

MEMAHAMI WELTANSCHAUUNG AL-QUR'AN PERSPEKTIF PENDEKATAN KONTEMPORER

Muhammad Yusuf

UIN Alauddin dpk pada STAI al-Furqan Makassar

Jl. Perintis Kemerdekaan Km. 15 Makassar

E-mail: m.yus56@yahoo.com

Abstract

The classical reading methods which are literal textual as an intellectual response from Muslims scholars to social-cultural dynamic which related to their life at that time. The urgency to understand the Qur'an in a holistic manner was needed in addressing the problems of life, in addition to the development of the qur'anic study necessitates the alignment between scientific research, interpretation of the Qur'an, universal benefit and the value of wisdom in the same breath with *weltanschauung* of al-Qur'an. Implementation of such commentary tradition in the context of local wisdom is not intended to limit the meaning of the Qur'an text, but rather on the dialectic between interpretation, cultural and readers that can not be separated. This article tries to convey Bugis-Makassar cultural values as an example of how to implement the relevant moral ideas in accordance with the teachings of the Qur'an.

Keywords: *weltanschauung, the Qur'an, socio-cultural, values, beneficiaries*

Abstrak

Metode pembacaan klasik yang bersifat literal-tekstual merupakan respon intelektual ulama terhadap dinamika sosio-kultural yang melingkupi mufasir dan masyarakatnya ketika itu. Urgensi memahami al-Qur'an secara holistik pun diperlukan dalam menyikapi persoalan hidup, di samping pengembangan studi al-Qur'an yang relevan meniscayakan adanya keselarasan antara riset ilmiah, penafsiran al-Qur'an, kemaslahatan universal serta nilai kearifan yang senafas dengan *weltanschauung* al-Qur'an. Implementasi dalam konteks kearifan lokal bukan dimaksudkan untuk membatasi makna teks al-Qur'an melainkan lebih pada dialektika antara penafsiran, budaya dan pembaca yang tidak dapat dipisahkan. Artikel ini mengangkat nilai budaya Bugis-Makassar sebagai contoh bagaimana menerapkan ide moral yang relevan dengan ajaran al-Qur'an.

Kata-kata Kunci: *weltanschauung, al-Qur'an, sosiokultural, nilai, kemaslahatan*

Pendahuluan

Pembacaan secara literal-tekstual terhadap al-Qur'an 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 al-Qur'an sebagai sumber primer ajaran Islam yang *shālih li kulli zamān wa makān* – relevan dengan setiap zaman dan milliu -. Antara konsep ideal al-Qur'an yang *shālih li kulli zamān wa makān* dengan

dinamika sosio-kultural menuntut pembacaan yang memproduksi makna-makna baru. Hal ini berangkat dari asumsi dasar bahwa hasil penafsiran al-Qur'an bersifat relatif, dan karena al-Qur'an diyakini sebagai *shālih li kulli zamān wa makān*, maka mau tidak mau, ia harus selalu ditafsirkan seiring dan senafas dengan akselerasi perubahan dan perkembangan zaman, jika al-Qur'an diyakini memiliki potensi untuk menerima banyak interpretasi (*yahtamilu wujūh al-ma'na*).

Disisi lain, memutuskan hierarki intelektual dalam perjalanan umat Islam dari masa silam 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 membantu mereproduksi makna yang secara terus-menerus bermetamorfosis. Sayangnya, menurut Arkoun, dalam saat yang bersamaan umat Islam cenderung lebih suka "mengonsumsi al-Qur'an" dalam kehidupan sehari-hari dibandingkan melihatnya dalam ranah kajian ilmiah modern.

Memahami Konsep Teks

Teks adalah aspek paling sentral dalam kajian Islam. Salah satu pemikir yang fokus pada konsep teks (*mafhum al-nashsh*), yaitu Nashr Hāmid Abū Zayd (1943-2010). Hal yang menarik dari pemikiran Nashr 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 datang. 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 Nashr, sehingga dalam beberapa bukunya persoalan ini selalu disinggung. Bahkan, salah satu pernyataannya yang mengatakan

teks al-Qur'an adalah produk budaya (*muntāj tsaqafi*) cukup memantik kontroversi, sehingga mendapatkan respon dari beberapa kalangan.

Istilah "teks" (*text*) dalam bahasa Arab disebut "*al-nashsh*", sedangkan dalam bahasa Arab klasik kata "*nash*" berarti mengangkat.¹ Sebelum menuju makna terminologi teks, Nashr menjelaskan terlebih dahulu perkembangan makna teks dari sisi etimologis. Nashr 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, melacak perkembangan bahasa merupakan langkah awal yang harus dijalani sebelum melangkah untuk 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 Nashr membedakan pengertian teks antara dalam bahasa-bahasa Eropa dan bahasa Arab dengan mengutip makna "*al-nashsh*" di kamus *Lisān al-'Arab* yang bermakna 'tampak' dan 'tersingkap' sebagai makna utama. Paling tidak, terdapat 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 *isnād* dalam ilmu hadis, berarti *al-tawqīf* dan *al-ta'yīn* (penentuan).³ Pergeseran dari makna materil sampai pada masuk makna terminologis tidak mengalami perubahan besar dari makna utama. Pendekatan yang digunakan Nashr menunjukkan

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

² Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabī, 2000), 150.

³ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqīqah*, 150-151.

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

Nashr menunjukkan penggunaan kata “*al-nashsh*” bermakna *bāyān*, sebagaimana al-Syāfi'i. Al-Syāfi'i menempatkan “*al-nashsh*” pada puncak bentuk-bentuk *bāyān* 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.

Memahami Weltanschauung al-Qur'an

Memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan sangatlah penting, sebab al-Qur'an bukanlah kumpulan tulisan yang memiliki hubungan antara bab dan subbab yang jelas. Sebaliknya, al-Qur'an diwahyukan sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi yang dihadapinya⁶ sehingga melalui metode holistik dalam mendekati al-Qur'an diharapkan akan diperoleh interpretasi yang mempunyai makna dan kandungan selaras dengan konteks kehidupan modern. Meskipun demikian, Aminah Wadud Muhsin menandakan bahwa kandungan dan prinsip umum yang menjadi dasar al-Qur'an tetap bersifat abadi, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat al-Qur'an

diwahyukan. Untuk menemukan prinsip umum al-Qur'an dalam rangka kontekstualisasi dengan situasi saat ini Wadud misalnya, mengadopsi metode Rahman yang dikenal dengan *double movement*. Langkah pertama adalah memulai dengan kasus konkret yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua adalah berangkat dari prinsip umum yang digunakan sebagai acuan mendasar dalam menentukan *weltanschauung* al-Qur'an, yakni keadilan sosial dan ekonomi, serta prinsip kesetaraan.⁷ Hal ini diajukan Amina karena ia fokus 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 al-Qur'an. Dengan cara ini Amina menitikberatkan pemahaman pada susunan bahasa al-Qur'an yang bermakna ganda. Tujuan metode ini adalah untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan ‘*prior texts*’ (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang menginterpretasikan al-Qur'an 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, Fazlur Rahman juga mengajukan model pembacaan teks dengan teori *double movement*. Gagasan untuk menjadikan al-Qur'an universal dan fleksibel, berarti bahwa al-Qur'an tidak dapat dipahami secara atomistik, melainkan harus sebagai kesatuan yang berjaln sehingga menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti. Pemahaman seperti ini yang hampir tidak didapatkan dalam penafsiran-

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

⁵ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Nashsh wa al-Sultah wa al-Haqīqah*, 151.

⁶ QS.al-Isrā'[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 ektrahistoris-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), 5.

penafsiran klasik, karena 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 menjadi gersang.

Untuk mengantisipasi kegersangan 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 al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.⁸ Menurut Rahman, al-Qur'an 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 al-Qur'an diturunkan disebabkan adanya proses dialektika antara al-Qur'an dengan realitas, baik itu dalam bentuk *tahmīl* (menerima dan melanjutkan), *tahrīm* (melarang keberadaannya), dan *taghyīr* (menerima dan merekonstruksi tradisi).¹⁰ Ketiga aspek tersebut saling berkaitan satu sama dengan lainnya.

Mekanisme hermeneutika *double movement* yang diusulkan Fazlur Rahman dalam menginterpretasi al-Qur'an yaitu:

Gerakan pertama, yakni dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an 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 al-Qur'an 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 Arab pada saat turunnya Islam dan khususnya di Mekkah akan dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan yang pertama adalah memahami makna al-Qur'an 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-mashlahat al-āmmah*) yang dapat "disaring" dari teks-teks spesifik dalam sinaran latar belakang 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. Meskipun demikian, dalam proses ini memerlukan kajian yang teliti terhadap situasi saat ini 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 al-Qur'an 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 hukum

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

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

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

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

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

Allah dalam pengertian seperti yang dipahami oleh manusia itu tidak ada yang abadi. Yang ada dan abadi hanyalah prinsip moral. Dengan demikian, hukum potong tangan, misalnya, hanyalah salah satu model hukuman yang di-*istinbāth*-kan (digali) dari prinsip moral, demikian pula hukum-hukum yang lain, seperti hukuman dera seratus kali bagi pezina *ghayr muḥshān* (belum menikah).

Jika dicermati teori *double movement* Fazlur Rahman, tampaknya ia berikhtiar mendi-alektikkan 'teks', 'penulis', dan 'pembaca'. Sebagai penulis, Fazlur Rahman tidak memaksa teks berbicara sesuai dengan keinginan penulis, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara, Fazlur Rahman menelaah historisitas teks. Historisitas yang dimaksudkan disini bukanlah semata-mata *asbāb al-nuzūl* sebagaimana yang dipahami oleh ulama konvensional, yaitu peristiwa yang menyebabkan al-Qur'an diturunkan,¹³ melainkan lebih luas dari itu, yaitu tatanan sosial masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan atau lebih tepat disebut *al-qirā'ah al-tārīkhiyyah*. Telaah historisitas teks bertujuan untuk mencari nilai-nilai universal, yang oleh Rahman disebut dengan *ideal moral*, sebab ideal moral berlaku sepanjang masa dan tidak berubah-ubah. Dalam hal ini, ia membedakan antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an, sedangkan legal spesifik adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan dibandingkan ketentuan legal spesifik, sebab ideal moral bersifat universal. Al-Qur'an dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan legal spesifik lebih bersifat partikular.

Disamping itu, menurut Birt sebagaimana 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*.

Dalam proses pengaplikasian 'ideal-moral', sebagai 'penulis', Rahman juga mempertimbangkan kehadiran 'pembaca' yang dilingkupi oleh berbagai peraturan dan latarbelakang, seperti implementasi hukum potong tangan, Rahman turut mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan agar tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Jadi, 'pembaca' dalam hal ini adalah hak asasi manusia. Begitu juga dalam hukum poligami dan hak waris, pertimbangan Rahman dalam kedua hukum tersebut adalah nilai-nilai feminisme. Jadi, 'pembaca' yang menjadi pertimbangan Rahman sebagai penulis bukan hanya 'pembaca' lokal, 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 tersebut (teks, penulis, dan pembaca).

Selain teori *double movement*, Rahman juga menggunakan teorilain dalam menginterpretasikan al-Qur'an, 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 mukjizat, serta jihad, yang kesemuanya menunjukkan evolusi melalui al-Qur'an, prosedur yang digunakan dalam mensintetiskan tema-tema, lebih bersifat logis dibanding kronologis."¹⁵

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

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

¹³ Muhammad 'Abd al-'Azḥīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irḥān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 63.

Pengaruh atau kesamaan tradisional muslim terhadap teori *double movement* tampak jelas pada langkah pertama. *Gerakan pertama*. Pada langkah tersebut Rahman menyebutkan “dalam memahami suatu pernyataan, terlebih dahulu diperhatikan konteks mikro dan makro ketika al-Qur’an diturunkan”. Ide tentang konteks mikro dan makro sudah pernah digagas oleh Syah Waliyullah al-Dahlawī (1703-1762) dalam goresan penanya “*Fauzul al-Kabīr fī Ushūl al-Tafsīr*”. Dalam karyanya, sebagaimana dikutip oleh Hamim Ilyas, al-Dahlawī menyebutkan dua konteks tersebut dengan *asbāb al-nuzūl al-khāshshah* dan *asbāb al-nuzūl al-‘āmmah*.¹⁶ Disamping itu, kesamaannya adalah pernyataan al-Dahlawī bahwa al-Qur’an 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 al-Qur’an 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-Dahlawī, sebagaimana yang terlihat dari pemetaan kelompok pembaruan. Menurut Rahman, al-Dahlawī termasuk dalam kelompok *revivalis pra-modernis*, yaitu kelompok yang mengembangkan pembaruan, namun penafsirannya masih literal-tekstual. Artinya, al-Dahlawī menggunakan dan *asbāb al-nuzūl al-‘āmmah* namun hanya sebatas menelaah sosio-historis tanpa mengkaji ideal moralnya dan tanpa adanya upaya untuk mengkontekstualisasikan ayat-ayat al-Qur’an senafas dengan perkembangan zaman. Kontekstualisasi bukanlah mencocokkan atau menundukkan teks sesuai kehendak zaman, melainkan menjadikan pesan ideal al-Qur’an dalam

¹⁶ Hamim Ilyas, “Asbab an-Nuzul dalam Studi al-Quran”, dalam ed., W. Asmin, *Kajian Tentang al-Qur’an dan Hadis: Mengantar Purna*, terj. Drs. H.M. Husein Ywsw/ (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1994), 72.

¹⁷ Hamim Ilyas, *Asbab an-Nuzul dalam Studi al-Quran...*, 72.

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

menghadapi tuntutan perubahan zaman dan menjadikan pesan teks sebagai landasan moral dan etik dalam menyikapi dinamika. Disamping itu, meletakkan teks-teks sebagai satu kesatuan yang utuh dan saling menjelaskan.

Urgensi memahami al-Qur’an sebagai satu kesatuan, dikarenakan al-Qur’an bukanlah kumpulan tulisan memiliki hubungan antar bab dan subbab yang jelas. Sebaliknya, al-Qur’an diwahyukan sesuai dengan tuntunan situasi dan kondisi yang dihadapinya.¹⁹ Dalam konteks ini, dengan metode holistik akan diperoleh interpretasi al-Qur’an yang mempunyai makna dan kandungan selaras dengan konteks kehidupan modern. Sebab, kandungan dan prinsip umum yang menjadi dasar al-Qur’an tetap bersifat tetap, karena prinsip tersebut tidak terbatas pada situasi historis saat al-Qur’an diwahyukan saja.

Metode menemukan prinsip umum al-Qur’an dalam rangka kontekstualisasi dengan situasi perempuan saat ini misalnya, Amina mengadopsi metode Rahman yang dikenal dengan *double movement*, ia memulai menganalisis teks dengan kasus konkret yang ada dalam al-Qur’an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Tampaknya, Amina menitikberatkan pemahaman pada susunan bahasa al-Qur’an yang bermakna ganda. Tujuan metode ini adalah untuk menggambarkan maksud teks disertai dengan ‘*prior texts*’ (persepsi, keadaan, latar belakang) orang yang menginterpretasikan al-Qur’an. Sebagaimana telah terjadi pada beberapa ayat yang justru berakibat terjadinya marginalisasi terhadap perempuan seperti, perempuan atau istri harus melayani dan patuh pada suami, dan sejenisnya.

Menurutnya, setiap pemahaman atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci al-Qur’an sangat dipengaruhi oleh perspektif mufasirnya, *cultural background*, *prejudice-prejudice* yang melatarbelakanginya. Itulah yang oleh Amina

¹⁹ QS. al-Isrā’ [17]: 106 yang artinya: “dan al-Qur’an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkan bagian demi bagian.”

Wadud disebutnya dengan *prior text*.²⁰ Sebab, tanpa ada *pre understanding* sebelumnya, teks justru akan bisu atau mati.²¹ Dalam kaitan ini pengembangan metodologi pembacaan yang relevan merupakan sebuah keharusan adanya.

Berdasarkan itu, penafsiran itu sesungguhnya mampu memproduksi makna teks itu sendiri yang sifatnya baru. Tampak sekali bahwa mufasir ingin melakukan kreasi dan inovasi dalam menafsirkan al-Qur'an. Model pembacaan ini tampaknya mirip dengan Gadamer,²² yang ingin membuat suatu teks itu tidak hanya direproduksi maknanya tetapi juga memproduksi makna baru seiring dan sejalan dengan *cultural background interpreturnya*.²³ 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.²⁴ Hanya dengan cara itu *shālih li kulli zamān wa makān* dapat benar-benar terealisasi.

Tidaklah mengherankan meskipun teks itu tunggal, tetapi jika dibaca oleh banyak pembaca (*readers*), maka hasilnya akan dapat bervariasi. Dalam koteks ini, dengan tegas Amina Wadud mengatakan: "Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points".²⁵ Selama ini sepertinya

²⁰ Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.

²¹ Farid Esack, *Qur'an liberation and Pluralism* (USA: Oxford, 1998), 51.

²² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 264.

²³ Sebenarnya Gadamer tidak berhenti di situ, karena dengan mengikuti 'lingkaran hermeneutik', ia mengaggap bahwa bisa terjadi penggabungan kedua cakrawala. Maksudnya adalah bahwa kita tidak berarti selalu akan menghasilkan sebuah campuran yang seimbang 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 means*) 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), 36-37 dan 40-42.

²⁴ Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī* (Mesir: Madbuli, 1989), 77.

²⁵ Amina Wadud, "Qur'an and Woman", dalam Charles

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".²⁶ Untuk memperoleh penafsiran yang relatif objektif, seorang penafsir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an sebagai kerangka paradigmanya. Itulah sebabnya, Amina Wadud mensyaratkan perlunya seorang mufasir menangkap prinsip-prinsip fundamental yang tidak dapat berubah dalam teks al-Qur'an. Lalu melakukan refleksi yang unik untuk melakukan kreasi penafsiran sesuai dengan tuntutan masyarakat pada zamannya, sehingga dapat memahami *weltanschauung* atau *world view* dari teks al-Qur'an.²⁷ Teks menempati posisi paling sentral dan bersifat tetap sebagai sumber inspirasi dan pesan Ilahi.

Teks-teks al-Qur'an yang tetap berhadapan dengan realitas eksternal yang dinamis meniscayakan metode pembacaan yang relevan. Atas pertimbangan itu pula, tokoh pembaru muslim, Muḥammad Syahrūr, juga mengusung metode pembacaan al-Qur'an kontemporer "*qirā'ah mu'āshirah*". Dalam melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an, ia menggunakan pendekatan hermeneutika yang didasarkan pada analisis dan pendekatan linguistik yang ia sebut "*al-manhaj al-tārikhī*".²⁸ Ia memadukan metode linguistik yang diusung oleh Abū 'Alī al-Fārisī, Ibn Jinnī, dan Abd al-Qadir al-Jurjānī, yang pada gilirannya

Kurzman, *Liberal Islam*, 127.

²⁶ Amina Wadud, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, 128.

²⁷ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn bhd, 1994), 5. 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), xi.

²⁸ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: al-Hallī li al-Thibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), 20-22., Muhammad Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrūr" dalam *Jurnal Diskursus Islam*, 3 No. 2 PPs UIN Alauddin, (2014) : 61-62.

menyimpulkan tidak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab. Akhirnya, ia menjadikan *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah al-'Arabiyah* karya Ibn Fāris sebagai rujukan wajibnya.²⁹ Pendekatan tersebut digunakan untuk meletakkan makna teks itu sesuai dengan maknanya sendiri-sendiri. Model pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āshirah*) meniscayakan pembacaan yang dinamis untuk merespon fenomena atau realitas kontemporer yang terus bergerak. Ini sejalan dengan teori gerak ganda (*double movement*) Fazlur Rahman yang juga diadopsi oleh Amina Wadud.

Implementasi dalam Konteks Kearifan Lokal³⁰

Al-Qur'an yang *shālih li kulli zamān wa makān* membutuhkan ikhtiar dari pembacanya, khususnya para mufasir untuk merelevansikan penafsirannya dalam setiap ruang dan waktu. Perbedaan konteks antara masyarakat Arab dengan konteks keindonesiaan meniscayakan adanya penafsirannya sendiri-sendiri. Itulah sebabnya, Islam Nusantara dan Islam Timur Tengah mempunyai karakter keberislamannya masing-masing. Oleh karena itu, dibutuhkan pendekatan yang relevan dalam memaknai teks berhadapan dengan konteks yang ada. Nurcholish Madjid sudah memperkuat hal tersebut dalam berbagai goresan penanya. Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*, M. Quraish Shihab dalam beberapa karyanya, Munawir Syadzali, dan beberapa tokoh Islam Nusantara lainnya telah berikhtiar memberikan contoh-contoh pendekatan yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Ciri yang melekat dalam konteks keindonesiaan adalah kemajemukan dari berbagai aspeknya.

Disamping itu merespon realitas kontemporer keindonesiaan, dibutuhkan pendekatan-pendekatan yang lebih akomodatif dalam konteks lokal

²⁹ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah*, 19-27.

³⁰ 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 dan kemasyarakatan.

dalam memahami teks berhadapan dengan konteks kearifan lokal yang lebih kompleks sebagai bagian integral dalam kebhinekaan. Disinilah pentingnya menarik aspek sosio historis atau kesadaran historis dengan kontek dan milliu yang setiap saat mengalami dinamika. Dengan cara ini, konsep sosio historis bukan sebuah informasi historis belaka, melainkan ia hidup dan terus berdialog dengan realitas-realitas baru. Dalam konteks kearifan lokal, Islam mengakomodir hal-hal yang relevan yang kemudian dikenal dalam kajian ushu fiqh dengan istilah *al-'urf*.

Aspek sosio historis mikro - atau latar belakang sosio historis particular pewahyuan teks - tidak dimaksudkan untuk membatasi makna teks al-Qur'an sebagaimana konteks sosio historis makro tidak dimaksudkan untuk mengabaikan aspek-aspek yang bersifat partikular termasuk nilai-nilai kearifan lokal pada setiap daerah yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an. Sebab, al-Qur'an diwahyukan untuk menjadi petunjuk bagi segenap manusia, bahkan Nabi adalah sosok yang mengejawantah sebagai pembawa misi rahmat universal (*rahmatan li al-'ālamīn*).

Salah satu aspek yang sering 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, seringkali melahirkan perdebatan panjang dan menyebabkan meningkatnya kasus kewarisan ini masuk ke pengadilan. Untuk meretas dan menjawab hal

tersebut, hukum formal dan meteril tidaklah cukup untuk mengatasi muncul perkara yang sama. Di sisi lain, pesan ideal moral al-Qur'an adalah keadilan dan persaudaraan. Faktanya, kasus kewarisan banyak menjebak orang bersaudara berperkara untuk mendapatkan keadilan dalam pembagian kewarisan. Dalam konteks masyarakat Bugis, 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/tidak 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 moral al-Qur'an berupa keadilan dan kesejahteraan.

Dalam konteks budaya Bugis, ada nilai budaya atau asas *asitinajang* (kepatutan) yang relevan dengan ideal moral al-Qur'an. Kata *asitinajang* ini berasal dari *tinaja* yang berarti cocok, sesuai, pantas atau patut. Lontarak mengatakan: "*Tudangi tudangengmu, onroiwi onrongmu*"³¹ Duduki kedudukanmu, tempati tempatmu." *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*"³² Mengambil hak (warisan) juga harus mempertimbangkan asas kepatutan dan keadilan demi memproteksi terjadinya kecemburuan dan konflik keluarga muslim. Dalam perspektif budaya Bugis, ruh atau pesan moral dari format/takaran 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 *asitinajang* 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 *sibaliperri'* (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

³¹ A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), 129.

³² A. Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*, 130. dikutip dari A. Hasan Machmud, 76 butir 108.

kemaslahatan bersama.

Pembagian harta warisan dengan berpedoman pada nilai-nilai keadilan, maka ayat di atas sudah jelas keqath'annya, sehingga menempuh jalan tengah dengan konsep *hudūd* Syahrūr,³³ yaitu *al-hadd al-a'lā* (batasan maksimal) dan *al-hadd al-adnā* (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 (*zhannī al-tanfīdz wa qath'ī al-wurūd*). 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 Fazlur Rahman, ini menunjukkan bahwa format 2:1 dalam teks tersebut mengandung makna keadilan, sebab ideal moral al-Qur'an di balik format kewarisan tersebut adalah keadilan dan kesejahteraan. Mempertimbangkan latar belakang budaya adalah *double movement* di antara konteks sosiokultural ketika turunnya ayat dan konteks lokal saat ini. Itulah sebabnya, dalam kacamata Amina Wadud, mufasir harus dapat memahami *weltanschauung* atau *world view* dari teks al-Qur'an termasuk dalam mengakomodir nilai-nilai kearifan lokal yang senafas dengan prinsip dasar al-Qur'an. Dalam konsep nash (teks) Nashr, pembagian warisan yaitu QS. al-Nisā [4]: 11 dan 176.... *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ* "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*) setara menghindari sesuatu yang mendatangkan mudarat (*sampeangngi makkasolangnge*) maka itulah hakikat makna meraih prinsip dasar al-Qur'an (*to find the general principle*).

Dalam konteks ini nilai-nilai kearifan lokal dan budaya masyarakat menempati posisi penting sebagai sebuah pertimbangan bahkan dapat menjadi hukum (*al-'ādat 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 al-Qur'an, maka pembagian warisan tersebut sangatlah fleksibel, bisa berubah, dan yang pasti harus memenuhi asas manfaat dan keadilan. Pemikiran Amina didasarkan pada asas maslahat dan manfaat disamping tercapainya keadilan antara hak anak laki-laki dan hak anak perempuan. Ini sejalan dengan teori *zhannī al-tanfīdz* terhadap hukum dan selaras pula dengan makna *asitinajang*.

Pertimbangan kemaslahatan (*mappedeceng*) dan kepatutan (*asitinajang*) menjadi hal penting untuk mewujudkan ideal moral al-Qur'an. Mengambil hak (warisan) juga harus mempertimbangkan asas kepatutan dan keadilan demi menghindari terjadinya kecemburuan dan konflik keluarga muslim. Dalam perspektif budaya Bugis, ruh (ideal moral) dari format atau ukuran bagian atau hak kewarisan adalah kemaslahatan (*mappedecengnge*) dan menolak mudarat atau *dar'u al-mafāsīd*

³³ Syahiron Syamsuddin, ed., *Prinsip-prinsip dan Dasar Hukum Islam Kontemporer*. (Yogyakarta: elSAQ Press, 2007), 242. Pemahaman Syahrur di atas ingin memberikan jalan tengah kepada dua poros pemikiran antara tekstual dan kontekstual. Ruh ayat itu sebenarnya adalah ruh keadilan.

(*sampeangngi makkasolangnge*). Konsep *mappedeceng* sudah dikenal dalam budaya masyarakat Bugis jauh sebelum datangnya Islam di Sulsel. Jadi, konsep *mashlahat* dan *mafasadat* dalam budaya Bugis sudah lama dikenal yang terkandung dalam budaya *asitinajang*. Prinsip utama maksud al-Qur'an adalah kemaslahatan bagi manusia. Konsep "kemaslahatan" menempati prioritas melampaui makna literal tekstualnya, sebab hal ini merupakan ideal moral al-Qur'an. Meskipun melampaui makna literal tekstual ayat, namun tidak bertentangan dengan al-Qur'an, bahkan sejalan dengan cita-cita ideal ayat tersebut, yakni tercapainya kemaslahatan.

Konsep kemaslahatan adalah inti dari gerak pembaruan. Hal ini jauh sebelum khazanah Islam klasik melalui kaidah monumental Imam Syafi'i "*al-muhāfazhah 'alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah*" (merawat hal-hal lama yang relevan - memberi kemaslahatan - dan mengadopsi - atau menciptakan terobosan - yang baru yang lebih besar maslahatnya). Kaidah ini seringkali diulang-ulang oleh tokoh pembaru semisal Nurcholish Madjid setiap kali melontarkan gagasan pembaruannya demi mewujudkan Islam yang senantiasa relevan bagi setiap waktu dan ruang (*shālih likulli zamān wa makān*). Paradigma ini memberikan ruang dan peluang untuk mengakomodir nilai-nilai kearifan lokal (*al-'urf*) sebagaimana diusung oleh para ahli ushul fiqh semisal Abu Zahra dan yang lainnya.

Kesimpulan

Setiap paradigma ada tempatnya yang tepat sebagaimana setiap tempat atau ruang dan budaya ada paradigmanya yang tepat pula. Generasi qurani dituntut untuk bersikap proporsional dan lihai dalam menempatkan setiap paradigma agar sesuai dengan ideal moral al-Qur'an serta tidak terjebak oleh pilihan-pilihan subjektif semata. Hal ini bertujuan untuk merealisasikan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) bagi kemaslahatan manusia. Prinsip dasar penafsiran sejatinya selalu mengarah kepada maslahat dan mencegah *mafasadat* yang tersimpul dalam kalimat *shālih likulli*

zamān wa makān. Jika ada teks yang diasumsikan bertentangan dengan kemaslahatan maka terdapat beberapa kemungkinan. Kemungkinan pertama, boleh jadi pemahaman terhadap maksud teks tersebut yang keliru sehingga mufasir tidak mampu menangkap idealitas teks tersebut. Kemungkinan lainnya yaitu pemahaman mufasir terhadap hakikat maslahat itu keliru. Intinya, teks al-Qur'an tidak mungkin bertentangan dengan maslahat, sebab al-Qur'an diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu, pengembangan ilmu tafsir atau studi al-Qur'an harus sejalan dengan kemaslahatan bagi manusia secara umum (*al-mashlahat al-'āmmah*). Hal ini 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 serta studi al-Qur'an harus sejalan, agar al-Qur'an dapat memberikan nilai-nilai utama (*core values*) atau landasan moral terhadap rekayasa hasil riset ilmu pengetahuan dan teknologi. Keduanya harus berjalan secara simultan. Untuk mencapai kemaslahatan universal maka salah satu aspek yang urgen untuk diakomodir adalah nilai-nilai kearifan lokal yang sejalan dengan ideal moral al-Qur'an, karena hal tersebut langsung bersentuhan dengan kebutuhan masyarakat. Disamping itu nilai-nilai lokalitas yang tidak sejalan dengan prinsip al-Qur'an harus diluruskan agar berjalan beriringan sehingga dapat memberikan maslahat bagi masyarakat.

DAFTAR RUJUKAN

- Abd A'la. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, t.th.
- Abū Zayd, Nashr Hāmid. *al-Nashsh wa al-Sulthah wa al-Haqīqah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000.
- Esack, Farid. *Qur'an liberation and Pluralism*. USA: Oxford, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Hanafī, Hassan. *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*. Mesir: Madbuli, 1989.
- Ilyas, Hamim. *Asbab an-Nuzul Dalam Studi al-Quran*, dalam ed. W. Asmin, *Kajian Tentang al-Quran 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.
- 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. *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. *Mengantisipasi Masa 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.
- Syahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah*. Damaskus: al-Halli li al-Thibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994.
- Syamsuddin, Syahiron, ed. *Prinsip-prinsip dan Dasar Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: ElSaq Press, 2007.
- Yusuf, Muhammad, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur" *Jurnal Diskursus Islam*, PPs UIN Alauddin, 2, No. 1(2014) : 61-62.
- al-Zarqānī, Muhammad 'Abd al-'Azhīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.