

# MENIMBANG KAIDAH PENAFSIRAN HERMENEUTIKA ALQURAN DAN KAIDAH TAFSIR DALAM PROYEK *TAJDĪD*

Oleh:  
Vicky Izza El Rahma<sup>1</sup>

**Abstract:** *This study examines the concept and also the application of tajdid in Qur'an hermeneutics initiated by Abdullah Saeed and the principles of Qur'an interpretation (qawaid al-tafsir) which is carried by M. Quraish Shihab. The result of this study will represent how important the entry of hermeneutics is to ulūm al-qur'ān that have become well-established tool to analyze and comprehend Qur'an.*

**Keywords:** *Tajdid, Qur'an Hermeneutics, the Principles of Qur'an Interpretation (Qawaid al-Tafsir), Abdullah Saeed, M. Quraish Shihab*

## A. Pendahuluan

Al-Quran, seperti dinyatakannya sendiri, adalah kitab petunjuk bagi manusia (QS. al-Baqarah [2]:185) yang tidak mengandung sesuatu yang meragukan sedikitpun (QS. al-Baqarah [2]:2). Al-Quran juga merupakan kitab suci terakhir yang menyempurnakan kitab-kitab terdahulu yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad SAW (QS. Ali Imrān [3]: 3). Dengan merujuk pada ayat-ayat di atas itulah, misalnya, umat Muslim memosisikan Al-Quran sebagai teks yang tidak semata dibaca dan dipahami, tapi juga teks yang didengar petuah-petuhannya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Syaichona Moh. Cholil Bangkalan.

<sup>2</sup> Abdullah Saeed, "Contextualizing", dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 41.

Kendati demikian, karena Al-Quran adalah “kitab terbuka”<sup>3</sup>, sepanjang 14 abad usianya, Al-Quran telah melahirkan komentar dan karya turunan (tafsir) yang tidak jarang saling berseberangan antara satu karya dengan karya lainnya.<sup>4</sup> Selain itu, walaupun kehadiran Al-Quran diakui oleh setiap Muslim sebagai sumber petunjuk bagi seluruh manusia, tapi bagi siapa pun yang mencoba memahaminya akan tampak dengan jelas bahwa sebagian besar ayat-ayat Al-Quran turun dalam konteks sosio-historis yang khusus dan sebab itu tidak bisa dipahami oleh seluruh umat Muslim tanpa ilmu-ilmu yang mendasarinya.

Dalam sebuah tulisannya seputar dasar-dasar untuk memahami Al-Quran, Abu al-A’la al-Maududi secara tegas menyatakan bahwa: “sebagian besar yang dinyatakan Al-Quran selalu mengacu pada konteks cita-rasa orang-orang Arab, lingkungan, dan tradisi mereka” dan pada gilirannya, bagi sebagian pembacanya yang tidak begitu memiliki dasar-dasar keilmuan untuk memahami Al-Quran, potensial menerbitkan prasangka ihwal universalisme pesannya.<sup>5</sup> Tapi kompleksitas dan kerumitan teks Al-Quran itulah yang justru menyebabkan lahirnya pluralitas tafsir dan meniscayakan studi tafsir terus digalakkan serta diperbaharui agar tidak kehilangan relevansinya dengan semangat zaman.

Dari studi seputar literatur tafsir hasil aktivitas intelektual Muslim, tidak perlu mengundang tanya jika ditemukan berbagai karya tafsir dengan metodologi (*Ijmālī*, *Tahlīlī*, *Muqāran*, dan *Mawdhū’ī*), substansi dan materi tafsir (*Tafsīr bi al-Ma’thūr* dan *Tafsīr bi al-Ra’yī*), jenis dan corak

---

<sup>3</sup> Goenawan Mohamad, “Tentang Teks dan Iman”, dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas* (Jakarta: Grafiti, 2002), 213-223.

<sup>4</sup> Amīn al-Khūllī, *Manāhij Tajdīd fī al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1995), 229.

<sup>5</sup> Abū al-A’la Al-Mawdūdī, “Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur’ān,” dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur’an: Translation and Commentary* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.), 26.

(*Falsafī, Shūfī/Ishārī, ‘Ilmī, Fiqhī, Adabī-Ijtimā’ī*), serta pendekatan (*Tekstual dan Kontekstual*) yang begitu beragam.<sup>6</sup>

Sebab, itu juga berarti, betapapun berharganya khazanah literatur tafsir peninggalan para mufasir masa lalu, tafsir yang diandaikan bisa menyahuti selera zaman saat ini dan di sini, tetap saja harus lahir dari rahim zaman kini, di sini; dan pembaruan (tajdid; modernisasi; reaktualisasi) dalam penafsiran Al-Quran, pada gilirannya, juga mustahil ditampik urgensinya.

Di titik inilah ikhtiar yang dilakukan para penafsir modern dengan mengusung heremenutika<sup>7</sup> dalam penafsiran mereka, layak untuk tidak selalu dijemput dengan apresiasi negatif.<sup>8</sup> Sebab perbedaan tafsir, seperti

---

<sup>6</sup> Pemetaan klasifikasi metodologi, pendekatan, corak, dan jenis tafsir di atas masih bersifat fleksibel dan tidak *fixed* atau *clear-cut*. Selanjutnya, silakan baca, Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 40-53; Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 113-119.

<sup>7</sup> *The New Encyclopedia Britannica* menjelaskan hermeneutika sebagai *the study of the general principle of Biblical interpretation to discover the truths and values of the Bible*.

Menurut keterangan para ahli, Kristen mengadopsi hermeneutika untuk dijadikan alat interpretasi. Karena para tokoh dan pemikir Kristen hampir semuanya sepakat bahwa Bible secara harfiah bukan kalam Tuhan. Ini dibuktikan, antara lain, dengan perbedaan pengarang yang secara otomatis melahirkan gaya bahasa yang berbeda. Bahkan, tidak jarang, memunculkan pula informasi yang saling bertolak belakang. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 428.

Salah satu di antara problem yang diusung hermeneutika—yang pada saat bersamaan menjadi pembenaran utama bagi penafsir yang pro-hermeneutik bahwa hermeneutika mampu memberi warna baru dalam penafsiran Al-Quran—adalah “Bagaimana menjelaskan pesan sebuah teks yang telah terucap/tertulis pada kurun waktu, tempat, dan budaya yang berbeda dengan masyarakat yang hendak memahami dan melaksanakan pesan teks itu?” Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 18.

<sup>8</sup> Di antara karya-karya para penafsir modern yang mengusung hermeneutika dan telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia adalah sebagai berikut: Amina Wadud, *The Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1992); Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 2002); Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980); Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū al-Nass: Dirasat fi 'ulum al-Qur'an* (Beirut: Markaz al-Tahqafi al-Arabi, 1994).

dinyatakan Abu Al-A'la Al-Maududi, sejatinya adalah absah sepanjang menyangkut soal-soal *furu'* dan terhindar dari perbedaan tafsir akibat sekadar dimotivasi hawa nafsu dan nalar yang bengkok, serta masih mempertemukan para penafsir dalam berbagai perkara yang dianggap *ushul*.<sup>9</sup>

Berangkat dari noktah di atas, tulisan ini selanjutnya akan mencoba untuk membandingkan kaidah penafsiran dalam hermeneutika Al-Quran dengan kaidah tafsir Al-Quran yang notabene selama ini telah mapan menjadi alat bedah untuk menguak maksud yang terkandung dalam Al-Quran dalam proyek *tajdīd*.

Guna mencapai tujuan dari penulisan tersebut, tulisan ini akan memunculkan dua nama, masing-masing dari "kubu" hermeneutika dan "kubu" tafsir, yakni Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab. Membicarakan Abdullah Saeed dan M. Quraish Shihab menempati tempat yang urgen dan menarik, setidaknya, karena beberapa hal berikut.

*Pertama*, keduanya merupakan cendekiawan yang pendapatnya banyak dianut oleh umat Muslim, khususnya di wilayah Australia dan Asia Tenggara.

*Kedua*, baik Saeed maupun Quraish Shihab seperti terlihat dalam karya-karya mereka, datang dengan memberi warna baru dalam kaitan dengan *tajdid* dalam penafsiran Al-Quran yang sesuai dengan semangat zaman tanpa menciderai dan membahayakan keimanan. Sebab keduanya tidak mau terjebak dalam dua titik ekstrim: menundukkan kepentingan umum (*public interest*) serta merta kepada hukum-hukum sakral Tuhan di satu sisi, atau membuang Alquran karena tidak sesuai dengan zaman, di sisi lain.<sup>10</sup>

---

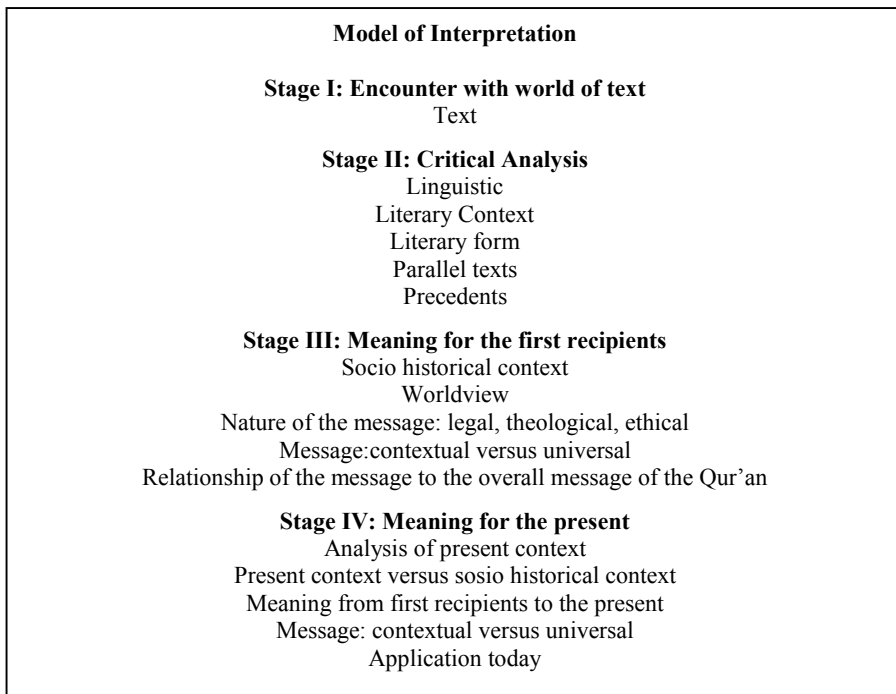
<sup>9</sup> Abū al-A'la Al-Mawdūdī, "Mabādi Asāsīyyah...", 26.

<sup>10</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 2; M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2...*, 300.

*Ketiga*, Saeed maupun Quraish Shihab sama-sama pernah mengenyam pendidikan selama bertahun-tahun di kota-kota yang sampai saat ini merupakan salah satu pusat pembelajaran ilmu-ilmu keislaman. Saeed di Madinah, Arab Saudi<sup>11</sup> dan Quraish Shihab di Kairo, Mesir<sup>12</sup>. Latar belakang pendidikan mereka penting untuk tidak diabaikan, karena seperti selama ini dirasa banyak penafsir yang menafsirkan Alquran tanpa dilandasi dengan persyaratan ilmiah yang mumpuni.<sup>13</sup>

## B. Metode Hermeneutika Kontekstual Abdullah Saeed dan Aplikasinya pada Ayat Waris

Berikut peta model interpretasi yang ditawarkan Saeed.<sup>14</sup>



<sup>11</sup> "Curriculum Vitae of Abdullah Saeed", dalam <http://www.abdullahsaeed.org> (10 Maret 2013).

<sup>12</sup> "Biografi", dalam *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992).

<sup>13</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 564.

<sup>14</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 150.

### 1. *Stage I*

Tahap ini merupakan pengenalan dengan teks. Tahap ini merupakan sesuatu yang secara alami dilakukan setiap bertemu dengan teks.<sup>15</sup>

### 2. *Stage II*<sup>16</sup>

Pada tahap ini penafsir menelusuri apa yang dimaksud oleh teks melalui penjelasan beberapa aspek yang terkait. *Pertama*, analisis linguistik. Analisis ini berhubungan dengan bahasa teks, makna kata atau frasa, sintaksis, termasuk juga perbincangan tentang *qirā'āt*.

*Kedua*, analisis konteks sastra. Analisis ini berfungsi untuk mengetahui bagaimana teks yang dimaksud dalam surah tertentu atau secara lebih luas, dalam Al-Quran. Misalnya, apa saja ayat yang berada sebelum dan sesudah ayat yang dimaksud (*munāsabah*), bagaimana komposisi dan struktur teks, termasuk bagaimana gaya retorisnya.

*Ketiga*, bentuk sastra. Bagian ini merupakan proses identifikasi apakah teks yang dimaksud merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, ataukah hukum.

*Keempat*, analisis teks-teks yang berkaitan. Pada bagian ini dilakukan eksplorasi apakah ada teks-teks lain yang senada dengan teks yang dimaksud. Jika ada, kemudian diteliti bagaimana tingkat persamaan dan perbedaannya.

*Kelima*, relasi kontekstual. Setelah mengidentifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan dalam hal isi maupun konteksnya, kemudian dilakukan analisis urutan teks berdasarkan kronologi pewahyuan.

---

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid., 151.

### 3. Stage III<sup>17</sup>

Tahap ketiga, menelusuri hubungan antarteks dengan konteks sosio historis masa pewahyuan untuk mengetahui bagaimana teks tersebut dipahami oleh penerima pertamanya. Tahap pertama adalah analisis kontekstual. Hal-hal yang ditelusuri pada tahap ini adalah informasi historis dan sosial yang meliputi: analisis sudut pandang, budaya, kebiasaan, kepercayaan, dan norma dari penerima pertama Al-Quran di Hijaz. Penelusuran di atas juga melibatkan penelusuran penerima spesifik yang dimaksud teks, di mana mereka/dia tinggal, kapan waktu turunya teks, bagaimana kondisi ketika teks turun, apa isu-isu yang sedang berkembang ketika itu, baik di ranah politik, hukum, budaya, ekonomi, maupun ranah-ranah lain.

Bagian kedua menentukan hakikat pesan dari teks yang dimaksud apakah dia merupakan teks hukum, teologi, atautkah etis. Bagian ketiga melakukan eksplorasi terhadap pesan pokok atau pesan spesifik yang tampak menjadi fokus dari ayat ini. Kemudian melakukan investigasi apakah ayat tersebut bersifat universal (*'ām*; tidak spesifik untuk situasi, orang, atau konteks tertentu) atautkah sebaliknya (*khāsh*). Poin akhir dari bagian ini adalah menentukan hirarki nilai dari ayat-ayat yang dimaksud.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid., 151.

<sup>18</sup> Hirarki nilai yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1) Nilai-nilai yang Bersifat Kewajiban (*Obligatory Values*)

Kategori pertama adalah nilai-nilai yang bersifat kewajiban. Nilai-nilai yang sifatnya dasar sangat ditekankan dalam Al-Quran. Nilai-nilai ini membentang baik dalam periode Makkah maupun Madinah dan tidak bergantung kepada budaya.

Kategori yang masuk pada bagian ini adalah, *pertama*, nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan. *Kedua*, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah yang ditekankan dalam Al-Quran, semisal salat, puasa, haji, dan mengingat Allah. *Ketiga*, sesuatu yang halal dan haram yang disebutkan secara tegas dan jelas dalam Alquran, serta tidak menghiraukan perubahan kondisi.

2) Nilai-nilai Fundamental (*Fundamental Values*)

Bagian keempat, terkait dengan mempertimbangkan bagaimana pesan pokok ayat yang diulas ketika dihubungkan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam Al-Quran. Yang terakhir adalah mengevaluasi bagaimana teks tertentu diterima oleh penerima pertama, bagaimana mereka menafsirkan, memahami, dan mengamalkannya.

#### 4. *Stage IV*<sup>19</sup>

Tahap keempat, yang merupakan tahapan terakhir dari model interpretasi Saeed adalah memberikan porsi kepada penarikan teks dengan konteks masa kini. Pada tahap ini penafsir menentukan

---

Pada prinsipnya, menurut Saeed, apa yang disebut sebagai nilai fundamental adalah nilai-nilai yang sifatnya universal, dan perlu ditekankan bahwa nilai ini bisa diperluas dan dipersempit sesuai dengan kebutuhan masing-masing generasi, persoalan-persoalanyang dihadapi, titik perhatian masing-masing generasi.

##### 3) Nilai-nilai Proteksional (*Protectional Values*)

Nilai proteksional merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental. Misalnya, salah satu nilai fundamental adalah perlindungan hak milik, maka larangan mencuri dan praktik riba merupakan nilai proteksionalnya

##### 4) Nilai-nilai Implementasional (*Implementational Values*)

Nilai implementasional merupakan tindakan atau ukuran spesifik yang dilakukan atau digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional. Seperti halnya larangan mencuri yang harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan-tindakan spesifik guna menindaklanjuti mereka yang melanggar, pun demikian guna mengapresiasi mereka yang menaatinya. Sebut saja permissalan dalam Al-Quran bahwa hukuman bagi tidakan pencurian adalah potong tangan (QS. al-Māidah [5]: 38). Dalam pandangan Saeed, nilai implementasional yang terekam di dalam Al-Quran tidak bersifat universal.

##### 5) Nilai-nilai Intruksional (*Intructional Values*)

Nilai intruksional adalah ukuran atau tindakan yang terdapat di dalam Alquran tentang persoalan yang berlaku khusus pada masa pewahyuan.

Menurut Saeed, sebagian besar nilai Al-Quran adalah intruksional. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini memiliki tampilan linguistik yang beragam: perintah (*amr*) atau larangan (*nahī*), perumpamaan, atau bisa juga kisah. Secara lebih terperinci, misalnya, intruksi untuk menikahi lebih dari satu perempuan dalam kondisi tertentu (QS. al-Nisā [4]: 2-3), bahwa laki-laki ‘memelihara’ perempuan (QS. al-Nisā [4]: 34-35), untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu seperti orang tua (QS. al-Nisā [4]: 36), untuk tidak menjadikan kaum kafir sebagai teman (QS. al-Nisā [4]: 89-90), dan untuk mengucapkan salam (QS. al-Nisā [4]: 86). Abdullah Saeed, *The Qur’an: an Introduction* (London and New York: Routledge, 2008). 160-166.

<sup>19</sup> Ibid., 152.



persoalan, masalah, dan kebutuhan pada masa kini yang tampak relevan dengan pesan teks yang ditafsirkan. Selanjutnya penafsir melakukan eksplorasi konteks sosial, politik, ekonomi dan budaya yang sesuai dengan konteks yang ada pada teks. Berikutnya dilakukan eksplorasi nilai, norma, dan institusi spesifik yang menunjang pesan teks. Penafsir lalu membandingkan konteks masa kini dengan konteks sosio-historis teks untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya. Setelah itu, menghubungkan bagaimana makna teks sebagaimana dipahami, diinterpretasikan, dan diamalkan oleh penerima pertama kepada konteks masa kini. Setelah itu mempertimbangkan persamaan dan perbedaan di atas. Bagian terakhir dari tahap ini adalah, melakukan evaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan teks dan pengembangan apakah ia masih terkait atau tidak dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam Al-Quran.

Menurut Saeed, penafsiran klasik telah dengan baik mencakup *stage I* dan *stage II* serta beberapa bagian dari *stage III*. Namun kebanyakan *stage III* dan *stage IV* tidak dipandang sebagai pertimbangan yang penting dan relevan bagi tujuan interpretasi ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal*, yang termasuk di dalamnya adalah ayat-ayat tentang iman kepada Tuhan, Nabi dan kehidupan setelah kematian; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian, dan warisan; apa yang diperintah dan dilarang; perintah puasa, jihad, dan *hudūd*; larangan mencuri; hubungan dengan non-Muslim; perintah yang berhubungan dengan etika; hubungan antar agama dan pemerintahan.<sup>20</sup> Reinterpretasi terhadap ayat-ayat ini menjadi penting karena pada kenyataannya, menurut Saeed ayat-ayat inilah yang paling tidak siap dihadapkan pada moderasi. Padahal pada saat yang sama, ayat-ayat

---

<sup>20</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 2.

inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam.

Maka, berikut ini akan ditransliterasikan gagasan hermeneutika kontekstual Sa'ed di atas pada tataran aplikasi penafsiran ayat-ayat tentang waris.

**a. Stage I**

QS.al-Nisā'[4]:11-12:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْمًا فَرِضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (11) [النساء/11]

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُلِّ الرُّبْعِ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالِأَلَةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ آخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (12) [النساء/12]

*(QS Al-Nisa' 11) Allah mewasiatkan kamu (tentang pembagian warisan) untuk anak-anakmu. (Yaitu), bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah saja. Dan untuk dua orang ibu-bapaknya, bagi masing-masing dari keduanya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu memiliki anak; jika dia tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh ibu-bapaknya saja, maka ibunya mendapat sepertiga; jika dia (yang meninggal itu) memiliki beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut) sesudah (dipenuhinya) wasiat (dan) atau (dilunasi) hutangnya. Orang tua kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antara*

*mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.*

*(QS Al-Nisa' 12) Dan bagi kamu seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istri kamu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istri kamu itu) mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang mereka tinggalkan sesudah (dipenuhi) wasiat yang mereka wasiatkan (dan) atau (dilunasi) hutangnya. Dan bagi mereka (istri-istri) seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu memiliki anak, maka bagi mereka seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat (dan) atau dilunasi hutang kamu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan, tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta (yang ditinggalkan). Tetapi jika mereka (saudara-saudara seibu itu) lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya (dan) atau dilunasi hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). Itulah wasiat dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.<sup>21</sup>*

## **b. Stage II**

Melalui analisis struktur kalimat, tampak beberapa hal. *Pertama*, redaksi yang dipakai adalah “bagi laki-laki adalah bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan” bukan sebaliknya “bagi perempuan setengah bagian laki-laki”. Ini menunjukkan bahwa bagian waris perempuan menjadi bagian pokok (*ashl*). Analisa struktur kalimat ini menunjukkan bahwa Al-Quran telah melakukan reformasi yang radikal. Di mana sebelumnya laki-laki

---

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), . Untuk selanjutnya, terjemahan al-Qur'an dalam tulisan ini akan menggunakan rujukan yang sama.

menjadi parameter dan standar nilai, melalui ayat ini diberlakukan yang sebaliknya.<sup>22</sup>

*Kedua*, ketika diamati, ayat-ayat tentang waris dalam surah al-Nisā' ini diawali oleh konteks pembicaraan penguatan hak-hak anak yatim secara khusus, larangan memakan harta mereka, dan pentingnya menjaga harta itu (QS. al-Nisā' [4]: 1-6). Dalam konteks pembicaraan waris sendiri, pembicaraan didahului dengan penegasan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak dari harta warisan (QS. al-Nisā' [4]: 7), ayat ini juga diakui turun lebih dulu dari QS. al-Nisā' [4]: 11-12, dilanjutkan dengan anjuran untuk memberikan dari harta peninggalan itu untuk kerabat lain, fakir miskin, dan anak yatim (QS. al-Nisā' [4]: 8-10). Yang pertama menunjukkan bahwa sejak awal ada penegasan bahwa baik laki-laki dan perempuan memiliki hak untuk mendapatkan harta warisan. Sedangkan yang kedua, menurut Abu Zayd, menunjukkan bahwa Al-Quran memberikan perhatian kepada hak-hak mereka yang berada di luar hubungan darah. Dari sini, menurut Abu Zayd, salah satu inti dari pembagian warisan dalam Al-Quran adalah pemerataan harta atau kesejahteraan ekonomi.<sup>23</sup>

Selain ayat-ayat di atas, ada sebuah ayat lagi yang memiliki tema sama, yakni QS. al-Nisā' [4]: 176:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَكَ إِذَا أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِيئُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا  
وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ أَنْثَىٰ فَلَهَا مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ بَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا  
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [النساء/176]

<sup>22</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch Syamsul Hadi (Yogyakarta: Samha dan PSW UIN Sunan Kalijaga, 2003), 209-210.

<sup>23</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, 207.

Mereka meminta fatwa kepadamu (wahai Nabi Muhammad Saw). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalālah* (yang tidak mempunyai anak dari ayah) jika seorang meninggal dunia dan dia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka baginya (bagi saudara perempuan) seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mewarisinya (mendapatkan seluruh harta saudara perempuan itu kalau saudara perempuannya itu yang mati, dan saudara lelaki itu masih hidup); (ketetapan tentang itu berlaku) jika dia (perempuan yang meninggal itu) tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan (oleh yang mati). Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepada kamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ayat tersebut, meskipun dengan redaksi yang berbeda serta konteks yang berbeda pula, namun tetap menunjukkan kemungkinan analisis seperti di atas.

### c. *Stage III*

Sebagaimana diutarakan Saeed, konteks sosio-historis pewahyuan merupakan elemen yang penting untuk memahami ayat tertentu dalam Al-Quran. Pengetahuan akan hal tersebut berfungsi untuk menentukan bagaimana ayat tentang waris dipahami oleh penerima pertama.

Kondisi sosio-historis masyarakat pada masa pewahyuan, terutama terkait dengan kasus ini, adalah: *pertama*, pada masa itu perempuan dan orang-orang lemah, yakni anak-anak, tidak

mendapatkan harta warisan. Warisan pada masa itu hanya milik laki-laki. Masyarakat Arab pada waktu itu beralasan, "Bagaimana mungkin kami akan memberikan harta warisan kepada orang yang tidak pernah menunggang kuda, tidak pernah memanggul senjata, dan tidak pernah berperang melawan musuh."

*Kedua*, secara umum masyarakat Arab pada masa itu memiliki anggapan yang rendah terhadap perempuan. Anggapan itu bisa dilihat dari kebiasaan mereka sehari-hari. Misalnya, kebiasaan mengubur anak perempuan mereka hidup-hidup, sebab memiliki anak perempuan merupakan kabar buruk bagi mereka. Mereka juga memperkenankan perempuan yang ditinggal mati suaminya untuk diwariskan layaknya benda.

*Ketiga*, terkait dengan bagian perempuan yang lebih sedikit dari laki-laki, tampaknya ini terkait dengan siapa yang memegang fungsi ekonomi dalam keluarga pada waktu itu. Kala itu, laki-laki yang berkewajiban memberi nafkah kepada keluarga, jika pun perempuan kaya berpenghasilan tinggi, maka harta itu untuk dirinya sendiri.<sup>24</sup>

Di samping itu, dalam konteks strategi dakwah, pembagian yang tidak sama antara laki-laki dan perempuan, menunjukkan bahwa Al-Quran sangat memperhatikan stabilitas sosial masyarakat. Pemberian bagian warisan bagi perempuan sudah merupakan sesuatu yang sangat revolutif saat itu, maka tentu akan bermasalah jika Al-Quran serta merta menyamakan bagian harta waris bagi laki-laki dan perempuan. Al-Quran sangat memperhatikan dan mempertimbangkan konteks pada waktu itu.

---

<sup>24</sup> Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 128-129.

Dalam QS. al-Nisā [4]: 7 Allah menyatakan bahwa baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak yang sama untuk mendapatkan harta warisan, meski dalam kadar yang berbeda.

Menurut kronologi turunnya, ayat tersebut lebih dahulu turun dari pada QS. al-Nisā' [4]: 11-12. Artinya ayat ini merupakan sebuah koreksi awal terhadap praktik bangsa Arab pada waktu itu. Namun demikian, meskipun ayat ketujuh dalam surah al-Nisā' telah turun, praktik pengebirian hak perempuan tetap berlangsung, bahkan dari mereka yang telah masuk Islam. Sampai suatu saat datang janda Sa'ad ibn al-Rābi' mengadu kepada Nabi Saw, bahwa dua anak perempuannya tidak mendapatkan jatah warisan dari harta peninggalan mending suaminya. Sebab anak laki-laki Sa'ad mengambil seluruh harta warisan tanpa menyisakan sedikitpun untuk saudari-saudarinya. Padahal mereka membutuhkan harta warisan itu untuk biaya pernikahan. Menanggapi keluhan tersebut, tidak lama kemudian turun QS. al-Nisā [4]: 11-12 yang bermaksud mempertegas pembagian warisan, sehingga tidak ada kesewenang-wenangan lagi. Kisah di atas diriwayatkan sebagai konteks mikro (*asbāb al-nuzūl*) ayat ini.<sup>25</sup>

Selain itu, ada riwayat oleh Ibn Jarir yang juga tercatat sebagai konteks mikro (*asbāb al-nuzūl*) ayat ini. Tidak lama setelah Hasan ibn Thabt meninggal dunia, beberapa ahli waris laki-laki dari keluarga Hasan datang hendak mengambil seluruh harta peninggalan Hasan. Padahal Hasan mempunyai seorang istri bernama Hakkah dan lima orang anak perempuan. Hakkah kemudian melaporkan peristiwa tersebut kepada Nabi Saw dan turunlah ayat di atas. Konteks mikro (*asbāb al-nuzūl*) ayat ini.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 361-362.

<sup>26</sup> Abī Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Tafsīr al-Thabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 130.

QS. al-Nisā' [4]: 11-12 memang merupakan ayat legal ketika bahasa perintah dan sifatnya yang rinci. Namun demikian setelah ditelusuri lebih lanjut ayat ini memiliki motivasi yang bersifat etis. Dalam hirarki nilai, ayat ini termasuk dalam nilai intruksional. Alasannya ayat ini berbicara tentang persoalan yang berlaku khusus pada masa pewahyuan. Tidak ada tekanan dalam Al-Quran berkaitan dengan nilai ini. Bahkan tidak ada dukungan dari ayat-ayat lain bahwa nilai ini bersifat universal.

Untuk mengetahui apakah ayat di atas berlaku universal ataukah partikular, Saeed telah menyiapkan seperangka alat uji. *Pertama*, frekuensi. Setelah melihat analisis pada *stage II*, hanya ada satu ayat lain yang memiliki tema sama yang saling mendukung. Artinya ayat ini hanya disebut dalam Al-Quran dalam kuantitas yang sangat minim.

*Kedua*, penekanan. Persoalan pembagian warisan termasuk persoalan yang ditekankan dalam dakwah Nabi sebagai upaya untuk menata masyarakat ke dalam kondisi yang lebih egalitarian dan berkeadilan. Namun penekanan itu terletak pada bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak dalam harta warisan (QS. al-Nisā [4]: 7). Adapun QS. al-Nisā' [4]: 11-12 hanya merupakan tuntunan operasional dari ayat di atas sesuai dengan kondisi pada waktu itu. Tuntunan ini dibutuhkan karena masyarakat pada waktu itu harus diberikan perintah rinci, tidak cukup dengan perintah yang sifatnya umum.

*Ketiga*, relevansi. Ayat ini lebih tampak memiliki relevansi yang terbatas pada ruang dan waktu pada masa pewahyuan. Pemberlakuan ayat ini tidak berlaku universal secara redaksi, namun berlaku universal secara misi, yaitu menjunjung tinggi keadilan dalam masyarakat. Dan setiap masyarakat memiliki hak



untuk menafsirkan bagaimana bentuk operasional dari nilai keadilan tersebut.<sup>27</sup>

**d. Stage IV**

Selanjutnya yang menjadi persoalan inti, terutama pada masa kini terkait dengan penafsiran dan pengaplikasian ayat di atas adalah ketika ia harus dipahami dan diaplikasikan secara normatif (literal) serta mencari alasan di balik pemberlakuan yang berbeda tersebut, misalnya, laki-laki memiliki kewajiban yang lebih berat dari pada perempuan, dimana laki-laki bertanggung jawab menafkahi perempuan termasuk memberi maskawin, sedangkan perempuan bergantung secara ekonomi kepada suami.

Padahal, sebagaimana mafhum, di era modern ini telah banyak situasi yang berbeda dengan masa itu. Pada masa sekarang, pandangan terhadap perempuan sudah sangat jauh bergeser meskipun tetap masih ada ketidakadilan pada perempuan. Begitu pula peran dan status perempuan pada masa sekarang telah mengalami transformasi. Perempuan telah terlibat aktif di wilayah publik, yang menunjukkan bahwa secara sosial, intelektual, dan ekonomi perempuan telah mampu bersaing dengan laki-laki. Dalam ranah privat pun, perempuan bersama laki-laki sama-sama memiliki peran dalam memenuhi fungsi ekonomi keluarga.<sup>28</sup>

Pandangan di atas, terlepas dari sifat generalisasinya, menunjukkan bahwa ada begitu banyak pergeseran yang terjadi antara masa pewahyuan dan masa kini. Dan seperti disepakati sebelumnya – tentunya kesepakatan yang dicapai dengan melalui metode interpretasi kontekstual yang diperkenalkan Saeed –

---

<sup>27</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an...*, 122.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 121-122.

bahwa ayat di atas hanya berlaku secara partikular, yakni hanya pada situasi dan kondisi sebagaimana pada masa pewahyuan. Ini menyebabkan pengaplikasian ayat waris bisa berubah jika situasi dan kondisinya juga berubah. Dengan kata lain, ayat ini bisa diaplikasikan berbeda bunyi literal ayat. Adapun untuk aplikasi yang bersifat operasional sangat bergantung pada kasus per kasus yang dihadapi. Misalnya, pembagian ini bisa ditempuh dengan jalan musyawarah.

## **B. Corak dan Metode Penafsiran Quraish Shihab serta Aplikasinya pada Ayat Waris**

Berdasarkan beberapa corak penafsiran yang berkembang di Indonesia, yakni pandangan *quasi-obyektifis tradisional* yang kemudian dipilah menjadi dua bagian, yaitu: (a) pandangan *obyektifis tradisional* dan *obyektifis revivalis*; serta (b) pandangan *subyektifis* dan pandangan *quasi obyektifis modernis*, maka corak yang dicondongi oleh M. Quraish Shihab dalam karya *master piece*-nya, Tafsir al-Mishbāh, adalah corak yang terakhir, yaitu *quasi obyektifis modernis*. Penentuan corak tersebut didapat dari penafsiran yang bernuansa masyarakat dan sosial. Dengan nuansa ini, Quraish Shihab memiliki keleluasaan guna menjembatani hasil penafsirannya dengan isu-isu kontemporer yang berkembang di masyarakat. Dengan kata lain Quraish Shihab mampu mendialogkan antara teks dan konteks, baik konteks kala Al-Quran di turunkan, maupun konteks ketika Al-Quran dibaca, kini, dan di sini.<sup>29</sup>

Dalam mengaplikasikan kaidah tafsir Al-Quran pada metode penafsirannya, Quraish Shihab tidak menuturkan langkah-langkah sistematis sebagaimana yang dilakukan oleh Abdullah Saeed. Hanya saja, secara prinsip, Quraish Shihab selalu mengemukakan makna kosa kata,

---

<sup>29</sup> Lebih lanjut lihat M. Nurin Zuhdi, *Corak Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia* (tesis tidak diterbitkan, Yogyakarta, Progam Pasca Sarjana, 2011), 184.

munasabah antar-ayat, antarsurat, dan antartema dengan kandungan surat, serta *asbab al-nuzul*. Selain itu dalam menafsirkan ayat per ayat, Quraish Shihab selalu mendahulukan riwayat daripada *ra'yu*.<sup>30</sup>

Seperti ketika menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 11-14, Quraish Shihab terlebih dahulu memberi pemaknaan dari segi bahasa dan menjelaskan maksud global dari ayat ini. Di antara yang disoroti oleh Quraish Shihab adalah pemakaian kata *zakar* dan *untsā*, bukan *rajul* (bentuk jamak; *rijāl*) dan *imra'ah* (bentuk jamak: *nisā'*) untuk merujuk subjek yang dituju. Menurut Quraish Shihab, pemilihan kata *zhakar*, yang diterjemahkan sebagai anak laki-laki, untuk menegaskan bahwa usia tidak menjadi faktor penghalang bagi penerimaan warisan. Arti yang demikian juga berlaku pada kata *untsā*.<sup>31</sup>

Setelah penjelasan terkait kosa kata, Quraish Shihab masuk pada wilayah. Pada bagian ini Quraish Shihab menitikberatkan, *pertama*, ayat tentang waris yang menetapkan perbandingan dua banding satu atas perolehan harta waris bagi laki-laki dan perempuan, berbicara tentang hak anak laki-laki dan perempuan. Hal ini perlu digarisbawahi karena tidak semua ketentuan Islam dalam bidang kewarisan membedakan antara laki-laki dan perempuan. Ibu dan ayah, apabila ditinggal mati oleh anaknya, sedangkan sang anak meninggalkan pula anak-anak lelaki atau anak-anak lelaki dan perempuan, maka ketika itu sang ayah maupun ibu masing-masing memperoleh bagian yang sama, yakni seperenam.

Poin *kedua* yang ditekankan adalah bahwa setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya mengenai wujud, alam, dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai, kemudian memilih atau menciptakan apa yang dinilainya terbaik. Karena itu, bagi Quraish Shihab, merupakan kekeliruan besar memisahkan antara satu hukum *syara'* yang bersifat *juz'i* dan pandangan dasarnya yang

<sup>30</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*. (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 361.

menyeluruh. Siapa yang menafsirkan teks keagamaan Islam atau memahami ketentuan agama Islam terpisah dari pandangan menyeluruh agama Islam tentang Tuhan, alam, dan manusia—laki-laki dan perempuan—pasti akan terjerumus dalam kesalahpahaman penilaian dan ketetapan hukum parsial yang keliru. Termasuk dalam hal ini pandangan Islam tentang waris, khususnya menyangkut hak laki-laki dan perempuan.<sup>32</sup>

Anak perempuan ditetapkan mendapat seperdua dari anak-laki-laki, karena dalam ketentuan Islam laki-laki—dalam konteks kewajiban keuangan—mempunyai tanggung jawab melebihi perempuan. Jika dilihat dari sudut pembagian dua banding satu saja, dapat dinyatakan bahwa Allah memihak pada laki-laki, akan tetapi jika diamati dan disadari ketentuan Allah secara menyeluruh dan kewajiban serta hak masing-masing, bisa jadi pernyataannya akan berbeda.

Laki-laki membutuhkan istri, tetapi dia yang harus membelanjainya. Perempuan juga membutuhkan suami, tetapi dia tidak wajib membelanjainya, bahkan perempuan yang harus dicukupi kebutuhannya. Saat laki-laki harus membelanjai istrinya, maka bagiannya yang dua kali lebih banyak daripada perempuan, sebenarnya ditetapkan Allah untuk dua orang; dirinya dan istrinya. Seandainya laki-laki tidak wajib membelanjai istrinya, maka setengah dari yang seharusnya dia terima itu sudah mencukupinya.<sup>33</sup>

Di lain sisi, bagian perempuan yang satu, sebenarnya cukup untuk memenuhi kebutuhan dirinya, sebagaimana kecukupan satu buat laki-laki, seandainya dia tidak kawin. Tapi jika perempuan kawin, maka

---

<sup>32</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*..., 443.

<sup>33</sup> M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), .

keperluannya ditanggung oleh suami, sedang bagiannya yang satu bisa utuh dia simpan.<sup>34</sup>

Lalu bagaimana dengan situasi “pengecualian” yang berbeda dari situasi dalam ketentuan/pandangan umum ajaran Islam di atas? Sebuah pertanyaan yang diajukan kepada Quraish Shihab berikut niscaya mampu mewakili jawaban dari tanda tanya tersebut.

*“Orang tua saya baru saja meninggal. Saat ini saya dan saudara kandung sedang melakukan pembagian harta waris. Saya mengalami kesulitan ekonomi jauh di bawah saudara kandung saya yang lain. Apakah saya hanya akan mendapatkan harta waris setengah dari yang didapatkan saudara laki-laki saya?”<sup>35</sup>*

Menanggapi pertanyaan tersebut Quraish Shihab tidak serta merta mengamini pernyataan yang menganggap perlunya mengubah hukum waris. Termasuk pernyataan bahwa Al-Quran baru menempuh setengah jalan sesuai dengan perkembangan masanya, sehingga baru memberi perempuan setengah haknya, yakni perolehan bagian waris perempuan yang setengah dibanding warisan yang didapat laki-laki. Ini merupakan ketentuan yang sangat istimewa ketika itu. Hal ini dikarenakan Allah telah menetapkan kesempurnaan agama, dalam arti tuntunan-Nya telah final dalam firman-Nya QS. al-Māidah [5]: 3.<sup>36</sup>

Selain itu, setelah menjelaskan perincian perolehan masing-masing ahli waris Allah menyatakan, “Itu adalah batas-batas Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah keberuntungan yang besar. Dan barang siapa yang

---

<sup>34</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsiral-Mishbāh...*, ; *Perempuan...*, ; M. Quraish Shihab *Menjawab 101 Soal Perempuan*, ; . *Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2008), .

<sup>35</sup> M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 16.

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, 291.

mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuanNya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan” (QS. al-Nisā’ [4]: 13-14).

Di sisi lain, lanjut Quraish Shihab, pada ayat sebelumnya (QS. al-Nisā’ [4]: 11) setelah ditentukan perincian hukum waris, Allah menyatakan: “Orang tua kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagi kamu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.” Penekanan yang dituturkan ini menunjukkan bahwa nalar manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik bila disertai wewenang atau kebijaksanaan menetapkan bagian-bagian warisan. Ini sekaligus menunjukkan bahwa ada tuntunan-tuntunan agama yang bersifat *ma’qūl al-ma’nā* (dapat dijangkau oleh nalar) dan ada pula yang *ghayr ma’qūl al-ma’nā* (tidak dapat dijangkau oleh nalar).<sup>37</sup>

Namun demikian, bukan berarti ayat ini lantas bersifat kaku. Pada situasi/kondisi “pengecualian” sebagaimana kondisi yang dialami penanya di atas, sebagai respon Quraish Shihab mengajukan jawaban berikut.

*“Allah telah menetapkan bagian-bagian tertentu dari warisan untuk ahli waris, termasuk anak laki-laki dan perempuan. Anda benar, bagian anak laki-laki setengah dari bagian anak perempuan kendati anak perempuan itu dalam kesulitan ekonomi. Untuk memahami ketentuan ini, persoalan tidak dapat dilihat sekedar pada pembagian itu. Di sisi lain, dalam praktiknya, tidak mutlak bahwa saudara kandung perempuan tidak dapat memperoleh lebih banyak daripada saudara kandungnya yang laki-laki. Karena orang lain, lebih-lebih saudara kandung, semestinya – dan sesuai dengan anjuran agama – membantu saudaranya yang butuh, baik dengan memberinya sebagian dari warisan yang diterima maupun dari sumber yang lain.”*<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsiral-Mishbāh...Volume 3*, 437.

<sup>38</sup> M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan...*, 17.

Jawaban Quraish Shihab di atas mengantar pada satu titik simpul bahwa, yang pertama dan yang utama, laksanakan terlebih dahulu aturan-aturan Allah dalam pembagian harta waris. Adapun bila dalam praktiknya terdapat hal-hal memberatkan yang menghalangi pelaksanaannya, maka baru bisa dicari alternatif hukum lain. Pencarian alternatif hukum lain—setelah ditemukan adanya kesulitan dalam melaksanakan hukum asalnya—tersebut sejalan dengan kaidah Usul Fikih—yang merupakan satu dari banyak komponen dalam *qawā'id al-tafsīr*—antara lain:

المشقة تجلب التيسر

*"Kesulitan mendatangkan kemudahan."*<sup>39</sup>

Kaidah ini lahir dari firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 185:

شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (185) [البقرة/185]

*"Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesukaran bagi kamu."*

Serta sabda Nabi Muhammad Saw yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah:

إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين

Dan

يسروا ولا تعسروا<sup>40</sup>

<sup>39</sup> ‘Abdal-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūthī, *al-Ashbāh waal-Nazhāir* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 49.

<sup>40</sup> Ibid., 50.

Agar keringanan-keringanan di atas tidak disalah gunakan hingga melampaui batas, dirumuskan kaidah yang berbunyi:

الرخص لا تتلظ بالمعصية

*“Rukhshah tidak berlaku pada hal-hal yang berkaitan dengan kemaksiatan.”<sup>41</sup>*

Sekedar perbandingan, dengan berlandaskan pada kaidah ketiga tersebut, pengarang kitab *Bughyah al-Mustarshidīn*, ‘Abd al-Rahmān ibn Muhammad ibn Husayn ibn’ Umar al-Manshūr, pada bab *qismah* menuturkan bahwa dalam keadaan tertentu (*mashaqqah*; sulit) pelaksanaan hukum waris harus dilakukan terlebih dahulu secara *farāidh*, baru kemudian bisa dilakukan pembagian berdasarkan *mashlahah* dengan catatan semua ahli waris menerima dengan suka rela pembagian tersebut. Ini dilakukan agar ahli waris mengetahui terlebih dahulu berapa bagian mereka menurut sebagai syarat *i’tibār al-idzn*.<sup>42</sup>

### C. Penutup

Setelah mengulas proses penafsiran yang ditapaki pada hermeneutika konteksual Abdullah Saeed dan kaidah tafsir Al-Quran M. Quraish Shihab, nampak bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan dari hasil penafsiran dua metode di atas. Pada keadaan normal, aturan yang telah ditetapkan oleh Al-Quran terkait pembagian harta waris, merupakan aturan terbaik yang bisa diterapkan oleh para ahli waris. Karena, merupakan sebuah kewajaran bagi sebuah perundangan dari agama yang berlaku universal untuk menyiapkan hukum bagi keadaan yang berlaku universal pula. Bukankah dalam keadaan normal, laki-laki merasa bangga

---

<sup>41</sup> Ibid., 62.

<sup>42</sup> ‘Abd al-Rahmān ibn Muhammad ibn Husayn ibn’ Umar al-Manshūr, *Bughyah al-Mustarshidīn* (Beirut: Dār al-Kutub, t.th.), 89.



bila bisa membiayai kehidupan perempuannya dan merasa malu bila sebaliknya. Adapun untuk keadaan diluar batas normal, Al-Quran memberikan pengecualian dengan memberikan kemudahan “bersyarat” (bukan kemudaan yang tanpa batas). Yang mana kemudahan tersebut juga dirumuskan dari ayat-ayat Al-Quran yang lain.

Dengan kata lain, jika ada ayat-ayat yang kurang jelas atau ada ayat-ayat dipandang kurang relevan secara rasional dengan kondisi obyektif zamannya, maka berbagai kekayaan intelektual para ulama yang terhimpun di dalam berbagai kitab metodologi standar, dapat memecahkan setiap persoalan yang ada. Dengan tetap menggunakan kekayaan perbendaharaan metodologi keislaman yang sudah ada, maka penafsiran kontemporer terhadap ayat-ayat Al-Quran dapat diperoleh. Dengan kata lain, hermeneutika bukanlah satu-satunya metode yang dapat melahirkan tafsir kontemporer. Berbagai mazhab dalam Usul Fikih juga telah menyuguhkan pemikiran moderat, bahkan tidak kalah moderatnya dengan apa yang disebut orang dengan produk penafsiran hermeneutika.

Sampai pada titik ini, tanpa mengurangi kelebihan yang dimiliki hermeneutika sebagai metodologi kajian teks, penulis sampai pada simpul bahwa hermeneutika bukanlah satu-satunya metode yang terbaik untuk menghasilkan penafsiran kontekstual terhadap Al-Quran. Apalagi kalau melihat latar belakang hermeneutika yang lahir dari sebuah semangat untuk mengaktualkan sebuah teks yang “jauh” dari wilayah kognitif manusia. Al-Quran turun dengan teks yang jelas dan “dekat” dengan wilayah kognitif manusia, ditambah lagi dengan pengawalan seorang Rasul yang memberi penjelasan terhadap ayat-ayatnya, maka tanpa harus menggunakan metodologi yang asing dari dirinya, Al-Quran tetap dapat dipahami dengan jelas maksudnya.

Namun demikian, memang tetap perlu diakui, perkembangan metodologi kajian Islam sedang mengalami kelambatan, terutama

metodologi kajian Al-Quran. Berbagai gagasan muncul untuk “menjembatani” teks Al-Quran dengan konteks kehidupan masyarakat modern, tetapi tidak sedikit di antaranya terjebak dalam logika apologetik, yang bertujuan memberikan legitimasi Al-Quran tanpa kritis terhadap penemuan modern. Yang dibutuhkan adalah sebuah metodologi penafsiran yang konstruktif dan komprehensif yang dapat memberikan pencerahan kepada umat yang hidup di dalam era modern ini. *Wallahu a'lam.*

## DAFTAR RUJUKAN

- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2003. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha dan PSW UIN Sunan Kalijaga.
- Baidan, Nashruddin. 2002. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- “Biografi”, dalam *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Faiz, Fahrudin. 2005. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju.
- al-Khūllī, Amīn. 1995. *Manāhij Tajdīd fi al-Nahwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Āmmah li al-Kitāb.
- al-Manshūr, 'Abd al-Rahmān ibn Muhammad ibn Husayn ibn' Umar. t.t *Bughyah al-Mustarshidīn*. Beirut: Dār al-Kutub.

- al-Mawdūdī, Abū al-A'la. Tt. "Mabādi Asāsiyyah li Fahm al-Qur'an," dalam Abdallah Yousuf Ali, *The Glorious Kur'an: Translation and Commentary*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Mohamad, Goenawan. 2002. "Tentang Teks dan Iman", dalam *Eksotopi: Tentang Kekuasaan, Tubuh, dan Identitas*. Jakarta: Grafiti.
- Saeed, Abdullah. 2006. "Contextualizing", dalam *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Blackwell Publishing.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Qur'an: an Introduction*. London and New York: Routledge.
- Saeed, Abdullah. 2013. *Curriculum Vitae of Abdullah Saeed* dalam <http://www.abdullahsaeed.org> (10 Maret 2013).
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan,dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan,dan Keserasian Al-Qur'an Volume 3*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2005. *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2008. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2010. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2010. *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2011 *Membumikan al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Jakarta: Lentera Hati.

- Shihab, M. Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Subhan, Zaitunah. 1999. *Tafsir Kebenbian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS.
- Al-Suyūthī, 'Abdal-Rahmān ibn Abī Bakr. tt. *al-Ashbāh wa al-Nazhāir*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Thabarī, Abī Ja'far Muhammad ibn Jarīr. 1992. *Tafsīr al-Thabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zuhdi, M. Nurin. 2011. *Corak Tafsir al-Qur'an Mazhab Indonesia*. tesis tidak diterbitkan, Yogyakarta, Progam Pascasarjana.