

**MEMAHAMI STUDI ISLAM DENGAN PENDEKATAN
TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL**
*UNDERSTANDING OF ISLAMIC STUDIES THROUGH
TEXTUAL AND CONTEXTUAL APPROACHES*

Hendri Hermawan Adinugraha¹
Ahmad Hasan Asy'ari Ulama'i²

¹IAIN Pekalongan; hendri.hermawan@iainpekalongan.ac.id

²UIN Walisongo Semarang, Indonesia; hasan.a.ulama'i@gmail.com

Abstract: *The purpose of this study is to describe Islamic studies through two approaches both are textual and contextual approaches. The method used in this study was a literature research approach. The results of literature research was shown that at current time a religion is always used as the foundation of humanity to answer the complexity of their problems, the Qur'an is always used as the theological and praxis foundation for Muslims in answering it. The form of the Qur'an as a normative text gives rise to multiple interpretations from people who are readers, this results in the emergence of textualist and contextual groups in the scientific domain of Islamic studies. Textualist schools try to purify the practice of the Qur'an through the insider meanings and meanings of the Qur'an itself without involving understanding or reasoning with reality, whereas contextualist schools of thought seek to dialogue the Qur'anic texts with dynamic social realities. Whereas a comprehensive interpretation should be carried out by using two approaches simultaneously in order to produce actual and factual Islamic studies and to make the content of the Qur'an truly relevant to facts or phenomena that are happening anytime and anywhere.*

Keywords: *Islamic studies, Qur'an, textual and contextual.*

Abstrak: Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan studi Islam melalui dua pendekatan yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kajian pustaka. Hasil kajian literatur menunjukkan bahwa saat ini agama senantiasa dijadikan sebagai pijakan umat manusia untuk menjawab kompleksitas problematika mereka, Alquran selalu dijadikan landasan teologis dan praksis bagi umat Muslim dalam menjawabnya. Wujud Alquran sebagai sebuah teks normatif menimbulkan multi interpretasi dari orang yang pembacanya, ini mengakibatkan munculnya golongan tekstualis dan kontekstualis dalam khazanah keilmuan studi Islam. Madzhab tekstualis berusaha untuk memurnikan amalan qur'ani melalui arti dan makna insider Alquran itu sendiri tanpa melibatkan pemahaman atau nalar terhadap realitas, sebaliknya madzhab kontekstualis berupaya mendialogkan teks Alquran dengan realitas sosial yang dinamis. Padahal seyogyanya sebuah interpretasi komprehensif harus dilakukan dengan menggunakan dua pendekatan secara bersamaan agar dapat menghasilkan kajian Islam yang aktual dan faktual serta agar konten Alquran benar-benar menjadi relevan dengan fakta atau fenomena yang sedang terjadi kapan saja dan dimana saja.

Kata kunci: studi Islam, Alquran, tekstual dan kontekstual.

PENDAHULUAN

Problematika kehidupan di masyarakat yang semakin berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Kompleksitas persoalan ini menuntut ilmu pengetahuan untuk menyelaraskan diri dengan kondisi masyarakat. Upaya pergulatan pengetahuan dalam menyelesaikan permasalahan ini merupakan sebuah bentuk tanggungjawab keilmuan. Kontribusi keilmuan ini selanjutnya mengarah pada peningkatan harkat dan martabat manusia, di samping sebagai tawaran *problem solving*. Oleh karenanya, eksistensi agama dituntut untuk terlibat aktif dalam memecahkan berbagai masalah yang dihadapi umat manusia. Agama tidak hanya dijadikan identitas keyakinan seseorang, akan tetapi agama juga dituntut dapat menjawab permasalahan manusia yang semakin kompleks. Hal ini dipertegas dengan statmen Rahman yang mengatakan bahwa Islam yang tidak dapat memecahkan problem-problem kemanusiaan hanya akan menjadi ancaman di masa depan.¹

Diketahui bahwa keilmuan terdiri dari dua bagian besar, yaitu ilmu kealaman, yang biasa disebut sebagai ilmu eksakta dan ilmu sosial dan humaniora sebagai bentuk ilmu yang membahas interaksi manusia dengan lainnya. Kedua bentuk ilmu ini tidak dapat berdiri sendiri dalam menyelesaikan persoalan yang dimiliki manusia dan menghinggapi kehidupannya. Tidak dapat dipastikan masing-masing mampu berdiri sendiri dalam usaha tersebut. Keduanya membutuhkan satu sama lainnya, saling bekerjasama, dalam menghadapi kompleksitas kehidupan manusia. Apabila kedua bentuk ilmu tersebut tidak mampu merealisasikan kerjasama akan memunculkan persoalan baru dalam kancah keilmuan, yaitu adanya *narrow mindedness* (pikiran sempit) sebagai penjelmaan fanatisme partikularis disiplin keilmuan.² Hal ini dikuatkan oleh teori tinjauan analisis wacana yang dikemukakan oleh Fairclough (1995: 26),³ ia mengemukakan bahwa ilmu

¹ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, cet. I, (Bandung: Mizan 1993), hlm. 140.

² Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi*, Cet-III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012) hlm. viii

³ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, (London: Longman, 1995), hlm. 26.

pengetahuan secara inheren merupakan bagian yang dipengaruhi oleh struktur sosial dan diproduksi dalam interaksi sosial.

Studi Islam sebagai salah satu bentuk disiplin ilmu humaniora dalam tataran keilmuan dapat dipahami melalui berbagai dimensi. Studi Islam tidak lagi bersifat tekstual atau normatif, yang berkuat pada kajian dan telaah tentang tafsir, hadist, fiqih, kalam atau tasawuf yang merupakan turunan dari kajian sumber ajaran, yaitu Alquran dan hadist. Kajian studi Islam kontemporer lebih bersifat antroposentris, dengan digunakannya berbagai pendekatan yang diambil dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora, mulai dari pendekatan historis perbandingan, kontekstual, hingga pendekatan hermeneutis-filosofis.⁴ Sehingga sekarang ini, perkembangan ilmu pengetahuan dituntut untuk lebih solutif terhadap berbagai kompleksitas problematika kehidupan masyarakat dan lebih adaptif terhadap perkembangan peradaban manusia.⁵

Sekarang ini muncul perbedaan serta perdebatan antara tekstualisasi ataupun kontekstualisasi Alquran. Dalam studi Islam, Alquran sebagai sumber utama hukum Islam merupakan pedoman utama dalam menyelesaikan seluruh permasalahan manusia. Golongan tekstualis mengajak umat Islam untuk kembali menggunakan cara sahabat dan tabi'in dalam mengambil kesimpulan hukum dengan hanya bersumber dari Alquran dan hadist, secara tekstual (*normative*). Oleh karena itu, peran akal dalam pengembangan *nash* secara kontekstual sangat tidak diperbolehkan. Sedangkan, golongan kontekstualis berpendapat bahwa eksistensi konteks tidak bisa dinafikan perannya dalam mengurai isi dari Alquran, dalam istilah Quraish Syihab ialah agar Alquran bisa membumi dan tidak hanya melangit. Menurut kontekstualis, konteks yang diartikan sebagai realitas sosial-historis merupakan unsur penting dalam penentuan sebuah hukum.

⁴ Hassan Hanafi juga mengakui bahwa studi keislaman (*Islamic Studies*) sudah saatnya mulai mengalami pergeseran, bergeser dari wilayah studi yang dulunya hanya mengkaji persoalan-persoalan "*ilāhiyyat*" (teologis), menuju paradigma keilmuan yang lebih menelaah dan mengkaji secara serius persoalan-persoalan "*insāniyyat*" (antropologis). Baca Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah*, (t.t.p.: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, t.th.), hlm. 205. Lihat juga M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 43.

⁵ Syaifuddin, "Pendekatan Interdisipliner Terhadap Perilaku Konsumen Bank Syari'ah", *Jurnal Asy-Syar'iyah*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, hlm. 196.

Dengan pengetahuan akan realitas yang melatarbelakangi suatu keputusan hukum, pembaca dapat mengetahui hakikat asal terbentuknya hukum tersebut. Hal ini juga dipertegas oleh Muhammad Syahrur yang berpendapat bahwa seseorang dalam mengkaji Alquran sangat tergantung pada konteks sosio-kultural. Ia juga menganggap perlu adanya reinterpretasi terhadap nash-nash Alquran agar terjadi sinkronisasi *nash* dengan realitas masyarakat.⁶

Bagi kaum Muslimin yang hidup pada masa awal Alquran diturunkan, pemahaman mereka terhadap Alquran secara benar bukanlah suatu masalah. Keseriusan para sahabat dalam membaca, menghafal dan mencerna Alquran menjadi dinamika yang aman dari segala *misunderstanding*. Selain itu, keberadaan Nabi Muhammad sebagai sumber utama penjelas Alquran menjadi garansi terjaganya originalitas ayat-ayat Alquran beserta maksudnya. Namun, permasalahan muncul semenjak Rasulullah wafat, pemahaman yang dianggap paling benar akan Alquran menjadi masalah yang mulai menjadi *debatable* hingga mencapai puncaknya pada pertempuran Shiffin.⁷ Semenjak saat itulah muncul perdebatan tentang dasar dan metode pengambilan hukum Islam.

Sampai saat ini, Alquran dan hadist Nabi dipahami oleh umat Islam secara beragam. Keragaman corak pemahaman umat Islam terhadap Alquran dan hadist sangat dipengaruhi oleh cara memahami teks, konteks, sosio-historisnya, dan lain

⁶Hendri Hermawan Adinugraha, Fakhroddin dan Ahmad Anas, “Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori *Hudūd* Muhammad Syahrur)”, *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, Volume. 19, No. 1, Maret 2018, hlm. 1.

⁷Perang Shiffin yang diakhiri dengan *tahkim* atau arbitrase telah menyebabkan munculnya berbagai golongan, yaitu Muawiyah, Syiah (Pengikut) Ali, Khawarij dan sahabatsahabat yang netral. Dari peristiwa yang diakibatkan oleh perseteruan dalam bidang politik akhirnya bergeser ke permasalahan teks-teks agama tepatnya masalah teologi atau ilmu kalam. Aliran Khawarij yang mengatakan bahwa orang yang berdosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam. Aliran Murjiah yang menegaskan bahwa orang yang berbuat dosa besar tetap mukmin dan bukan kafir. Aliran Mu'tazilah yang tidak menerima pendapat-pendapat di atas. Orang yang serupa ini mengambil posisi di antara ke dua posisi mukmin dan kafir (al-manzilah bain al-manzilatain). Lalu muncul pula dua aliran Ilmu Kalam yang terkenal dengan nama Qadariyah dan Jabariyah. Qadariyah berpendapat bahwa manusia memiliki kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Sedangkan Jabariyah sebaliknya berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Lihat Ahmad Zaini, “Mengurai Sejarah Timbulnya Pemikiran Ilmu Kalam dalam Islam”, *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*, Volume 1, No.1, Januari-Juni 2015, hlm. 167-168.

sebagainya.⁸ Secara umum, cara memahami teks keagamaan dapat dikategorikan menjadi dua cara, yakni tekstual dan kontekstual. Tekstual dapat diartikan memahami teks sesuai dengan normatifitas dan simbol-simbol tertulis (*book oriented*). Adapun kontekstual ialah memahami teks bukan sebagai teks semata sebab secara implisit dan eksplisit makna kontekstual itu melekat pada teks. Oleh karena itu aspek budaya, sosial, politik dan lainnya yang signifikan berkaitan dengan teks.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, agama sebagai sistem kepercayaan dalam kehidupan umat manusia dapat dikaji melalui berbagai pendekatan. Diantara pendekatan yang dapat dikembangkan bagi pengkajian Islam itu adalah pendekatan tekstual dan kontekstual.

PEMBAHASAN

Diskursus Studi Islam

Istilah “studi Islam” di dunia Barat dikenal dengan istilah *Islamic Studies*, sedangkan dalam dunia Islam “studi Islam” dikenal dengan *Dirāsah Islamiyah*. Studi Islam adalah pengetahuan yang dirumuskan dari ajaran Islam yang dipraktekkan dalam sejarah dan kehidupan manusia. Sedangkan pengetahuan agama adalah pengetahuan yang sepenuhnya diambil dari ajaran-ajaran Allah dan Rasulnya secara murni tanpa dipengaruhi oleh sejarah, seperti ajaran tentang akidah, ibadah, membaca Alquran dan akhlak.⁹

Kajian mengenai studi Islam banyak dikemukakan oleh para pemikir Muslim dewasa ini. Amin Abdullah misalnya mengemukakan bahwa sumber kesulitan pengembangan *scope* wilayah kajian studi Islam berakar pada keterbatasan kemampuan seorang agamawan untuk membedakan antara studi Islam yang bersifat normatif dan historis. Pada tataran normatif, studi Islam masih banyak

⁸ Secara absolut al-Qur’an selalu sesuai dengan waktu dan tempat, *salihun li kulli makan wa zaman*, sesuai untuk semua ras umat manusia dan generasinya. Nabi Muhammad Sebagai penerima risalah Islam melengkapi rujukan umat Islam dalam melaksanakan tatanan kehidupannya dengan Hadist. M. Syuhudi Ismail, *Hadist Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah tentang Ma’ani Al-Hadist tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* Cetakan ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), hlm. 3.

⁹ Mokh. Fatkhur Rokhzi, “Pendekatan Sejarah Dalam Studi Islam”, dalam *ejournal.kopertais4.or.id*. Vol. III, No. 1, 2015, hlm. 88-89.

terbebani oleh misi keagamaan yang bersifat memihak, romantis, dan apologis, sehingga kadar konten analisis, kritis, metodologis, historis, empiris, terutama dalam menelaah teks-teks atau naskah-naskah produk sejarah terdahulu kurang begitu ditonjolkan, kecuali dalam lingkungan para peneliti tertentu yang masih sangat terbatas. Oleh karenanya, pada tataran historis Islam sangat relevan dikatakan sebagai disiplin ilmu.¹⁰ Walaupun demikian, Fazlur Rahman pernah mengingatkan bahwa studi Islam itu harus tetap *Alquran oriented*,¹¹ artinya segala permasalahan yang ada harus dipelajari dan ditimbang dulu berdasarkan sumber ajaran Islam, yaitu Alquran dan Sunnah.

Studi Islam sejatinya merupakan hal yang tidak dapat dipisahkan dari pengembangan kualitas intelektual kaum Muslim itu sendiri. Studi Islam dalam maknanya yang paling luas adalah masalah intelektual. Studi Islam yang mengabaikan dimensi intelektual akan melahirkan kemandulan dan kebangkrutan intelektualisme di kalangan Muslim.¹² Oleh karena itu, menurut Syafi'i Ma'arif, untuk dapat mencapai peningkatan kualitas profesi, seorang Muslim yang melakukan studi Islam harus dapat mendalami bidang spesialisasinya dan disiplin-disiplin terkait. Akan tetapi, untuk dapat mengembangkan visi intelektual, seorang ilmuwan Muslim harus menerobos batas-batas disiplin yang digelutinya. Dirinya harus mampu menggumuli agama, filsafat, sejarah, sastra dan wacana-wacana intelektual lainnya. Tanpa bantuan komponen ilmu-ilmu ini, visi intelektual studi Islam akan terpasung oleh spesialisasi bidang yang digelutinya.¹³

Perbedaan dalam melihat Islam yang demikian itu dapat menimbulkan perbedaan dalam menjelaskan Islam itu sendiri. Ketika Islam dilihat dari sudut normatif, maka Islam merupakan agama yang di dalamnya berisi ajaran Tuhan yang berkaitan dengan urusan akidah dan mu'amalah. Sedangkan ketika Islam dilihat dari sudut historis atau sosiologis, maka Islam tampil sebagai sebuah disiplin ilmu (*Islamic Studies*). Sehingga, studi Islam dapat diartikan sebagai

¹⁰ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Cet. ke-1. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 106.

¹¹ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi ...*, hlm. 135.

¹² A. Syafi'i Ma'arif, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 34.

¹³ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam: ...*, hlm. 37.

usaha untuk mempelajari secara mendalam dan sistematis tentang hal-hal berkaitan dengan agama Islam, baik ajaran, sejarah maupun praktik-praktik pelaksanaannya secara faktual dalam kehidupan sehari-hari.¹⁴ Sedangkan, sains Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Sayyid Husen Nasr adalah ilmu yang dikembangkan oleh kaum Muslimin sejak abad kedua hijriyah, seperti kedokteran, astronomi, dan lain sebagainya.¹⁵ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa cakupan sains Islam mencakup berbagai pengetahuan modern yang dibangun atas dasar nilai-nilai islami.

Berdasarkan penjelasan di atas, studi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri berkaitan erat dengan persoalan metode dan pendekatan yang akan dipakai dalam melakukan pengkajian terhadapnya. Diantara caranya ialah menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual untuk memahaminya.

Pendekatan Tekstual dalam Studi Islam

Dalam mempelajari agama diperlukan berbagai macam pendekatan agar substansi dari agama itu mudah dipahami. Adapun yang dimaksud dengan pendekatan di sini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam suatu bidang ilmu yang selanjutnya digunakan dalam memahami agama. Berbagai pendekatan manusia dalam memahami agama dapat melalui pendekatan paradigma tersebut. Dengan pendekatan ini semua orang dapat sampai pada agama. Di sini dapat dilihat bahwa agama bukan hanya monopoli kalangan teolog dan normalis, melainkan agama dapat dipahami semua orang sesuai dengan pendekatan dan kesanggupannya. Oleh karena itu, agama merupakan hidayah yang diberikan Allah kepada manusia.¹⁶

Pendekatan tekstual merupakan salah satu cara yang dipergunakan dalam memahami kajian Islam. Secara etimologis (*lughawi*), tekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris “*text*”, yang berarti isi, bunyi, dan gambar-gambar dalam

¹⁴ Rasihon Anwar dan Badruzzaman, *Pengantar Studi Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 25.

¹⁵ Syed Husen Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, (terj.) Hasti Tarekat, dari judul asli *A Young Muslim's Guide in The Modern World*, Cet. ke-2. (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 93.

¹⁶ Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Cet. ke-2, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 92.

sebuah buku.¹⁷ Sedangkan dalam bahasa Arab kata teks disebut dengan istilah *nash*, istilah tersebut telah digunakan dalam wacana keilmuan Islam klasik (hukum Islam). Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, *nash* diartikan dengan mengangkat atau batas akhir sesuatu.¹⁸ Di kalangan ulama Ushul Fiqh *nash* berarti lafal yang hanya bermakna sesuai dengan ungkapannya dan tidak dapat dialihkan pada makna lain.¹⁹ Secara terminologis (*istihlahan*), teks adalah esensi wujud dari bahasa. Teks merupakan wujud dari susunan kosa kata dan kalimat. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia,²⁰ teks adalah naskah yg berupa kata-kata asli dari pengarang, atau kutipan dari kitab suci untuk pangkal ajaran atau alasan. Pemahaman tekstual adalah pemahaman yang berorientasi pada teks dalam dirinya.²¹ Sedangkan interpretasi tekstual ialah memahami makna dan maksud Alquran dan hadist sebagai sumber hukum Islam hanya melalui redaksi lahirnya saja.²² Oleh karena itu, melalui pendekatan tekstual, wahyu dipahami melalui pendekatan kebahasaan, tanpa melihat latar sosio-historis, kapan dan di mana wahyu itu diturunkan.

Abou El Fadl berpendapat bahwa makna teks sangat dipengaruhi metode yang digunakan sang pembaca serta moralitas pembacanya.²³ Di dalam tulisannya yang lain, Abou El Fadl mengungkapkan:

“Any text, including those that are Islamic, provides possibilities of meaning, not inevitabilities. And those possibilities are exploited, developed, and ultimately determined by the reader’s efforts – good faith efforts, we hope – at making sense of the text’s complexities. Consequently, the meaning of the text is often only as moral as its

¹⁷ Jhon. M. Echols dan Shadilly Hasan, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1993), hlm. 585.

¹⁸ Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beyrut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 356.

¹⁹ Abd. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1303.

²⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia Online, <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/index.php>

²¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 248.

²² Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, cet.1, (Jakarta: Rahmat Semesta Center, 2008), hlm. 21.

²³ Yusuf Rahman, “Penafsiran Tekstual dan Kontekstual terhadap al-Qur'an dan Hadist (Kajian terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)”, *Journal of Qur'an and Hadist Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, hlm. 300.

reader. If the reader is intolerant, hateful, or oppressive, so will be the interpretation of the text.”²⁴

Bagi kaum tekstualis, makna sebuah kata terdapat dan melekat dalam objek yang dituju. Padahal model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas, mislanya nama dan objek fisik. Bagi kaum tekstualis, makna objek yang tunggal merupakan sesuatu yang ideal untuk dijunjung tinggi. Oleh karenanya,²⁵ Abdullah Saeed menawarkan pengakuan atas ketidakpastian dan kompleksitas makna, urgensi konteks baik konteks linguistik, sosio-historis, dan budaya, serta legitimasi keragaman interpretasi menjadi sesuatu yang sangat dibutuhkan dalam melakukan interpretasi wahyu untuk menghindari *misunderstanding* dalam memahami makna yang terkandung dalam sebuah teks.

Sehingga cara yang bijak dalam tekstualitas Islam adalah bagaimana menentukan dan membatasi hubungan antara yang universal (wahyu; sakral)²⁶ dan yang partikular (keterbatasan pemahaman manusia tentang kontekstualisasi wacana Ilahi).²⁷ Hal ini terutama berlaku pada penafsiran Alquran dan kerangka yang menerapkan nalar Islam secara historis. Di sini, akan diselidiki dua sudut pandang mengenai hubungan tersebut, yaitu konservatif dan kritis, untuk menelusuri metode-metode penafsiran yang dihasilkan oleh keduanya, dan dampak dari metode-metode itu terhadap penafsiran Alquran.²⁸ Akan tetapi walaupun telah diupayakan penelusuran (makna) teks melalui berbagai cara dan upaya, kecenderungan mendasar golongan tekstualis²⁹ ialah kurangnya analisis

²⁴ Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, (New York: Beacon Press, 2002), hlm. 22-23.

²⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. (New York: Routledge), 2006, hlm. 102.

²⁶ Wilayah normatif yang bersifat sakral masuk dalam kajian tekstual sedangkan wilayah historis yang bersifat profane masuk dalam kajian kontekstual. Bagi golongan tekstualis al-Qur'an hanya sebatas redaksi tekstual yang berasal dari Allah (sebagai pengarang pertama)-lah yang dipandang sesuatu yang sakral. Lihat Musnur Heri, "Pengembangan Studi Islam Perspektif Insider-Outsider", *Intizar*, Vol. 22, No. 2, 2016, hlm. 215.

²⁷ M. Hilaly Basya, "Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman", *Jurnal al-Huda*, Volume. III, Nomor. 11, 2005, hlm.10-11.

²⁸ Budi Juliandi dan Saifuddin Herlambang, "Menggugat Tafsir Tekstual", *Jurnal At-Tibyan*, Vol. I, No.1, Januari-Juni 2016, hlm. 54-55.

²⁹ Disebut golongan tekstualis karena mereka menekankan signifikansi teks-teks sebagai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci (*pristine sources*) dalam Islam, terutama al-Qur'an dan Hadist. Bagi mereka pendekatan ini sangat penting ketika ingin melihat realitas Islam normatif yang tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit, dalam kedua sumber

empiris metode penemuan hukum Islam yang masih belum terselesaikan. Kecenderungan golongan tekstualis yang berlebihan dalam metode penemuan hukum seperti ini pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidakcakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial (terlihat saklek dan tidak fleksibel). Misalnya karakteristik kajian fiqh klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* merupakan akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologi golongan tekstualis. Sehingga studi Islam dengan hanya mengandalkan pendekatan tekstualis akan selalu tertinggal di belakang sejarah; sampai batas tertentu bahkan mungkin ditinggalkan karena tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi aktual umatnya (konstekstual).³⁰

Oleh karena itu, dalam rangka memahami kata, kalimat dan struktur bahasa Alquran harus ada kesadaran untuk mengakui akan wujud teks-teks agama yang turun dalam konteks tertentu atau khusus (*as-siyaq al-khas*) dan teks-teks yang turun dalam konteks yang lebih umum (*as-siyaq al-'am*).³¹ Idealnya, sebuah interpretasi yang komprehensif harus dilakukan dengan kombinasi dua pendekatan sekaligus yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual.³²

Pendekatan Kontekstual dalam Studi Islam

Kontekstual, secara etimologis (*lughowi*), berasal dari kata benda bahasa Inggris “*context*”, yang berarti suasana, keadaan.³³ Dalam penjelasan lain disebutkan konteks berarti bagian dari teks atau pernyataan yang meliputi kata

suci tersebut. Baca Asep Sopian, “Gerakan Pembaharuan Islam Persatuan Islam (PERSIS) (Antara Paradigma Tekstual dan Kontekstual)”, *Paper*, hlm. 8-9.

³⁰ Mahsun Fuad, “Pendekatan Terpadu Hukum Islam dan Sosial (Sebuah Tawaran Pembaruan Metode Penemuan Hukum Islam)”, dalam ejournal.iaingawi.ac.id/index.php/almabsut/article/view/36/25, 2012, hlm. 23.

³¹ Wafda Vivid Izziyana, “Pendekatan Feminisme dalam Studi Hukum Islam”, *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*, Volume. 2, Nomor. 1, Juli-Desember 2016, hlm. 153.

³² Alangkah lebih baiknya apabila kegiatan penafsiran selain menggunakan metodologi klasik konvensional perlu kiranya juga disinergikan dengan memanfaatkan disiplin dan pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora baru, agar penafsiran yang dilakukan lebih bernuansa kontekstual dan bisa diaktualisasikan sesuai dengan perkembangan zaman. Kiranya perlu juga diperhatikan akan pentingnya semangat penafsiran yang bermaslahat sebagai kebutuhan penafsiran terhadap permasalahan kekinian. Lebih jelasnya dapat dibaca Nasrullah, “Urgensi Sinergitas Metode dan Pendekatan Tafsir Kitab Suci”, dalam ejournal.fiaiunisi.ac.id/index.php/syahadah/article/download/63/59, 2016, hlm. 12.

³³ Jhon M. Echols dan Shadilly Hasan. *Kamus Inggris...*, hlm. 143.

atau bagian tertulis tertentu yang menentukan maknanya; dan situasi di mana suatu peristiwa terjadi. Konteks dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian. Sehingga kata kontekstual dapat diartikan sebagai sesuatu cara, metode, pendekatan atau apa saja yang mengacu pada konteks (realitas). Sedangkan kontekstual, berarti sesuatu yang berkaitan dengan atau bergantung pada konteks. Jadi, pemahaman kontekstual adalah pemahaman yang didasarkan bukan hanya pada pendekatan kebahasaan, tetapi juga teks dipahami melalui situasi dan kondisi ketika teks itu muncul.³⁴ Dari pengertian ini, maka paradigma kontekstual, secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada konteks. Abuddin Nata menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual adalah upaya memahami ayat-ayat Alquran sesuai dengan konteks dan aspek sejarah ayat itu, sehingga nampak gagasan atau maksud yang sesungguhnya dari setiap yang dikemukakan oleh Alquran.³⁵

Alquran merupakan wahyu Allah yang bersifat absolut. Di dalamnya terdapat banyak ayat yang menjelaskan tentang Islam sebagai agama yang tidak memberatkan umatnya. Ajaran Islam selalu relevan disepanjang zaman. Oleh karena itu, maka diperlukan pemahaman Islam secara tekstual dan kontekstual. Seperti yang telah diuraikan sebelumnya, bahwa Islam tekstual adalah Islam yang dipahami berorientasi pada teks dalam dirinya. Oleh karena itu, wahyu dipahami melalui pendekatan kebahasaan, tanpa melihat latar sosio-historis, kapan dan di mana wahyu itu diturunkan.³⁶ Sedangkan Islam kontekstual adalah Islam yang dipahami sesuai dengan situasi dan kondisi dimana Islam itu dikembangkan. Adanya Islam kontekstual didasarkan pada latar belakang sejarah ketika Islam diturunkan, sebagaimana diturunkannya Alquran. Alquran yang

³⁴ Dalam hal ini ialah “wahyu”.

³⁵ Abudin Nata, *al-Qur'an dan Hadits* (Dirasah Islamiah I), cet. II, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 146.

³⁶ MF. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi Al-Qur'an*, (Malang: UIN Press, 2008), hlm. 51.

diturunkan selama tiga belas tahun di Makkah (Surat Makkiyyah) misalnya,³⁷ berbeda dengan Alquran yang diturunkan selama sepuluh tahun di Madinah (Surat Madaniyah). terjadinya perbedaan corak dan isi tersebut disebabkan antara lain karena perbedaan sasaran, tantangan, dan masalah yang dihadapi di dua daerah tersebut.

Alquran yang turun pada bangsa Arab, awalnya ditanggapi secara serius oleh mereka karena adanya benturan antara nilai-nilai yang dibawa oleh Alquran dengan nilai-nilai warisan leluhur yang telah berakar kuat dan menyatu dengan kehidupan mereka. Benturan itu pada umumnya berkaitan dengan misi Alquran yang ingin meluruskan bentuk-bentuk keyakinan, budaya, dan ikatan-ikatan primordial bangsa Arab waktu itu. Bahkan dalam memahami hadist Nabi pun melibatkan aspek konteks. Sebagaimana pendapat Yusuf Qardhawi, diantara cara yang baik memahami hadis Nabi SAW adalah dengan memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi diucapkannya suatu hadis, atau kaitannya dengan suatu *'illat* (alasan/sebab) yang dinyatakan dalam hadis tersebut ataupun dapat dipahami melalui kejadian yang menyertainya.³⁸

Oleh karena itu, kontekstual dalam hal ini mengandung tiga pengertian utama yaitu: (1) upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; (2) pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang; di mana sesuatu akan dilihat dari sudut makna historis dulu, makna fungsional saat ini, dan memprediksikan makna (yang dianggap relevan) di kemudian hari; dan (3) Mendudukan keterkaitan antara teks Alquran dan terapannya.³⁹

Kajian mengenai pendekatan kontekstual dalam studi Islam dewasa ini tidak bisa dilepaskan dari sosok Fazlur Rahman, sebagai seorang intelektual Islam,

³⁷ Dalam kaitan dengan ini, Nasr Hamid Abu Zaid menyebut epistemologi peradaban Islam sebagai peradaban teks. Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 11.

³⁸ Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj. Muhammad al-Baqir, cet.1, (Bandung: Karisma, 1993), hlm. 131.

³⁹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada press, 2007), hlm. 58.

Rahman memiliki keperdulian yang tinggi dan berkhidmat untuk menghidupkan khazanah keilmuan Islam dengan cara “menafsir” kembali Islam lewat pengkajian Alquran secara kontekstual. Ia mengemukakan alasan-alasan mengapa perlu memikirkan kembali Islam, di antaranya adalah Islam pada masa kini yang sudah diwarnai oleh ketertutupan ijtihad. Akibatnya, Islam tidak mengalami perkembangan yang cukup menggembirakan. Upaya kontekstualisasi nilai-nilai universal Islam yang terkandung di dalam Alquran, tampaknya, tidak akan pernah berhenti sepanjang sejarah kehidupan manusia. Sejarah telah mencatat berbagai upaya tengah dilakukan para pemikir untuk memberikan solusi terhadap berbagai problem kemanusiaan tersebut: kemiskinan, peperangan, penindasan, dan bahkan dekadensi moral. Dalam konteks inilah, Fazlur Rahman kemudian hadir dengan tawaran metodologis bagaimana Alquran sebaiknya dipahami sehingga nilai-nilai yang terkandung di dalamnya selalu aktual dan relevan dengan isu-isu dan problematika yang dihadapi. Seperti halnya menyangkut masalah-masalah kekinian yang menjadi persoalan mendesak umat diperlukan kontekstualisasi pesan Alquran. Sebagaimana yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Mekkah ketika Alquran diturunkan sebagai sesuatu yang sangat membantu dalam memahami pesan Alquran dan sarana dalam menemukan prinsip-prinsip umum yang sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer.

40

Metode kontekstual, seperti telah dikemukakan Rahman adalah metode yang mencoba menafsirkan Alquran berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan Arab pra-Islam dan selama proses wahyu Alquran berlangsung. Metode kontekstual ini secara substansial berkaitan erat dengan hermeneutika, yang merupakan salah satu metode penafsiran teks yang dapat berangkat dari

⁴⁰ Muh. Ikhsan, “Tafsir Kontekstual Al-Qur’an (Telaah atas Metodologi Tafsir Fazlur Rahman)”, dalam *ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/shautut-tarbiyah/article/view/151*, 2011, hlm. 99-101.

kajian bahasa, sejarah, sosiologis dan filosofis.⁴¹ Pendapat Rahman ini senada dengan Abdullah Saeed, ia menegaskan bahwa pencarian metode yang bisa diterima dalam periode modern seharusnya tidak mengabaikan dan melupakan tradisi penafsiran klasik secara keseluruhan. Saeed percaya akan perlunya menghargai, belajar dan memanfaatkan apa yang masih relevan dan berguna dari tradisi klasik bagi masalah-masalah kontemporer.⁴²

Dengan demikian, apabila metode ini dipertemukan dengan kajian teks Alquran, maka persoalan dengan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial dewasa ini. Kehadiran metode ini setidaknya dipicu oleh kekhawatiran yang akan ditimbulkan ketika penafsiran Alquran dilakukan secara tekstual, dengan mengabaikan situasi dan latar belakang turunnya suatu ayat sebagai data sejarah yang penting.⁴³ Menurut penelitian Ngainun Naim, ia menyimpulkan bahwa studi Islam masih membutuhkan perbaikan dalam berbagai aspek. Langkah strategis dan tindakan aplikatif yang diperlukan untuk menghasilkan kerangka yang lebih komprehensif ialah pengembangan dan reorientasi, kontekstualisasi dan penguatan basis filsafat.⁴⁴

Pada dasarnya, kelompok tekstualis lebih mementingkan makna lahiriah teks. Sedangkan kelompok kontekstualis yang lebih mengembangkan penalaran terhadap konteks yang berada di balik teks. Dengan menggunakan pendekatan tekstual sekaligus kontekstual dalam menginterpretasikan wahyu, seyogyanya dapat menghasilkan sebuah interpretasi yang komprehensif dalam studi Islam. Berdasarkan penjelasan tersebut maka metode tekstual dan kontekstual dapat dijadikan sebagai sebuah pendekatan untuk memahami ajaran agama Islam. Hal ini selaras dengan tujuan dari eksistensi agama secara fungsional, yaitu agar

⁴¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 34-35.

⁴² Abdullah Saeed, *The Quran: An Introduction*, (New York: Routledge, 2008), hlm. 4-5.

⁴³ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir...*, hlm. 58.

⁴⁴ Ngainun Naim, "Rekonstruksi Studi Islam", *Sosio-Religia*, Vol. 9, No. 3, Mei 2010, hlm. 942.

kajian Islam dapat dirasakan oleh umat Muslim dengan mudah apabila mereka mengetahui berbagai pendekatan tersebut.⁴⁵

Madzhab Tekstual dan Kontekstual

Aliran tekstual dalam perkembangan pemikiran Islam, mulai dimunculkan saat terjadi kontestasi politik oleh dua kelompok yang berseberangan. Perseteruan antara konservatisme dari pihak Ali bin Abi Thalib dengan pragmatisme dari kelompok Muawiyah memunculkan radikalisme yang bernama Khawarij. Khawarij yang tidak setuju dengan Ali bin Abi Thalib lantas menyempalkan diri dari pasukan Ali sembari berikrar bahwa pemimpin yang ingkar layak dibunuh.⁴⁶

Ungkapan “*La Hukma Illallah*” menjadi slogan kaum Khawarij saat mereka kecewa dengan keputusan yang dihasilkan oleh dua kelompok tersebut. Menurut mereka, berhukum dengan keputusan yang dihasilkan oleh manusia adalah sesat, karena hukum hanya milik Allah. Dari situlah Khawarij mulai mengembangkan pondasi mereka dimulai dari daerah Hurura.

Pemikiran Khawarij yang paling terkenal adalah *takfiri* (pengkafiran). Yaitu, siapa saja yang melakukan dosa maka dia kafir. Mereka tidak membedakan antara dosa karena melanggar syariat atau karena kesalahan dalam berfikir/berpendapat. Setiap orang yang salah mengambil keputusan hingga menyebabkan perbedaan pendapat dengan mereka maka dia telah melakukan sebuah dosa. Sedang seseorang yang telah berbuat dosa maka dia dinyatakan kafir. Oleh karena itu, Ali bin Abi Thalib telah dinyatakan kafir oleh kaum Khawarij karena telah bersalah dalam pengambilan keputusan *tahkim* (arbitrasi).⁴⁷ Nalar berfikir tersebut juga yang memunculkan anggapan bahwa kebenaran mutlak merupakan segala

⁴⁵ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2010), hlm. 71-72.

⁴⁶ Bahwa sebenarnya kaum Khawarij lah yang memaksa Ali untuk menerima Tahkim, namun diakhir keputusan mereka malah mengingkari Tahkim. Lebih jelasnya lihat Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Madzahib al-Islamiyah*, (Mesir: Dar Fikr al-'Arabi, tt), hlm. 56.

⁴⁷ Arbitrase dapat disepadankan dengan istilah tahkim. *Tahkim* berasal dari kata hakkama, secara etimologis berarti menjadikan seseorang sebagai pencegah suatu sengketa. Lembaga ini telah dikenal sejak zaman praIslam. Pada masa itu, meskipun belum terdapat system peradilan yang terorganisir, setiap ada perselisihan mengenai hak milik waris dan hak-hak lainnya seringkali diselesaikan melalui bantuan juru damai atau wasit yang ditunjuk oleh masing-masing pihak yang berselisih. Lihat Tri Setiady, “Arbitrase Islam dalam Perspektif Islam dan Hukum Positif”, *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum*, Volume. 9, No. 3, Juli-September 2015, hlm. 343.

keputusan yang datang dari kelompok mereka, karena mereka mengaku “paling dekat dengan Tuhan”.

Sebagai aliran berbasis tekstual, pendapat-pendapat mereka dipengaruhi oleh pemahaman Alquran dengan nalar *letterlijk* (saklek). Misalnya saja penafsiran atau interpretasi mengenai QS: Ali Imran: 97 Khawarij berpendapat mengenai ayat tersebut, bahwa siapa saja yang meninggalkan kewajiban haji maka dia berdosa, dan barang siapa yang telah melakukan dosa, maka dia kafir. Pendapat tersebut dilandaskan pada ayat berikut:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Yang artinya: “*Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim; barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam*”. (QS: Ali Imran: 97)

Model tekstualis yang digagas Khawarij seperti ini terus berkembang hingga sekarang ini. Gaya berfikir tersebut lantas dihidupkan kembali pada abad ke-12 Hijriyyah oleh sekelompok orang yang menginduk ke *Syaikhul Islam* Ibnu Taimiyyah. Ibnu Taimiyyah sendiri, pada tahun 600-an Hijriyyah, menggagas doktrin kembali kepada Alquran dan Sunnah. Penggagasan doktrin tersebut dilatarbelakangi oleh maraknya *khurafat* dan *bid'ah* yang merebak di Mesir dan Arab Saudi.

Sedangkan, pendekatan kontekstual dalam menyimpulkan sebuah hukum dari Alquran sendiri telah dimulai Rasulullah dalam kasus tawanan perang Badar. Adalah ijtihad Rasulullah tentang pembebasan tawanan Perang Badar. Ketika itu pasukan Rasulullah memenangkan peperangan dengan berhasil membunuh 70 musuh dan mendapat tawanan dengan jumlah yang sama. Rasulullah sendiri lantas bertanya kepada sahabat-sahabatnya mengenai tawanan perang tersebut. Umar bin Khattab menjawab, “Tawanan perang hendaknya dibunuh”. Sahabat lain, Abu Bakar as-Siddiq menyatakan, agar tawanan tersebut dibebaskan dengan syarat

membayar *fidyah* (denda). Rasulullah sendiri lantas mengambil keputusan yang sama dengan yang diusulkan Abu Bakar as-Siddiq. Keputusan tersebut merupakan ijtihad Rasulullah meskipun dimusyawarahkan terlebih dahulu dengan sahabat-sahabatnya.⁴⁸

Kasus lain dalam masalah ini (kontekstualis) adalah ketika Umar bin Khattab mengambil kebijakan untuk tidak lagi membagi harta rampasan perang (*ghanimah*) seperti yang termaktub dalam QS. Al-Anfal: 41 dan 69⁴⁹ kepada para prajurit yang telah bertumpah darah di medan laga, melainkan memasukkannya ke kas negara (*bait al-mal*), membuat marah banyak orang. Bahkan, para sahabat di Madinah pun merasa perlu melakukan semacam “unjuk rasa” untuk menyatakan ketidaksetujuan mereka itu.

Menghadapi kritikan tersebut Umar berargumen secara konteks, tetapi disalahpahami oleh sahabat yang lain, karena menggunakan argumen teks.⁵⁰ Persoalan sama dilakukan Umar terhadap kasus pencurian yang dilakukan seseorang pada musim paceklik dengan memutuskan untuk menunda hukuman potong tangan. Protes dan kritik dilontarkan kepada Umar, bahkan telah dicap melakukan kesalahan karena melanggar teks ayat QS. Al-Maidah: 38.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ذِكْرًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

⁴⁸ M. Muafi Himam, “Moderasi Islam: Antara Tekstual dan Kontekstual”, dalam www.academia.edu/11570703/Moderasi_Islam_Antara_Tekstual_dan_Kontekstual, hlm. 3-5. diakses pada tanggal 6 September 2017.

⁴⁹ وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكُمْ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (QS. Al-Anfal: 41).

⁵⁰ فَكُلُوا مِنْهَا حَلَالًا طَيِّبًا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maka makanlah dari sebagian rampasan perang yang telah kamu ambil itu, sebagai makanan yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Anfal: 69)

⁵⁰ Tulisan Hasan M. Noer, Catatan Editor, dalam buku Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Penamadani, 2005), hlm. xi-xii.

Yang artinya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (QS. Al-Maidah: 38)

Bahkan, Abu Yusuf dalam mengambil kebijakan *kharāj* juga terinspirasi dari kebijakan diberlakukan oleh Umar bin Khattab.⁵¹ Dalam tulisannya beliau menuliskan:

“dan beberapa orang ulama memberitahuku, mereka berkata: ketika sekelompok prajurit Iraq dari pasukan Saad bin Abi Waqqos mendatangi Umar bin Khattab yang sedang bermusyawarah dengan sahabat Nabi Muhammad yang lain tentang pembentukan diwan (lembaga keuangan). Dan saat itu, beliau masih sependapat dengan Abu Bakar dalam hal pendistribusian harta fai’ ketika Iraq dikuasai, beliau kembali bermusyawarah tentang perbedaan kondisi dan beliau melihat itu adalah sebuah pendapat dan patut dikonsultasikan apakah yang lain juga sependapat, lalu beliau bermusyawarahlah dalam pendistribusian tanah yang menjadi fai’ bagi kaum Muslimin tersebut. Sekelompok orang berpendapat bahwa mereka menginginkan tanah tersebut dibagikan. Namun demikian Umar berkata: lalu bagaimana dengan orang-orang Islam yang datang setelah generasi kita? Sementara mereka telah mendapati tanah-tanah sudah didistribusikan dan diwariskan? Ini bukanlah sebuah pendapat yang bagus. Jika Iraq dan Syam dibagikan (kepada prajurit perang sebagai fai’) lalu apa yang dipakai untuk menjaga perbatasan? Bagaimana pula dengan keturunan dan janda-janda yang ada di Negeri ini dan sekitar Iraq dan Syam?”.

Kemudian Abu Yusuf melanjutkan apa yang disampaikan Umar bin Khattab:

“aku berpendapat untuk menahan tanah-tanah tersebut, dan aku akan mewajibkan kharj atasnya, disamping mereka juga membayar jizyah, lalu ia akan menjadi harta fai’ bagi kaum Muslimin, baik yang ikut berperang, keturunan kita maupun generasi mendatang”.⁵²

Adapun alasan Umar untuk tidak membagikan tanah Syam dan Irak dikarenakan wilayah Negara Islam sudah sangat luas, maka perbatasanpun kian bertambah luas sehingga perangkat Negara perlu diperbanyak juga. Walaupun ada

⁵¹ Menurut Ibnu Rajab, *kharāj* pertama kali diberlakukan di Sawad, Kufah, Irak pada saat kekhalfahan Umar bin Khattab. Sebelum kekuasaan Islam (Persia masih berkuasa), wilayah ini sudah menjadi *ardh kharajiyah (ardh Sawad)*. Baca Farid Khoerani, “Kharj: Kajian Historis Pada Masa Khalifah Umar Bin Abdul Aziz”, *Jurnal Yudisia*, Vol. 6, No. 2, 2015, hlm. 343-345.

⁵² Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1979, hlm. 24-25

beberapa sahabat Nabi yang menolak dengan keputusan tersebut, namun pada akhirnya mereka berjihad dengan *ijma'* untuk tetap membiarkan tanah tersebut untuk dikelola pemiliknya dan memungut *kharāj* darinya. Yang mana sumber pijakan *ijtihad* tersebut merujuk kepada keputusan Umar bin Khattab dalam menentukan distribusi tanah taklukan melalui *ijma' shahābi*. Landasan berpikir Abu Yusuf dalam menentukan kebijakan *kharāj* menggunakan kaidah *mashlahah* berdasarkan dalil *naqli* dan dalil *'aqli*.⁵³

Akar historis dari dikotomi pola tekstual dan kontekstual ini merupakan perdebatan klasik yang muncul hampir bersamaan dengan kemunculan Islam itu sendiri, walaupun kadar intensitas perdebatan tidak sama pada setiap generasi. Pada fase Sahabat ini tidak sedikit dari para sahabat selain Umar yang lebih mengedepankan pengamatan realitas sosial ketimbang formalitas teks ajaran. Misal ide pembukuan Alquran oleh Ustman bin 'Affan sebagai cerminan pemikirannya yang kontekstual.⁵⁴

Sejatinya madzhab tekstual dan kontekstual berusaha menghadirkan semangat pembaruan dalam paham keagamaan. Madzhab pertama mencoba kembali berpegang dan berpedoman dengan ketat kepada Alquran dan hadist atau sunnah, sedangkan madzhab kedua lebih menekankan kepada makna-makna dan substansi ajaran yang terkandung didalam Alquran dan hadist atau sunnah.

PENUTUP

Seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman yang semakin modern, agama sebagai pijakan umat manusia dituntut mampu menjawab semua kompleksitas problematika yang mereka hadapi di muka bumi ini. Alquran sebagai firman Allah menjadi landasan teologis dan praksis bagi umat Islam hendaknya bukan hanya dibaca secara lafziah tetapi harus selalu direnungkan kandungan maknanya agar bisa membumi, sehingga Alquran sungguh-sungguh berfungsi sebagai petunjuk kehidupan. Akan tetapi wujud Alquran sebagai sebuah teks

⁵³ Nurul Huda dan Ahmad Muti, *Keuangan Publik Islami Pendekatan Al-Kharaj (Imam Abu Yusuf)*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2011), hlm. 70-71.

⁵⁴ Asriaty, "Tekstualisme Pemikiran Hukum Islam (Sebuah Kritik)", dalam *journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/mazahib/article/view/112/89*, 2013, hlm. 3-5.

normatif menimbulkan multi tafsir dari sang pembacanya. Kondisi seperti inilah yang mengakibatkan munculnya golongan tekstualis dan kontekstualis dalam khazanah keilmuan studi Islam saat ini. Dikotomi mindset/logika berfikir tekstual maupun kontekstual ini selalu hadir dalam melihat hubungan teks (Alquran) dengan realitas sosial dalam khazanah studi Islam khususnya dalam pemikiran hukum Islam. Madzhab tekstualis berusaha untuk memurnikan amalan qur’ani melalui arti dan makna insider Alquran itu sendiri tanpa melibatkan pemahaman atau nalar terhadap realitas, sebaliknya madzhab kontekstualis berupaya mendialogkan teks Alquran dengan realitas sosial yang dinamis. Secara ideal, sebuah interpretasi yang komprehensif harus dilakukan dengan kombinasi dua pendekatan sekaligus yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Sehingga menghasilkan kajian Islam yang komprehensif, aktual dan faktual (relevan dengan fakta/fenomena yang sedang terjadi saat itu) agar konten Alquran benar-benar menjadi *shālihun li kulli zamān wa makān. Wallāhu a’lamu bishawāb...!*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1997. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Cet. ke-II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Taufik, dan M. Rusli Karim. 1990. *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Cet. ke-2. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al- Madzahib al- Islamiyyah*, Juz. II, Mesir: Dar al- Fikr al-‘Arabi, t.t.
- Adinugraha, Hendri Hermawan, Fakhrodin dan Ahmad Anas. 2018. “Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori *Hudūd* Muhammad Syahrur)”. *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*. Volume. 19. No. 1.
- Anwar, Rasihon dan Badruzzaman. 2009. *Pengantar Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia
- Asriaty. 2013. “Tekstualisme Pemikiran Hukum Islam (Sebuah Kritik)”. dalam journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/mazahib/article/view/112/89.

- Basya, M. Hilaly. 2005. “Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman”. *Jurnal al-Huda*. Volume. III. Nomor. 11.
- Dahlan, Abd. Aziz. 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid IV. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- Echols, Jhon. M.; dan Shadilly Hasan. 1993. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia.
- El Fadl, Abou. 2002. *The Place of Tolerance in Islam*. New York: Beacon Press.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*.
- Faris, Ahmad bin. Tth. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Juz IV. Beirut: Dār al-Fikr.
- Fuad, Mahsun. 2012. “Pendekatan Terpadu Hukum Islam dan Sosial (Sebuah Tawaran Pembaruan Metode Penemuan Hukum Islam)”. dalam ejournal.iaingawi.ac.id/index.php/almabsut/article/view/36/25.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Jakarta: Teraju.
- Hanafi, Hassan. Tt. *Dirasat Islamiyyah*. Mesir: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah.
- Heri, Musnur. 2016. “Pengembangan Studi Islam Perspektif Insider-Outsider”. *Intizar*. Vol. 22. No. 2.
- Himam, M. Muafi. 2015. “Moderasi Islam: Antara Tekstual dan Kontekstual”, dalam www.academia.edu/11570703/Moderasi_Islam_Antara_Tekstual_dan_Kontekstual.
- Huda, Nurul; dan Ahmad Muti. 2011. *Keuangan Publik Islami Pendekatan Al-Kharaj (Imam Abu Yusuf)*. Bogor: Ghalia Indonesia.
- Ikhsan, Muh. 2011. “Tafsir Kontekstual Alquran (Telaah atas Metodologi Tafsir Fazlur Rahman)”. dalam ejournal.iainkendari.ac.id/index.php/shautut-tarbiyah/article/view/151.
- Ismail, M. Syuhudi. 2009. *Hadist Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah tentang Ma'ani Al-Hadist tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*. Cetakan ke-2. Jakarta: Bulan Bintang.
- Izziyana, Wafda Vivid. 2016. “Pendekatan Feminisme dalam Studi Hukum Islam”. *ISTAWA: Jurnal Pendidikan Islam*. Volume. 2. Nomor. 1.
- Juliandi, Budi; dan Saifuddin Herlambang. 2016. “Menggugat Tafsir Tekstual”. *Jurnal At-Tibyan*. Vol. I. No.1.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia Online, <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/kbbi/index.php>
- Khoeroni, Farid. 2015. “Kharj: Kajian Historis Pada Masa Khalifah Umar Bin Abdul Aziz”. *Jurnal Yudisia*. Vol. 6. No. 2.

- Ma'arif, A. Syafi'i. 1993. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Cet. I. Bandung: Mizan.
- _____. 1997. *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Naim, Ngainun. 2010. "Rekonstruksi Studi Islam". *Sosio-Religia*. Vol. 9. No. 3.
- Nasr, Syed Husen. 1995. *Menjelajah Dunia Modern*. (terj.) Hasti Tarekat, dari judul asli *A Young Muslim's Guide in The Modern World*. Cet. ke-2. Bandung: Mizan.
- Nasrullah. 2016. "Urgensi Sinergitas Metode dan Pendekatan Tafsir Kitab Suci", dalam ejournal.fiaiunisi.ac.id/index.php/syahadah/article/download/63/59.
- Nata, Abuddin. 1993. *Alquran dan Hadits (Dirasah Islamiah I)*. Cet. II. Jakarta: PT. Rajawali Press.
- _____. 2010. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Qardhawi, Yusuf. 1993. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*. terj. Muhammad al-Baqir. Cet. 1. Bandung: Karisma.
- Rahman, Yusuf. 2012. "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual terhadap Alquran dan Hadist (Kajian terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)". *Journal of Qur'an and Hadist Studies*. Vol. 1. No. 2.
- Rokhzi, Mokh. Fatkhur. 2015. "Pendekatan Sejarah Dalam Studi Islam". ejournal.kopertais4.or.id. Vol. III. No. 1.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge.
- _____. 2008. *The Quran: An Introduction*. New York: Routledge.
- Saleh, Ahmad Syukri. 2007. *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press.
- Setiady, Tri. 2015. "Arbitrase Islam dalam Perspektif Islam dan Hukum Positif". *Fiat Justisia Jurnal Ilmu Hukum*. Volume. 9. No. 3.
- Shihab, Umar. 2005. *Kontekstualitas Alquran: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam Alquran*. Jakarta: Penamadani.
- Sopian, Asep. Tth. "Gerakan Pembaharuan Islam Persatuan Islam (PERSIS) (Antara Paradigma Tekstual dan Kontekstual)". *Paper*.
- Syaifuddin. 2016. "Pendekatan Interdisipliner Terhadap Perilaku Konsumen Bank Syari'ah". *Jurnal Asy-Syar'iyah*. Vol. 1. No. 1.
- Umar, Nasaruddin. 2008. *Deradikalisasi pemahaman Alquran dan Hadist*. cet.1. Jakarta: Rahmat Semesta Center.
- Yusuf, Abu. 1979. *Kitab al-Kharaj*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.

FARABI

Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah
ISSN 1907 – 0993
E ISSN 2442 – 8264
Vol. 17 No. 1, Juni 2020

Zaid, Nasr Hamid Abu. 1994. *Ma'fhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum Alquran*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Zaini, Ahmad. 2015. "Mengurai Sejarah Timbulnya Pemikiran Ilmu Kalam dalam Islam". *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf*. Volume. 1. No. 1.

Zenrif, MF. 2008. *Sintesis Paradigma Studi Alquran*. Malang: UIN Press.