

MEMAHAMI *WELTANSCHAUUNG* ALQURAN

Muhammad Yusuf
 UIN Alauddin dpk pada STAI Al-Furqan Makassar
 Jl. Perintis Kemerdekaan Km. 15 Makassar
 E-mail: m.yus56@yahoo.com Hp. 081241501100

ABSTRAK

Artikel ini membahas tentang ikhtiar seorang mufasir memahami *weltanschauung* atau *world view* dari teks Alquran. Metode pembacaan klasik yang bersifat literal-tekstual merupakan respon intelektual ulama terhadap dinamika sosio-kultural yang melingkupi mufasir dan masyarakatnya ketika itu. Jika hal tersebut ditarik kedalam konteks kekinian, produk penafsiran tersebut banyak diantaranya harus didaur ulang atau bahkan ditinggalkan sama sekali. Mufasir dituntut melahirkan sebuah model pembacaan atau perangkat metodologis yang produktif untuk melahirkan makna yang relevan dengan kebutuhan masyarakat dalam menghadapi aneka permasalahan. Tanpa menafikan secara keseluruhan metode dan produk pembacaan ulama terhadap teks Alquran di masa lalu, namun dibutuhkan pendekatan alternatif yang sesuai dengan karakter budaya masyarakat, yaitu adanya kesesuaian antara model pembacaan kontemporer dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berlaku di masyarakat untuk merealisasikan fungsi Alquran sebagai petunjuk (*hudan*) bagi kemaslahatan umat manusia. Pengembangan studi Alquran yang relevan meniscayakan adanya keselarasan antara aktivitas riset ilmiah dan penafsiran Alquran serta mengakomodir nilai kearifan yang senafas dengan *weltanschauung* Alquran berupa kemaslahatan dan kesejahteraan.

Keywords

weltanschauung, Alquran, sosio-kultural, produktif, kemaslahatan

A. Pendahuluan

Pembacaan secara literal-tekstual terhadap Alquran akan memproduksi makna yang parsial atau atomistik. Meskipun kontribusi kitab tafsir secara literal-tekstual tidak dapat dinafikan, tetapi kompleksitas masalah modernitas dan globalisasi meniscayakan adanya model pembacaan baru sebagai alternatif. Pendekatan tekstual telah mewarnai beberapa kitab tafsir di masa lalu. Ketika itu tantangan yang dihadapi umat masih relatif terbatas atau setidaknya masih dapat direspon dengan pemahaman yang tekstual. Akan tetapi, seiring dengan perkembangan zaman dan aneka permasalahan kehidupan yang menyertainya, keadaan tersebut menuntut respon intelektual yang dinamis pula sebagai konsekuensi logis posisi Alquran sebagai sumber primer ajaran Islam yang *shalih likulli zaman wamakan* – relevan dengan setiap zaman dan milliu -. Antara konsep ideal Alquran yang *shalih likulli zaman wa makan* dengan dinamika sosio-kultural menuntut pembacaan yang memproduksi makna-makna baru. Hal ini berangkat dari asumsi dasar bahwa hasil penafsiran Alquran itu relatif sifatnya, dan Alquran diyakini sebagai *sholihun li kulli zaman wa makan*, maka mau tidak mau, Alquran harus selalu ditafsirkan seiring dan senafas dengan akselerasi

perubahan dan perkembangan zaman, karena Alquran sangat kaya akan makna dan *interpretable* (*yahtamilu wujuh al-ma'na*).

Disisi lain, memutuskan hirarki intelektual dalam perjalanan umat Islam juga merugikan umat Islam sendiri, karena dalam karya-karya tafsir ulama masa lalu juga memancarkan sejumlah khazanah yang menarik. Dengan membaca kitab-kitab tafsir tersebut akan mereproduksi makna yang secara terus-menerus bermetaforposis. Sayangnya, kata Arkoun, dalam saat yang bersamaan umat Islam cenderung lebih suka “mengonsumsi Alquran” dalam kehidupan sehari-hari dibandingkan memandangnya untuk ditudukkannya pada kajian ilmiah modern.

B. Memahami Konsep Teks

Teks adalah aspek paling sentral dalam kajian Islam. Salah satu pemikir yang konsen pada konsep teks (*mafhum al-nashsh*), yaitu Nasr Hamid Abu Zaid. Hal yang menarik dari pemikiran Nasr adalah diskursus mengenai konsep teks (*al-nashsh*) yang memberikan paradigma tersendiri. Dalam lintasan sejarah dunia Arab, teks memiliki kedudukan penting, apalagi jika dilihat perkembangan sastra era pra Islam sampai Islam. Tradisi lisan mengakar dengan sangat kuat. Teks inilah yang pada akhirnya diyakini memiliki pengaruh besar dalam pembentukan peradaban, meski diakui pula peradaban itu sendiri tidak terbentuk hanya dengan teks secara personal, melainkan melalui dialektika antara manusia, realitas, dan teks itu sendiri. Konsep teks menjadi begitu penting di mata Nasr, sehingga dalam beberapa bukunya persoalan ini selalu disinggung. Bahkan, salah satu *statement* Nasr yang mengatakan teks Alquran adalah produk budaya (*muntaj tsaqafi*) merupakan statemen yang cukup memantik kontroversi, sehingga mendapatkan respon dari beberapa kalangan.

Istilah “teks” (*text*) dalam bahasa Arab disebut "*al-nashsh*", sedangkan dalam bahasa Arab klasik kata "*nashsh*" berarti mengangkat.¹ Sebelum menuju makna terminologi teks, Nasr menjelaskan terlebih dahulu perkembangan makna teks dari sisi etimologis. Nasr merasa perlu melacak perkembangan makna teks dari aspek etimologisnya berangkat dari asumsi istilah teks (*al-nashsh*) merupakan bahasa, sementara itu bahasa merepresentasikan sistem tanda pokok dalam struktur budaya secara umum. Oleh karena itu, pelacakan perkembangan bahasa merupakan langkah awal yang harus dijalani sebelum beranjak mengungkapkan konsep teks itu sendiri.

Dalam bahasa-bahasa Eropa, teks (*text*) berarti suatu jalinan relasi-relasi semantis struktural yang melampaui batas-batas kalimat dalam pengertian gramatikal (*nahwiyyah*), yaitu suatu makna yang didukung oleh akar kata utamanya dari bahasa Latin.² Nasr membedakan pengertian teks antara dalam bahasa-bahasa Eropa dan bahasa Arab dengan mengutip makna "*al-nashsh*" di kamus *Lisan al-'Arab* yang bermakna 'tampak' dan 'tersingkap' sebagai makna utama. Paling tidak ada empat tingkatan pergeseran makna teks, meliputi: makna materil, peralihan dari makna materil, peralihan pada makna konseptual, lalu masuk pada makna terminologis. Setelah masuk pada makna terminologis, menjadi bermakna *isnad* dalam ilmu hadis, berarti *al-tauqif* dan *al-ta'yin* (penentuan).³ Pergeseran dari makna materil sampai pada masuk makna terminologis tidak mengalami perubahan besar dari makna utama. Pendekatan yang digunakan Nasr menunjukkan bahwa ia menggunakan analisis semantis untuk mengetahui perkembangan kata "*al-nashsh*". Setiap kata selalu memiliki makna dasar, yaitu kandungan kontekstual dari kosakata yang akan tetap melekat pada kata tersebut, meskipun kata tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat.⁴

Nasr menunjukkan penggunaan kata "*al-nashsh*" bermakna *bayan*, sebagaimana al-Syafi'i. Al-Syafi'i menempatkan "*al-nashsh*" pada puncak bentuk-bentuk *bayan* dan mendefinisikannya sebagai kata yang "cukup dengan teks itu sendiri tidak membutuhkan takwil", serta tidak ada alasan bagi seseorang untuk mengabaikannya.⁵ Hal ini menunjukkan bahwa apa yang dimaksud teks adalah kejelasan tentang sesuatu (teks), sehingga tidak membutuhkan takwil. Makna-makna yang jelas ini berkaitan dengan persoalan-persoalan tasyrik, seperti salat, zakat, haji dan lainnya. Teks-teks yang berbicara mengenai hal tersebut merupakan teks yang bersifat *mujmal*, yang memiliki makna jelas secara tekstual.

C. Memahami *Weltanschauung* Alquran

Urgensi memahami Alquran sebagai satu kesatuan, dikarenakan Alquran bukanlah kumpulan tulisan memiliki hubungan antar bab dan subbab yang jelas. Sebaliknya, Alquran diwahyukan sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi yang dihadapinya.⁶ Dengan metode holistik diharapkan akan diperoleh interpretasi Alquran yang mempunyai makna dan kandungan selaras dengan konteks kehidupan modern. Ia menandakan bahwa kandungan dan prinsip umum yang menjadi dasar Alquran tetap bersifat abadi, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat Alquran diwahyukan.

Adapun metode untuk menemukan prinsip umum Alquran dalam rangka kontekstualisasi dengan situasi saat ini, Amina Wadud Muhsin misalnya, mengadopsi metode Rahman yang dikenal dengan *double movement*. Langkah pertama adalah memulai dengan kasus konkret yang ada dalam Alquran untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum yang digunakan sebagai acuan mendasar dalam menentukan *weltanschauung* Alquran, yakni keadilan sosial dan ekonomi, serta prinsip kesetaraan.⁷ Hal ini diajukan Amina karena ia konsen memperjuangkan hak-hak perempuan dan melawan pemahaman bias gender.

Dalam proses penelitiannya, Amina juga melakukan telaah lebih jauh pada aspek analisis tekstual dari ayat-ayat Alquran. Dengan cara ini Amina menitikberatkan pemahaman pada susunan bahasa Alquran yang bermakna ganda. Tujuan metode ini adalah untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan '*prior texts*' (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang menginterpretasikan Alquran mengenai perempuan. Sebagaimana telah terjadi pada beberapa ayat yang justru berakibat terjadinya marginalisasi terhadap perempuan. Seperti perempuan harus melayani suami, istri harus patuh pada suami dan sejenisnya.

Sehubungan dengan itu Fadlur Rahman juga mengajukan model pembacaan teks dengan teori *double movement*. Gagasan untuk menjadikan Alquran universalitas dan fleksibelitas, Alquran tidak bisa dipahami secara atomistik, melainkan harus sebagai kesatuan yang berjaln sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Pemahaman seperti ini yang hampir tidak didapatkan dalam penafsiran-penafsiran klasik, mereka terlalu asyik bermain dengan kata-kata yang menyebabkan mereka terjebak dalam penafsiran literal-tekstual. Bagi Rahman, fenomena ini terjadi dikarenakan ketidaktepatan dan ketidaksempurnaan instrumen metodologis sehingga terasa hasilnya gersang.

Untuk mengantisipasi persoalan tersebut, Rahman menawarkan suatu metode yang menurutnya logis, kritis, dan komprehensif, yaitu hermeneutika *double movement* (gerak ganda interpretasi). Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan

kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, tidak literalis, dan tidak tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan-persoalan kekinian. Adapun yang dimaksud dengan gerakan ganda yaitu dimulai dari situasi sekarang ke masa Alquran diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.⁸ Menurut Rahman, Alquran adalah respon Ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi, kepada situasi moral-sosial masyarakat Arab pada masa Nabi.⁹ Artinya, signifikansi pemahaman *setting* sosial masyarakat Arab pada masa Alquran diturunkan disebabkan adanya proses dialektika antara Alquran dengan realitas, baik itu dalam bentuk *tahmil* (menerima dan melanjutkan), *tahrim* (melarang keberadaannya), dan *taghiyyur* (menerima dan merekonstruksi tradisi).¹⁰ Ketiga aspek tersebut saling berkaitan satu sama yang lainnya.

Adapun mekanisme hermeneutika *double movement* yang diusulkan Fazlur Rahman dalam menginterpretasi Alquran adalah: *Gerakan pertama*, yakni dari situasi sekarang ke masa Alquran diturunkan, terdiri dari dua langkah: *Langkah Pertama*, merupakan tahap pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dan ketika itu pernyataan Alquran tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya, suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat turunnya Islam dan khususnya di Mekkah akan dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan yang pertama adalah memahami makna Alquran sebagai suatu keseluruhan (*internal relationship*) disamping dalam batas-batas ajaran yang khusus yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus.¹¹ *Langkah kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum (*al-maslahat al-'ammah*) yang dapat "disaring" dari teks-teks spesifik dalam sinaran latarbelakang sosio historis dan ratio legis (*illat hukum*) yang sering dinyatakan. Langkah pertama itu - pemahaman teks spesifik - sendiri mengimplikasikan langkah kedua dan akan mengantar ke arah itu.¹²

Gerakan kedua merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Yakni, yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosio historis konkret sekarang. Ini memerlukan kajian teliti terhadap situasi sekarang dan analisis terhadap berbagai unsur komponen, sehingga pembaca atau mufasir menilai situasi mutakhir dan mengubah yang sekarang sejauh yang diperlukan, sehingga dapat menentukan prioritas-prioritas baru untuk dapat mengimplementasikan nilai-nilai Alquran secara baru dan kontekstual.

Dengan demikian, metodologi yang diintrodusir oleh Rahman adalah metode berpikir yang bersifat reflektif, mondar-mandir antara deduksi dan induksi secara timbal balik. Metodologi semacam ini tentu saja akan membawa implikasi bahwa yang namanya hukum Allah dalam pengertian seperti yang dipahami oleh manusia itu tidak ada yang abadi. Yang ada dan abadi hanya-lah prinsip moral. Dengan demikian, hukum potong tangan, misalnya, hanyalah salah satu model hukuman yang di-*istimbath*-kan (digali) dari prinsip moral, demikian pula hukum-hukum yang lain, seperti jilid seratus kali bagi pezina *ghair muhsan* (belum menikah), dan sebagainya.

Jika dicermati teori *double movement* Fazlur Rahman, tampaknya ia mencoba mendialektikakan *text*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak

memaksa teks berbicara sesuai dengan keinginan *author*, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara, Fazlur Rahman menelaah historisitas teks. Historisitas yang dimaksudkan disini bukanlah semata-mata *asbab al-nuzul* sebagaimana yang pahami oleh ulama konvensional, yaitu peristiwa yang menyebabkan Alquran diturunkan¹³, melainkan lebih luas dari itu, yaitu *setting*-sosial masyarakat Arab ketika Alquran diturunkan atau lebih tepat disebut *qira'ah al-tartkhiyyah*. Tujuan menelaah historisitas teks yaitu untuk mencari nilai-nilai universal, yang oleh Rahman menyebutnya dengan *ideal moral*, sebab ideal moral berlaku sepanjang masa dan tidak berubah-ubah. Dalam hal ini, Rahman membedakan antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Alquran, sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik, sebab ideal moral bersifat universal. Alquran dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan legal spesifik lebih bersifat partikular.

Disamping itu, menurut Birt sebagaimana yang dikutip Oleh Abd A'la, historisisme Rahman terdiri dari tiga tahap yang saling berhubungan. *Pertama*, pemahaman terhadap proses sejarah yang dengan itu Islam mengambil bentuknya. *Kedua*, Analisis terhadap proses tersebut untuk membedakan prinsip-prinsipnya yang esensial dari formasi-formasi umat Islam yang bersifat partikular sebagai hasil kebutuhan mereka yang bersifat khusus. *Ketiga*, pertimbangan terhadap cara yang terbaik untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip esensial tersebut.¹⁴ Berkaitan dengan ketiga tahapan historisisme Rahman, dapat diasumsikan bahwa itulah yang disebutkan dengan *origin, change, dan development*.

Proses pengaplikasian *ideal-moral*, sebagai *author*, Rahman juga mempertimbangkan kehadiran *reader* yang dilingkupi oleh berbagai peraturan dan latarbelakang, seperti pengaplikasian hukum potong tangan, Rahman turut mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan agar tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Jadi, *reader* dalam hal ini adalah hak asasi manusia. Begitu juga dalam hukum poligami dan mawaris, pertimbangan Fazlur Rahman dalam kedua hukum tersebut adalah nilai-nilai feminisme. Jadi, *reader* yang menjadi pertimbangan Rahman sebagai *author* bukan hanya *reader* yang lokal - untuk tidak mengatakan Islam - melainkan internasional (*world citizenship*). Disinilah teori *double movement* dikategorisasikan sebagai sebuah metode hermeneutis yang tidak mendominasi salah satu unsur, melainkan adanya keseimbangan antara ketiga unsur, yaitu *text, author, dan reader*.

Selain teori *double movement*, Rahman juga menggunakan teori lain dalam menginterpretasikan Alquran, khususnya ayat-ayat metafisika. Metode tersebut adalah metode *sintetis logis*. Hal ini sebagaimana disinyalir oleh Rahman sendiri:

"Kecuali dalam penggarapan beberapa tema penting semisal aneka ragam komunitas agama, kemungkinan dan aktualitas mu 'jizat, serta jihad, yang kesemuanya menunjukkan evolusi melalui Alquran, prosedur yang digunakan dalam mensintetis-kan tema-tema, lebih bersifat logis ketimbang kronologis.¹⁵

Pengaruh atau kesamaan tradisional muslim terhadap teori *double movement* jelas tampak jelas pada langkah pertama. *Gerakan pertama*. Pada langkah tersebut Rahman menyebutkan "dalam memahami suatu pernyataan, terlebih dahulu diperhatikan konteks mikro dan makro ketika Alquran diturunkan". Ide tentang konteks mikro dan makro sudah pernah digagas oleh Syah Waliyullah al-Dahlawi

dalam goresan penanya "*Fauzul al-Kabir fi Ushul al-Tafsir*". Dalam karyanya, sebagaimana dikutip oleh Hamim Ilyas, al-Dahlawi menyebutkan dua konteks tersebut dengan *asbab al-nuzul al-khassah* dan *asbab al-nuzul al-'ammah*.¹⁶ Disamping itu, kesamaannya adalah pernyataan al-Dahlawi bahwa Alquran turun merespon kehidupan masyarakat Arab dengan mendidik jiwa manusia dan memberantas kepercayaan yang keliru dan perbuatan jahat lainnya.¹⁷ Senada dengan pernyataan tersebut, Rahman juga mengatakan Alquran merupakan respon Ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad, kepada situasi moral masyarakat Mekkah dari segi kepercayaan dan kehidupan sosial.¹⁸ Meskipun ada sisi kesamaan, namun Rahman mengkritik pemikiran al-Dahlawi, sebagaimana yang terlihat dari pemetaan kelompok pembaruan. Menurut Rahman, al-Dahlawi termasuk dalam kelompok *revivalis pre-modernis*, yaitu kelompok yang mengembangkan pembaruan, namun penafsirannya masih literal-tekstual. Artinya, al-Dahlawi menggunakan *asbab al-nuzul 'ammah* namun hanya sebatas menelaah sosio-historis tanpa mengkaji ideal moralnya dan tanpa adanya upaya untuk mengkontekstualisasikan-ayat ayat Alquran senafas dengan perkembangan zaman.

Amina Wadud Muhsin juga mempunyai pandangan terkait dengan metode pembacaan teks yang dipandanginya diantaranya banyak bias laki-laki. Urgensi memahami Alquran sebagai satu kesatuan, dikarenakan Alquran bukanlah kumpulan tulisan memiliki hubungan antar bab dan subbab yang jelas. Sebaliknya, Alquran diwahyukan sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi yang dihadapinya.¹⁹ Amina sendiri berharap dengan metode holistik akan diperoleh interpretasi Alquran yang mempunyai makna dan kandungan selaras dengan konteks kehidupan modern. Ia menandakan bahwa kandungan dan prinsip umum yang menjadi dasar Alquran tetap bersifat abadi, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat Alquran diwahyukan.

Adapun metode untuk menemukan prinsip umum Alquran dalam rangka kontekstualisasi dengan situasi perempuan saat ini, Amina mengadopsi metode Rahman yang dikenal dengan *double movement*. Langkah pertama adalah memulai dengan kasus konkret yang ada dalam Alquran untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua berangkat dari prinsip umum yang digunakan sebagai acuan mendasar dalam menentukan *weltanschauung* Alquran, yakni keadilan sosial dan ekonomi, serta prinsip kesetaraan.²⁰

Dalam proses penelitiannya, Amina juga melakukan telaah lebih jauh pada aspek analisis tekstual dari ayat-ayat Alquran. Dengan cara ini Amina menitikberatkan pemahaman pada susunan bahasa Alquran yang bermakna ganda. Tujuan metode ini adalah untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan '*prior texts*' (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang menginterpretasikan Alquran. Sebagaimana telah terjadi pada beberapa ayat yang justru berakibat terjadinya marginalisasi terhadap perempuan. Seperti perempuan harus melayani suami, istri harus patuh pada suami dan sejenisnya.

Menurutnya, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci Alquran sangat dipengaruhi oleh perspektif mufasirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakanginya. Itulah yang oleh Amina Wadud disebutnya dengan *prior text*.²¹ Sebab, tanpa ada *pre understanding* sebelumnya, teks justru akan bisu atau mati.²² Dalam kaitan ini pengembangan metodologi pembacaan yang relevan merupakan sebuah keharusan adanya.

Jadi, penafsiran itu sesungguhnya tidak hanya mereproduksi makna teks, melainkan juga mampu memproduksi makna teks itu sendiri yang sifatnya baru. Tampak sekali bahwa mufasir ingin melakukan kreativitas dan inovasi dalam menafsirkan Alquran. Model pembacaan ini tampaknya mirip dengan Gadamer,²³ yang ingin membuat suatu teks itu tidak hanya direproduksi maknanya tetapi juga memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan *cultural background interpreternya*.²⁴ Dengan begitu, maka teks itu menjadi hidup dan kaya akan makna. Teks itu akan menjadi dinamis pemaknaannya dan selalu kontekstual, seiring dengan akselerasi perkembangan budaya dan peradaban manusia.²⁵ Hanya dengan cara itu shalihun likulli zaman wa makan dapat benar-benar terealisasi.

Tidaklah mengherankan meskipun teks itu tunggal, tetapi jika dibaca oleh banyak pembaca (*readers*), maka hasilnya akan dapat bervariasi. Dengan tegas misalnya, Amina Wadud mengatakan: "*Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points*".²⁶ Menurutny, karena selama ini tidak ada metode tafsir yang benar-benar objektif. Masing-masing interpretasi cenderung mencerminkan pilihan-pilihan yang subjektif. Dalam hal ini Amina Wadud mengatakan: "*No method of Qur'anic exegesis fully objective. Each exegete makes some subjective choices*".²⁷ Menurut Amina Wadud, untuk memperoleh penafsiran yang relatif objektif, seorang penafsir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam Alquran sebagai kerangka paradigmanya. Itulah mengapa Amina Wadud mensyaratkan perlunya seorang mufasir menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tidak dapat berubah dalam teks Alquran. Lalu melakukan refleksi yang unik untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat pada zamannya, sehingga dapat memahami *weltanschauung* atau *world view* dari teks Alquran.²⁸

D. Implementasinya dalam Konteks Kearifan Lokal²⁹

Salah satu aspek yang kadang terlupakan dalam menyajikan model pembacaan kontemporer adalah aspek nilai-nilai kearifan lokal, padahal dialektika antara penafsiran, budaya, dan pembaca tidak dapat dipisahkan. Jaringan intelektual ulama Nusantara dan ulama Timur Tengah khususnya ulama Bugis telah lama berlangsung. Pengiriman alumni pondok pesantren di Sulsel untuk belajar ke Timur Tengah khususnya di Universitas al-Azhar Cairo Mesir berimplikasi terhadap pemikiran ulama dan masyarakat Bugis, termasuk cara pandang terhadap budayanya sendiri. Padahal, disisi lain, Islam mengakui eksistensi nilai-nilai kearifan lokal (*al-'urf*) sebagaimana yang dikembangkan oleh Abdul Wahab Khallaf dan ulama lainnya.

Dalam kewarisan misalnya, budaya *mallempa'* dan *majjujung* (*mellempa' ana' buranewe majjujung ana' makkunraiye*), yakni laki-laki memikul (membawa 2 bagian) dan anak perempuan (membawa 1 bagian). Laki-laki mendapat dua kali lipat dari bagian anak perempuan. Ini tidak hanya mencakup bagian (hak warisan) saja, melainkan juga di balik hak itu juga mengandung tanggung jawab, sehingga *mellempa'* berarti memikul hak sekaligus tanggung jawab termasuk untuk saudara perempuan yang belum menikah, saudara laki-laki memikul tanggung jawab mengayomi saudara perempuannya. Hanya saja kenyataannya, ketika sudah menikah saudara laki-laki secara umum hanya bertanggungjawab menghidupi dan menafkahi keluarga (istri dan anak-anaknya saja). Itu berarti, sudah terjadi pergeseran praktek jauh dari seharusnya. Keadaan ini tentu melahirkan implikasi hukum untuk menangkap hakikat tujuan ideal Alquran berupa keadilan dan kesejahteraan.

Dalam konteks budaya Bugis, juga ada nilai budaya atau asas *asitinajang*

(kepatutan) yang relevan dengan ideal moral Alquran. Kata ini berasal dari *tinaja* yang berarti cocok, sesuai, pantas atau patut. Lontarak mengatakan: “Duduki kedudukanmu, tempati tempatmu.”³⁰ *Ade' Wari* (adat perbedaan) pada prinsipnya mengatur segala sesuatu agar berada pada tempatnya, termasuk perbuatan *mappasitinaja*. Kewajiban yang dibaktikan memperoleh hak yang sepadan adalah sesuatu perbuatan yang patut (*sitinaja*). Banyak atau sedikit, tidak dipersoalkan dalam konsep *sitinaja*. Mengambil yang sedikit jika yang sedikit itu mendatangkan kebaikan, dan menolak yang banyak apabila yang banyak itu mendatangkan kebinasaan “*alai cedde'e risesena engkai mappideceng, sampeangngi maegai risesena engkai makkasolang*”³¹ Mengambil hak (warisan) juga harus mempertimbangkan asas kepatutan dan keadilan demi memproteksi terjadinya kecemburuan dan konflik keluarga muslim. Dalam perspektif budaya Bugis, ruh dari format atau ukuran bagian atau hak kewarisan adalah kemaslahatan (*mappedecengnge*) dan menolak mudarat (*sampeangngi makkasolangnge*). Konsep maslahat (*mappedeceng*) sudah dikenal dalam budaya masyarakat Bugis jauh sebelum datangnya Islam di Sulsel.

Jauh sebelum masyarakat Bugis mengenal Islam, budaya dan filosofi *asitinajang* (kepatutan) sudah berlaku tidak terkecuali dalam masalah kewarisan. Pertimbangan-pertimbangan yang diajukan oleh para tokoh pembaru Islam, terutama Aminah Wadud yang mengusulkan format pembagian warisan itu diberlakukan secara fleksibel dengan mempertimbangkan beberapa hal dan aneka kondisi sesungguhnya sudah terkandung dalam makna budaya *astinajang* yang dikenal di dalam masyarakat Bugis. Bahkan, tidak tanggung-tanggung anak perempuan adakalanya dapat memperoleh warisan lebih banyak daripada saudaranya yang laki-laki jika saudaranya tersebut mempunyai kehidupan yang mapan. Tidak hanya berhenti disitu, bahkan sudaranya yang laki-laki mengayomi sudaranya yang perempuan jika membutuhkan bantuan. Inilah yang kemudian dikenal dengan budaya *sibaliperrri'* (saling membahu) *sipurepo'* (sepenanggungan) dan *asituruseng* (kesepakatan) diantara mereka. Bahkan, nilai filosofis *pesse* (solidaritas, kasih sayang, dan rasa ibah) mendorong mereka merasakan apa yang dirasakan oleh saudaranya, sehingga format kewarisan melampaui makna tekstualnya demi tercapainya cita-cita teks tersebut berupa kemaslahatan bersama.

Pembagian harta warisan dengan berpedoman pada nilai-nilai keadilan, maka ayat di atas sudah jelas *keqath'ânnanya*, sehingga menempuh jalan tengah dengan konsep Muhammad Syahrur,³² yaitu *al-hadd al-a'lâ* (batasan maksimal) dan *al-hadd al-adnâ* (batasan minimal) bahwa penetapan 1 : 2 adalah untuk bagian perempuan minimalnya adalah 1 dan boleh saja lebih, dan untuk bagian laki-laki maksimalnya adalah 2 dan sedapat mungkin tidak lebih dari itu. Pendapat semacam itu lebih memungkinkan adanya ruang gerak yang tidak berlebihan, tetapi elastis pada tataran operasionalnya (*zhannî al-tanfîdz wa qath'î al-wurûd*). Jadi, angka dua (2) adalah angka maksimal dan angka satu (1) adalah angka minimal tentu memberikan peluang yang elastis, bahkan bisa memberikan ruang rumus pembagian 1 : 1 yang lebih dekat kepada persamaan dan keadilan. Pemahaman semacam ini dapat dipertimbangkan sebagai salah satu alternatif.

Jika hal ini ditarik ke dalam paradigma pembacaan Fadlur Rahman, ini menunjukkan bahwa format 2 : 1 dalam teks tersebut mengandung makna keadilan, sebab ideal moral Alquran di balik format kewarisan tersebut adalah keadilan dan kesejahteraan. Mempertimbangkan latar belakang budaya adalah *double movement* di

antara konteks sosio kultural ketika turunnya ayat dan konteks lokal saat ini. Itulah sebabnya, dalam kacamata Amina Wadud, mufasir harus dapat memahami *weltanschauung* atau *world view* dari teks Alquran termasuk dalam mengakomodir nilai-nilai kearifan lokal yang senafas dengan prinsip dasar Alquran. Dalam konsep nash (teks) Nasr, pembagian warisan yaitu QS . al-Nisâ/4: 11 dan 176. *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ ... مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ...* “Allah mewasiatkan kamu untuk anak-anakmu. Yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan....” harus diperhatikan faktor eksternal yang membentuk teks, terutama budaya masyarakat Arab. Jika ditarik kedalam budaya masyarakat Bugis misalnya, maka nilai-nilai kepatutan (*asitinajang*), Kesepakatan (*asituruseng*), ibah dan solidaritas (*pesse* dan mendatangkan kemaslahatan (*mippedeceng*) serata menghindari sesuatu yang mendatangkan mudarat (*sampeangngi makkasolangnge*) maka itulah hakikat prinsip dasar Alquran.

Dalam konteks ini nilai-nilai kearifan lokal dan budaya masyarakat menempati posisi penting sebagai sebuah pertimbangan bahkan dapat menjadi hukum (*al-'adat muhakkamah*). Diantara ulama ushul fiqh ada yang menjadikan nilai-nilai kearifan lokal (*al-'urf*) sebagai salah satu sumber hukum Islam. Jadi menurut Amina, dalam masalah warisan haruslah dipertimbangkan: 1) pembagian untuk keluarga dan kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup; 2) sejumlah kekayaan yang bisa dibagikan; 3) dalam pembagian kekayaan juga harus dipertimbangkan keadaan orang-orang yang ditinggalkan manfaatnya bagi yang ditinggalkan, dan manfaat harta warisan itu sendiri. Dengan cara berpikir seperti itu dan juga berdasarkan kemungkinan cara pembagian warisan yang dijelaskan oleh Alquran, maka pembagian warisan tersebut sangatlah fleksibel, bisa berubah, dan yang pasti harus memenuhi asas manfaat dan keadilan.³³ Pemikiran Amina didasarkan pada asas maslahat dan manfaat disamping tercapainya keadilan antara hak anak laki-laki dan hak anak perempuan. Ini sejalan dengan teori *zhannî al-tanfîdz* terhadap hukum dan selaras pula dengan makna *asitinajang*.

Pertimbangan kemaslahatan (*mappedeceng*) dan kepatutan (*asitinajang*) menjadi hal penting untuk mewujudkan ideal moral Alquran. Mengambil hak (warisan) juga harus mempertimbangkan asas kepatutan dan keadilan demi memproteksi terjadinya kecemburuan dan konflik keluarga muslim. Dalam perspektif budaya Bugis, ruh dari format atau ukuran bagian atau hak kewarisan adalah kemaslahatan (*mappedecengnge*) dan menolak mudarat (*sampeangngi makkasolangnge*). Konsep maslahat (*mappedeceng*) sudah dikenal dalam budaya masyarakat Bugis jauh sebelum datangnya Islam di Sulsel. Jadi, konsep *maslahat* dan *mafasadat* dalam budaya Bugis sudah lama dikenal yang terkandung dalam budaya *asitinajang*. Prinsip utama maksud Alquran adalah kemaslahatan bagi manusia. Konsep “kemaslahatan” menempati prioritas melampaui makna tekstualnya, sebab hal ini merupakan ideal moral Alquran. Meskipun melampaui makna tekstual ayat, namun tidak bertentangan dengan Alquran, bahkan sejalan dengan cita-cita ideal ayat tersebut.

E. Penutup

Pembacaan kontemporer terhadap teks dengan pendekatan hermeneutika bukanlah keharusan menerimanya sebagaimana juga tidak patut ditolak tanpa ada argumen yang dapat diterima secara ilmiah. Karena pendekatan hermeneutika sebagai sebuah alternatif, sehingga boleh jadi konteks penggunaannya sesuai konteks budaya tertentu atau sama sekali tidak releavan. Oleh karena itu, setiap paradigma ada tempatnya yang tepat sebagaimana setiap tempat dan budaya ada paradigmanya

yang tepat pula. Generasi qurani dituntut untuk bersikap proporsional dan lihai dalam menempatkan paradigma tersebut agar sesuai dengan ideal moral Alquran serta tidak terjebak oleh pilihan-pilihan subjektif semata. Hal ini bertujuan untuk merealisasikan fungsi Alquran sebagai petunjuk (*hudan*) bagi kemaslahatan manusia.

Prinsip dasar penafsiran sejatinya selalu mengarah kepada maslahat dan memproteksi *mafasadat* yang tersimpul dalam kalimat *shalih likulli zaman wa makan*. Jika ada teks yang diasumsikan bertentangan maslahat maka terdapat beberapa kemungkinan. Kemungkinan pertama, boleh jadi pemahaman terhadap maksud teks tersebut yang keliru sehingga mufasir tidak mampu menangkap idealitas teks tersebut. Kemungkinan yang lainnya yaitu pemahaman mufasir terhadap hakikat maslahat itu keliru. Intinya, teks Alquran tidak mungkin bertentangan dengan maslahat, sebab Alquran diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, pengembangan ilmu tafsir atau studi Alquran harus sejalan dengan kemaslahatan bagi manusia secara umum (*al-maslahat al-'ammah*) baik dari aspek metodologi maupun produk penafsirannya.

Hal tersebut meniscayakan adanya pengembangan riset dan ilmu pengetahuan untuk memahami maslahat yang dikandungnya. Selain perangkat epistemologis - yang meliputi metode dan pendekatannya -, ilmu tafsir juga harus mampu memproduksi makna-makna baru yang relevan dengan kebutuhan umat dalam setiap ruang dan waktu. Integrasi riset ilmu pengetahuan dan teknologi dan studi Alquran harus sejalan, agar Alquran dapat memberikan nilai-nilai utama (*core values*) terhadap rekayasa hasil riset ilmu pengetahuan dan teknologi. Keduanya harus berjalan secara simultan. Hal ini menjadi keniscayaan bagi paradigma keilmuan UIN agar tidak terjebak oleh dikotomi antara ilmu-ilmu keushuluddinan dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Salah satu aspek yang urgen untuk diakomodir adalah nilai-nilai kearifan lokal yang sejalan dengan ideal moral Alquran atau *weltanschauung* Alquran, karena hal tersebut langsung bersentuhan dengan kebutuhan masyarakat setempat sebagai ikhtiar dalam rangka pengabdian pada masyarakat.

Endnotes

¹ Hilman Lastief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), h. 93.

² Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqiqah* (Beirut: Al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 2000), h. 150.

³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, h. 150-151.

⁴ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), him. 166.

⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, h. 151.

⁶ QS. al-Isra/17: 106 yang artinya: "*dan al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkan bagian demi bagian.*"

⁷ Pada dasarnya metode ini berawal dari pemikirannya tentang metode penafsiran yang bersangkutan dengan penekanan pada risalah Nabi, di mana titik tekannya diarahkan pada fakta fakta historis dari situasi moral-sosial Arab melalui pemikiran Nabi. Kemudian melalui fakta historis tersebut dicari nilai-nilai moral yang memiliki wujud ekstrasahistoris-transendental; yaitu nilai-nilai yang terkandung di dalam wahyu, sedang nilai tersebut memiliki fleksibilitas untuk dijadikan teladan bagi konteks historis yang berbeda. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 5.

⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: University Press, 1982), h. 6

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*;... h. 6.

¹⁰ Ali Sodikin, *Antropologi al-Qur'an; Model Dialektika Wahyu dan Realitas* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008), h. 116-117.

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 7.

¹² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 7.

¹³ Muhammad Abdul 'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulu'm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 63.

¹⁴ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, t.th.), h. 71.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Minneapolis-Bibliotheca Islamica, 1980), h. xi.

¹⁶ Hamim Ilyas, *Asbab an-Nuzul Dalam Studi Al-Quran*, dalam W. Asmin (ed.), *Kajian Tentang Al-Qur'an dan Hadis: Mengantar Purna Terj.* Drs. H.M. Husein Ywsw/ (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam [^]Blill.is Syaria IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994), h. 72.

¹⁷ Hamim Ilyas, *Asbab an-Nuzul Dalam Studi Al-Quran...*, h. 72.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 6.

¹⁹ QS. al-Isra/17: 106 yang artinya: "*dan al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkan bagian demi bagian.*"

²⁰ Pada dasarnya metode ini berawal dari pemikirannya tentang metode penafsiran yang bersangkutan dengan penekanan pada risalah Nabi, di mana titik tekannya diarahkan pada fakta-fakta historis dari situasi moral-sosial Arab melalui pemikiran Nabi. Kemudian melalui fakta historis tersebut dicari nilai-nilai moral yang memiliki wujud ekstrasosial-transendental; yaitu nilai-nilai yang terkandung di dalam wahyu, sedang nilai tersebut memiliki fleksibilitas untuk dijadikan teladan bagi konteks historis yang berbeda. Lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 5.

²¹ Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), h. 127.

²² Farid Esack, *Qur'an liberation and Pluralism* (USA: Oxford, 1998), h. 51.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), h. 264.

²⁴ Sebenarnya Gadamer tidak berhenti di situ, karena dengan mengikuti 'lingkaran hermeneutik', ia menganggap bahwa bisa terjadi penggabungan kedua cakrawala. Maksudnya adalah bahwa kita tidak berarti selalu akan menghasilkan sebuah campuran yang seimbang di antara masa lalu (kuno) dan cakrawala masa kini (modern). Juga tidak berarti bahwa cakrawala masa kini akan mendominasi cakrawala masa lalu. Sebaliknya makna asli itu dapat diperoleh dari penggabungan kedua cakrawala. Artinya, kita ini perlu memeriksa makna teks bagi orang di masa lalu (*what it mean*) dengan jalan *exegese*, sesudah itu kita baru mencari makna teks bagi masa kini (*what it means*) melalui hermeneutika. Lihat Pdt. E. Girrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan; Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2005), h. 36-37 dan 40-42.

²⁵ Hassan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Dini* (Mesir: Madbuli, 1989), h. 77.

²⁶ Amina Wadud, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, h. 127.

²⁷ Amina Wadud, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, h. 128.

²⁸ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn bhd, 1994), h. 5.

Dan gagasan tentang perlunya memahami *Weltanschauung* sebenarnya merupakan ide dari Fazlur Rahman. Gagasan ini dirumuskan dengan menggunakan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. xi.

²⁹ Pada sub ini sengaja dipilih nilai-nilai kearifan dalam kebudayaan Bugis untuk merepresentasikan nilai-nilai kearifan lokal di Sulsel. Implementasinya dapat dilihat pada pembagian warisan dalam masyarakat Bugis berdasarkan pertimbangan kearifan lokal.

³⁰ A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), h. 129.

³¹ A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, h. 130. dikutip dari A. Hasan Machmud, h. 76 butir 108.

³² Syahiron Syamsuddin (ed), *Prinsip-prinsip dan Dasar Hukum Islam Kontemporer*. (Yogyakarta: ElSaq Press, 2007), h. 242. Pemahaman Syahrur di atas ingin memberikan jalan tengah kepada dua poros pemikiran antara tekstual dan kontekstual. Ruh ayat itu sebenarnya adalah ruh keadilan.

³³ Amina Wadud Muhsin, *Wanita dalam Alquran* Terj. Yazir Radiant (Bandung;Pustaka 1994), h. 117-118.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd A'la. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina,t.th.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*. Beirut: Al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 2000.
- Esack, Farid. *Qur'an liberation and Pluralism*. USA: Oxford, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Methode*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Hanafi, Hassan. *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Dini*. Mesir: Madbuli, 1989.
- Ilyas, Hamim. *Asbab an-Nuzul Dalam Studi Al-Quran*, dalam W. Asmin (ed.), *Kajian Tentang Al-Qurdn dan Hadis:Mengantar Purna*. Terj. Drs. H.M. Husein, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam **Blill.is** Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,1994.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Lastief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogya-karta: eLSAQ Press, 2003.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn bhd, 1994.
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita dalam Alquran* Terj. Yazir Radiant, Bandung;Pustaka 1994.
- Rahim, A. Rahman. *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernitas; Transformation of an Intelletual Tradition*. Chichago and London: University Press, 1982.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*. Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*. Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Chicago: Bibliotecha Islamica, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Chichago: Minn J apolis-Bibliotheca Islamica, 1980.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Singgih, Pdt. E. Girrit. *MengantisipasiMasa Depan; Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2005.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an; Model Dialektika Wahyu dan Realitas*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008.
- Syamsuddin, Syahiron (ed). *Prinsip-prinsip dan Dasar Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: ElSaq Press, 2007.
- Zarqani, Muhammad Abdul 'Azhim al-. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulu'm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2003.
-