

MELACAK PEMIKIRAN AL QUR'AN ABDULLAH SAEED

Eka Suriansyah¹ dan Suherman²

Abstract

There are some scholars who express their thoughts in interpreting contemporary al-qur'an. Among others, Amina focuses on gender issues, Fazlurrahman focuses on his theory of double movement and Muhammad Arkoun concentrates on his concept taqdis al-afkar ad-diny and Syarur focuses on his theory of hudud. Simply, this thought tries to compromise between Al-qur'an and the reality of modern life. Therefore, it make a sense if the current taxonomies or typologies to accommodate the ideas of reinterpreting Al-qur'an. Abdullah Saeed asserts that the methods that are used in the modern era should not leave out classical interpretations. Those classical interpretations should be appreciated and used. For that reason, classical interpretations become step stones to understand Al-qur'an in context based on classical mufassirin (al-qur'an interpreters). Saeed in interpreting the verses of ethico-legal correlate between text and context either during revelation and the current condition of Muslim today.

Keywords: Al Qur'an, text, context dan ethico legal

A. PENDAHULUAN

Alquran merupakan topik yang selalu *up date* untuk didiskusikan. Ketika Alquran lahir di Mekah 1431 tahun yang lalu, ia disambut dengan berbagai perdebatan akan otentitasnya. Buah dari *discoursus* panjang ini adalah Alquran semakin kokoh dan terbukti akan otentitas dan fleksibilitasnya terhadap

¹ Penulis adalah dosen STAIN Palangka Raya Jurusan Syari'ah

² Alumni UIN Yogyakarta

percepatan jaman dan teknologi. Kekuatan survivenya dalam menghadapi berbagai batu penghalang membuktikan bahwa ia *salih li kulli zaman wa makan*.

Dalam konteks pemikiran, Alquran mempunyai posisi yang signifikan. Hal ini tidak lain Islam sebagai *scriptural faith* telah meniscayakan masyarakat Islam menaruh perhatian serius terhadap teks yang diwahyukan, terutama dalam menjawab persoalan-persoalan modernitas. Alquran adalah suatu kitab mengenai prinsip-prinsip dan nasehat keagamaan dan moral bagi umat manusia. Ia bukanlah sebuah dokumen hukum, meskipun mengandung sejumlah hukum-hukum dasar seperti shalat, puasa dan haji (A'la, 2003:82).

Para pemikir kontemporer dalam upaya memahami Alquran tidak menerima begitu saja apa yang diungkapkan oleh teks secara literal, melainkan mencoba melihat lebih jauh apa yang ada di balik teks sehingga mufasir bisa menangkap keseluruhan ide dan spirit (ruh) yang merupakan pesan moral Alquran yang bersifat *salih li kulli zaman wa makan*. Oleh karena itu, seorang modernis seperti Abdullah Saeed berpendirian bahwa untuk mengetahui sebuah pesan moral sebuah ayat Alquran penting diketahui situasi dan kondisi historis yang melatarbelakanginya. Situasi dan kondisi historis ini bukan hanya sekedar apa yang dikenal dalam ilmu tafsir sebagai asbab al-nuzul, akan tetapi jauh lebih luas dari itu. Bagi Saeed, ayat-ayat Alquran adalah pernyataan moral, religius dan sosial Tuhan untuk merespon apa yang terjadi di dalam masyarakat.

Perbedaan konsep yang ditawarkannya tentang pesan moral Alquran - atau secara spesifik istilah yang dibakukannya adalah *ethico-legal* menjadikan pemikirannya menarik untuk ditelusuri. Terlebih ia adalah tokoh *Islamic Studies* di Barat yang pikirannya mewarnai wacana ke-Islaman internasional. Namun masih sedikit tulisan yang menguraikan ide-ide yang dijadikan landasan dalam pemikirannya.

B. BIOGRAFI DAN INTELEKTUALITAS ABDULLAH SAEED

1. Sketsa Biografi Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne; Australia. Sekarang dia menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di Universitas tersebut. Saeed lahir di Maldives, keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pada tahun 1977, dia hijrah ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu di sana. Di Arab Saudi, dia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal, di antaranya Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979) dan Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Tahun berikutnya, Saeed meninggalkan Arab Saudi untuk belajar

di Australia. Di negara Kanguru ini, Saeed memperoleh beberapa gelar akademik bahkan sampai sekarang tetap mengajar pada salah satu universitas terkenal dan terkemuka di dunia (lih. www.abdullahsaeed.org, akses tanggal 10 Januari 2011).

Saeed dikenal sebagai dosen yang ulet. Di Australia, Abdullah Saeed mengajar Studi Arab dan Islam pada program strata satu dan program pasca internasional. Saeed juga terlibat dalam berbagai kelompok dialog antar kepercayaan, antara Kristen dan Islam, dan antara Yahudi dan Islam. Karena kemahirannya dalam beberapa bahasa seperti Inggris, Arab, Maldivia, Urdu, Indonesia dan Jerman, membuatnya sering mengunjungi beberapa negara: Amerika Utara, Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan dan Asia Tenggara. Bahkan dia memiliki banyak relasi pakar dan riset di seluruh dunia. Karena kemahiran dan sepak terjang dan keseriusannya di dunia keilmuan, nama Saeed menjadi populer dan diperhitungkan di dunia internasional.

2. Riwayat Pendidikan Abdullah Saeed

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

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

3. Riwayat Pekerjaan Abdullah Saeed

Di antara riwayat pekerjaan yang pernah dan sedang ditekuni oleh Abdullah Saeed, di antaranya:

- a. Tahun 1988-1992 sebagai tutor dan dosen *part-time* dalam mata kuliah Bahasa dan Sastra Arab dan Studi Timur Tengah di Universitas Melbourne.

- b. Tahun 1991-1992 sebagai koordinator mata kuliah Bahasa Arab dan Studi Islam di Sekolah Tinggi Islam King Khalid Victoria.
- c. Tahun 1993-1995 sebagai konsultan mata kuliah Bahasa Arab dan Studi Islam di Sekolah Tinggi Islam King Khalid Victoria.
- d. Tahun 1993-1995 sebagai Asisten Dosen dalam mata kuliah Studi Arab pada Jurusan Bahasa-bahasa Asia dan Antropologi Fakultas Bahasa Universitas Melbourne.
- e. Tahun 1996-1997 sebagai Deputi Ketua / Ketua Pelaksana Jurusan Studi Bahasa Universitas Melbourne.
- f. Tahun 1996-1999 sebagai Dosen Senior dalam mata kuliah Studi Arab dan Islam pada Jurusan Bahasa Universitas Melbourne.
- g. Tahun 1999 sebagai *Visiting Scholar* di Sekolah Studi Orang Timur dan Afrika (SOAS) Universitas London.
- h. Tahun 1998-2003 sebagai Wakil Direktur Asia Institut (*Institute of Asian Language and Societies*) Universitas Melbourne.
- i. Tahun 2003-2004 sebagai Direktur Pelaksana Asia Institut (*Institute of Asian Language and Societies*) Universitas Melbourne. Sekarang, aktif sebagai Direktur *National Centre of Excellence for Islamic Studies* Universitas Melbourne (sejak 2007), sebagai Direktur *Asia Institute* Universitas Melbourne (sejak 1 Januari 2007), sebagai Asisten Professor Fakultas Hukum Universitas Melbourne (sejak 2007), sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer Universitas Melbourne (sejak 2005), sebagai Sultan Profesor Oman dalam bidang Studi arab dan Islam Universitas Melbourne (sejak 2003), serta beragam aktivitas lain yang tidak mungkin disebutkan satu per satu.

4. Aktivitas Ilmiah Abdullah Saeed

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

Saeed juga diundang untuk mengajar di Fakultas bahkan Universitas lain baik taraf nasional maupun internasional. Sejak karier mengajarnya di Universitas Melbourne pada tahun 1990-an, ia telah melakukan peletakan pondasi Studi Islam di Universitas tersebut khususnya dan di Australia pada umumnya. Sejak itu, program Studi Islam berkembang pesat mulai dari program studi strata satu sampai doktor.

Prestasi ini menggiring Saeed menjadi pakar Studi Islam terkemuka, kalau bukan satu-satunya yang terbaik, di Australia. Saeed aktif dalam beberapa organisasi sosial kemasyarakatan yang basis gerakannya memberikan pengabdian kepada masyarakat luas. Saeed aktif sebagai anggota di sejumlah kelompok dialog antar-kepercayaan (Islam-Kristen dan Islam-Yahudi), menjadi narasumber bagi media tentang isu bunga bank, sebagai pemimpin komunitas Muslim di Australia, dan menjadi pemeran utama dalam sejumlah konferensi, seminar dan perkuliahan disamping pengabdian yang lain.

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

5. Karya-karya Ilmiah Abdullah Saeed

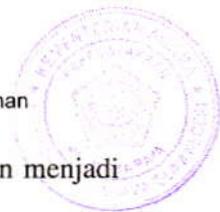
Saeed adalah seorang penulis yang sangat produktif. Ini terlihat dari begitu banyak karya tulis ilmiah yang dilahirkannya. Berikut karya-karya Abdullah Saeed berdasarkan kategorinya:

- a. *Sacred Place and Sacred Life in Islam* ditulis bersama I. Weeks diterbitkan di Geelong oleh Deakin University Press tahun 1990.
- b. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba in Islam and its Contemporary Interpretation* diterbitkan tahun 1996 dan 1999 di Leiden oleh E. J. Brill.
- c. *Modern Standard Arabic: An Introduction* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- d. *Modern Standard Arabic: Beginners Book 1* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- e. *Modern Standard Arabic: Beginners Book 2* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.

- f. *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 1* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- g. *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 2* ditulis bersama C. Mayer dan A.G.A. Raheem diterbitkan di Melbourne oleh Asia Institute pada tahun 2000 dan 2001.
- h. *Essential Dictionary of Islamic Thought* ditulis bersama M. Kamal dan C. Mayer diterbitkan tahun 2001 di Adelaide oleh Seaview Press.
- i. *Muslim Communities in Australia* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh University of New South Wales Press.
- j. *Islam in Australia* diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh Allen & Unwin.
- k. *Islam and Political Legitimacy* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan London and New York oleh Curzon tahun 2003.
- l. *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* diterbitkan tahun 2004 di Canberra oleh Commonwealth Government.
- m. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* ditulis bersama H. Saeed diterbitkan tahun 2004 di Hampshire oleh Ashgate Publishing.
- n. *Approaches to the Alquran in Contemporary Indonesia* sebagai editor diterbitkan tahun 2005 di Oxford oleh Oxford University Press.
- o. *Interpreting the Alquran: Towards a Contemporary Approach* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006.
- p. *Islamic Thought: An Introduction* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006.
- q. *The Alquran: An Introduction* diterbitkan London dan New York oleh Routledge tahun 2008.

C. LATAR PEMIKIRAN ABDULLAH SAEED

Sebagaimana ditulis di banyak karyanya, Saeed menyebut model tafsir yang didukung dan kemudian dikembangkannya sebagai “*Contextualists*” (Saeed, 2006: 220-222). Saeed menyebutkan beberapa contoh tokoh yang dianggapnya masuk ke dalam kategori tersebut, misalnya Ghulam Ahmad Peryez dengan pendekatan kembali kepada prinsip-prinsip, Fazlur Rahman dengan pendekatan berbasis spirit Alquran, Muhammad Arkoun, Farid Esack, dan Khaled Abou el-Fadl (Seed, 2008 :232-236). Para pemikir reformis Islam ini menangkap jarak antara Alquran dengan realitas dan menolak pendekatan tradisional dalam



menafsirkannya dalam kehidupan sehari-hari yang reduksi Alquran menjadi sebuah kitab hukum (Saeed, 2006:17).

Namun demikian, di antara beberapa nama yang disebutkan di atas tampaknya ia lebih terpengaruh kepada Rahman. Dalam beberapa tulisannya, secara tegas atau paling tidak menyinggung bahwa pada dasarnya proyek tafsir yang digagasnya banyak dipengaruhi oleh Fazlur Rahman. Bahkan Saeed menyatakan bahwa Rahman telah menggagas inti dari metode tafsir yang ditawarkannya. Saeed mengakui kontribusi original Rahman dalam memberikan metodologi alternatif dalam menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Yakni, menghubungkan teks dengan konteks baik ketika pewahyuan maupun muslim masa kini (Saeed, 2008: 127).

Keterpengaruhan Saeed dengan Pemikiran Rahman begitu kentara dalam bangunan pemikirannya. Karena itulah, di samping sebagai seorang Rahmanian, Saeed juga dianggap meneruskan dan menyempurnakan metodologi Rahman. Interpretasi kontekstual yang digunakannya merupakan upaya lanjutan dari metodologi tafsir Rahman.

Sebagaimana diketahui, kegelisahan Rahman sangat bersinggungan dengan keagamaan umat Islam dalam menghadapi modernitas. Dalam kaitannya dengan tafsir Alquran, Rahman menolak pendekatan tradisional dalam menafsirkan Alquran, baik dalam tradisi *Usul al-fiqh* maupun tradisi tafsir. Rahman 'menuduh' mereka memperlakukan Alquran secara atomistis dan pada dasarnya tidak melakukan apapun untuk memahami Alquran. Untuk itu, dia menawarkan sebuah metodologi tafsir yang holistik, memahami Alquran sebagai sebuah kesatuan yang mempertimbangkan latar belakang masyarakat Arab dengan pandangan dunia, nilai, institusi dan budaya mereka (konteks pewahyuan) (Rahman, 1984:2-5). Di mana, dengan pendekatan yang semacam itu akan tampak spirit atau pesan moral Alquran.

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

D. KONSEP KUNCI DALAM MEMAHAMI ALQURAN

I. *Ethico-Legal* Teks dalam Alquran

Secara sangat spesifik Saeed mengkhususkan pemikirannya pada ayat-ayat Alquran yang bermuatan *ethico-legal*. Meskipun, dalam beberapa pembahasan Saeed harus merambah pada wilayah lain demi membangun landasan yang kuat untuk membangun sebuah model tafsir ayat-ayat *ethico-legal* sebagaimana yang ditawarkannya.

Saeed menyebutkan bahwa *ethico-legal texts* adalah salah satu bagian dari golongan ayat Alquran yang menjadi fokus kajian hukum Islam di mana, berdasarkan ayat-ayat tersebut umat Islam selama 14 abad telah mengembangkan sebuah bangunan hukum yang sering dirujuk sebagai “Hukum Islam” atau “Syari’ah” (Saeed, 2006:1). Ayat-ayat yang masuk dalam kategori *ethico-legal text* adalah ayat-ayat tentang sistem kepercayaan: ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi dan kehidupan setelah kematian; praktik ibadah: perintah shalat, puasa, haji, zakat; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan dilarang; perintah jihad, larangan mencuri, hukuman terhadap tindak kriminal, hubungan dengan non-muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antar agama dan pemerintahan (Saeed, 2008:78).

Salah satu karakteristik dari ayat-ayat ini adalah bahasanya yang sangat sederhana (*minimalist*). Dalam konteks ini, Alquran tidaklah menampilkan aturan-aturan kehidupan sehari-hari secara terperinci. Alquran akan menampilkan diri sedikit lebih terperinci ketika membahas hubungan langsung antara Tuhan dan makhluknya, dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan konteks sosial dan budaya Hijaz (Saeed, 2006 :171-172).

Setelah itu, terutama setelah asy-Syafi’i (w. 204/820), ada pergeseran dalam mendekati Alquran, khususnya oleh fuqaha. Ayat-ayat Alquran yang memiliki relevansi dengan persoalan *ethico-legal* dijadikan pedoman untuk merumuskan hukum. Perkembangan yang terjadi di ranah *usûl al-fiqh* pada masa ini adalah memberikan tekanan bahwa hukum haruslah didasarkan secara kaku pada teks (Alquran dan hadits) (Saeed, 2006:16).

Fokus terhadap ayat-ayat legal semakin berurat berakar pada perkembangan berikutnya, di mana ayat-ayat yang tidak bermuatan legal dalam praktiknya dinomorduakan. Penekanan terhadap muatan ayat legal ini mengabaikan fakta bahwa pada dasarnya Alquran berbicara sedikit saja tentang persoalan hukum secara jelas didalamnya (Saeed, (2006:16 dan 145). Secara umum, umat Islam menganggap Alquran sebagai teks legal, meskipun pada kenyataannya banyak bagian dari Alquran yang mengandung dimensi-dimensi lain, termasuk dimensi

etis. Memang, pasca generasi Islam awal, ada kebutuhan mendesak untuk mencari sebuah basis otoritatif untuk membangun hukum dan membuat formula hukum. Pasca ini, ayat-ayat yang berdimensi etis menjadi tampak: seolah-olah legal pada hakikatnya. Pandangan ini semakin berlebihan ketika ayat yang secara jelas mengandung dimensi moral etis dipandang sebagai 'sebenarnya' legal, yang tak ayal berakibat pada hilangnya spirit Alquran, tenggelam di balik penafsiran-penafsiran berorientasi hukum (Saeed, 2008:13).

Perkembangan di wilayah fiqh menimbulkan akibat metodologis terkait dengan bagaimana Alquran dipandang oleh generasi berikutnya. Pada abad ke IV-V h, mazhab fiqh semakin mapan dan masyarakat berkiblat kepada mazhab itu. Pada masa berikutnya, ketika muslim berbicara tentang "Hukum Islam", mereka akan menunjuk fiqh, jarang mencoba untuk langsung menggali kepada Alquran. Akibat berikutnya bisa ditebak, kreativitas dalam memahami Alquran, bahkan sebagaimana semangat 'liberal' yang dimiliki umat Islam awal seolah hilang begitu saja dan tidak diperhatikan dalam menafsirkan Alquran. Semangat yang demikian memang sempat dilunturkan oleh orang-orang yang tidak sependapat, misalnya Syâtîbî dan at-Tûfî, namun pengaruh mereka tidak begitu kuat. Baru terutama pada abad ke-20 upaya untuk 'mendobrak' model yang demikian semakin menguat.

2. Wahyu

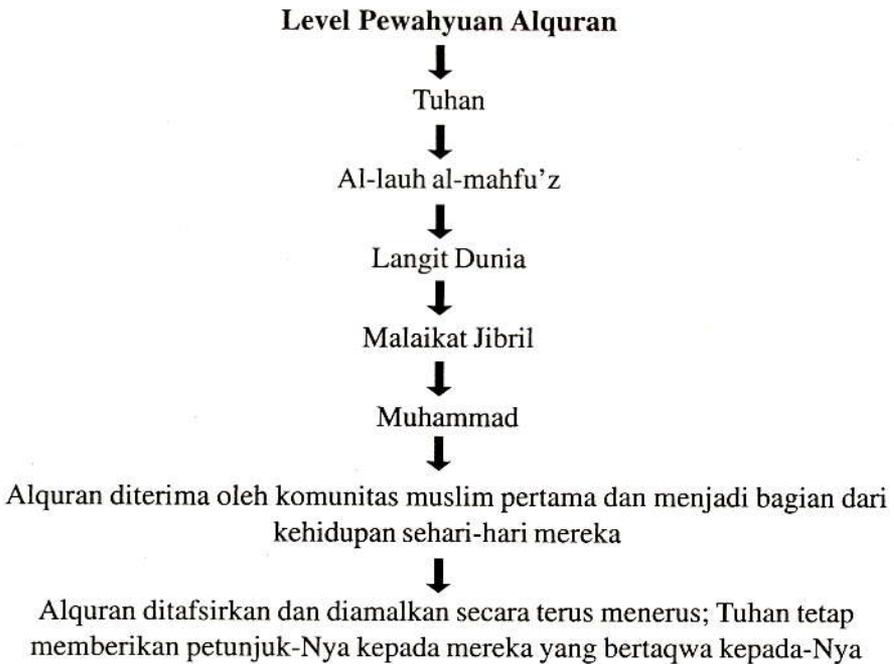
Pada pendahuluan bukunya *Interpreting the Qur'an : Towards a Contemporary Approach* Saeed menegaskan posisinya terhadap wahyu sebelum membangun sebuah model tafsir yang digagasnya. Saeed sepenuhnya mengakui bahwa Alquran adalah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Muhammad. Selanjutnya, mengakui bahwa Alquran yang ada sekarang ini sebagai autentik (Saeed, 2006:5). Perbincangan tentang wahyu di sini bertujuan untuk mengemukakan gagasannya tentang wahyu dalam kaitannya dengan interpretasi Alquran.

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

Konsep ini bukan berarti hendak mengatakan bahwa wahyu merupakan kata-kata atau karya Muhammad. Namun, sebagaimana disampaikan Rahman, hendak menunjukkan bahwa ada keterkaitan yang erat antara wahyu, Nabi dan

misi dakwahnya, dan konteks sosio-historis di mana Alquran diwahyukan. Konsep wahyu yang demikian ini akan sangat bermanfaat dalam langkah interpretasi Alquran, di mana perhatian terhadap hal-hal yang meliputi atau di sekitar pewahyuan menjadi salah satu bagian vital dalam penafsiran.

Saeed sendiri tidak menyepakati pandangan bahwa ada elemen manusia yang ikut dalam penciptaan Alquran. Alquran adalah ciptaan Tuhan. Namun, dalam kapasitas agar ia bisa dipahami manusia, wahyu harus bersentuhan dengan manusia dan masyarakat yang menjadi subyek penerimanya (Saeed, 1999:110-111).



Gambaran konsep wahyu yang ditawarkan oleh Saeed (disebutnya sebagai *Broader Understanding of The Concept of Qur'anic Revelation*) disebut pemahaman yang lebih luas karena Saeed telah “meluaskan” konsep wahyu Tuhan. Wahyu, menurutnya tidak berhenti dengan tuntasnya pewahyuan Alquran. Namun, wahyu Tuhan, meskipun bentuknya tidak tertulis dan tidak melalui perantara Nabi, akan terus menerus turun kepada manusia sepanjang masa. Selanjutnya, melalui konsep ini Saeed ingin menunjukkan bahwa pewahyuan memiliki keterkaitan dengan peran Muhammad dan konteks sosio-historis pada

masa itu. Namun demikian, Saeed mencoba untuk tetap mempertahankan sedapat mungkin pandangan Muslim tradisional (Saeed, 2008:32).

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

Kedua, malaikat Jibril - pikiran Muhammad - eksternalisasi - konteks sosio-historis. Pada level ini pewahyuan memasuki dunia fisik yang berarti, pewahyuan pada level ini berlangsung dalam bentuk yang bisa dipahami oleh manusia. Karena itulah, wahyu diturunkan ke dalam bahasa manusia yakni bahasa Arab. Wahyu difirmankan dalam konteks manusia pada waktu itu, karena itu ia berhubungan secara mendalam dengan kebutuhan dan persoalan Nabi dan umatnya pada saat itu sebagaimana terbukti dalam rujukan-rujukan Alquran tentangnya.

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

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

Melalui pemahaman wahyu yang demikian konteks sosio-historis menjadi elemen wahyu yang penting. Wahyu tidak terlepas dari manusia, Nabi dan komunitas Muslim pada masa itu. Saeed kemudian menegaskan, pemahaman tentang wahyu yang demikian ini menjadi dasar bagi argumen argumennya yang

dituangkan dalam pemikiran tafsirnya (khususnya yang ada dalam buku *Interpreting the Qur'an*), bahwa interpretasi harus berangkat dari realitas di mana wahyu itu diturunkan (Saeed, 2008:41).

3. Sab'ah Ah{ruf

Pada masa Nabi ada beberapa kasus yang bisa dijadikan sebagai indikasi, kalau boleh dikatakan sebagai justifikasi, adanya fleksibilitas dalam mendekati Alquran. Pada masa Nabi, Alquran telah berperan secara aktif, berdialektika dengan cara yang sesuai dengan kebutuhan dan kondisi saat itu. Terbukti, Alquran tidak dengan angkuh mempertahankan ke'diri'annya dan memaksa pengemarnya untuk mengikutinya tanpa tawar-menawar apapun.

Berdasarkan sebuah hadis terkenal, Alquran diwahyukan dalam tujuh huruf (*sab'ah ah{ruf*). Secara etimologis, kata h{arf memiliki banyak makna bukan hanya sekedar 'huruf', tetapi misalnya 'tepi' atau 'pinggir'. Bentuk jamak dari h{arf (Ah{ruf) lazimnya diartikan sebagai 'cara-cara' atau 'dialek-dialek'. Makna yang paling umum yang dilekatkan terhadap istilah ini adalah tujuh dialek utama bangsa Arab yang ada pada saat Alquran diwahyukan. Sedangkan, dalam kaidah penafsiran, ada pandangan bahwa ah{ruf merujuk kepada tujuh bacaan (*qirâ'ât*) Alquran yang dianggap otoritatif dan valid (As-Suyuthi, 1951:81). Menurut Abu Fadl al-Rani (w. 460/1068), *Sab'ah ah{ruf* menunjukkan perbedaan yang berhubungan dengan tujuh aspek dalam bahasa Arab: *Muzakar muannas, fi'il madfi dan 'amr, inflection; pengurangan dan penambahan; penggantian; dan dialek* (Al-Zarqani, 1991:357-358).

Menurut Saeed, mengutip al-Suyûti dan al-Zarqânî, yang menjadi persoalan dari pemaknaan lazim di atas adalah hanya ada sedikit kata dalam Alquran yang bisa dibaca dalam tujuh cara yang berbeda. Selain itu, dalam beberapa kasus, cara membaca kata-kata tertentu bisa jadi melampaui jumlah tujuh. Mengkritisi pendapat al-Razi, Saeed berpendapat bahwa pemahaman semacam itu tidak mencakup konteks pewahyuan pada masa Nabi dan sahabat, pemahaman semacam itu mungkin pada masa ketika struktur gramatika Arab telah tersistematisasi (Saeed, 2008:70). Menurutnya yang menjadi persoalan mendasar pada kebuntuan pemaknaan sab'ah ah{ruf adalah terlalu terfokusnya ulama pada term sab'u (tujuh). Padahal menurut Qadi 'Iyad (w. 544/1149), tujuh dalam hadis di atas tidak bermakna angka tujuh, akan tetapi konsep dalam bahasa Arab untuk mengatakan 'banyak'.

Pemaknaan yang paling mungkin terhadap term *sab'ah ah{ruf* adalah merujuk kepada tujuh dialek yang ada pada saat Alquran diwahyukan. Artinya, kata tertentu dalam Alquran bisa dibaca menggunakan kata lain yang merupakan

sinonim dari kata itu berdasarkan dialek-dialek yang ada. Pemahaman ini didasarkan pada hadis-hadis yang bercerita mengenai perbedaan cara baca pada masa Nabi. Hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa Nabi mengakui adanya perbedaan dalam cara baca dan masing-masing bacaan tersebut benar dan sesuai pewahyuan.

Berdasarkan beberapa riwayat, tujuan Nabi membolehkan perbedaan bacaan ini adalah supaya Alquran lebih dapat diterima oleh komunitas (*ummah*). Mengingat pada saat itu, banyak *mu'af* yang buta huruf, di samping pasca-hijrah Nabi ke Madinah (1/622), komunitas Islam semakin plural, tidak hanya suku Quraisy yang memiliki cara baca berbeda bahkan kosa kata yang berbeda dengan suku Quraisy. Jika bentuk fleksibilitas tidak diizinkan dalam kasus ini. Banyak muslim yang kesulitan mengucapkan lafaz suatu kata bahkan dalam memahaminya (Saeed, 2006:73). Fleksibilitas inilah yang memungkinkan Alquran dapat diterima oleh masyarakat yang lebih luas.

Perdebatan mengenai *sab'ah ah{ruf* ini menjadi pembenaran masuk akal untuk mendekati teks Alquran dengan cara yang lebih fleksibel. Menjadi pertanyaan kemudian adalah, jika pada masa Nabi terdapat beragam cakupan cara membaca teks, dapatkah Alquran didekati (baca: dipahami) dengan cara demikian pula?

Ironisnya setelah masa Nabi, bentuk-bentuk fleksibilitas ini menjadi semakin terbatas (baca: dibatasi). Pembatasan ini ditandai dengan kodifikasi Alquran pada masa 'Us'mān. Dengan kodifikasi ini teks Alquran dianggap mapan selamanya. Konsekuensinya, fleksibilitas dalam membaca teks menjadi tidak dibenarkan lagi, kecuali dalam dialek yang telah dicakup oleh *fixed text*. Setelah masa ini pemahaman terhadap Q.S. al-Hijr [15]: 9 menjadi, setiap bacaan yang berbeda dengan kodifikasi Alquran dianggap sebagai bentuk korupsi terhadap Alquran. Untuk selanjutnya, ia telah menjadi pemahaman umum dan bahkan dianggap dogma. Padahal, sebagaimana dipahami di atas, perbedaan *qirâ'ât* tidak berarti bermakna perubahan, karena ia tercakup dalam sejarah kenabian.

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

Dalam dunia tafsir, persoalan *ah{ruf* menjadi problematik hingga saat ini. Penerimaan terhadap konsep ini menimbulkan permasalahan berkaitan dengan apakah Alquran yang ada sekarang (*mus{haf*) telah menampung *qirâ'ât*

yang diwahyukan kepada Nabi. Sedangkan jika konsep ini ditolak, ini mengingkari banyak riwayat sahih yang melaporkan bahwa fakta ini memang ada pada masa Nabi.

Kaum Muslim pada zaman modern pada umumnya menghindari perdebatan ini. Akan tetapi bagi kaum kontekstualis, fakta fleksibilitas ini menjadi sesuatu yang menarik. Bagi mereka, menjadi penting kiranya untuk merenungkan fleksibilitas ini, sebagai upaya Nabi dalam mengakomodir kebutuhan zaman, untuk menariknya ke dalam pengalaman sekarang. Nabi telah memungkinkan fleksibilitas demi menyesuaikan Alquran dengan kebutuhan umat pada masa itu. Karena itu fleksibilitas itu bisa juga *exist* demi mengakomodir kebutuhan umat pada masa sekarang (Saeed, 2006:76).

4. Nasakh

Secara etimologi nasakh berarti merekam, menggantikan, menghilangkan, menghapuskan, atau membatalkan. Secara teknis, nasakh sering diartikan sebagai membatalkan sebuah hukum tertentu oleh hukum yang datang belakangan (Al-Qattan, 2001:232). Konsep nasakh ini sering didasarkan pada Q.S. al-Baqarah [2] 106. Bagaimanapun juga, konsep ini sebenarnya sangat problematis, dalam arti masih dalam perdebatan. Meskipun demikian, sebagian besar ulama mengakui konsep ini sebagai salah satu bahasan penting baik dalam *usûl al-fiqh* maupun *ulûm al-Qur'ân*.

Menurut Saeed, salah satu perdebatan penting dalam nasakh adalah gagasan tentang perkembangan hukum Alquran. Kaum tekstualis dan semi-tekstualis percaya, bahwa sekali hukum ditetapkan dalam Alquran atau dalam hadis, ia berlaku abadi. Artinya, ia harus ditaati dan dilaksanakan tanpa batas waktu, tempat dan kondisi (saeed, 2006:82). Paradigma semacam ini, antara lain diakibatkan oleh beberapa model pemahaman pasca masa awal Islam yang telah membeku sampai sekarang menjadi pemahaman yang di samping majemuk juga menancap kuat di hati umat Islam. *Pertama*, problem teologis tentang apakah Alquran makhluk atau bukan makhluk. *Kedua*, pemahaman terhadap Q.S. al-Burûj [85]: 21-22. *Ketiga*, pemantapan-pemantapan pada masa asy-Syafi'i.

Mayoritas ulama dan masyarakat muslim menyepakati bahwa Alquran bukan makhluk, artinya tidak diciptakan. Disebut demikian karena huruf-huruf, kata-kata dan ayat-ayat yang ada di dalamnya merupakan manifestasi dari Tuhan demi kebutuhan manusia. Pemahaman ini kemudian dibawa ketika menafsirkan ayat di atas. Ayat di atas menjadi ditafsirkan sebagai Alquran yang telah terekam di *al-Lauh al-Mahfuz* kekal sejak awal penciptaannya. Disebut demikian karena

Allah mengetahui segala hal di masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Sehingga, hukum Tuhan kebal dari perubahan. Ditambah lagi, akibat penekanan asy-Syafi'i bahwa setiap hukum yang ada dalam Alquran dan sunnah harus diikuti (Saeed, 2006:85).

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

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

Akan tetapi banyak ulama terdahulu yang menyatakan bahwa perkembangan sosial dan hukum tidak saling melengkapi. Menurut mereka, masyarakatlah yang menyesuaikan dengan hukum. Pemahaman ini mengarahkan kepada ketidaksebandingan antara hukum dan kebutuhan sosial, di mana hukum bermakna untuk melayani. Perdebatan yang bermuatan teologis ini sangat bermasalah ketika dihadapkan dengan fakta nasakh dan fakta bahwa Tuhan telah mengubah hukum-Nya ketika berubah. Artinya, dalam menurunkan hukum-hukumnya Tuhan sangat memperhatikan kondisi masyarakat. Misalnya, berkaitan dengan perintah Alquran bagaimana menghadapi serangan dari non-muslim. Ketika komunitas muslim masih lemah di Makkah, Alquran memerintahkan untuk bersabar dalam menghadapi permusuhan dari orang-orang Makkah. Kemudian, ketika umat Islam sudah relatif lebih kuat dan mampu untuk menentang orang-orang Makkah, Alquran memerintahkan untuk berperang sebagai upaya untuk mempertahankan diri. Jika kasus ini memang ada, maka pemahaman bahwa hukum Alquran abadi dan tidak dapat diubah menjadi bermasalah.

Fakta pelajaran fleksibilitas dalam pemberlakuan hukum ini bisa dilihat baik pada masa Nabi, sahabat maupun pasca itu. Pada masa Nabi, kita bisa belajar dari fakta nasakh. Seperti tersimpan dalam buku-buku sejarah, terjadi

pergeseran yang cukup signifikan antara kehidupan muslim ketika masih di Makkah dan di Madinah. Pada masa Makkah, komunitas muslim merupakan minoritas, mereka belum mampu mempertahankan diri dari permusuhan kaum Makkah saat itu. Selain itu, umat Islam saat itu tidak memiliki kekuatan politis sehingga tidak memiliki peran dalam pengambilan keputusan. Dalam masa ini, umat Islam bahkan mengalami banyak penganiayaan dan secara status sosial mayoritas mereka yang memeluk Islam adalah termasuk strata bawah.

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

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

Menurut Saeed, ulama seperti al-Zarkasyi, Ibn Hazm dan al-Suyûfî (*'Ulûm Qur'ân*) meskipun telah membahas nasakh, tidak sampai membahas sampai kepada konklusi logis bahwa ketika masyarakat berubah, telah ada tuntunan dari Alquran maupun sunnah untuk mengubah hukum yang terkait atau paling tidak aspek-aspek yang berkaitan dengan aplikasinya melalui upaya reinterpretasi. Menurut Saeed, hukum bermanfaat jika ia memiliki basis rasionalisasi yang kuat bahwa ia berfungsi untuk masyarakat. Jika hukum tidak mencukupi peran ini, ia harus terbuka untuk mengalami perubahan (Saeed, 2006:85). Demikian juga dalam tradisi fiqh, ulama seperti al-Hanbalî dan Ibn al-Qayyim, mereka belum sampai mengusulkan perubahan hukum yang ada dalam Alquran.

Dalam menyikapi persoalan ini, para kaum kontekstualis sepertinya tidak mau terjebak dalam perdebatan yang ada dalam konsep nasakh, mengingat konsep ini diakui atau tidak menjadi perdebatan sepanjang sejarah, berkaitan dengan hakikat apakah ada pertentangan dalam ayat Alquran, pengertian dan

cakupan, jumlah ayat yang dinasakh, sampai metodenya. Apapun konsepsi yang dilekatkan pada nasakh, hal itu tidak mengurangi fakta sejarah bahwa pada masa awal Islam telah terjadi perubahan pemberlakuan hukum dalam rangka mengakomodir perubahan kondisi dan kebutuhan masyarakat pada masa itu. Poin inilah, yang menurut kaum kontekstualis dirasa telah diabaikan oleh para ulama, mereka justru telah terjebak dalam penyempitan fakta nasakh hanya sebagai fakta historis, tidak sampai memikirkan implikasi logisnya, apalagi mencoba merumuskan sebuah metode hukum darinya.

Kaum kontekstualis berupaya untuk mengambil pelajaran dari fakta sejarah bahkan berupaya membangun metode tafsir dari prinsip-prinsipnya. Seperti diketahui, salah satu problem kunci dalam mengimplementasikan ayat-ayat *ethico-legal* adalah sulitnya membedakan antara bentuk luar teks dengan pesan yang ada dibalikinya (Saeed, 2006:86). Konsep nasakh ternyata telah memberikan pencerahan kepada wilayah ini. Konsep nasakh memberikan petunjuk akan perlunya membedakan antara *form* (redaksi literal teks) dan *moral objectives* (tujuan moral) dari teks Alquran khususnya yang terkait dengan ayat-ayat *ethico-legal*.

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

Selanjutnya, ketika dikaitkan dengan konteks kekinian, setelah tujuan moral sudah dipahami, langkah berikutnya adalah menganalisis bagaimana metode Alquran dalam mewujudkan tujuan moral tersebut. Dalam langkah ini, menurut Saeed, perbedaan waktu, budaya, dan situasi kondisi atau yang biasa disebut konteks yang mengiringi peristiwa nasakh itu harus diperhatikan.

Nasakh, dengan demikian bisa dijadikan sebagai salah satu basis bagi perlunya reinterpretasi Alquran, khususnya ayat-ayat *ethico-legal*. Satu kata kunci yang bisa diambil dari *nasakh* adalah, bahwa ia telah menjaga tujuan Alquran tetap hidup dan relevan ketika bersentuhan dengan kondisi yang berbeda-beda. Semangat ini tentu harus dipertahankan dan diperjuangkan, meskipun pewahyuan telah berhenti dan teks yang ada dihadapan umat Islam telah *fixed*.

E. PENUTUP

Keberlangsungan hukum Islam dalam lintasan sejarah guna mempertahankan eksistensinya sangat ditentukan oleh generasi intelektual. Bagaimana tidak, sumber utama dalam mengkaji hukum Islam adalah Alquran yang lahir 1432 tahun yang lalu. Reinterpretasi yang dapat menyegarkan kembali dogma-dogma didalamnya merupakan sebuah keharusan. Abdullah Saeed menawarkan bagaimana memahami Alquran yang dituangnya dalam beberapa karyanya antara lain *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*.

Yang menjadi sorotan utamanya adalah ayat-ayat yang masuk kategori *ethico-legal*. Ayat-ayat yang masuk kategori ini dalam kaca matanya antara lain tentang sistem kepercayaan, praktik ibadah, aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan, apa yang diperintahkan dan dilarang, perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antar agama dan pemerintahan. Namun yang menjadi keunikan kajiannya adalah ia menawarkan metode memahaminya yang berbeda dari para pendahulunya, di antaranya adalah nasakh.

Sebagai penutup dari tulisan ini, Abdullah Saed hanyalah salah satu *maskot* seorang yang ingin menjadikan Alquran sebagai kitab suci yang selalu dapat digunakan seiring berputarnya waktu. Budaya berpikir seperti ini hendaknya selalu menjamur guna menjadikan Alquran sebagai kitab yang selalu dikaji - tidak hanya mengaji - untuk mengungkap berbagai kandungan universal yang termaktub didalamnya. Dengan demikian, *reinkarnasi* pemikiran Abdullah Saeed yang muncul di Indonesia adalah suatu harapan. *Wallahu A'lam*.

DAFTAR RUJUKAN

- A'la, Abdul, 2003, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina
- Amal, Taufik Adnan, 1989, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan
- Azhar, Muhammad, 1996, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Yogyakarta: Lesiska dan Pustaka Pelajar
- Faiz, Fakhruddin, 2002, *Hermeneutika Qur'a>n: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam
- Mas'adi, Ghufron A., 1997, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada
- Mustaqim, Abdul, 2003, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Al-Qur'a>n Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka
- Nasution, Khoiruddin, 2002, "Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul Fiqh Kontemporer", *Al-Jami'ah*, Vol. 40, No. 2, Juli-Desember
- Qat}t)a>n, Manna' al-, *Maba>his\fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Riyadh: Mans}urat al-Risa>lah, t.th
- Rahman, Fazlur, 1984, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press
- _____, 1985, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka
- Saeed, Abdullah, 2006, "Contextualizing" dalam Andrew Rippin (Ed.) *The Blackwell Companion to the Qur'a>n*, Oxford: Blackwell Publishing
- _____, 2006, *Interpreting the Qur'a>n: Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge
- _____, 2006, *Islamic Thought: An Introduction*, New York: Routledge

- _____, 2008, *The Qur'a>n: an Introduction*, New York: Routledge
- _____, 2008, "Some Reflections on the Contextualistich to Ethico-Legal Texts of the Qur'an". Buletin of school of Oriental and African Studies
- Saleh, Ahmad Syukri, 2007, *Metodologi al-Qur'a>n Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press
- Zarqa>ni>, Muh}ammad 'Abd al-'Az}im al-, 1998, *Mana>hil al-'Irfa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah
- <http://www.abdullahsaeed.org>, akses pada tanggal 10 Januari 2011.
- <http://www.abdullahsaeed.org/documents/CV-Saeed.pdf>, akses pada tanggal 23 Maret 2010.
- <http://www.asiainstitute.unimelb.edu.au/people/staff/saeed.html>, akses pada tanggal 10 Januari 2011
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Maldives>, akses pada tanggal 10 Januari 2010.