intellectuals & the Quran* oleh Suha Taji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 di Oxford oleh Oxford University Press.

akan dapat diterima jika sudah melakukan beberapa penyesuaian dengan psikologi dan mental penerima; dan 3) Makna bersifat fluktuatif dengan keberadaan perkembangan linguistik dan budaya komunitas.¹⁵

b. Konteks Sosio-Historis

Al-Quran turun di tengah budaya masyarakat Arab yang sudah mapan. Karena itu memahami konteks al-Quran diturunkan adalah sesuatu yang penting. Dalam tradisi tafsir, *asbab al-nuzul* 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, *asbab al-nuzul* juga digunakan untuk menentukan kronologis ayat-ayat yang terkait dalam satu tema.¹⁶ Dengan fokus tersebut, para mufassir hanya berkutat pada filologi dan grammatical sehingga terungkapnya makna historis, hal itu menjadikan makna 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, Etiopia 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 yang jauh berbeda dengan zaman sekarang. Apresiasi terhadap aspek ini membantu penafsir menentukan manakah wilayah ayat-ayat *ethico-legal* yang memang hanya berlaku pada masa turunnya dan manakah yang sebaliknya, manakah yang masih relevan dan manakah yang sudah tidak atau kurang relevan untuk masa sekarang.

c. Hirarki Nilai dalam *Ethico-Legal Texts*

Abdullah Saeed dalam menerapkan prinsip hirarki nilai 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 *maqasid* dengan

¹⁵ Lien Iffah Naf'atu Fina, *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Quran*, (Yogyakarta: Skripsi Fak. Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga. 2009), hlm. 94

¹⁶ Lien Iffah Naf'atu Fina, *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Quran...*, hlm, 104

redaksi ayat-ayat yang jelas. Beberapa rumusan hirarki nilai yang digagas oleh Saeed secara garis besar dideskripsikan sebagai berikut.

- 1) Nilai yang bersifat wajib. Yaitu sebuah nilai yang bersifat universal atau prinsipil dan tidak akan mengalami perubahan dari masa ke masa. Kategori ini mencakup nilai yang berhubungan sistem kepercayaan, yakni nilai-nilai tradisional yang dikenal sebagai (rukun) iman, nilai-nilai yang berhubungan praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Quran dan sesuatu yang halal dan haram yang disebutkan secara tegas dan jelas dalam al-Quran.¹⁷
- 2) Nilai yang bersifat fundamental. Yaitu nilai-nilai yang ditekankan berulang-ulang dalam al-Quran dan ada bukti teks yang kuat yang mengindikasikan sebagai dasar ajaran al-Quran. Dengan kata lain, nilai fundamental adalah nilai-nilai yang sifatnya universal, dan perlu ditekankan bahwa wilayah ini bisa diperluas/dipersempit berdasarkan kebutuhan masing-masing generasi, persoalan yang dihadapi, titik perhatian masing-masing generasi. Seperti aspek *maqasid* yang dipegang, perlindungan hidup, hak milik, kehormatan, keturunan dan agama, dapat diperluas dengan memasukkan, perlindungan dari kerusakan, perlindungan kebebasan beragama, perlindungan hak asasi manusia perlu ditambahkan kepada lima nilai yang telah ada.¹⁸
- 3) Nilai yang bersifat proteksional. Nilai proteksional ini merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental.¹⁹ Misalnya, salah satu nilai fundamental adalah perlindungan hak milik, maka, larangan mencuri dan riba merupakan nilai proteksional dari nilai fundamental ini.
- 4) Nilai implementasional merupakan tindakan atau ukuran spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional.²⁰ Misalnya larangan mencuri harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan-tindakan spesifik untuk menindaklanjuti terhadap orang yang melanggarnya. Dalam al-Quran misalnya, disebutkan bahwa hukuman bagi tindak pencurian adalah dipotong

¹⁷ Lien Iffah Naf'atu Fina, *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Quran...*, hlm. 113.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 133.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 133.

²⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 134.

tangannya. Dalam pandangan Saeed, nilai implementasional yang terekam dalam al-Quran tidaklah bersifat universal. Berdasarkan penyelidikan sejarah, tindakan spesifik memotong tangan di atas, sebagai misal, merupakan pilihan yang paling tepat untuk kondisi saat itu dan untuk kondisi sekarang, tindakan potong tangan sudah tidak relevan.

- 5) Nilai Intruksional. Nilai ini adalah kebijakan yang diambil pada waktu atau konteks dimana ayat al-Quran diturunkan. Seperti perintah menikahi wanita lebih dari seorang adalah dalam keadaan yang khusus, tidak semua keadaan memperbolehkan menikahi wanita lebih dari satu.²¹ Karena itu, kebijakan menikahi wanita lebih dari satu untuk konteks sekarang sangat sulit apabila diterapkan, hal tersebut tidak lepas dari setting sosial-geografi masyarakat dewasa ini yang tidak sama dengan setting sosial-geografi masyarakat pada waktu ayat tersebut diturunkan.

3. 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 Quran

²¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 138

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

Tahap pertama merupakan pengenalan dengan teks dan dunianya. Tahap ini bersifat umum dan belum masuk ke dalam perjalanan analisis.²²

Tahap yang kedua,²³ 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 dan frase, sintaksis. Pada tahapan 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-Quran. *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. *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 ketiga,²⁴ menelusuri hubungan antara teks dengan konteks sosio-historis masa pewahyuan untuk mengetahui bagaimana teks tersebut dipahami 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-Quran di Hijaz. Selain itu, tahapan ini mencari penerima spesifik yang dimaksud teks, di mana mereka tinggal dan waktu serta kondisi, yang di dalamnya dilakukan penelusuran issu-issu yang sedang berkembang di ranah politik, hukum, budaya, ekonomi dan

²² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 150.

²³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, hlm. 151.

²⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an...*, hlm. 151.

ranah yang lain. Bagian kedua yakni menentukan hakikat pesan dari teks yang dimaksud; apakah dia merupakan teks hukum, teologi ataukah etis. Bagian selanjutnya, *ketiga*, adalah melakukan eksplorasi terhadap pesan pokok atau pesan spesifik yang tampak menjadi fokus dari ayat ini. Kemudian, melakukan investigasi apakah ayat tertentu bersifat universal (tidak spesifik untuk situasi, orang atau konteks tertentu) ataukah sebaliknya. Poin akhir dari bagian ini adalah menentukan hirarki nilai dari ayat yang dimaksud. Bagian *keempat*, mempertimbangkan bagaimana pesan pokok ayat tertentu ketika dikaitkan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Quran. Yang terakhir adalah, mengevaluasi bagaimana teks tertentu diterima oleh penerima pertama, bagaimana pembaca menafsirkan, memahami dan mengamalkannya.

Tahap keempat²⁵ 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 juga perbedaan antara keduanya. Setelah itu, menghubungkan pada makna teks sebagaimana dipahami, diinterpretasikan dan diamalkan oleh penerima pertama kepada konteks masa kini, setelah mempertimbangkan persamaan dan perbedaan di atas. Bagian terakhir dari tahap ini adalah, melakukan evaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan teks dan pengembangan apakah masih berkaitan atau sudah tidak berkaitan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Quran.

4. Aplikasi Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed pada Kesetaraan Gender

Isu kesetaraan gender menjadi salah satu isu terpanas dalam pemikiran Islam kontemporer. Banyak mufasir tekstual menilai bahwa al-Quran memberikan lebih banyak hak kepada laki-laki ketimbang perempuan. Pendekatan tekstual ini sangat bergantung pada tafsir-tafsir pra-modern mengenai beberapa teks al-Quran. Meski pandangan “kesetaraan yang tidak setara” ini bisa jadi diterima pada masa pra-

²⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an...*, hlm. 152.

modern dan mungkin sejalan dengan konteks makro pada periode tersebut. Para pengusung tafsir kontekstual berpendapat bahwa konteks makro saat ini sangat berbeda dengan konteks makro pra modern, sehingga untuk saat ini perlu adanya penafsiran baru atas teks-teks al-Quran 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-Quran surat an-Nisa ayat 34 Allah berfirman.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِلَّا فَضَّلَتْ خِفَتْ ۚ إِنْ كُنْتُمْ حَافِظِينَ أَمْوَالَكُمْ فِي أَهْلِكُمْ فَلَا مَنَعَ وَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ۚ

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh 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”. (QS. An-Nisa: 34).²⁶

a. Konteks Ayat

Menurut Abdullah Saed ada tiga pendekatan utama atas konteks ayat pada surat an-Nisa ayat 34 di atas. Thabari mengutip sejumlah riwayat mengenai kisah dalam usahanya menjelaskan sebab-sebab turunya ayat ini.²⁷ Semua ayat yang digunakan diriwayatkan melalui para mufassir dari generasi kedua umat Islam (tabi'in).²⁸ Kisah tersebut terutama terkait dengan penyebutan “pemukulan” pada bagian kedua ayat ini. Dalam riwayat tersebut, seorang perempuan atau keluarganya mengadu kepada Rasulullah setelah sang suami memukulnya.

²⁶ Soenarjo, dkk., *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta: Depag RI, 2003), hlm. 257.

²⁷ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual*, terj. Erfan Nurtawwab, (Mizan: Bandung, 2016), hlm. 185

²⁸ Ini mencakup al-Hasan, Qatadah, Ibnu Juraij, dan al-Suddi

Kemudian Rasulullah memerintahkan hukuman qisas atas suami, kemudian turunlah ayat ini, sehingga Nabi memanggil isteri atau ayahnya kembali dan membacakan ayat tersebut, seraya mengatakan, “saya menginginkan sesuatu, namun Allah menghendaki yang lain.”²⁹

Para mufassir sesudahnya merujuk riwayat tersebut dengan menambahkan rincian yang lebih lengkap. Ibnu Katsir dan al-Suyuthi misalnya yang mengutip riwayat berikut, jangan memukul hamba-hamba Tuhan (kaum perempuan), dimana Umar merespons, “mereka telah memperlakukan para suami mereka secara tidak patut.” sebagai responsnya menurut riwayat tersebut, Nabi Muhammad membolehkan suami memukul suami untuk memukul isterinya.”³⁰

Ar-Razi dan al-Qurthubi juga merujuk kepada seorang laki-laki yang memukul isterinya dalam kisah tersebut. Keduanya menambahkan riwayat tertentu seputar perlakuan terhadap perempuan ditempat lain dalam al-Quran. Yakni ayat-ayat yang tampak memberi kaum perempuan hanya setengah bagian dari laki-laki dalam hal harta waris. Begitu juga dalam ayat-ayat al-Quran sebelum ayat ini.³¹

b. Beberapa Penekanan pada Tafsir-tafsir pra-Modern

Ath-Tabari tetap sangat dekat dengan pemahaman literal atas kata-kata dalam ayat ini dan mengedepankan ragam riwayat yang secara esensial merupakan parafrase atas ayat tersebut. Misalnya, dia mengutip pandangan Ibnu Abbas terkait frase dalam ayat ini.

Ar-rijalu qawwamuna ‘ala al-nisa’ maksudnya “pemimpin” (*umara*) atas mereka, bahwa perempuan seyoginya mematuhi suaminya atas apa yang Tuhan perintahkan atas kaum laki-laki untuk ditaati, dan menaati suaminya berarti ia beramal shaleh bagi keluarga suaminya dan melindungi harta milik suaminya. Karena itu, Tuhan mengutamakan “*faddhalahu*” laki-laki membiayai isterinya dan menjadi pemimpin atasnya.³²

Al-Thabari menyimpulkan riwayat yang terkait frase pertama ayat ini dengan mengatakan ayat ini memberi para suami hak memikul tanggungjawab atas berbagai urusan kaum perempuan (hak mendidik dan memerintah).

²⁹ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 185.

³⁰ Abdullah Saed, *al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 185

³¹ Soenarjo, dkk., *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 257.

³² Abdullah Saed, *al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 186-187

Argumentasinya, kewajiban suami untuk membiayai isteri secara finansial dalam bentuk maskawin dan begitu juga selama menikah. Al-Thabari mengutip juga beberapa riwayat yang terkait frase *qanitat*. At-Thabari menafsirkan kata tersebut dengan makna taat, dalam konteks ketaatan kepada Tuhan dan taat kepada suami.³³ Dalam riwayat lain, At-Thabari beragumen dengan riwayat lain pula sebagai bentuk dukungan untuk membingkai makna “ketaatan kepada Tuhan dan kepada suami mereka. Sementara yang lain merujuk pada makna taat (*muthi’at*) dan juga menempatkan pada makna ketaatan kepada suami mereka. Sebagai catatan, bahwa riwayat yang mensyaratkan perempuan untuk taat kepada suaminya, “*atas apa yang Tuhan perintahkan kepada kaum laki-laki untuk ditaati*” dan bahkan mengkhususkan hal ini dengan memberi makna “beramal shaleh kepada keluarga suami dan melindungi harta suaminya.”³⁴

Menurut al-Thabari frase *hafizatul lil ghoibi* mengindikasikan bahwa perempuan yang shalehah menjaga bagian-bagian pribadinya dan harta milik suaminya ketika suaminya tidak ada. Al-Thabari menambahkan dengan mensyaratkan kaum perempuan untuk memenuhi apa yang diwajibkan dalam hak-hak yang diberikan Tuhan kepada laki-laki dalam beberapa hal lain (yang berisi definisi perempuan ideal yang berpusat kepada laki-laki). Nabi 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 menjagamu dalam hal menjaga dirinya dan harta bendamu. Kemudian Rasulullah membacakan surat an-Nisa ayat 34.³⁵

Berbeda dengan al-Razi yang memberikan catatan dengan mengaitkan ayat tersebut dengan ayat waris dan menunjukkan bahwa Tuhan mengutamakan laki-laki atas perempuan dalam hal waris hanya karena laki-laki adalah *qawwamun* atas perempuan yang dalam konteks ini tampaknya bermakna bahwa laki-laki berkewajiban memberi maskawin dan menghidupi isteri-isterinya secara finansial.

³³ Qurthubi dan Ibnu Katsir sepakat dengan Thabari tentang ihwal wanita shalehah, *qanitat* berhubungan dengan ketaatan kepada suami, dan tidak menyebut ketaatan kepada Tuhan

³⁴ Abdullah Saeed, *al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 187-188

³⁵ Dalam hal ini Ibnu Katsir sependapat dengan al-Thabari, Lebih lanjut baca Abdullah Saeed, *al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 188 dan hlm. 195

Menurut al-Razi kata *qawwamun* tidak saja bermakna mengurus urusan-urusan isterinya tetapi juga bermakna melindungi dan menjaga isterinya.³⁶

Lebih lanjut, al-Razi nampaknya ingin menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, dengan memberikan indikasi laki-laki diberi kewenangan untuk mendidik perempuan dan mengambil alih kekuasaannya. Lebih jauh al-Razi berpendapat Tuhan menciptakan laki-laki sebagai pemimpin perempuan dan pelaksana hak-hak perempuan dan membangun supremasinya (*sulthona*) dan pemegang otoritas eksekutif atas perempuan.³⁷ Kembali kepada frase yang terkait dengan *qanitat*, al-Razi mendefinisikan kata dengan ketaatan kepada Tuhan (Allah SWT) dan mendefinisikan kata *hafizata li al-ghaib* dengan menjaga hak-hak suaminya.³⁸

Kedua frase ini dapat digambarkan keadaan diri seorang perempuan shalehah bergantung ada dan tidaknya suaminya. 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-Shalihah*) mengandung makna bahwa setiap perempuan yang shalehah juga harus taat ketika ada atau tidak adanya sang suami.³⁹

Al-Qurthubi dalam tafsirnya telah melakukan kajian kebahasaan atas lafal *qawwam*. Menurut al-Qurthubi, lafal ini merupakan bentuk intensif dari lafal *qiyam*. Lafal ini dalam al-Quran menurut al-Qurthubi bermakna melaksanakan sesuatu,

³⁶ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 188

³⁷ Ketika mengkaji makna *fadl*, al-Razi mengatakan bahwa kata ini mengandung beberapa tipe. Pertama, sifat yang hakiki yang membuat laki-laki menjadi superior (pengetahuan dan kekuasaan). Kedua, *qiwamah* laki, laki yang disebutkan dalam ayat ini, yang ia gambarkan dengan “mengeluarkan harta mereka sendiri”. Lebih lanjut baca Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 190

³⁸ 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.

³⁹ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 193

memiliki satu-satunya hak untuk membuat keputusan terkait denganya dan berusaha menjaganya.⁴⁰

Ibnu Katsir di beberapa aspek sepaham dengan beberapa mufassir pra modern, namun Ibnu Katsir memasukkan pernyataan umum yang diringkas dari pendekatan yang berbasis logika mufasir lainnya. Misalnya ketika menafsirkan frasa kunci, “*dengan apa yang Tuhan anugerahkan kepada sebagian mereka atas sebagian yang lain*”. Ibnu Katsir menyatakan bahwa laki-laki lebih utama (*afdhhal min*) dari perempuan. Dalam hal ini, peran-peran tertentu, termasuk kenabian, kepemimpinan tertinggi (*al-Mulk al-A'zam*), posisi hakim, terbatas untuk laki-laki (terutama dalam hal kepemimpinan/*qawwam*).⁴¹

Al-Suyuti dalam hal ini tidak seperti ulama-ulama sebelumnya, al-Suyuthi berusaha menyodorkan seluruh penafsirannya melalui pendapat ulama masa lalu tanpa menilai riwayat-riwayat yang dikutip dan justeru menunjukkan sikap patriarkhi dengan mengemukakan beberapa hadis dan perkataan para sahabat dan tabi'in.⁴²

c. Pendekatan Pada Tafsir Modern

Abdullah Saeed dalam hal ini, memberikan contoh-contoh penafsiran mengenai topik *qiwamah*. Ia mengatakan masih banyak mufassir yang menafsirkan

⁴⁰ Karena itu, *qiyam* pihak laki-laki atas perempuan mencakup mengurus perempuan, mendidik dan mendisiplinkannya, menjaganya di dalam rumah, dan mencegahnya dari penampakan publik. Perempuan diwajibkan menaati suaminya dan memenuhi perintahnya sepanjang perintah tersebut bukan hal yang maksiat. Lebih lanjut baca Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 193-194

⁴¹ Terkait kata *qawwam*, Ibnu Katsir menyatakan bahwa lafaz ini bermakna seorang laki-laki adalah kepala sang perempuan (*ra'isuha*), seniornya (*kabiroha*), pemimpinnya (*al-Hakim Ilaiha*), dan pendidiknya (*muaddibuha*). Tentunya, ia mengindikasikan bahwa laki-laki lebih baik dari perempuan dalam “esensinya” (*finafsihi*) dan untuk mendukung pendapatnya ia mengutip Qs. 2:228. Lebih lanjut baca Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 195

⁴² Ada beberapa teks hadis yang al-Suyuthi kemukakan: 1) 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 isteri yang berakhlak buruk dan berlidah tajam; 2) Riwayat al-Rahman, seorang perempuan salehah bagi laki-laki saleh adalah seperti mahkota emas di kepala raja, dan seorang perempuan yang buruk akhlaknya bagi-bagai laki-laki saleh adalah seperti beban yang berat bagi seorang yang sudah tua; dan 3) Riwayat Abdullah bin Amr, “maukah aku sampaikan 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 isteri yang berakhlak buruk; jika kamu melihatnya ia akan menyakitimu, dan jika jauh dari mu ia akan menghinatimu.

ayat dengan nuansa yang sangat patriarkhi. Namun ada juga tafsir-tafsir yang tidak bernuansa patriarkhi. Para sarjana muslim yang menekankan superioritas laki-laki. Sebagaimana menurut Abdullah Saed, 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 bebaskan kepadanya'. Sementara peran isteri adalah 'menaati Tuhannya dan suaminya'.⁴³

Ulama modern Syiah, Thabata'i berpendapat sama dengan ulama pra modern al Razzi dan Qurthubi yang mengatakan bahwa laki-laki memiliki karakteristik alamiah tertentu, seperti rasionalitas yang lebih kuat dari perempuan. Mereka lebih kuat dalam hal 'menangani berbagai kesulitan' dan melakukan tugas-tugas berat. Dalam tafsirnya Thabata'i berpendapat bahwa *qiwamah* bukanlah aturan spesifik atas kendali suami berkaitan isteri, namun itu sebuah pernyataan umum yang berlaku dimasyarakat luas.⁴⁴

Lebih jauh, Thabata'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.⁴⁵ Kemudian frase '*apa yang mereka nafkahkan dari harta mereka sendiri*' berkaitan maskawin dan pemberian nafkah finansial, namun tidak mensyaratkan *qiwamah* dalam hal ini.⁴⁶

Pada frase wanita shalehah diterjemahkan hanya berlaku pada konteks pernikahan saja. Muhammad Thabata'i dalam hal ini mendefinisikan *qanitat* dengan merujuk pada isteri-isteri yang melaksanakan ketaatan dan ketundukan. Thabata'i juga mengakui bahwa kewenangan seorang suami atas isterinya seharusnya dihilangkan pada domain yang khusus. Dari penjelasan ini, Thabata'i menunjukkan kemiripan yang kuat dengan pandangan pra modern.⁴⁷

⁴³ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 197-198

⁴⁴ Ia mendefinisikan kata al-Qayyim sebagai seorang yang menjaga berbagai urusan orang lain. Baca lebih lanjut Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 198

⁴⁵ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 198

⁴⁶ Ia menyatakan bahwa laki-laki secara umum adalah penjaga perempuan dalam arti luas misalnya aspek hukum, politik, militer, dan sosial secara umum dari tahapan kehidupan manusia.

⁴⁷ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 200

Abdullah Saeed mencoba menukil Tafhim al-Quran 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 shalehah, ia mengutip riwayat yang disebut para mufassir pra modern. Namun menurut al-Maududi, ketaatan kepada Tuhan adalah paling penting ketimbang ketaatan kepada suami dan lebih utama atasnya.⁴⁸

Pandangan mengenai *qiwamah* dipandang beberapa sarjana perempuan muslim dengan cara yang seimbang; dengan memberikan laki-laki sebuah peran kepemimpinan di dalam keluarga, sementara membebaskan mereka dengan tanggungjawab atas isteri mereka, termasuk menafkahi secara finansial. Misalnya adalah Hifaa Jawad, salah seorang akademisi muslim inggris, tampaknya setuju bahwa dalam al-Quran surat an-Nisa ayat 34 memberi suami hak untuk bertanggungjawab atas keluarganya. Namun, kepemimpinan laki-laki seharusnya tidak menjadi legitimasi untuk sikap kediktatoran, jika suami menyalahgunakan statusnya, sang isteri berhak ikut campur guna memperbaiki situasi tersebut. Jawad merinci bahwa ayat-ayat tersebut semestinya dipahami dalam konteks keluarga. dia mengidentifikasi gagasan ideal moral al-Quran 'sebuah hubungan yang setara' yang telah berubah dikalangan umat Islam oleh 'suatu otoritarianisme dan kediktatoran'.⁴⁹

Riffat Hasan sebagaimana dikutip Saeed dalam *An Islamic Perspective* menyarankan bahwa *qawwam* berkaitan dengan ekonomi, yakni pencari nafkah. Dia menunjukkan bahwa al-Quran surat an-Nisa ayat 34 khususnya kalimat pertama dalam ayat ini bersifat normatif ketimbang deskriptif, karena tidak semua laki-laki menafkahi isterinya. Menurutnya meskipun al-Quran membebani suami dengan tugas sebagai pencari nafkah, hal ini tidak berarti bahwa perempuan tidak bisa atau tidak boleh menafkahi diri sendiri.⁵⁰

Sementara Amina Wadud, Asma Barlas, dan Azizah al-Hibri juga menganggap *qiwamah* 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

⁴⁸ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 201

⁴⁹ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 202

⁵⁰ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 203

dinamika gender abad 7 M secara keseluruhan. Karena itu, jika suami tidak lagi memiliki sumber material yang lebih besar, hilanglah *qiwamah* padanya.⁵¹

Azizah al-Hibri berpendapat bahwa status laki-laki dan perempuan itu setara berdasarkan pada al-Quran surat at-Taubah ayat 71. Terkait hal ini argumentasi Azizah al-Hibri adalah laki-laki tidak bisa memiliki superioritas yang melekat pada perempuan karena perempuan juga adalah *aulyaa* atau pelindung, penanggung jawab atau pengarah. Fazlurrahman berpendapat bahwa kecukupan ekonomi seorang isteri dan kontribusinya bagi kehidupan rumah tangga mengurangi superioritas suami karena sebagai manusia dia tidak punya kewenangan atas isterinya. Al-Hibri dan Fazlurrahman berpendapat bahwa secara keagamaan, laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan yang absolut.⁵²

Lebih lanjut, Fazlurrahman mengaitkan superioritas laki-laki disini dengan ayat-ayat lain di dalam al-Quran 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 Abou El Fadl berpendapat bahwa status *qiwamah* secara khusus dikaitkan dengan dengan *illa'* yakni kemampuan memperoleh pendapatan dan memberi nafkah. Jadi hal in tidak sepenuhnya melekat pada laki-laki. El Fadl sependapat dengan al-Hibri bahwa *qiwamah* laki-laki tidak muncul jika dia tidak menafkahi keluarganya. El Fadl berpendapat suami isteri bisa setara berbagi kewajiban *qiwamah*.⁵³

Muhammad Syahrur berpendapat kata *qiwamah* dalam al-Quran surat an-Nisa` ayat 34 tersebut tidak spesifik menyangkut gender tertentu, namun agaknya

⁵¹ Amina Wadud dan Riffat Hasan berpendapat bahwa secara kebahasaan *qawwamun* merujuk kepada tugas “pencari nafkah” tau “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 *qawwamun* atas semua perempuan, dengan menyatakan bahwa ini hanya terjadi dalam masalah-masalah dimana Tuhan menganugerahkan “beberapa dari kaum laki-laki hal yang lebih dari beberapa kaum perempuan”. Baca lebih lanjut Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 204-205

⁵² Ini mencakup QS. an-Nisa: 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.

⁵³ Abu Fadl berbeda dengan mufassir pra modern seperti Ibnu Katsir. Menurutnya isteri bukanlah seorang anak, suami tidak berhak menjadi *ta'dib* atas isterinya secara fisik atau non fisik. Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 207

berdasarkan kualitas tertentu yang ada pada laki-laki dan perempuan. Syahrur memahami *qiwamah* dengan “menjaga”, “bertanggungjawab”, atau “terbebani”. Muhammad Syahrur juga memahami kata (الرجال) dan kata (النساء) dalam ayat ini tidak berlaku secara literal sebagai laki-laki dan perempuan.

Menurut Syahrur, *rijal* 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” yang baik laki-laki atau perempuan dapat melakukannya. Begitu juga dengan akar kata *an-nisa* mengekspresikan gagasan mengenai penundaan; disini koneksi budaya bisa menjadi gagasan bahwa Tuhan menciptakan perempuan pada tahap kedua setelah laki-laki. Lebih jauh, jikapun frasa (قوامون على) bermakna “yang bertanggungjawab” atau “memiliki kekuatan dan kompetensi”. Muhammad Syahrur juga menegaskan bahwa *qiwamah* tidak saja dalam ranah keluarga tapi merujuk kepada setiap penjagaan dalam setiap aspek kemasyarakatan.⁵⁴

Pandangan dari Muhammad Syahrur secara keseluruhan terkait hubungan laki-laki dan perempuan didasarkan kepada pemahaman dari al-Quran dalam surat al-Baqarah ayat 187, “Mereka itu (isteri-isterimu) adalah pakaian (libas) bagimu dan kamupun pakaian bagi mereka”.⁵⁵ Dalam hal ini Muhammad Syahrur berpendapat bahwa *libas* merujuk kepada simbiosis. Jadi, hubungan yang dikerangkakan adalah salah satu dari “kesetaraan”. Merujuk kepada prinsip-prinsip al-Quran yang lebih luas seperti keadilan.

Nasir Hamid Abu Zaid menyatakan bahwa jika al-Quran secara jelas mendorong kesetaraan spiritual bagi semua jenis kelamin, kesetaraan dalam penciptaan, dan kesetaraan dalam melaksanakan kewajibannya, dan hak keagamaan, maka al-Quran tidak bisa membiarkan setiap ketidaksetaraan pada aspek masyarakat. Jadi, dalam masyarakat modern, perempuan bisa juga dianggap sebagai *qawwamun*.⁵⁶

Terhadap tema al-Quran tentang kesetaraan gender ini Muhammad al-Ghazali memberikan apresiasi berdasarkan konteks empirik bahwa setiap agama memiliki ajaran untuk menghormati wanita. Agama yang benar pasti menolak

⁵⁴ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 208

⁵⁵ Soenarjo, dkk, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 47.

⁵⁶ Abdullah Saed, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual...*, hlm. 209

tradisi bangsa yang berusaha mengungkung wanita, membatasi gerak dan kebebasan wanita mengapresiasi hak dan kewajibannya. Sebaliknya agama yang memiliki tradisi yang mengungkung hak dan kebebasan wanita serta menjadikan harga diri wanita terinjak-injak seperti rumpun yang tidak bertuan adalah agama yang tidak benar, karena hal itu jelas berlawanan dengan semua ketentuan syariat agama manapun.⁵⁷ Tradisi bangsa yang berusaha memenjarakan anak perempuan, mengubur hidup-hidup bayi perempuan atau menguburnya ketika beranjak dewasa, menganggap wanita lemah dan menjadi beban keluarga, merupakan perbuatan menghinakan wanita yang dikategorikan sebuah kejahatan. Demikian pula halnya dengan perbuatan yang memberikan peluang kebebasan yang tanpa batas etika dan akal sehat kepada wanita juga merupakan suatu kejahatan yang dilarang semua agama.

Al-Ghazali mempertanyakan pemahaman umat Islam terhadap ayat relasi gender ini yang cenderung mensubordinatkan perempuan dari wilayah publik. Menurut al-Ghazali wanita diperbolehkan berperan aktif dalam wilayah publik, boleh bekerja di rumah ataupun di luar rumah. Namun al-Ghazali menekankan perlunya jaminan dalam suatu keluarga bahwa aktivitas wanita tidak mengganggu cita-cita masa depan keluarganya. Di samping itu perlu adanya suasana bersih dan dimensi-dimensi ketakwaan yang melingkupi wanita agar dapat menjalankan tugas pekerjaannya dengan baik.⁵⁸

Al-Ghazali memberikan pandangan sendiri terkait dengan satu hal, yaitu orang yang akan ditunjuk sebagai kepala negara atau pemerintahan, adalah yang paling memiliki kemampuan untuk itu di antara rakyat yang akan dipimpinnya. Adapun hal yang dalam agama tidak ada larangan ataupun perintah tentang selain itu bisa jadi bisa diduduki oleh perempuan. Demikian itu termasuk di antara hal-hal yang diberi kebebasan oleh syariat untuk melakukannya atau meninggalkannya. Itulah barangkali rahasia di balik ucapan Ibn Hazm; bahwa tidak

⁵⁷ Syeikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi Muhammad saw; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Terj. Muhamad Baqir, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 64-65

⁵⁸ Syeikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi Muhammad saw; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Terj. Muhammad al-Baqir..., hlm. 65.

ada larangan dalam Islam bagi perempuan untuk menduduki jabatan apa pun, kecuali sebagai Khalifah (pemimpin tertinggi pada seluruh dunia Islam).⁵⁹

d. Hermeneutika Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed atas Relasi Gender

Hermeneutika tafsir kontekstual Abdullah Saeed terhadap ayat-ayat al-Quran dengan isu-isu relasi gender dapat dikaji pada surat an-Nisa tentang pembagian harta warisan, ayat tentang persaksian wanita, dan ayat tentang kepemimpinan wanita.

Abdullah Saeed dalam mengkaji ayat-ayat relasi gender yang terkait dengan pembagian warisan bagi perempuan menempatkan ayat-ayat waris dalam konteks budaya Hijaz yang lebih luas, untuk mengeksplorasi dalam aspek sosial budaya yang terjadi dalam penafsiran pembagian waris bagi perempuan. Di era kontemporer sekarang ini, penafsiran ayat-ayat waris dalam Islam harus melihat konteks peran dan kedudukan wanita dalam realitas sosial budaya, ekonomi dan politik. Wanita muslim dalam kehidupan di masyarakat kontemporer telah tumbuh dan berkembang secara mandiri dan tidak bergantung dengan laki-laki sebagaimana zaman dahulu. Peran publik perempuan kontemporer juga memiliki tingkat pendidikan yang memadai, sehingga perempuan memiliki kesempatan meniti karir dan pekerjaan berdasarkan basic pendidikan yang menjadi spesialisasinya. Gagasan awal tentang superioritas laki-laki atas perempuan ternyata terbukti tidak mendasar, karena perempuan banyak yang menduduki jabatan penting dan puncak dalam ruang public. Maka dari itu transformasi peran dan status perempuan harus diubah dan tidak terjebak atau mempertahankan satu-satunya ayat waris dari argument cendekiawan muslim selama 1.400 tahun terakhir.⁶⁰

Realitas kesetaraan gender demikian juga berkenaan dengan penafsiran ayat tentang persaksian wanita. Gagasan superioritas laki-laki atas perempuan dalam kasus persaksian karena wanita kurang menjaga ingatan terbukti juga tidak tepat di era sekarang. Wanita dengan pendidikan dan kedudukannya dalam public masyarakat telah menempatkan wanita memiliki tingkat intelektual dan

⁵⁹ Syeikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi Muhammad saw; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Terj. Muhammad al-Baqir..., hlm. 65-66.

⁶⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 121-122.

kemampuan kepemimpinan yang baik dalam public. Realitas demikian bahwa perempuan memiliki tingkat kesaksian sama dalam relasi gender.

Abdullah Saeed melalui pendekatan teori penafsiran hermeneutiknya telah menghasilkan hirarki nilai dalam merespon pembagian waris dan persaksian wanita khususnya dalam konteks keindonesiaan dapat diklasifikasi dalam 5 nilai; nilai wajib (pelaksanaan waris), nilai fundamental (jaminan ekonomi hak keturunan), nilai proteksional (bagian anak turun tidak boleh dikurangi), nilai intruksional (ketentuan bagian waris dalam teks ayat pada saat pewahyuan), nilai implementaional (penerapan pembagian waris sesuai prinsip keadilan). Dalam penerapan nilai (implementaional) boleh diganti sesuai dengan perkembangan kebutuhan Masyarakat muslim dalam menerapkan prinsip keadilan, sehingga 2:1 dalam hal waris dan persaksian boleh disesuaikan untuk konteks masa kini dengan pertimbangan peran perempuan yang sudah mengalami perubahan, tidak seperti eksistensi-nya pada masa teks itu diturunkan dan diinstruksikan.⁶¹

Sejalan penafsiran hermeneutika tafsir kontekstual Abdullah Saeed di atas, dalam konteks aplikasi dari hirarki nilai dalam surat an-Nisa' ayat 34 tentang kepemimpinan wanita di era kontemporer tentunya memiliki perbedaan strategis dengan kepemimpinan wanita pada era masa Rasulullah. Abdullah Saeed telah mengembangkan metodologi penafsirannya terkait isu relasi gender pada surat an-Nisa ayat 34. Menurut konsep metodologi hermeneutika tafsir kontekstual Abdullah Saeed, ayat ini mengandung nilai fundamental dan implementasional dalam lima hirarki nilai di atas.

Nilai fundamental untuk menjelaskan kedudukan laki-laki sebagai pemimpin bagi perempuan menurut Abdullah Saeed meniscayakan pengaruh sejarah dan budaya. Sejarah kondisi Arab pada masa Rasulullah yang secara geografis dan sosial budaya lebih membutuhkan kekuatan fisik daripada berpikir, kepemimpinan yang lebih cenderung pada sistem kesukuan (patriarki/syuhbah) yang didominasi laki-laki daripada sistem demokratis yang lebih menekankan potensi dan mufakat. Abdullah Saeed melihat sejarah dan budaya di era kontemporer ini yang telah mengalami perkembangan yang sangat pesat, tentunya

⁶¹ Suqiyah Musafa'ah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia', *Jurnal Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 9.2 (2015), hlm. 467-468.

sangat berbeda dengan masa era Rasulullah dimana al-Quran diturunkan. Berdasarkan realitas tersebut, nilai fundamental ayat ini menunjukkan adanya kesetaraan. Kemampuan atau kekuatan seseorang bisa ditumbuh-kembangkan dengan pendidikan dan sains, sehingga dapat terus berkembang antara laki-laki dan perempuan. Menurut Saeed, nilai fundamental ini menyisayaratkan kontekstual ayat ini pada zaman sekarang. Sebab nilai fundamental ini mengikuti kebutuhan dan perkembangan zaman.⁶²

Nilai implementasional pada relasi gender yang tertuang dalam al-Quran surat an-Nisa' ayat 34 untuk menjelaskan kepemimpinan laki-laki bagi perempuan menurut metodologi hermeneutika tafsir kontekstual Abdullah Saeed merupakan ukuran yang digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional di atas. Sebagai ukuran kata Saeed, nilai ini tidaklah bersifat universal, melainkan terkait dengan fakta atau pilihan yang historis dan kultural pada saat ayat ini diturunkan. Dengan demikian, Saeed melihat bahwa fokusnya pada sebagai pilihan bukan pokok satu-satunya. Saeed mengkaji pada penjelasan konteks makro dan sejarah keberadaan perempuan dan laki-laki di masa Rasulullah dimana ayat ini diturunkan. Kepemimpinan laki-laki bukanlah takdir, namun pilihan yang sesuai atau tepat dengan keadaan dan budaya pada masa Rasulullah tersebut. Peran-peran publik banyak didominasi golongan laki-laki seperti bekerja, berdagang, berburu, berbelanja, transportasi, memutuskan perkara, dan juga berperang. Sedangkan perempuan hanya berada dalam wilayah domestic yang bertanggung jawab di dalam rumah tangga. Berbanding terbalik dengan era perempuan di zaman modern yang telah menempatkan perempuan bahu-membahu dengan laki-laki dalam wilayah public. Karenanya penafsiran ayat relasi gender tentang kepemimpinan wanita harus menggunakan pendekatan kontekstual agar ajaran Islam terkait isu-isu relasi gender menjadi rahmat bagi seluruh alam.⁶³

SIMPULAN

⁶² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 121-122.

⁶³ Abdus Somad, Otoritas Laki-laki dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontestual Abdullah Saeed Terhadap al-Quran Surat an-Nisa' Ayat 34, *Jurnal Alif Lam; Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3 No. 1, 2022, hlm. 18.

Sebagaimana yang disebutkan oleh Lien Iffah, bahwa Abdullah Saeed adalah seorang Rahmanian, penulis sendiri sepakat bahwa Abdullah Saeed telah mengapdosikan 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 *preunderstanding* yang tidak *ahistoris*. Langkah-langkah tersebut telah dikenalkan oleh tokoh-tokoh Hermeneutika objektif, seperti Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Menurut mereka, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya. Hermeneutik tersebut terlihat dalam langkah kerja tafsir kontekstual Stage II dan stage III, dimana stage tersebut mencoba untuk melihat kembali kebelakang bagaimana ayat tersebut.

Untuk memenuhi *double movement* sebagaimana yang digagas oleh Rahman, Abdullah Saeed menawarkan langkah yang tidak berhenti pada stage II dan III, Saeed menekankan setelah langkah itu untuk melihat realita kehidupan masyarakat yang ada. Disinilah letak perbedaan antara Fazlurahman dan Abdullah Saeed mulai terlihat, jika Fazlurahman hanya bersifat umum, dalam artian tidak menetapkan langkah-langkah konkrit dan batasan dalam melihat realita sekarang dan masa lalu, maka Abdullah Saeed telah melakukannya.

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

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Nehru Millat. "The Al-Qur'an in The View of Western Scholars: Analysis of Orientalist Thoughts on the Study of the Al-Qur'an." *Aqwal: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 5, no. 1 (2024): 72-88. <https://doi.org/10.28918/aqwal.v5i1.7284>.

- Al-Ghazali, Syeikh Muhammad, *Studi Kritis atas Hadis Nabi Muhammad saw; Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, Terj. Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1993.
- Anggraeni, Luciana, Kontekstualisasi Tafsir Perempuan; Studi Pemikiran Abdullah Saeed, *Jurnal Ulumuddin; Jurnal of Islamic Studies*, Vol. 2 No. 2, 2009, hlm. 49.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajdi dan Cici Fakhra Assegaf, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994
- Fina, Lien Iffah Naf'atu, *Hermeneutika Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Abdullah Saeed Tentang Penafsiran al-Quran*, Yogyakarta: Skripsi Fak. Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga. 2009
- Firdaus, Mohamad Yoga dan Kadir Ahmad, Telaah atas Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Mashadiruna: Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1, 2024
- Hapsin, Abu, at.all., Urgensi Regulasi Penyelesaian Konflik Umat Beragama: Perspektif Tokoh Lintas Agama, *Jurnal Walisongo*, Vol. 22 No. 2, 2014
- Hapsin, Abu, Pemikiran Demokrasi di Indonesia; Antara Pembatasan dan Kebebasan Beragama, *Jurnal Analisa*, Vol. XVII, No. 1 Januari 2010
- Jayana, Thoriq Aziz, Model Interpretasi al-Quran dalam Pendekatan Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed, *Jurnal Penelitian Sosiologi Universitas Gajah Mada*, Vol. 6 No. 2, 2019.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998
- Musafa'ah, Suqiyah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia', *Jurnal Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 9.2 (2015), hlm. 467-468.
- Saeed, Abdullah, *Al-Quran Abad 21, Tafsir Kontekstual*, terj. Erfan Nurtawwab, Mizan: Bandung, 2016.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London dan New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *The Quran: An Introduction*, New York: Routledge, 2008, hlm. 219-232.
- Sholihan, *Etika Global dan Nilai-Nilai Humanistik Etika Islam*, Semarang: RaSail Media Group, 2023
- Sholihan, *Keadilan Sosial dalam Pemikiran Barat dan Islam Kontemporer; Kajian Pemikiran John Rawls dan Sayyid Quthb*, Semarang: RaSail Media Group, 2014
- Soenarjo, dkk., *Al-Quran dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag RI, 2003.
- Somad, Abdus, Otoritas Laki-laki dan Perempuan: Studi Penafsiran Kontestual Abdullah Saeed Terhadap al-Quran Surat an-Nisa` Ayat 34, *Jurnal Alif Lam; Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 3 No. 1, 2022, hlm. 19