

MEMBINCANG PENDEKATAN KONTEKSTUALIS ABDULLAH SAEED DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN

M. Solahudin

Pascasarjana STAIN Kediri
udin_historian@yahoo.co.id

Abstract

Qur'anic studies never ends. It is done by both intellectual moslems and orientalis (non moslem). Abdullah Saeed, an intellectual moslem who lives in non moslem area (Australia), is one of those who studies Qur'an deeply. To understand and interpret Qur'an contextually, he offers an approach called contextualist approach. Then, Saeed also makes hierarchy of values taken from Qur'anic verses. This is known that not all verses must be conformed to place and time, but some should be understood and interpreted universally. While others depend on place and time (particularly). The steps of interpreting, called model of interpretation by Saeed, with contextualist approach encounter with the world of the text, critical analysis, meaning for the first recipients, and meaning for the present. an example of Saeed's interpretation of the verses about usury connected to interest is given in the last of this article.

Keywords: contextualist approach, text, context, usury, interest.

PENDAHULUAN

Adagium bahwa al-Qur'an selalu sesuai dengan ruang dan waktu (*ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*) tampaknya perlu penjelasan lebih lanjut. Jika tidak ada penjelasan, orang akan mengartikannya secara tekstual dan itu dapat me-nimbulkan kesalahpahaman, bahkan membahayakan. Timbulnya beberapa kelom-pok Islam yang dikategorikan radikal sedikit banyak dipengaruhi atas penafsiran al-Qur'an secara tekstual tersebut. Dalam pemahaman mereka, apa yang tertera dalam al-Qur'an adalah firman Tuhan yang harus dilaksanakan kapan pun dan di mana pun, tanpa peduli perubahan konteks ruang dan waktu. Misalnya, al-Qur'an mengatakan bahwa umat Islam harus memerangi orang-orang musyrik, maka perintah itu harus dilakukan tanpa perlu bertanya kapan atau di mana itu perlu dilakukan.

Selain itu, seiring perjalanan waktu, bermunculan isu-isu kontemporer yang belum banyak dibicarakan oleh para penafsir masa lalu, misalnya isu Hak Asasi

Manusia (HAM), demokrasi, kesetaraan gender, masalah lingkungan, dan lain-lain. Juga kemajuan ilmu pengetahuan yang melahirkan ide-ide yang sebelumnya tak terpikirkan, misalnya mengkloning manusia, "memilih" jenis kelamin, dan seterusnya. Persoalan-persoalan ini mengantarkan para pemikir muslim untuk mencari solusi bagaimana Islam menyikapi hal itu, dan jika dihubungkan dengan al-Qur'an, bagaimana tanggapan al-Qur'an terhadap persoalan-persoalan tersebut.

Adalah Abdullah Saeed, salah seorang pemikir Islam kontemporer asal Maldives (Maladewa)¹ dan merupakan keturunan suku bangsa Arab Oman. Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Pada 1977, Saeed hijrah menuju Madinah, Arab Saudi. Pendidikannya di tingkat menengah dan sarjana muda di selesaikan di kota Nabi ini. Selanjutnya Saeed hijrah ke Australia untuk menuntut ilmu di

¹ sebuah negara berbentuk republik yang terletak di utara Lautan India, kira-kira 500 km atau 310 mil barat daya India.

Universitas Melbourne. Gelar S1, S2, dan S3 di selesaikan di Negeri Kanguru ini, hingga kemudian dia menjadi salah satu tenaga pengajar di kampus tersebut.²

Ilmuwan kelahiran Maldives ini dikenal memiliki wawasan yang luas. Ia menguasai banyak bahasa, seperti bahasa Maldivia (bahasa ibu), Arab, Inggris, Indonesia, Jerman, dan Urdu. Kemampuannya dalam beberapa bahasa asing ini membuat Saeed memiliki jaringan luas para pakar di dunia. Ia juga telah mengunjungi berbagai negara di belahan dunia untuk berbagai kegiatan ilmiah. Ia pernah ke Amerika Utara, Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara. Hal inilah yang mengantarkan Saeed terkenal di kancah dunia internasional.

Di Australia, Saeed mengajar di tingkat sarjana (S1) dan pascasarjana (S2 dan S3). Di antara mata kuliah yang diampunya adalah Ulumul Qur'an, Intelektualisme Muslim dan Modernisasi, Hermeneutika al-Qur'an, Metodologi Hadis, Usul al-Fiqh, Kebebasan Beragama di Asia, Islam dan HAM, serta Islam dan Muslim di Australia. Saeed berhasil mendapat gelar professor pada 2003 di bidang Studi Arab dan Islam. Di tengah kesibukannya mengajar dan mengikuti berbagai kegiatan ilmiah lainnya, Saeed juga menyempatkan diri terlibat dalam berbagai kelompok dialog antarkepercayaan: antara Islam dan Kristen, serta antara Islam dan Yahudi.

Saeed tergolong cendekiawan yang produktif. Ia tuangkan gagasan-gagasannya dalam buku maupun artikel. Di antara buku-buku karya Saeed adalah *The Qur'an: An Introduction* (London dan New York: Routledge, 2008), *Islamic Thought: An Introduction* (London dan New York: Routledge, 2006), *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), *Muslim Australian:*

Their Beliefs, Practices and Institutions (Commonwealth Government, 2004), *Islam in Australia* (Sidney: Allend & Unwin), dan *Islamic Banking and Interest: A Study of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation* (Leiden: E.J. Brill, 1996).³

Hingga saat ini, menurut penulis, ada lima karya Saeed yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, yaitu [1] *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis* (Jakarta: Paramadina, 2006)⁴ terjemahan dari *Islamic Banking and Interest: A Study of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation*; [2] *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual terhadap al-Qur'an* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press dan Ladang Kata, 2015)⁵ yang diterjemahkan dari *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*; [3] *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (Bandung: Mizan, 2016)⁶ yang menjadi

² Lien Iffah Nafa'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual (Studi atas Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed)," *Skripsi* tidak diterbitkan (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), hlm. 21-22.

³ Lien Iffah Nafa'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual, hlm. 27-29. Juga ada beberapa buku yang ditulis Saeed bersama orang lain, seperti *Freedom and Religion, Apostasy and Islam* (Hampshire: Ashgate Publishing, 2004), *Essential Dictionary of Islamic Thought* (Adelaide: Seaview Press, 2001), *Sacred Place and Sacred Life in Islam* (Geelong: Deakin University, 1990), *Modern Standard Arabic: An Introduction* (Melbourne: Asia Institute, 2000), *Modern Standard Arabic: Beginner Book 1*, (Melbourne: Asia Institute, 2000), *Modern Standard Arabic: Beginner Book 2*, (Melbourne: Asia Institute, 2000), *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 1*, (Melbourne: Asia Institute, 2000), dan *Modern Standard Arabic: Intermediate Book 2*, (Melbourne: Asia Institute, 2000). Masih ada puluhan karya tulis Saeed dalam bentuk artikel yang menghiasai jurnal, ensiklopedi atau menjadi satu bab dalam kumpulan tulisan sebuah buku.

⁴ Saeed, *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2006).

⁵ Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual terhadap al-Qur'an*, terj. Lien Iffah Nafa'atu Fina dan Ari Henri (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press dan Ladang Kata, 2015).

⁶ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016).

versi Indonesia dari *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, [4] *Pengantar Studi al-Qur'an* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016)⁷ yang menjadi terjemahan dari *The Qur'an: An Introduction*; dan [5] *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Baitul Hikmah dan Kaukaba, 2014)⁸ sebagai versi Indonesia dari *Islamic Thought: An Introduction*.

Melalui karya-karyanya tersebut, Saeed mencoba mencari jawaban dengan menawarkan pendekatan baru dalam menafsirkan al-Qur'an. Paradigma yang dibangun Saeed adalah bahwa penafsiran harus sesuai dengan konteksnya. Oleh karena itu, pendekatan penafsiran yang ditawarkannya dinamakan dengan pendekatan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam prakteknya, Saeed berusaha menemukan pesan tersirat dari teks al-Qur'an dengan menelusuri konteks saat teks tersebut diwahyukan, untuk kemudian pesan tersebut diaplikasikan sesuai dengan konteks kekinian.

Tulisan ini selanjutnya akan membahas pendekatan kontekstualis tersebut beserta dengan langkah-langkahnya. Dalam hal ini penulis menjadikan beberapa karya Saeed menjadi sumber primernya, terutama karyanya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* yang memuat langkah-langkah metodis dalam bangunan penafsiran kontekstualnya. Untuk lebih memperjelasnya, penulis kemudian juga menampilkan penafsiran Abdullah Saeed terkait ayat-ayat riba, sebagai salah satu bentuk penerapan dari pendekatan kontekstual yang digagasnya. Dalam hal ini penulis merujuk pada salah satu karyanya yang secara khusus membahas persoalan riba, yaitu *Islamic Banking and Interest: A*

Study of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation.

PANDANGAN SAEED TERKAIT HIRARKI NILAI AYAT-AYAT AL-QUR'AN

Saeed membuat hirarki nilai dari ayat-ayat al-Qur'an untuk menentukan mana ayat yang berlaku universal dan mana ayat yang harus disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu. Maksudnya, tidak semua ayat al-Qur'an berlaku universal atau sesuai konteksnya.⁹

1. Nilai Kewajiban (*Obligatory Values*)

Nilai-nilai yang bersifat kewajiban merupakan nilai tertinggi dari nilai-nilai yang ada dalam al-Qur'an. Ia mengikat kepada semua umat Islam. Artinya, nilai-nilai ini tidak tergantung dengan konteks budaya. Siapa pun yang mengaku muslim harus mengakuinya sebagai bagian dari ajaran Islam. Nilai-nilai yang bersifat kewajiban dapat dikelompokkan menjadi tiga macam.

- a. Nilai-nilai yang berkaitan dengan kepercayaan, misalnya percaya adanya Tuhan, para nabi, kitab suci, hari kiamat, dan kehidupan akhirat. Biasanya nilai-nilai ini dikenal sebagai rukun iman. Jadi, siapa pun yang merasa menjadi bagian dari umat Islam harus percaya adanya Tuhan (Allah), percaya adanya para nabi termasuk Nabi Muhammad, percaya adanya kitab suci termasuk al-Qur'an, percaya akan ada hari kiamat, dan percaya adanya kehidupan akhirat (setelah mati).
- b. Nilai-nilai yang berkaitan dengan ketaatan yang ditekankan (dipertegas) dalam al-Qur'an, misalnya shalat, puasa, haji dan dzikir (mengingat Allah). Nilai-nilai ini biasanya dikenal sebagai ibadah. Ia tidak tergantung dengan konteks budaya dan bersifat universal. Maksudnya, umat Islam mana pun, baik yang berasal dari Mekkah, Baghdad,

⁷ Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016)

⁸ Saeed, *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*, terj. Tim Penerjemah Baitul Hikmah (Yogyakarta: Baitul Hikmah dan Kaukaba, 2014)

⁹ Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 129-141.

Makkassar, Milan, maupun Amsterdam; semuanya wajib melaksanakan shalat, puasa Ramadan, dan seterusnya.

- c. Hal-hal yang diperbolehkan (halal) dan yang dilarang (haram) oleh al-Qur'an. Nilai-nilai ini juga bersifat universal, tidak terikat oleh konteks budaya. Apa saja yang boleh dan tidak boleh dapat diketahui dari teks al-Qur'an itu sendiri. Hal-hal yang diperbolehkan diawali dengan kata *uḥilla*, *uḥillat*, *aḥalla* atau *aḥlalnā*, misalnya Q.S al-Mā'idah (5): 1, 5, 96, Q.S al-Baqarah (2): 187, dan lain-lain; sedangkan perkara yang diharamkan dimulai dengan kata *ḥarrama* dan yang semakna dengannya seperti *lā yahillu*, misalnya Q.S al-Mā'idah (5): 96, Q.S al-Baqarah (2): 173, 228, 229, 275, Q.S al-Nisā' (4): 19, 23, dan lain sebagainya.

2. Nilai Fundamental (*Fundamental Values*)

Yang dimaksud dengan nilai-nilai fundamental adalah nilai-nilai yang mendapat penekanan dalam al-Qur'an secara berulang-ulang dan memang ada bukti yang kuat bahwa itu termasuk ajaran al-Qur'an. Nilai-nilai ini sebenarnya telah disinggung pembahasannya oleh para ulama masa lalu, misalnya al-Ghazālī (w.505 H/1111 M) yang menyebutnya sebagai *kulliyāt* (lima nilai universal: perlindungan jiwa [*ḥifẓ al-nafs*], perlindungan harta [*ḥifẓ al-māl*], perlindungan akal pikiran [*ḥifẓ al-'aql*], perlindungan keturunan [*ḥifẓ al-nasl*], dan perlindungan agama [*ḥifẓ al-dīn*]). Menurut Saeed, nilai-nilai ini dapat saja ditambahkan, tidak hanya lima, jika memang ada bukti-bukti dengan metode induktif untuk menambahkan, seperti perlindungan dari kerusakan dan perlindungan atas kebebasan beragama.

3. Nilai Protektif (*Protective Values*)

Nilai-nilai protektif adalah nilai-nilai yang mendukung pelaksanaan nilai-nilai fundamental (*fundamental values*). Misalnya, perlindungan atas harta benda yang merupakan bagian dari nilai-nilai fundamental akan dapat terlaksana jika ada larangan mencuri dan riba. Jika nilai-nilai

fundamental tidak tergantung pada teks, nilai-nilai protektif seringkali tergantung pada teks. Hal ini tidak mengurangi urgensi nilai yang diberikan oleh al-Qur'an karena kekuatan nilai-nilai protektif umumnya bersumber dari nilai-nilai fundamental dan khususnya berasal dari teks. Karena nilai-nilai protektif mendukung nilai-nilai fundamental maka universalitas juga berlaku pada nilai-nilai protektif.

4. Nilai Implementasi (*Implementational Values*)

Nilai-nilai implementasi adalah ukuran-ukuran khusus yang digunakan untuk melaksanakan nilai-nilai protektif (*protective values*). Misalnya, larangan tindakan pencurian diwujudkan dalam masyarakat dengan memberlakukan hukuman bagi mereka yang masih melakukan tindakan tersebut. Dalam al-Qur'an Q.S al-Nisā' (5): 38 disebutkan hukuman bagi pencuri, pria maupun wanita, adalah dengan dipotong tangannya. Menurut Saeed, meski hukuman potong tangan ini ada dalam al-Qur'an, ini tidak berlaku universal. Artinya, hukuman potong tangan ini sesuai untuk konteks saat itu, dan belum tentu cocok dengan situasi yang berbeda, waktu dan tempat yang berbeda. Yang ditekankan dalam al-Qur'an adalah bagaimana agar tindakan kemaksiatan atau kriminal, dalam hal ini adalah pencurian, tidak lagi dilakukan oleh masyarakat. Dalam sejarah, ketika 'Umar bin Khaṭṭāb berkuasa, pernah ada pencuri yang telah melakukan pencurian untuk yang ketiga kalinya. 'Umar berniat akan melaksanakan potong tangan, yakni tangan kiri, dari pencuri tersebut. Namun, 'Ali yang menjadi penasihat 'Umar dan dikenal sebagai orang alim memberi saran kepada 'Umar agar menghukum pencuri itu dengan hukuman cambuk dan masuk penjara.¹⁰

¹⁰ Cerita ini disampaikan Saeed berdasarkan referensi dari *Turāth al-Khulafā' al-Rāshidīn fī al-Fiqh wa al-Qaḍā'* karya Ṣubḥī Maḥmassanī. Lihat Saeed, *Interpreting*, hlm. 136.

5. Nilai Instruksional (*Instructional Values*)

Nilai-nilai instruksional adalah ukuran-ukuran terkait suatu persoalan khusus saat proses pewahyuan. Menurut Saeed, tidak mudah menentukan mana saja yang termasuk nilai-nilai instruksional dalam ayat al-Qur'an. Bahkan, bagian terbesar dari al-Qur'an adalah nilai-nilai instruksional. Redaksi teks yang menunjukkan nilai-nilai instruksional biasanya berbentuk perintah, larangan, pernyataan sederhana tentang amal kebajikan, perumpamaan, dan cerita. Misalnya, instruksi untuk menikahi lebih dari satu wanita dalam kondisi tertentu, instruksi bahwa pria "memimpin" wanita, instruksi untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu, instruksi untuk tidak menjadikan orang-orang kafir sebagai "teman", dan instruksi untuk mengucapkan salam kepada orang lain.

Apakah nilai-nilai instruksional berlaku khusus, sesuai ruang dan waktu, atau apakah ia bersifat universal sehingga harus dipatuhi kapan pun dan di mana pun, menjadi persoalan yang tidak mudah untuk dijawab. Misalnya, dalam Q.S al-Nisā' (4): 34 dikatakan bahwa pria menjadi "pemimpin" wanita. Ayat ini menggambarkan situasi bangsa Arab abad ke-7 M di mana saat itu kehidupan wanita (istri) bergantung kepada pria (suami), wanita tidak dapat turut serta dalam peperangan, dan pria sebagai pelindung wanita. Tidak ada penekanan khusus pada ayat ini sehingga tidak ada petunjuk bahwa ia harus dilaksanakan selamanya. Meskipun begitu, di antara muslim tradisional memperlakukan ayat semacam ini sebagai sesuatu yang normatif sehingga harus dilaksanakan.

Untuk menjawab masalah ini, yakni apakah nilai-nilai instruksional bersifat sementara, tergantung konteks ruang dan waktu, atau apakah bersifat universal sehingga harus dipatuhi, Saeed menawarkan tiga kategori: frekuensi (*frequency*), penekanan (*salience*), dan relevansi (*relevance*). Maksud dari frekuensi adalah seberapa sering al-Qur'an menyebutkan nilai-nilai instruksional

yang dimaksud. Misalnya, anjuran "membantu orang miskin" disebutkan dalam al-Qur'an dengan beberapa konsep, seperti "membantu mereka yang membutuhkan", "menyediakan makanan untuk kaum papa", atau "memelihara anak yatim". Semakin sering tema-tema ini disebutkan, semakin penting nilai-nilai yang di-maksud.

Lalu, maksud dari penekanan adalah apakah nilai-nilai itu mendapat penekanan dari dakwah Nabi atau tidak. Semakin besar penekanannya, semakin penting nilai-nilai yang dikandung di dalamnya. Misalnya, konsep "menolong orang-orang yang terzalimi" yang merupakan misi Nabi, baik saat periode Mekkah maupun Madinah. Jika ada suatu nilai yang disebutkan lalu ditinggalkan atau ada nilai lain yang berlawanan malah mendapat dukungan, itu menunjukkan bahwa nilai tersebut tidak relevan dengan gagasan al-Qur'an. Untuk mengetahui sejauh mana penekanan nilai ini, diperlukan kajian sejarah dan pengetahuan linguistik guna mendalami teks dan konteks saat itu.

Adapun relevansi biasanya diartikan dengan hubungan atau sangkut paut. Seperti diketahui, Nabi berdakwah di Hijaz sehingga ada hubungan antara dakwah yang disampaikan Nabi dengan budaya masyarakat Mekkah, Madinah, dan wilayah-wilayah sekitarnya. Nabi tidak menghapus budaya masyarakat yang sudah ada, tapi sebagian diadopsi oleh Islam. Nah, terkait dengan relevansi, Saeed membaginya menjadi dua, yaitu (1) relevansi dengan tempat dan waktu tertentu, dan (2) relevansi yang bersifat universal tanpa perlu memperhatikan tempat, waktu maupun lingkungan. Relevansi yang kedua inilah yang dimaksud oleh Saeed. Mengetahui konteks budaya dari masa pewahyuan memainkan peran yang penting untuk menentukan relevansi dari teks dengan era modern.

Dari penjelasan di atas, Saeed membuat aturan bagaimana menerapkan atau menafsirkan ayat-ayat yang memiliki nilai-nilai intruksional sebagai berikut:

- a) Nilai-nilai yang ditampilkan al-Qur'an secara berulang-ulang lebih mungkin dapat diaplikasikan secara universal.
- b) Nilai-nilai yang diulas al-Qur'an dengan lebih mendalam dapat dikategorikan sebagai nilai universal.
- c) Nilai-nilai yang memiliki relevansi lebih umum dapat dikelompokkan sebagai nilai universal.
- d) Jika sebuah nilai mencakup tiga kriteria (dengan kesimpulan akhir positif), maka nilai itu kemungkinan besar sesuai dengan nilai universal dan aplikasinya bersifat universal dan mengikat.
- e) Jika sebuah nilai mencakup tiga kriteria (dengan kesimpulan akhir negatif), maka nilai itu kemungkinan besar tidak tergolong nilai universal dan aplikasinya disesuaikan dengan situasi yang mengitarinya.

PENDEKATAN KONTEKSTUALIS ABDULLAH SAEED

Dalam kaitannya dengan pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an di era modern, Saeed mengelompokkannya menjadi tiga macam: tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis. Pengelompokan ini dengan melihat apakah penafsirannya hanya berdasarkan kriteria linguistik untuk menentukan makna teks, dan apakah juga melihat konteks sosio-historis al-Qur'an saat diwahyukan dengan dihubungkan dengan konteks kontemporer saat ini.

Pertama, Tekstualis, seperti namanya, mereka memahami teks al-Qur'an secara tekstual. Bagi kelompok ini, al-Qur'an harus menjadi petunjuk umat Islam tanpa perlu melihat apa yang disebut dengan kebutuhan modern. Mereka memandang bahwa makna al-Qur'an telah final dan bersifat universal dalam aplikasinya. Misalnya, jika dalam al-Qur'an disebutkan bahwa pria boleh menikahi empat wanita, maka ini seharusnya dilaksanakan selamanya, tanpa perlu memerhatikan konteks sosio-historis saat teks itu diwahyukan. Bagi mereka, tidak

penting mengapa al-Qur'an membolehkan pria menikahi empat wanita pada abad ke-1 H/7 M di Hijaz. Contoh nyata dari penganut penafsiran secara tekstualis ini adalah orang-orang yang disebut sebagai kelompok tradisional dan salafi.

Kedua, Semi-tekstualis yang sebenarnya mengikuti cara berpikir kelompok tekstualis, yakni lebih menekankan pada kajian linguistik dan menge-sampingkan konteks sosio-historis, namun mereka mengemas kandungan *ethico-legal* dengan idiom modern sebagai bentuk apologis. Biasanya mereka bergabung ke dalam gerakan neo-revivalis, misalnya Ikhwanul Muslimin (Muslim Brotherhood) di Mesir dan Jamaati Islami di anak benua India.

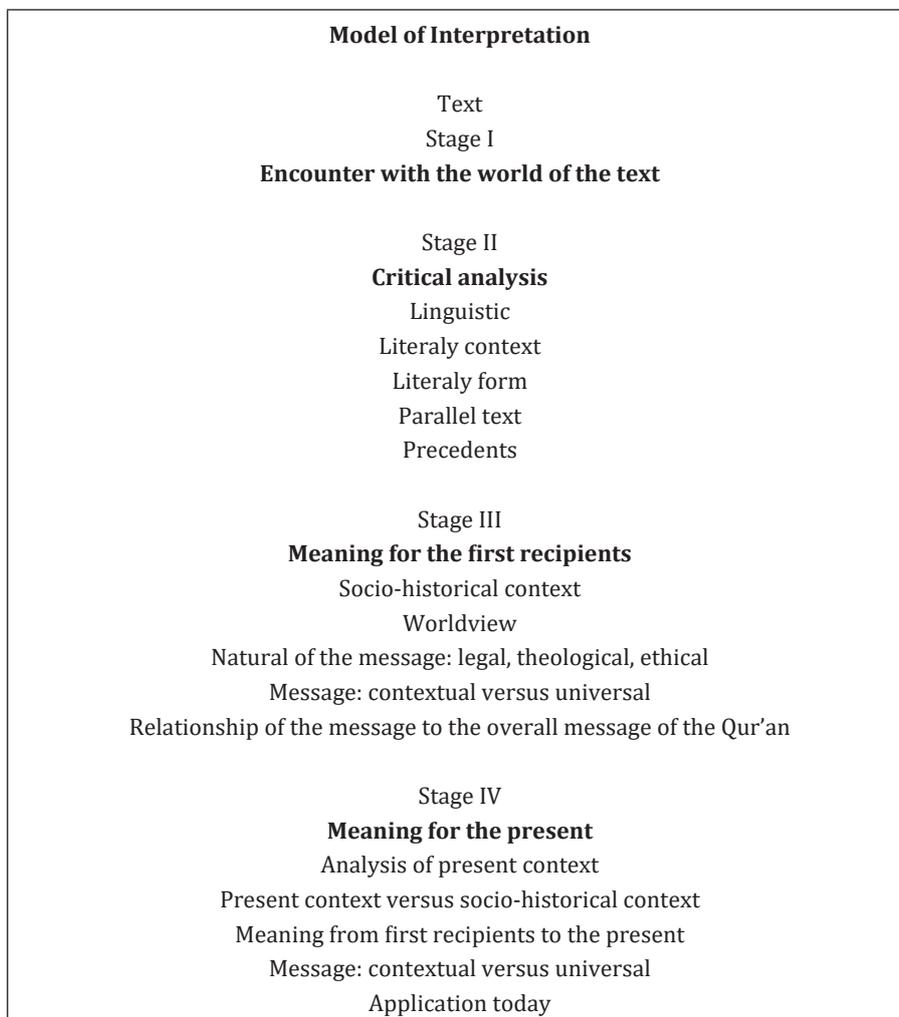
Ketiga, Kontekstualis yang menekankan konteks sosio-historis dari kandungan *ethico-legal* al-Qur'an. Mereka mengajukan usulan bahwa kita juga perlu memerhatikan kandungan *ethico-legal* dari konteks sosial, politik, budaya dan ekonomi saat teks tersebut diwahyukan, ditafsirkan dan diamalkan. Jadi, mereka memberikan kebebasan yang luas bagi para sarjana muslim modern untuk menentukan apa yang dapat diubah (*mutable, changeable, al-zanniyāt*) dan apa yang tidak dapat diubah (*immutable, unchangeable, qaṭ'iyyāt*) dalam wilayah *ethico-legal*. Mereka yang termasuk ke dalam kelompok kontekstualis adalah para pemikir yang dikenal sebagai neo-modernis, misalnya Fazlur Rahman. Mereka biasanya dikenal sebagai pemikir muslim progressif atau liberal. Saeed termasuk ke dalam kelompok ketiga ini.

Seperti disebutkan sebelumnya, cendekiawan muslim yang kini tinggal di Australia ini menamakan pendekatan yang ia tawarkan dalam mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan kontekstualis (*contextualist approach*). Pendekatan ini berusaha mencari makna *ethico-legal* saat al-Qur'an diturunkan sesuai dengan kondisi yang melingkupinya, yakni konteks politik, sosial, sejarah, budaya dan ekonomi, untuk diterapkan kepada

masyarakat muslim yang hidup saat ini (kekinian, waktu) dan di sini (keterdisinian, ruang). Adanya *naskh (abrogation)*, meskipun menjadi isu kontroversial sejak dulu, dan term *sab'ah aḥruf* (tujuh huruf) yang salah satu penafsirannya adalah munculnya *qira'āt*

ajaran Islam secara umum, dengan konteks yang mengitarinya. Di sinilah pendekatan kontekstualis yang ditawarkan Saeed menemukan pijakan historisnya.

Di bawah ini adalah bagan dari model penafsiran Saeed.¹²



sab' (tujuh varian bacaan yang diyakini *mutawātirah*)¹¹ menjadi bukti akan adanya keterkaitan antara al-Qur'an, bahkan

Penjelasan dari bagan di atas sebagai berikut. Pada tahap pertama (*stage I, encounter with the world of the text*), kita berkenalan dengan dunia teks, yakni pembiasaan secara singkat dan umum dengan teks dan dunianya. Lalu pada tahap kedua (*stage II, critical analysis*), kita mulai tertarik dengan apa yang dikatakan teks, tanpa perlu menghubungkannya dengan komunitas penerima awal maupun masa sekarang, melalui penjelajahan (eksplorasi) atas beberapa aspek teks, yakni analisis linguistik,

¹¹ Banyak pendapat mengenai apa yang dimaksud dengan *sab'ah aḥruf*, sebuah istilah yang berawal dari hadis. Memaknai *sab'ah aḥruf* dengan *qira'āt sab'* hanyalah salah satu pendapat dari puluhan pendapat yang ada. Wawan Djunaedi mengutip pendapat Abū Ḥātim bin Ḥibbān (w. 354 H/965 M) yang mengatakan ada sekitar 35 pendapat atau 40 pendapat menurut al-Suyūthī (w. 991 H/1583 M) terkait dengan penafsiran *sab'ah aḥruf*. Lihat Wawan Djunaedi, *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2008), hlm. 26.

¹² Saeed, *Interpreting*, hlm. 150.

analisis konteks sastra, analisis bentuk sastra, analisis teks-teks terkait (*parallel texts*), dan analisis relasi kontekstual (*precedents*). Analisis linguistik ini berkaitan dengan bahasa teks, arti dari kata maupun frase, analisis sintaksis dari ayat atau beberapa ayat, dan secara umum persoalan-persoalan linguistik dan tata bahasa (*linguistic and grammatical issues*) yang berhubungan dengan teks. Juga dibicarakan persoalan *qirā'ah*, yakni varian bacaan kata atau frase dalam ayat al-Qur'an.¹³

Analisis konteks sastra membicarakan bagaimana fungsi satu ayat atau beberapa ayat dalam satu surah atau lebih-lebih dalam al-Qur'an. Misalnya, apa saja ayat sebelum atau sesudah satu ayat atau beberapa ayat yang dikaji, komposisi dan struktur teks, serta gaya retorikanya. Adapun analisis bentuk sastra berfungsi untuk menentukan apakah teks berbicara tentang sejarah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, atau hukum. Hal ini berkaitan dengan makna. Sedangkan analisis teks-teks terkait berguna untuk mengetahui apakah ada teks-teks lain yang mirip atau senada dengan teks al-Qur'an yang dikaji. Jika ada teks lain yang mirip dengan teks yang dikaji, perlu diketahui sejauh mana persamaan dan perbedaannya. Sedangkan analisis relasi kontekstual (*precedents*) terkait dengan identifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan isi maupun konteksnya, dan apakah teks-teks tersebut diwahyukan sebelum atau sesudah teks yang dimaksud.

Berikutnya tahap ketiga (*stage III, meaning for the first recipients*) berhubungan dengan teks bagi penerima pertama al-Qur'an. Ini membahas tentang analisis konteks, menentukan hakekat pesan teks (*the nature of the message of the text*), mempertimbangkan pesan pokok, dan evaluasi. Yang dimaksud dengan analisis konteks adalah menelusuri sejarah dan kondisi sosial dari penerima teks, yakni sudut pandang (*worldview*), kebudayaan, kebiasaan, kepercayaan-kepercayaan,

norma-norma, nilai-nilai dan institusi-institusi dari penerima pertama al-Qur'an di Hijaz. Ini juga menyangkut masyarakat yang dimaksud teks secara khusus, yakni di mana mereka tinggal dan kapan, termasuk isu-isu yang berkembang saat itu, misalnya persoalan politik, hukum, kebudayaan, dan ekonomi. Lalu menentukan apa hakekat pesan teks yang dikaji, apakah membicarakan hukum, teologi atau etika. Selanjutnya, kita melakukan eksplorasi terhadap pesan pokok atau pesan khusus yang tampaknya dimaksud oleh teks yang dikaji; apakah pesan tersebut dapat menjadi universal (tidak khusus pada situasi, masyarakat atau konteks tertentu) atau bersifat khusus yang hanya sesuai dengan konteks komunitas penerima awal (tidak bersifat universal). Bagian ini bertujuan untuk menentukan hirarki nilai-nilai, seperti dibahas sebelumnya. Kemudian mempertimbangkan pesan pokok terkait dengan tujuan dan *concern* al-Qur'an dalam lingkup lebih luas. Yang terakhir dari tahap ketiga adalah melakukan evaluasi bagaimana teks yang diterima komunitas awal dan bagaimana mereka menafsirkan, memahami, dan mengamalkannya.¹⁴

Kemudian tahap terakhir atau tahap keempat (*stage IV, meaning for the present*) adalah membicarakan hubungan teks dengan konteks kekinian. Mula-mula kita menentukan persoalan atau kebutuhan saat ini yang tampak relevan dengan teks yang dikaji. Lalu kita eksplorasi konteks sosial, politik, ekonomi dan budaya saat ini yang sesuai dengan teks. Selanjutnya kita kaji nilai-nilai, norma-norma dan nilai-nilai khusus yang menunjang pesan teks. Langkah berikutnya adalah membandingkan konteks saat ini dengan konteks sosio-historis dari teks yang dikaji untuk mendapatkan persamaan dan perbedaan di antara keduanya, lalu bagaimana makna teks dipahami, ditafsirkan dan diamalkan oleh penerima al-Qur'an yang pertama

¹³ Saeed, *Interpreting*, hlm. 150-151.

¹⁴ Saeed, *Interpreting*, hlm. 151.

وَأَخْذِهِمْ لَرَبِّوَا وَقَدْ نُهُوَا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَلِ
لِتَأْسِ بِلَبَطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَفْرِينَ مِنْهُمْ
عَذَابًا أَلِيمًا

Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil, Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih.²⁰

لَّذِينَ يَأْكُلُونَ رَبِّوَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ لَذِي
يَتَخَبَّطُهُ لَشْيَ طُنْ مِنْ لَمَسِّ ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ قَالُوا
إِنَّمَا لَبِيْعٌ مِثْلُ رَبِّوَا وَأَحَلَّ لَلَّهِ لَبِيْعٌ وَحَرَّمَ
لَرَبِّوَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا
سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ
لِنَارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٥٧٢ يَمْحَقُ لَلَّهُ لَرَبِّوَا وَيُرِي
لَصَدَقَاتِ وَلَلَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ٦٧٢

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu disebabkan mereka berkata (berpendapat) sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan selalu berbuat dosa.²¹

يَأْتِيهَا لَذِينَ ءَامَنُوا تَقُوَا لَلَّهُ وَذَرُّوَا مَا بَقِيَ مِنْ لَرَبِّوَا
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٨٧٢

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang

belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman.²²

Ayat yang pertama kali turun tentang riba adalah Q.S al-Rūm (30): 39. Ayat ini termasuk ayat Makkiyah, yakni ayat yang turun sebelum peristiwa hijrah, sementara ayat-ayat lain mengenai riba tergolong ayat Madaniyah, yaitu ayat yang turun setelah peristiwa hijrah. Q.S al-Rūm (30): 39 berisi kecaman terhadap orang-orang yang mempraktekkan riba.²³ Al-Qur'an menganjurkan manusia agar saling tolong-menolong dengan memberi bantuan keuangan kepada orang-orang yang membutuhkan, namun tidak dengan cara riba. Lalu apa yang dimaksud riba dalam al-Qur'an?

Menurut Saeed, semua istilah riba dalam al-Qur'an memiliki makna yang sama, yaitu biaya yang dipaksakan atas debitur (penghutang) miskin lantaran ketidakmampuannya mengembalikan hutang tepat waktu.²⁴ Misalnya, A berhutang 1 juta kepada B dan berjanji akan mengembalikannya dua bulan kemudian. Ketika telah datang waktu pelunasan (jatuh tempo), A tidak mampu mengembalikan hutangnya. Lalu, B menaikkan jumlah hutang A menjadi 2 juta misalnya. Menurut Saeed, dengan berdasar pada riwayat-riwayat yang ada, praktek riba pra-Islam adalah si kreditur (pemberi hutang) tidak menuntut tambahan atas pokok pinjaman pada saat pinjaman diberikan atau saat dilangsungkan transaksi utang-piutang. Jadi, penambahan hutang terjadi lantaran debitur tidak mampu mengembalikan hutang dengan tepat waktu.

Pada era pra Islam (Jahiliyah), obyek transaksi riba tidak hanya uang, tapi juga berupa binatang ternak.²⁵ Misalnya, A pinjam unta berumur 1 tahun kepada B dengan janji akan mengembalikannya dalam waktu enam bulan. Kemudian, ketika jatuh tempo

²² Q.S. al-Baqarah (2): 278.

²³ Saeed, *Menyoal*, hlm. 25.

²⁴ Saeed, *Menyoal*, hlm. 29.

²⁵ Zuhri, *Riba*, hlm. 42.

²⁰ Q.S. al-Nisā' (4): 161.

²¹ Q.S. al-Baqarah (2): 275- 276.

pengembalian, ternyata A tidak mampu mengembalikan, lalu B mensyaratkan agar A mengembalikan unta berumur 2 tahun lantaran ia tidak mampu mengembalikan unta secara tepat waktu. Dan unta yang lebih tua mempunyai harga yang lebih mahal daripada unta yang lebih muda. Maka, secara tidak langsung, orang-orang kaya saat itu sebenarnya telah “menghisap” harta orang-orang miskin.

Ayat kedua yang turun menerangkan riba adalah Q.S Ali 'Imrān (3): 130. Ayat ini turun segera setelah terjadi Perang Uhud, yaitu peperangan antara umat Islam dan kafir Qurays di mana umat Islam mengalami kekalahan lantaran tidak mengindahkan instruksi dari Nabi. Disebutkan, paling tidak ada 70 pria muslim menjadi *syuhada'* dalam perang tersebut. Mereka meninggalkan keluarga (anak dan istri) yang masih membutuhkan figur suami atau ayah sebagai tulang punggung keluarga.²⁶ Maksudnya, keluarga yang ditinggal mati para *syuhada'* ini membutuhkan bantuan. Al-Qur'an menganjurkan agar orang-orang yang mampu untuk memberikan bantuan, misalnya dengan memberi pinjaman, namun tidak boleh dengan cara riba, yakni kalau debitur tidak bisa membayar hutang tepat waktu, maka pihak kreditur tidak boleh melipatgandakan atau menambah jumlah pinjaman pokok.

Sekali lagi, Saeed dengan berlandaskan pada sejumlah riwayat, terutama dari al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M), menyimpulkan bahwa tambahan pembayaran hutang dari pinjaman pokok adalah disebabkan debitur tidak mampu melunasi hutang tepat waktu. Jadi, ketika terjadi akad, kreditur tidak mensyaratkan debitur melunasi hutang dengan ada kelebihan. Pendapat ini berbeda dengan pandangan dari Jaṣṣaṣ (w. 980 M), seorang ahli fikih madzhab Hanafi. Ulama yang disebutkan terakhir ini berpendapat bahwa tambahan atas pinjaman pokok disyaratkan pada saat terjadi akad. Namun,

²⁶ Saeed, *Menyoal*, hlm. 27.

pendapat Jaṣṣaṣ ini, menurut Saeed, tidak didukung alasan historis.²⁷

Ayat yang terakhir turun membicarakan riba adalah Q.S al-Baqarah (2): 275- 278. Ayat ini turun pada akhir masa kenabian. Diperkirakan ayat ini turun pada tahun 8 H. Pengertian riba pada ayat ini tidak berbeda dari ayat-ayat sebelumnya. Dalam hal ini, Saeed mengutip pendapat al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M), al-Zamakhsharī (w. 538 H/1144 M) dan Ibn Kathīr (w. 744 H/1373 M). Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1935), seperti dituturkan Saeed, berpendapat bahwa adanya artikel *al* pada kata *ribā* dalam ayat ini menunjukkan bahwa istilah riba telah dikenal luas oleh masyarakat Arab. Seolah-olah al-Qur'an mengatakan: “Jangan mengkonsumsi riba yang telah akrab dengan kalian dan yang biasa kalian praktikkan pada zaman pra-Islam.” Saeed menyebutkan bahwa 14 ayat sebelum ayat tentang pengharaman riba ini berisi anjuran untuk melakukan infak atau sedekah. Pemberian bantuan ini dilakukan karena Allah, yakni untuk meringankan beban yang ditanggung orang-orang miskin.²⁸

Menurut Saeed, al-Qur'an berbicara riba dari sudut pandang moral, bukan sudut pandang legal.²⁹ Riba yang dimaksud dalam al-Qur'an adalah tambahan pembayaran hutang dari pokok pinjaman lantaran debitur tidak mampu melunasi hutangnya secara tepat

²⁷ Saeed, *Menyoal*, hlm. 27. Termasuk sahabat yang pernah terlibat dalam persoalan riba adalah 'Uthmān bin 'Affān, salah seorang sahabat yang dikenal kaya raya. 'Uthmān terlibat masalah riba lewat akad pinjam meminjam. Ia memiliki kebun kurma yang digarap orang lain. 'Uthmān hanya mengambil sebagian hasil kurma, sementara sisanya dipinjam oleh penggarap tersebut. Penggarap berjanji akan mengembalikan kurma yang dipinjamnya dua kali lipat saat jatuh tempo pem-bayaran. Apa yang dilakukan 'Uthmān ini kemudian berhenti setelah sampai kepadanya berita akan larangan riba. Cerita ini menunjukkan bahwa ada juga praktek pinjam-meminjam dengan disyaratkan bahwa jumlah pelunasannya melebihi dari pokok pinjaman. Cerita ini dituturkan Muh. Zuhri berdasarkan *Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī juz VII. Lihat, Zuhri, *Riba*, hlm. 44-45.

²⁸ Saeed, *Menyoal*, hlm. 29-31.

²⁹ Saeed, *Menyoal*, hlm. 55.

waktu. Mereka tidak mampu mengembalikan hutang saat jatuh tempo lantaran kemiskinannya. Jika kreditur mengharuskan tambahan atas pinjaman pokok karena keterlambatan pembayaran berarti dia telah melakukan penganiayaan. Karena, pada masa pra-Islam, hutang yang terlambat dibayarkan dapat berlipat ganda dalam pembayarannya sehingga bisa menghabiskan seluruh harta benda milik debitur yang miskin tersebut. Inilah maksud al-Qur'an dengan "*Janganlah kalian makan riba dengan berlipat ganda*".

Jika kita hubungkan dengan konteks kekinian, apakah bunga bank juga dapat dinamakan dengan riba? Dalam bahasa Indonesia, riba dan bunga tidak jauh berbeda.³⁰ Istilah *ribā* berasal dari bahasa Arab, sementara bunga diartikan dengan *fā'idah*. Dalam bahasa Inggris dan Belanda, masing-masing riba disebut *usury* dan *woker*, sementara bunga dinamakan *interest* dan *rente*.³¹ Jika melihat perbedaan penggunaan kata ini, seolah-olah riba dan bunga merupakan dua hal yang berbeda. Jika dalam bahasa Indonesia keduanya memiliki arti yang tidak jauh berbeda, barangkali itu disebabkan kita kesulitan mencari padanan kata *ribā* dari bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia.

Bunga bank termasuk jenis transaksi yang berkembang di era modern. Karena itu, kita tidak dapat menemukan pembahasan bunga bank dalam khazanah pemikiran klasik. Baru di era modern atau kontemporer, para ulama membicarakan bagaimana hukum transaksi di dunia perbankan (bank konvensional) yang di dalamnya terdapat bunga.

Menurut Saeed, bunga bank berbeda dengan riba.³² Jika diperhatikan, para

peminjam bank umumnya adalah orang-orang kaya dimana mereka meminjam uang untuk mengembangkan usaha. Jadi, pada dasarnya para debitur ini mampu secara ekonomi, namun ingin mendapatkan penghasilan lebih. Mereka dapat disebut orang mampu atau orang kaya dengan bukti memiliki barang yang dapat dijadikan sebagai agunan atau jaminan atas pinjamannya.³³

³³ Ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang hukum bunga bank. Wahbah al-Zuhaili misalnya, seorang ahli fikih asal Suriah ini berpendapat bahwa bunga bank sama dengan riba *nasī'ah* sehingga hukumnya haram. Hal yang sama juga diputuskan oleh Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah di Kairo. Di Indonesia juga ada perbedaan pendapat di kalangan para pakar mengenai hukum bunga bank. NU memutuskan ada tiga hukumnya: haram, halal dan syubhat, namun yang lebih hati-hati adalah haram. Hal itu diputuskan dalam Mukhtamar NU ke-12 pada 1937 dan Mukhtamar NU ke-25 pada 1971. Adapun Muhammadiyah membedakan antara bank swasta dan bank pemerintah. Bunga bank swasta adalah termasuk perkara *mushtabihah* (meragukan) sehingga hukumnya cenderung haram, sementara bunga bank pemerintah diperbolehkan karena dinilai rendah (tidak berlipat ganda) dan untuk kemakmuran bersama. Keputusan ini dikeluarkan dalam Mukhtamar Tarjih Muhammadiyah pada 1989. Namun, menurut Kasman Singodimedjo yang merupakan tokoh Muhammadiyah, tidak perlu dibedakan antara bunga bank swasta maupun pemerintah karena sama-sama tidak ada unsur penindasan sehingga hukumnya boleh. Hukum boleh juga disampaikan A. Hassan, seorang tokoh Persatuan Islam (Persis). Menurutnya, bunga bank berbeda dengan riba yang ada unsur penganiayaan atau penindasan. Sementara itu, Abdul Hamid Hakim, seorang tokoh pembaharu Islam dari Sumatra, mengatakan bahwa bunga bank termasuk riba *faql* dan diperbolehkan hanya dalam keadaan darurat. Pendapat senada juga disampaikan oleh Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqa, seorang guru besar hukum Islam dari Universitas Amman, Yordania. Menurut M. Quraish Shihab, *illat* (alasan) keharaman riba adalah adanya unsur penganiayaan atau penindasan (*al-zulm*). Lihat Abdul Aziz Dahlan, dkk. (eds.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, Cetakan V, 2001), 1500-1501; A. Aziz Masyhuri, (ed.), *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan*

³⁰ Eko Endarmoko, *Tesaurus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cetakan II, 2007), hlm. 102 dan 528.

³¹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, Cetakan II, 2002), hlm. 595.

³² Wartoyo, "Bunga Bank: Abdullah Saeed vs Yusuf Qaradhawi" dalam *La Riba Jurnal Ekonomi Islam*, Volume IV, No. 1, Juli 2010, hlm. 125.

Alasan Saeed setuju dengan keberadaan bunga bank, seperti disimpulkan oleh Wartoyo, adalah bunga bank berperan besar dalam usaha mendorong kemajuan masyarakat, bunga bank tidak menimbulkan ketidakadilan seperti riba yang terjadi pada masa pra-Islam, transaksi pinjam-meminjam dalam sistem perbankan dilindungi oleh undang-undang sehingga tidak memungkinkan terjadinya penindasan oleh kreditur terhadap debitur, dan calon debitur biasanya telah mempertimbangkan dengan matang apakah dia mampu mengembalikan hutangnya atau tidak.³⁴

Saeed mendukung pendapat Doualibi, seorang politikus Suriah kontemporer. Tokoh yang disebut terakhir ini membedakan antara bunga untuk pinjaman produksi dan bunga untuk pinjaman konsumsi. Jika untuk keperluan produktif, bunga bank tidak haram; sebaliknya, jika untuk keperluan konsumtif, bunga bank diharamkan. Jadi, bunga bank untuk keperluan produktif tidak disebut dengan riba. Alasannya, larangan atau pengharaman riba yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah karena adanya unsur penindasan atau penzaliman atas orang-orang miskin lantaran tidak mampu mengembalikan hutang. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa alasan keharaman riba adalah karena peminjaman dilakukan untuk keperluan konsumtif.³⁵

Misalnya, jika A pinjam uang kepada B sebesar 500.000 rupiah untuk keperluan rumah tangganya, misalnya untuk membeli beras, membayar SPP atau biaya pengobatan anggota keluarga yang sakit, maka ini dapat

disebut kebutuhan konsumtif. Ini berbeda dengan misalnya, jika A pinjam 1 miliar rupiah kepada B untuk mengembangkan usahanya. Contoh yang terakhir ini dinamakan dengan pinjaman untuk kebutuhan produktif. Berdasarkan cara berfikir Doualibi yang juga didukung oleh Saeed, contoh pertama mengharamkan adanya bunga karena bersifat menganiaya orang-orang yang sedang kepepet, sedangkan contoh yang kedua membolehkan adanya bunga karena tidak ada unsur penganiayaan.

GAGASAN PENDEKATAN KONTEKSTUALIS SAEED DALAM KONTEKS KEKINIAN

Penulis pada dasarnya sependapat dengan gagasan pendekatan kontekstualis (*contextualist approach*) yang digagas oleh Saeed. Karena, langkah-langkah penafsiran yang disampaikan Saeed dapat menjembatani *gap* antara ulama klasik dan para pemikir modern. Dengan kata lain, Saeed menghargai dan mempertimbangkan khazanah pemikiran klasik yang menyimpan banyak informasi. Pemikiran-pemikiran yang terkadang *out of date* tersebut terkadang memang perlu ditambahi dengan ide-ide segar yang diberikan oleh para cendekiawan kontemporer, termasuk para ilmuwan ilmu sosial dan humaniora serta ilmu eksakta yang sebagian (besar) tokohnya adalah non muslim.

Gagasan yang disampaikan Saeed dapat disebut sebagai usaha pembaharuan terhadap ajaran Islam, khususnya hukum Islam. Hal ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan Saeed maupun para pemikir Islam kontemporer lainnya melihat ajaran-ajaran Islam yang terkadang terlihat "kadaluarsa" di wilayah-wilayah tertentu, misalnya di Barat di mana kesetaraan gender telah berlangsung lama. Maka, teks kitab suci di mana ajaran Islam berasal yang secara tekstual terkesan "kurang" mengangkat tema emansipasi wanita ditafsirkan ulang agar sesuai dengan tradisi di Barat. Hal ini sebenarnya tidak

Munas Ulama Nahdlatul Ulama kesatu 1926 s/d keduapuluh sembilan 1994 (Surabaya: Dinamika Press bekerjasama dengan PP RMI, 1997), 250; dan Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) PBNU, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)* (Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN PBNU, 2011), hlm. 350.

³⁴ Wartoyo, "Bunga, hlm. 125-126.

³⁵ Saeed, *Menyoal*, hlm. 65.

menjadi persoalan karena memang ruh dari ajaran Islam sebenarnya adalah kesetaraan gender atau emansipasi wanita.

Contoh lainnya adalah soal perbudakan di mana banyak ayat al-Qur'an yang menyinggung masalah budak. Akan tetapi, ruh dari ajaran Islam sebenarnya adalah menghapus perbudakan, bukan mengamini adanya perbudakan. Buktinya, sekarang sudah tidak ada lagi yang disebut budak di dunia Islam meski ada kata "budak" dalam kitab suci mereka. Ini dapat dibandingkan dengan kondisi Amerika Serikat yang masih mengimpor budak-budak dari Afrika pada abad ke-19 M, sementara semangat ajaran Islam sejak satu milenium yang lalu sudah berusaha menghapus perbudakan.

Menurut penulis, pemikiran Saeed hanya perlu diterapkan di wilayah-wilayah umat Islam di mana memang mengharuskan adanya penafsiran ulang terhadap ajarannya. Artinya, jika ada umat Islam di wilayah tertentu yang menerapkan ajaran Islam secara tekstual dan itu tidak menjadi persoalan bagi mereka, maka gagasan Saeed tidak perlu diterapkan. Misalnya, jika ada masyarakat Muslim yang menerapkan pembagian harta warisan 1:2 untuk wanita dan pria, dan merasa *enjoy* dengan pembagian itu, maka itu tidak perlu *diotak-atik*. Karena, menurut penulis, kehadiran al-Qur'an dan tafsir-nya yang ditulis para ulama adalah untuk menyelesaikan masalah, bukan malah menimbulkan masalah. Misalnya, problem besar yang sedang dihadapi oleh Indonesia adalah persoalan korupsi, di samping persoalan-persoalan lainnya, seperti pengangguran, keterbelakangan, pencemaran lingkungan, dan lain-lain. Maka, idealnya, penafsiran yang ada berusaha memberikan solusi atas persoalan tersebut. Di sini, pendekatan yang ditawarkan cendekiawan Muslim maupun orientalis dapat digunakan untuk menafsirkan dalam rangka mencari solusi atas persoalan yang ada. Alih-alih membawa isu di Barat yang belum tentu menjadi persoalan di negeri ini, menurut penulis, kita sebaiknya mencari

solusi melalui penafsiran al-Qur'an terhadap persoalan-persoalan yang sedang dihadapi Indonesia tercinta, khususnya korupsi yang hampir "mendarah daging". Jadi, penafsirkan al-Qur'an seharusnya dapat menawarkan solusi atas persoalan yang sedang dihadapi masyarakat di mana sang mufassir hidup.

PENUTUP

Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya secara tekstual. Untuk memahami kitab suci terakhir ini, Saeed menawarkan apa yang disebut dengan pendekatan kontekstual. Secara singkat dapat dikatakan, pendekatan kontekstual dalam mengkaji al-Qur'an adalah usaha memahami pesan al-Qur'an dengan memerhatikan konteks saat al-Qur'an diturunkan dan konteks saat al-Qur'an ditafsirkan. Dengan begitu al-Qur'an akan lebih bermakna bagi pembacanya di tempat dan pada waktu yang berbeda-beda

Untuk memahami al-Qur'an, Saeed menawarkan empat tahap, yaitu bertemu dengan dunia teks (*encounter with the world of the text*), melakukan analisis kritis (*critical analysis*), menentukan makna teks sesuai konteks penerima pertama (*meaning for the first recipients*), dan menentukan makna untuk konteks saat ini (*meaning for the present*).

Jika al-Qur'an dikatakan *ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*, pemahamannya bukan apa tertulis dalam al-Qur'an lantas dilaksanakan kapan saja dan di mana saja, tapi pemahaman akan al-Qur'an harus disesuaikan dengan ruang dan waktu. Ini tidak menurunkan derajat al-Qur'an yang agung, tapi justru menjadikannya lebih bermakna dan membawa kemaslahatan. *Wallāhu a'lam*.

DAFTAR PUSTAKA

- Dahlan, Abdul Aziz, dkk. (eds.). *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, Cetakan V, 2001.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qira'at al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- Endarmoko, Eko. *Tesaurus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cetakan II, 2007.
- Fina, Lien Iffah Nafa'atu. "Interpretasi Kontekstual (Studi atas Pemikiran Herme-neutika al-Qur'an Abdullah Saeed)." *Skripsi* tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Masyhuri, A. Aziz (ed.). *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama kesatu 1926 s/d keduapuluh sembilan 1994*. Surabaya: Dinamika Press bekerjasama dengan PP RMI, 1997.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.
- , *The Qur'an: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2008.
- , *Menyoal Bank Syariah: Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, terj. Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2006.
- , *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.
- , *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis terhadap al-Qur'an*, terj. Lien Iffah Nafa'atu Fina. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press dan Ladang Kata, 2015.
- , *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- , *Pemikiran Islam: Sebuah Pengantar*, terj. Tim Penerjemah Baitul Hikmah. Yogyakarta: Baitul Hikmah dan Kaukaba, 2014.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, Cetakan II, 2002.
- Tim Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) PBNU. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2010)*. Surabaya: Khalista bekerjasama dengan LTN PBNU, 2011.
- Wartoyo. "Bunga Bank: Abdullah Saeed vs Yusuf Qaradhawi" dalam *La Riba* Jurnal Ekonomi Islam, Volume IV, No. 1, Juli 2010.
- Zuhri, Muh. *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*. Jakarta: Rajawali Pers, Cetakan II, 1997.