

## HUMANITAS YURISPRUDENSI AYAT WARIS (Membaca Konsep Alquran Mengenai Warisan ‘*ala* Ahmad an-Na’im)

Syamsul Wathani

*STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang Lombok Timur, NTB*

### ***Abstrak:***

*This article focuses on reinterpreting inherited verses using Ahmad an-Na'im's reading pattern. Interpretative-explorative analysis. This analysis produces several conclusions: (a) Reading for reality is an alternative view to revive the Qur'an so that it has a paradigm in looking at reality. (b). In the analysis of the inheritance verse (Surah An-Nisa 'verse 11), reading of reality, the acceptance of the inheritance doubled from the portion received by women, shows the superiority of men over women, because of some illat. Whereas in the reading for reality analysis, the Al-Qur'an presents new regulations on inheritance. This regulation can be used in giving birth to the Qur'an fiqh concerning inheritance in the present context.*

Artikel ini berfokus pada penafsiran ulang ayat-ayat yang diwariskan menggunakan pola bacaan Ahmad an-Na'im. Analisis interpretatif-eksploratif. Analisis ini menghasilkan beberapa kesimpulan: (a) Membaca untuk kenyataan adalah pandangan alternatif untuk menghidupkan kembali Alquran sehingga memiliki paradigma dalam memandang realitas. (b). Dalam analisis ayat warisan (Surah An-Nisa 'ayat 11), pembacaan realitas, penerimaan warisan dua kali lipat dari porsi yang diterima oleh perempuan, menunjukkan keunggulan laki-laki daripada perempuan, karena beberapa illat. Sedangkan dalam bacaan untuk analisis realitas, Al-Qur'an menyajikan peraturan baru tentang pewarisan. Peraturan ini dapat digunakan dalam melahirkan fiqh Al-Qur'an tentang warisan dalam konteks saat ini

**Kata Kunci:** *Pembacaan Baru, Ahmad An-Na'im, Waris, Fiqh Qur'an*

## PENDAHULUAN

Pemikiran adalah hasil interpretasi teks agama, dalam Islam berarti hasil interpretasi atas Alquran dan sunnah. Pemikiran juga adalah sebuah refleksi kegelisahan atas realitas yang memunculkan ide, kemudian menjadi sebuah rumusan teoritis menuju format keilmuan. Maka, keilmuan menjadi lingkup yang tak terpisahkan dengan realitas. Demikian Thomas Kuhn menyimpulkan dalam teorinya mengenai evolusi keilmuan.<sup>1</sup>

Islam telah mengatur semua urusan manusia, baik secara eksplisit maupun implisit. Urusan yang diatur secara implisit terdapat dalam nash Alquran maupun hadits secara jelas dan gamblang, sedangkan urusan yang diatur secara eksplisit tidak dijelaskan secara langsung oleh al-Qur'an, melainkan hanya disebutkan secara umum dan tersirat serta mengharuskan manusia untuk berpikir secara kreatif dan inovatif. Baik urusan yang sifatnya sosial (*mu'amalat*), hingga urusan keluarga, termasuk ayat-ayat yang spesifik tentang waris, wasiat, hutang dan lainnya.

Kajian Alquran sebagai sebuah ilmu juga mengalami hal yang mendasar dari sifat ilmu itu sendiri, muncul, kritik, stagnan, berkembang dan proses lainnya.<sup>2</sup> Di masa kontemporer, kajian Alquran memperlihatkan perkembangan yang signifikan seiring dengan adanya penemuan teori kajian baru, juga dengan adanya upaya interaksi keilmuan -pada level filosofis-<sup>3</sup>, yang dimainkan oleh tokoh pemikir kontemporer, seperti : Hasan Hanafi, Nasr

---

<sup>1</sup> Achmad Choirul Rofiq, "Signifikansi Teori Popper, Kuhn dan Lokatos Terhadap Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman", dalam *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, IAIN Mataram Vol. XIV Nomor 1 Juni 2010, h. 185.

<sup>2</sup> Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn dan Perang Ilmu* (Yogyakarta: Jendela, 2002), h . V.

<sup>3</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h . 117.

Hamid Abu Zayd, Fadzlurrahman, Muhammad Syahrur, Jasser Auda, Abdul Karim Soroush, Khalil Abdul Karim dan para intelektual lainnya.

Dalam lingkup pemikiran Islam, tokoh pemikir Islam ini muncul dalam agenda sama, memberikan metodologi baru dalam memahami dan membumikan teks/ajaran agama.<sup>4</sup> Abdullah Ahmad an-Na'im adalah salah satu tokoh yang ikut dalam agenda pembaruan metodologi kajian Islam. Ia di kenal sebagai seorang pemikir yang berupaya melakukan perombakan terhadap metode dan rumusan intelektual ulama' klasik. Ada beberapa konsep pemikiran yang dikenal dari sosok an-Na'im, diantaranya konsep mengenai pembacaan atas Alquran menjadi sebuah kitab yang merubah.

Artikel ini mengambil *core focus* pada reinterpretasi ayat-ayat warisan menggunakan pola pembacaan baru. Dengan menggunakan analisis interpretatif-eksploratif yang bersumber secara teoritis dari pemikiran an-Na'im mengenai teori pembacaan al-Qur'an, konsep-konsep kunci dari ayat waris akan dianalisis dan distrukturasikan sehingga bisa menjadi sebuah pandangan baru terhadap ayat waris yang penulis istilahkan dengan *fiqh qur'an* mengenai warisan. Dalam menelusuri konstruk pemikiran tersebut, penulis akan memfokuskan kajian pada usaha memberikan penafsiran 'ala Ahmad an-Na'im mengenai ayat – ayat tentang warisan. Artikel ini diharapkan memberikan pengetahuan baru

---

<sup>4</sup> Setidaknya ada tiga poin kritik terhadap formulasi pemikiran Islam klasik -sebagai antitesa dari kemunculan pemikiran kontemporer-: *Pertama*, metodolgi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal public. *Kedua*, metodologi klasik kurang hirau terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan. *Ketiga*, pembhalaan teks dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi lama. Abd. Moqsith Ghazali, "Metode dan Kaidah Penafsiran Qurān" dalam Adnan Mahmud, dkk (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2005), 137-138.

sebagai bagian dari pengembangan kajian interpretasi Alquran di era kontemporer.

## SEJARAH INTELEKTUAL AHMAD AN NA'IM

Kemunculan seorang intelektual memiliki relasi yang kuat dengan realitas. Relasi ini bisa dalam nuansa positif atau negatif. Mannheim dan Berger lewat teori relasionalnya menyadarkan akan pentingnya melihat -membaca- hubungan antara pemikiran dengan konteks sosialnya, setiap pemikiran selalu berkaitan dengan keseluruhan struktur sosial yang melingkupinya.<sup>5</sup> An-Na'im bukanlah pengecualian dari teori ini. Kemunculan an-Na'im sebagai pemikir Islam memiliki latar kesejarahan yang kuat, ide yang dimunculkan -terutama masalah negara dan syari'at- adalah pergumulan intelektual dirinya dalam melihat konsep tata kenegaraan yang berkembang di negara Islam dan negara Barat.

Abdullah Ahmed An-Na'im adalah salah satu pemikir Islam dari Sudan,<sup>6</sup> lahir pada pertengahan abad-20, tepatnya pada tahun 1946. Mengawali sejarah intelektual di bidang hukum Universitas Khartoum Sudan, melanjutkan studi di bidang yang sama pada Universitas Cambridge, Inggris. Pada tahun (1976), dan mengakhiri perjalanan intelektualnya dalam kajian hukum pada Universitas of Edinburgh.<sup>7</sup> An-Na'im memilih jalan hidup sebagai akademisi yang konsen dengan permasalahan hukum dan social kemasayarakatan, keterlibatan hukum agama dalam tata kenegaraan, hingga permasalahan kemanusiaan -HAM-. Ia menjadi

---

<sup>5</sup> Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta:kanisius, 1991), 7 dan 306. Peter L. Berger dan Hansfried Kellner, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali: Esei tentang Metode dan Bidang Kerja*, terj. Herry Joediono (Jakarta: LP3ES, 1985), h.67.

<sup>6</sup> www.hidayatullah.com, diakses pada tanggal 15 mei 2018

<sup>7</sup> Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed.), *Dekonstruksi Hukum Islam (II)*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1996), h.311. Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam" dalam A. Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jandela, 2003), h.4

akademisi di Universitas Khartoum, Sudan, profesor tamu di Fakultas Hukum UCLA, USA.<sup>8</sup>

An-Na'im juga menjadi profesor tamu Ariel F. Sallows dalam bidang HAM di Fakultas Hukum, Universitas Saakatchewan, Kanada; dan di Olof Palme di Fakultas Hukum, Universitas Uppsala, Swedia. Ia juga pernah menjabat di Kantor The Ford Foundation untuk Timur Tengah dan Afrika Utara, di Kairo, Mesir. Keterlibatan masalah hukum di dunia Internasional ia lakoni ketika menjadi Direktur Eksekutif Pengawas HAM Afrika di Washington D.C, hingga menjadi profesor hukum di Universitas Emory, Atalanta, GA, Amerika Serikat.<sup>9</sup> An-Na'im aktif dalam dunia HAM dan isu kemanusiaan internasional. Kesungguhannya memperjuangkan HAM di dunia internasional tampak dalam keterlibatannya di berbagai lembaga HAM internasional, seperti The international Council on Human Rights Policy di Genewa, Swiss dan International Advisory Council of the International Center for the Legal Protection of Human Rihts (Interrights), London.<sup>10</sup> Ia mewadahi wajah Islam dalam setiap ide dan gagasan yang digaungkan di forum-forum internasional.

Intelektualitas an-Na'im salah satunya mewarisi pemikir Islam modern dunia yang sekaligus gurunya, Mahmoud Muhammad Taha.<sup>11</sup> Pemikiran Thaha banyak membentuk pemikiran an-Na'im, terutama ide-ide mengenai hukum Islam. Pemikiran hukum Islam yang diberikan oleh Taha dipelajari secara serius oleh an-Na'im, beberapa ide Thaha digagas kembali oleh an-Na'im ke dalam materi-materi hukum yang lebih konkret.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Mahmoud Muhammed Taha, *The Second Massage of Islam*, terj. *Al-Na'im* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 19887), h. V

<sup>9</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h. 4.

<sup>10</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h. 4

<sup>11</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h. 29.

<sup>12</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h. 6.

Sehingga teori hukum benar-benar bisa digunakan dalam mengatasi masalah hukum yang ada di realitas kehidupan masyarakat.

Na'im termasuk penulis yang produktif. Buku pertama yang ditulis berjudul *Sudanese Criminal Law: The General Principle of Criminal Responsibility*. Sedangkan buku keduanya berjudul *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law Civil*. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan bahasa Indonesia. An-Na'im juga menerjemahkan buku gurunya, Mahmoud Muhammad Taha yang berjudul *The Second Massage of Islam*.<sup>13</sup> Karya-karya an-Na'im mengarah pada pembahasan antara HAM, syari'at Islam dan negara, Hukum dan negara, dan konsep-konsep kenegaraan dala Islam.

Di Indonesia, karya An-Na'im menjadi diskusi para akdemisi kajian Islam, terutama tema yang menjadi sentral pembahasan, syari'at Islam dan negara. Dua jilid karya an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah* -yang diterjemahkan dari karya aslinya *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law Civil*- menjadi bahan diskusi akademisi di Indonesia dalam melihat hubunagn agama dan negara dan persoalan HAM yang menjadi persoalan banyak negara, termasuk negara demokrasi yang dianut oleh Indonesia. Pemikiran an-Na'im menarik perhatian sebagian akademisi, karena ia menawarkan metodologi baru yang di dalamnya menguak pandangan Islam terhadap syari'at- negara dan persoalan HAM. An-Na'im dalam beberapa karyanya memang menjadikan hukum Islam dalam kaitannya dengan isu-isu international, konstitualisme modern dan hukum pidana modern sebagai kajian utama. An-Na'im memberikan pilihan bagi hukum Islam saat ini, membutuhkan *reformasi total* atau *rekonstruksi menyeluruh*.<sup>14</sup> Ide ini yang kemudian membuat an-Na'im menjadi salah satu intelektual Islam

---

<sup>13</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h. 5.

<sup>14</sup> Muhyar Fanani, "Abdullah Ahmad Na'im, h.5.

yang memiliki aliran *dekonstruktif*, semisal intelektual Islam lainnya seperti Arkoun dan Hassan Hanafi.

### PARADIGMA PEMBACAAN ALQURAN AN-NA'IM

Konsen di kajian hukum Islam, memasukkan nama an-Na'im sebagai salah satu tokoh pemikir Islam yang memberikan pembacaan baru terhadap al-Qur'an. Jika menelisik pada daftar pemikir Islam lainnya yang juga konsen di bidang hukum Islam, Seperti: Fadzlurrahman dengan teori *double movement* nya dan M.Syahrur dengan teori *hududiyah* nya, an-Na'im juga menawarkan pandangan baru mengenai hukum Islam yang disandarkan kepada al-Qur'an. Pemikir kontemporer memiliki kesamaan pandangan dengan *consensus* ummat Islam pada umumnya, bahwasanya al Qur'ān dan Sunnah merupakan sumber hukum.<sup>15</sup>

An-Na'im meyakini al Qur'ān sebagai kalam Ilahi yang merupakan sumber hukum, memiliki posisi yang kuat dan sentral, teks al Qur'ān adalah dokumen yang akurat bagi ummat Islam, mengenai keberadaan -kebenaran teksnya- tidak ada lagi

---

<sup>15</sup> Meskipun pernyataan seperti ini merupakan kesepakatan umum yang diungkapkan oleh sebagian besar ulama' dan ummat Islam namun pada dasarnya al Qur'ān merupakan tuntunan moral bagi seluruh insan. Hal ini dapat dilihat bagaimana al Qur'ān memberikan contoh-contoh dan membentuk moral masyarakat pada masa awal turunnya. Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam* memandang al Qur'ān sebagai sebuah buku prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, bukannya sebuah dokumen hukum. Tetapi ia memang mengandung beberapa pernyataan-pernyataan hukum yang penting, yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat Negara Madinah. Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Pustaka: Bandung, 2003), 43. Sedangkan Abdullah an Na'im juga berpendapat demikian bahwa al Qur'an terutama lebih berupaya membangun standar dasar perilaku ummat Islam ketimbang mengekspresi standar-standar itu sebagai hak dan kewajiban. Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (LKIS, Yogyakarta, 1994), h.39-40

perdebatan.<sup>16</sup> Wilayah kebenaran keberadaan ini atau dalam kajian kitab suci dikenal dengan *otentisitas* bagi an-Na'im tidak berlaku perdebatan, perdebatan mengenainya akan selalu berada pada tahap *interpretasi*, yakni penggunaan al Qur'an sebagai dasar hukum positif.<sup>17</sup>

An-Na'im memandang kehadiran Alquran di masa awal merupakan pembentuk perilaku-moral manusia. Ada dua poin yang disorot oleh an-Na'im, yakni Alquran membentuk dua hal yang beriringan, perilaku dan moralitas. Dengan demikian, bagi an-Na'im kunci untuk memahami peranan al Qur'an dalam perumusan Syari'ah adalah dengan mengapresiasi bahwa al Qur'an dalam narasi ayatnya lebih berupaya membangun standar dasar perilaku umat Islam ketimbang mengekspresikan standar-standar itu sebagai hak dan kewajiban.<sup>18</sup> Perilaku dan standar moralitas adalah dua poin yang tidak dapat dipisahkan. Dari perilaku-moral yang ditunjukkan oleh setiap manusia inilah kemudian sebagian al Qur'an "memformulasikan" standar hukum yang sesuai dengan perilaku manusia tersebut dan sebagian formulasi hukum yang lainnya diambil dari hasil interaksi antara manusia (*'ulamā*) dengan *nash*.

An-Na'im menegaskan pandangannya bahwa al-Qur'an bukanlah dokumen hukum, Alquran lebih kepada penuntun moral umat manusia. Pandangan ini ia tulis dalam karyanya:

*“The Qur’an is not and does not profess to be a code of law even a law book....Rather, it is an eloquent appeal to mankind to obey the law of God which, it is (in the main) implied, has already been revealed or is capable of being discovered.*

---

<sup>16</sup> Ini merupakan keyakinan an Na'im sebagai seorang Muslim. Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 39.

<sup>17</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 40

<sup>18</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 40

*Nevertheless, it would be a grave mistake to overlook the influence of the Qur'ān in the creation of the Islamic legal system".<sup>19</sup>*

Alquran adalah *legacy* yang merekam segala keputusan dan perjalanan Nabi Muhammad sebagai seorang Nabi, pemimpin politik, manusia biasa, dan lainnya. An-Na'im misalnya memberikan contoh bagaimana peranan Nabi dalam membangun standar perilaku yang terkadang ditunjukkan (dari segi waktu dan tekanan) pada perannya sebagai pengambil keputusan politik", dengan menyebutkan berbagai konsekwensi hukum atas pelanggaran standar-standar itu. Peranan tersebut dikandung oleh al Qur'ān dan ditunjukkan dalam praktek Nabi sendiri. Misalnya dalam QS. Al-A'raf:157, al Qur'ān memberikan keabsahan Nabi sebagai legislator (*ar-rasul an-nabi al'ummi*), serta QS. Al-Imran: 32, QS.An-Nisa'59 dan QS. Al-Hasyr: 7 yang menekankan kewajiban umat Islam untuk menaati Nabi.<sup>20</sup>

Dengan demikian, maka cara Nabi memberikan pengajaran hukum dalam al-Qur'an, memberikan nasehat Qur'ani, lebih didahulukan dibandingkan pembacaan tekstual-literalistik ayat hukum. Ide an-Na'im bahwa Alquran bukan dokumen hukum, melainkan lebih kepada penuntun moral ummat manusia akan menjadikan Alquran selalu memberikan makna dan cahaya bagi kehidupan lintas generasi dan tempat, ini yang di sebut dengan Alquran sebagai *reading for reality*. Sebagaimana fungsinya, tafsir di era kontemporer memfokuskan dirinya terhadap topik-topik tertentu, mengumpulkan secara acak ayat-ayat Alquran sesuai dengan topik yang hendak dibahas. Dengan kata lain, bila dikait dengan arah dari analisis tafsir, upaya membangun wacana tafsir

---

<sup>19</sup> Sebagaimana dikutip oleh Na'im dalam, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse University Press: New York, 1996), h. 20

<sup>20</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 40

tematik kontemporer dengan mengambil topik-topik kekinian (*actual*), melalui pembacaan *reading of reality* untuk melahirkan tafsir yang membaca realitas kekinian, *reading for reality*.

Sebagai bagian dari relung tafsir kontekstual, yang selalu menekankan pada adanya dua aspek konteks yang perlu diperhatikan, konteks kesejarahan al-Qur'an<sup>21</sup> dan konteks sastra al-Qur'an itu sendiri. Konteks kesejarahan meliputi indikasi (*qarinah*) gejala moral dan sosial masyarakat Arab ketika itu, sikap al-Qur'an terhadapnya, dan cara al-Qur'an mentransformasi gejala itu hingga sejalan dengan pandangan dunia al-Qur'an. Pandangan dunia Alquran ini sebenarnya adalah pembacaan Alquran yang *tak ternarasi*, atau realitas Alquran di masanya. Senada dengan inilah, dalam kitab *al-Nashsh, al-Sulthah wa al-Haqīqah*, Nashr Hamid melakukan dekonstruksi terhadap watak kebenaran teks yang –sebenarnya- selalu ditentukan oleh konteks sosial, kultur dan historis<sup>22</sup>.

Maka, *Reading for reality* adalah alternatif pandangan untuk menghidupkan kembali Alquran sehingga ia memiliki paradigma dalam memandang realitas. Kuntowijoyo melihat paradigma al-Quran sebagai suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan umat Islam memahami realitas sebagaimana al-Quran memahaminya. Konstruksi pengetahuan ini dibangun oleh al-Quran agar kaum Muslimin memiliki hikmah perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Quran, baik pada level moral maupun sosial. Konstruksi pengetahuan ini akan membantu

---

<sup>21</sup> Konteks kesejarahan ini dimaksudkan “kesejarahan penafsiran” (sebagai *playback and reading of reality*) masa turun Qur'an baru kemudian melakukan *reading for reality*.

<sup>22</sup> Nashr Hāmid Abū Zaid, *Kritik wacana Agama*, h. xvi – xvii. Nashr Hāmi Abū Zaid, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi dkk. (Bandung: RQis, 2003), h. 96 - 97

terumuskannya desain-desain mengenai sistem Islam, termasuk sistem pengetahuan.<sup>23</sup>

Pandangan an-Na'im bisa diperluas menjadi pandangan baru terhadap al-Qur'an, dimana Alquran dipandang sebagai pengajaran yang tiada henti. Ayatnya berhenti dalam *kanonisasi* 30 juz, tetapi pembacaan terhadapnya tidak pernah berhenti. Nilai/ajaran yang ada didalam Alquran semestinya menjadi paradigma *-mode of thought, mode of inquiry, mode of knowing-* dalam memahami realitas social umat Islam dimanapun dia berada. Umat Islam perlu mengubah cara berfikir dan bertindakya, dari pola ideologi ke pola keilmuan. Islam sebagai konsep normatif, memang dapat dijabarkan sebagai sebuah ideologi sebagaimana yang diketengahkan selama ini. Hanya saja, ideologi cenderung bersifat subyektif, normatif, dan tertutup. Untuk itu perlu ada alternatif penjabaran dari Islam normatif menjadi teori-teori Islam.<sup>24</sup>

#### YURISPRUDENSI AYAT MAKKI-MADANI

Narasi *Makkiyah-Madaniyah* mesti dimulai dengan kehadiran Alquran di masa awal sebagai *core text* peradaban Islam,<sup>25</sup> Alquran turun membawa ajaran, dimana masyarakat Arab menjadi *khitab* pertamanya. Karena itu, tidak mengherankan jika kemudian banyak ditemukan dalam teks Alquran nuansa dialektika antara Alquran dengan kultur masyarakat Arab, baik bahasa maupun substansi ayatnya.<sup>26</sup> Dialektika ini memberikan penjelasan bahwa realitas masyarakat Arab yang terjadi dan respon Alquran terhadapnya menjadi alur penyampaian risalah Muhammad saw.

---

<sup>23</sup> Kuntowijoyo, "Al-Quran sebagai Paradigma", dalam Jurnal *Ulumul Quran* No. 4, Vol. V, Th. 1994, h. 100. M. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik* (Yogyakarta: Ircisod & Gresik: UMG, 2004), h. 131-133.

<sup>24</sup> Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik*, h.134.

<sup>25</sup> M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sociolinguistik: Memahami Hurf Muqata'ah Dalam al-Qur'an* (Malang: UIN Malang Press, 2009), h.3.

<sup>26</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h.99-100.

Pada titik inilah kajian *makki-madani* mendapat ruang lebih luas di masa kontemporer.

An-Na'im menyoroiti polarisasi ayat Alquran dalam lingkup *makki-madani* ini. Bagi an-Na'im, narasi ayat Alquran -terutama tentang hukum- antara ayat *makkiyah* dan *madaniyah* memiliki perbedaan yang cukup kontras. An-Na'im melihat ada perbedaan yang substantif antara ayat *makkiyah* dan *madaniyah*. Pada titik inilah, pandangan an-Na'im seolah menjadi *negasi* dari pandangan kebanyakan ulama', terutama pandangan-pandangan yang terdapat di buku-buku *ulum al-Qur'an*.

Manurut an-Na'im, ayat *makkiyah* merupakan ayat universal-toleran-egaliterian-inklusif-demokratis yang bersifat abadi. Sedangkan ayat *Madaniyah* bersifat diskriminatif-sektarian-inklusif. Hal tersebut dapat diketahui melalui ayat-ayat Makkah yang memperlakukan manusia dalam posisi yang sama, memberikan hak bagi setiap insan dan berlaku menyeluruh. Ini ditandai dengan seruan ayat dengan menggunakan kalimat “*Yā ayyuhannās...*” atau “*Yā banī ādam...*”. Substansi dari pesan Makkah menekankan pada nilai-nilai keadilan dan persamaan yang fundamental dan martabat yang melekat pada seluruh manusia.<sup>27</sup> Namun sayangnya seruan yang bernilai bersahabat tersebut justru ditentang dan diabaikan oleh masyarakat Arab yang pada akhirnya Nabi saw memutuskan hijrah ke Madinah, sehingga hukum ayat Makkah tersebut menjadi tertunda.

Ketika Nabi saw dan sahabat hidup di Madinah pesan al Qur'ān berubah menjadi lebih spesifik. Ayat-ayat *Madaniyah* hanya diserukan kepada orang-orang yang beriman saja. Dan parahnya lagi -menurut an-Na'im- orang-orang beriman diberi wewenang oleh al Qur'ān untuk menggunakan kekerasan, pertama dalam mempertahankan diri dan berhubungan dengan ketidakadilan yang dilakukan oleh orang-orang kafir terhadap mereka, dan

---

<sup>27</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 106.

selanjutnya dalam mendakwahkan Islam dan memperluas wilayah Negara muslim.<sup>28</sup> Mahmoud Taha Menulis:

*“the Meccan and the Medinese texts [of the Qur’ān] differ, not because of the time and place of revelation, but essentially because of the audience which they are addressed. The phrase “O Believers [frequently used in the Qur’ān of Medina] addresses a particular nation, while “O humankind” [characteristic of the Qurān of Mecca] speaks to all people”<sup>29</sup>*

Interpretasi atas ayat hukum, baik ayat makkiyah atau madaniyah melahirkan produk hukum, atau apa yang dikenal dengan *ifqh*, kemudian diformatisasi menjadi syari’at. Oleh karena itu, an-Na’im menegaskan bahwa syari’ah adalah produk pemikiran manusia, sebagai hasil pemahaman dan interaksi antara manusia dengan Alquran dan Sunnah. Sebagai sebuah pemahaman, barangtentu ia tidak bisa terlepas dari ruang dan waktu, konteks sosial-budaya dan politik penafsirnya. Dengan demikian syari’ah tidak bersifat suci, apalagi kekal (eternal) yang berlaku untuk semua waktu dan tempat. Syari’ah adalah hasil pemikiran dan pembacaan yang bisa saja dinegosiasikan.<sup>30</sup> Pada titik ini, penulis memahami maksud an-Na’im dalam konteks syari’ah yang mengatur hal-hal yang bersifat *mu’amalah-ijtima’iyyah*, yang memang menjadi lahan ijtihad para ulama *ushul* sejak dulu. Dapat ditemukan dalam sejarah, bagaimana perbedaan pandangan dari imam fiqh madzhab empat (*al-madzahib al-arba’ah*) dalam beberapa poin fiqh yang mengatur *mu’amalat*. Kendati semua

---

<sup>28</sup> Abdullah Ahmed An Na’im, *Dekonstruksi Syari’ah*, h.106-107.

<sup>29</sup> Abdullah Ahmed An Na’im, *Toward an Islamic Reformation*, h.55

<sup>30</sup> [www.hidayatullah.com](http://www.hidayatullah.com)

ulama' fiqh ini memiliki aliran teologis yang sama, *ahlussunnah wal jama'ah*.

An-Na'im mengklasifikasi hukum yang terkandung dalam al-Qur'an -baik makki-madani-, meliputi tiga poin: *itiqadiyyah*, hukum yang berhubungan dengan keimanan, *khuluqiyyah*, hukum yang berhubungan dengan akhlak, *Amaliyah*, hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia. Narasi ayat Alquran tentang hukum ada yang disebutkan secara global dan ada yang disebutkan secara terperinci, hal ini guna memberi peluang kepada manusia untuk berpikir, dan bergekretaifitas memformulasikan hukum Islam yang dinamis disamping kedinamisannya tetap dalam batas-batas perinsip umum al-Qur'an.<sup>31</sup> Sebagaimana yang instruksikan oleh Alquran kepada nabi dengan melihat tempat dan dimana nabi berdakwah, dengan melihat karakter umatnya sebagaimana beliau membangun umatnya dimadinah dengan bimbingan al-Qur'an.<sup>32</sup>

An-Naim menyadari bahwa Alquran merupakan tempat kembali umat islam dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang ada.<sup>33</sup> Namun, kembali kepada Alquran bukanlah perkara yang mudah. Bagi an-Na'im, untuk memahami

---

<sup>31</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 40. Selain An-Na'im, Abu Zahrah merincikan macam-macam peraturan yang terkandung dalam ayat-ayat ahkâm, yaitu: (a) *aspek ibadah*, peraturan yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf untuk mendekatkan dir kepada Allah swt (b) *aspek kafarat*, hukum yang mengatur denda yang harus dibayarkan disebabkan pelanggaran terhadap suatu hukum, (c) *aspek muamalah*, peraturan yang mengandung hubungan antara manusia dengan manusia. Aspek muamalah ini juga meliputi hukum jual beli, utang piutang, dll. (d) *aspek kehidupan rumah tangga*, (e) *aspek pidana*, peraturan yang mengatur hubungan sesama manusia yang menyangkut kejahatan terhadap agama, akal, harta, dan keturunan (*al-Kulliyât al-Khams*), (f) *aspek yang berhubungan antara hakim dan pencari keadilan* dan (g) *aspek yang berkaitan dengan hubungan antara muslim dan non muslim*. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 92-105. Abd al- Wahab Khalaf, '*Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 71-72.

<sup>32</sup> Abdullah Saced, *Pemikiran Islam Sebuah Pengantar*, h.83.

<sup>33</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 40.

Alquran ini, seorang ahli hukum haruslah memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, termasuk ilmu *ma'âni* ilmu *bayân*, ilmu *al-qirâât*, kaidah-kaidah kebahasaan. Selain menyangkut faktor internal lafaz-lafaz Al-Qur'an, peneliti hukum harus juga mempunyai pengetahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan faktor eksternal, antara lain: *Pertama*, tentang latar belakang historis ayat atau konteks pembicaraan yang bersifat eksternal dari turunya ayat. *Kedua*, sehubungan dengan ini, peneliti hukum hendaklah memiliki pengetahuan tentang tradisi-tradisi Arab, baik perkataan, perbuatan maupun *setting* sosialnya ketika diturunkan ayat. Jika tidak, maka akan terjadi kesamaran dan akan muncul problem serius yang mengelirukan. *Ketiga*, peneliti hukum memiliki pengetahuan tentang Sunnah. Sebab, hubungan makna Alquran dan sunnah sangat erat.<sup>34</sup>

#### REINTEPRETASI AYAT WARIS: MENGELUARKAN FIQH QURANI

Kerap kali tema-tema Alquran yang dikritik beberapa pemikir Islam kontemporer adalah narasi Alquran mengenai posisi dan peran perempuan. Pembacaan mereka terhadap tema-tema tersebut barangtentu dalam kerangka menawarkan metode *istinbâth* guna menghasilkan *product* hukum yang lebih baik. Karena, spirit awal datangnya islam membawa angin segar dalam kehidupan perempuan, baik secara struktural maupun fungsional. Salah satu kunci dakwah nabi adalah perubahan dalam masyarakat karna ajarannya berisi pembebasan dari berbagai penindasan.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Abdullah Ahmed An Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h.40.

<sup>35</sup> Pembebasan ini bisa berbentuk suatu penghapusan tradisi sebelumnya yang menurunkan derajat kaum wanita dan kurang manusiawi, adapun contoh penghapusan tradisi tersebut setelah datangnya ajaran islam antara lain: 1). Larangan penguburan bayi perempuan, 2). Larangan menjadikan kaum wanita sebagai warisan, 3). Perempuan menjadi ahli waris, 4). Perempuan tidak bisa dikawini dan dicerai seandainya, 5). Perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama dihadapan Allah. Lebih jelas bisa dibaca: Nurun Najwah, *wacana*

Dalam pembagian hak waris, Allah *subhânahu waʿâlâ* telah menerangkan dengan sangat rinci posisi dan proporsi bagian perempuan. Ada pendapat yang menyebutkan bahwa rincian Alquran mengenai warisan sudah final, tidak membutuhkan ruang ijtihad, baik dari ulama, pemerintah ahli waris atau lainnya. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Abdul Wahhab Khallaf, bahwa rincian pembagian ini bersifat *qathiy*, menunjuk sesuatu yang pasti, yang tidak dapat ditafsirkan dengan lainnya.<sup>36</sup> Tentu boleh setuju atau tidak dengan pandangan ini, karena biasanya dalam persoalan harta yang termasuk wilayah *muʿamalât*, bahkan persoalan teknis ibadah sekalipun seperti salat, puasa, zakat dan haji, Al-Qur'an tidak menjelaskannya secara rinci, dan menyerahkan penjelasannya kepada Nabi Muhammad berdasarkan wahyu dari-Nya.

Pendapat di atas bisa jadi benar, sebab penjelasan hukum Islam secara rinci ditemukan dalam Al-Qur'an pada persoalan hukum keluarga yang bertujuan membangun dan mempertahankan keluarga. Dan dalam kasus pembagian waris ditemukan penjelasan yang sangat rinci menyangkut kapan saatnya pembagian dilakukan, dan ketentuan siapa yang berhak menerima beserta besaran hak masing-masing. Namun, pandangan ini tentu tidak diamini oleh semua mujtahid. Sebab itulah, beberapa pemikir Islam kontemporer -sebagaimana yang penulis singgung di atas- melakukan terobosan pembacaan baru terhadap teks yurisprudis ayat al-Qur'an. Dalam ayat *Madaniyah* QS an-Nisa', mengatur tentang pembagian dan tentang harta warisan. Ayat ini biasanya dijadikan landasan dalam membagi perkara harta warisan dalam masyarakat Islam, yaitu QS. An-Nisa' ayat 11:

---

*spritualitas perempuan perspektif hadits* (Yogyakarta, cahaya pustaka, 2008), h.11-13.

<sup>36</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo : Maktabat al-Dawah al-Islâmiyyah,t.tp), h. 33, 35, 60, 64.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ  
الأنثيين ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ  
 وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ، وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ  
مِنْهُمَا 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 نَفَعًا ۗ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۗ
   
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Dalam analisis *reading of reality*, beberapa Mufassir dalam tafsir yang *mu'tabar* memahami bahwa dalam redaksi ini, Allah SWT. menjelaskan tentang pewarisan anak-anak yang ditinggalkan si mayit jika terdiri dari anak laki-laki dan anak perempuan sekaligus. Dalam keadaan berkumpulnya anak laki-laki dan anak perempuan secara bersamaan, maka prinsip pembagiannya adalah dua banding satu untuk laki-laki, berapapun jumlah anak yang ditinggalkan.<sup>37</sup> Al-Zamakhshari dan ar-Razi menyebutkan bahwa penyebutan laki-laki terlebih dahulu dan penerimaan bagiannya dua kali lipat dari bagian yang diterima perempuan, menunjukkan keutamaan laki-laki atas perempuan.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Al-Thabari, *Jami' al-Bayan* , III : h. 616, Al-Zamakhshar, *Al-Kasysyaf* , I : h. 69; Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Quran*, I: h.435. Al-Razi, , Al-Tafsir al-Kabir, V: h. 211 Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an*, I: h. 457; Al-Suyuthi, *ad-Dur al-Ma'tsur*, II: h. 222; Al-Alusi, *Ruh dal-Ma'ani*, II: 426 Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, IV: h. 405.

<sup>38</sup> Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyaf*, I: h. 469; Al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, IX: h. 214.

Beberapa ulama' juga membaca adanya *illat* dan hikmah dalam setiap pembagian yang Allah detailkan dalam ayat al-Qur'an, termasuk dalam pembagian waris. Menurut Ar-Razi, ada beberapa 'illat dan hikmah dalam penerimaan bagian laki-laki dua kali lipat dari bagian perempuan, yakni : (1) perempuan lebih sedikit keluar rumah, karena suaminya yang berkewajiban memberikan nafkah, (2) laki-laki lebih sempurna akal dan agamanya dibanding perempuan, (3) perempuan pendek akal dan besar keinginan nafsunya, sehingga jika kepadanya diserahkan harta yang banyak akan berpotensi besar menimbulkan kerusakan, ; (4) Kesempurnaan akal laki-laki mendorong mereka lebih baik dalam *manage* harta, sedang perempuan sebaliknya.<sup>39</sup> Jika demikian penetapan pembagian harta warisan ini berdasarkan *nash* yang dibarengin dengan proposisi *illat*, maka pertanyaan bisa jadi muncul, bagaimana jika hari ini *illat* tersebut terjadi terbalik, dalam maksud terdapat pada perempuan? Bagaimana jika ranah pembagian ini ditarik ke level *ijtihadi* sebab mengatur hal yang bersifat *mu'amaah-fiqhiyyah*?

Dalam analisis *Reading For Reality*, jika hukum warisan klasik memutuskan –berdasarkan firman Allah dalam al-Nisā : 11<sup>40</sup>- bagian perempuan (dalam beberapa kasus)<sup>41</sup> adalah setengah dari bagian laki – laki, dan hampir tidak ada perdebatan mengenainya -karena sudah dianggap mapan-, maka tidak

<sup>39</sup> Al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, IX: h.214

<sup>40</sup> ... يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ. ayat ini di dalam al-Qur'an diungkapkan dua kali. Yaitu dalam surat al-Nisā' : 11 dan al-Mā'idah : 176.

<sup>41</sup> Kasus – kasus ini misalnya adalah jika ada seseorang yang tidak memiliki anak, dan ahli warisnya adalah saudara – saudaranya yang terdiri dari beberapa orang laki – dan beberapa orang perempuan. Juga terjadi dalam kasus '*Ashabah li al-ghair*, berkumpulnya anak laki –laki dan anak perempuan untuk mendapatkan bagian sisa, atau cucu laki – laki dan cucu perempuan jika tidak ada anak, atau saudara laki – laki kandung dengan saudara perempuan kandung, atau saudara laki – laki seapak dengan saudara perempuan seapak. Ahmad 'Abd al-jawwād, *Ushūl 'ilm al-Mawārits, Qismah al-Tirkah bi al-Tharīqah al-Hisābiyyah wa bi al-Qirādh*, (Beirut : Dār al-kutub al-'Ilmiyyah), h.7

demikian dengan pemikir Islam Kontemporer, ada beberapa hal yang selama ini diabaikan oleh para pemegang otoritas tafsir.<sup>42</sup>

Untuk konteks sekarang, ada beberapa hal penting yang bisa dibaca dalam al-Nisā':7-11. Muhammad 'Abduh dalam kitab *al-Manār* karya Rasyīd Ridhā misalnya mencatat -seolah meneruskan logika *illat* yang dibangun oleh Ar-Razi- *Pertama*, jika melihak konteks turunnya ayat, di mana pada saat itu warisan menjadi hak mutlak bagi abak laki – laki yang menjadi kebanggaan sebuah keluarga, maka Alquran datang dengan sebuah regulasi baru agar para kerabat dekat (orang yang saat itu bukan termasuk ahli waris) diberi bagian, bahkan juga anak anak yatim dan para kaum miskin, hendaklah mendapat *shadaqah* dari harta yang dibagikan. *Kedua*, peringatan Alquran bahwa hubungan 'Ashabiyyah (bapak dan anak) bukanlah yang paling utama diantara hubungan kekeluargaan yang lain. Dua hal penting ini membawa suatu kesimpulan bahwa konsep Alquran (dalam *Mawārits*) adalah keadilan dalam membagikan harta, yaitu meliputi zakat, *shadaqah* dan warisan. Tujuannya agar harta tersebut tidak dikuasai oleh orang kaya saja, *Li allā yakūna dūlatan baina al-aghniyā 'I minkum*).<sup>43</sup>

Al-Suyūthī dalam *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*-nya menyebutkan sebuah fakta tentang tidak diberhitungkannya para perempuan dan orang – orang lemah laki – laki dalam pembagian harta<sup>44</sup>. Dulu, hak waris hanyalah dimiliki oleh orang laki – laki yang mampu berperang saja. Sehingga pertanyaannya adalah, bagaimana kita bisa berkhayal para wanita dapat menerima bagian

---

<sup>42</sup> Nashr Hāmid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, h 234.

<sup>43</sup> Nashr Hāmid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, 229. Andrew Rippin, *Muslims, Their Religious beliefs and practices : The Contemporary periode* (London : Routledge, 1993),120-122. Ridhā Rasyid, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Syahīr bi tafsīr al-Manār* (Kairo : Dār al-Ma'rifah,tt), h. 405 - 410

<sup>44</sup> 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūthī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut : Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, tt), h. 53 - 54

yang menjadi haknya, di dalam sebuah peradaban yang (kebiasannya) membunuh bayi – bayi perempuan, dan mewariskan perempuan dari satu tangan ke tangan lain?. Dengan demikian, hak-hak perwarisan (*huquq al-irts*) yang dimiliki saudara, juga istri maupun anak perempuan adalah hak – hak yang diusung oleh Islam. Dan pada awalnya, hal ini tidaklah dapat diterima dengan mudah oleh kaum arab di masa itu.<sup>45</sup>

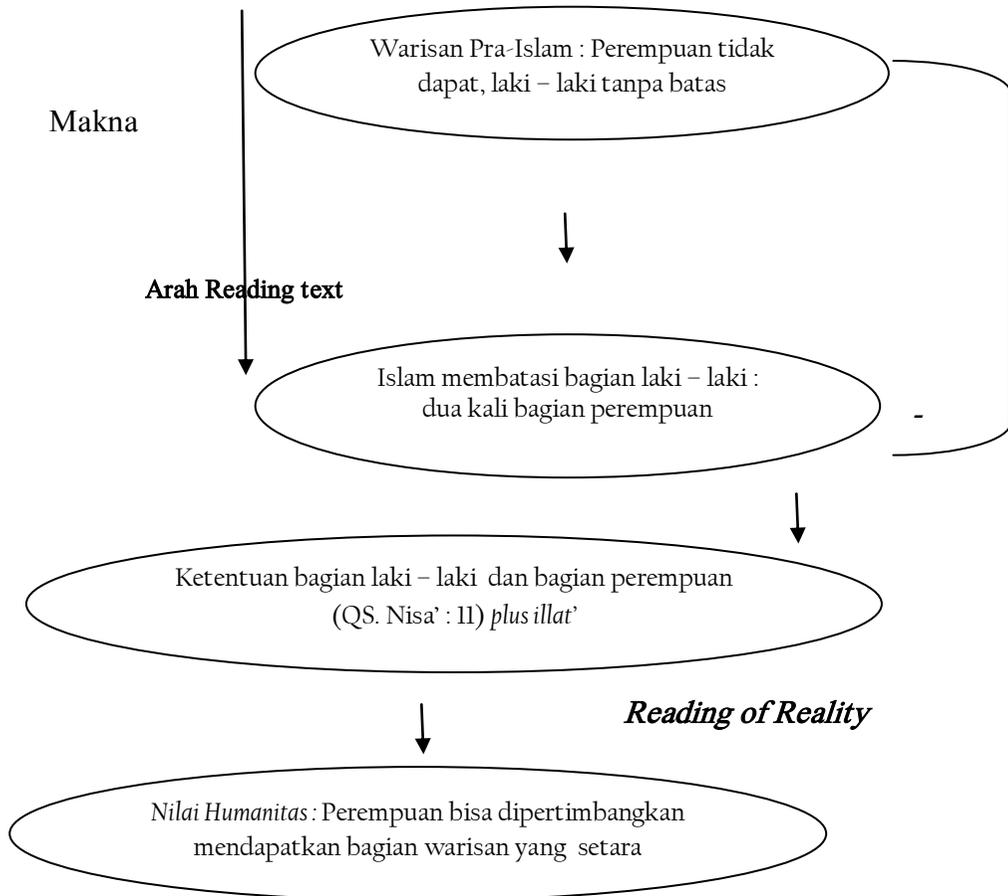
“Sesungguhnya konteks sejarah yang ada, dengan merujuk kepada *Ma'nā* dan *Maghzā* sebagaimana yang telah dipaparkan, menerangkan dengan jelas bahwa tujuan utama dari syari'at islam tersebut adalah “Pembatasan” (*al-Tahdīd*) untuk bagian laki – laki (yang pada saat itu hampir tidak ada batasnya). Yaitu dengan mengatur batas maksimal laki – laki : dua kali bagian perempuan. Sedang bagian minimal perempuan : setengah bagian laki – laki... Maka jika demikian, dibolehkan bagi seorang *Mujtahid* untuk menetapkan pembagian yang sama (jika diperlukan). Dan itu tidak bertentangan dengan batasan – batasan Allah (*Hudūd Allāh*).”<sup>46</sup>

Dalam permasalahan hak perempuan dalam warisan, sejatinya dapat dibaca bahwa spirit awal Islam adalah *humanisasi*, ada upaya menajadikan perempuan bagian dari nilai kemanusiaan, setelah lama waktu jahiliyah perempuan dipandang sebelah mata. Muatan dalam ayat warisan mengandung nilai historis (*historical value*) yang dapat diterapkan hingga kini. Jika semangat itu ada, mengapa kita hanya membaca pada dataran teks semata bukan pada semangat yang memunculkan teks? Islam adalah kehidupan, nilai yang berjalan pada masa Arab namun menjadi teks yang terbatas di dalam runtutan kesinambungan ayat-ayat al-Qur'an. *Reading for reality* bagi ayat waris dapat dibaca dalam alur sebagai berikut:

---

<sup>45</sup> Nashr Hāmid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, h. 230

<sup>46</sup> Nashr Hāmid Abū Zaid, *Dawāir al-Khauf*, h. 233



Fiqh Qur'an adalah hasil ijtihad hukum dan ketentuan yang lahir atas interpretasi ataupun reinterpretasi terhadap teks al-Qur'an. Kritik an-Na'im atas pemikiran ulama' klasik didasarkan atas kesadaran sebagai seorang intelektual atas kemunduran umat Islam kontemporer dalam melahirkan/menformulasikan teori hukum baru. Kritik yang diberikan berupak kritik *konstruktif*, mengkritik ide yang ada namun dengan menawarkna ide baru. Ada beberapa pemikiran an-Na'im yang bisa dijadikan sebagai bahan

diskusi untuk dikembangkan, menjadi *alternative reading* bagi pengembangan keilmuan Islam.

An-Na'im menekankan posisi Alquran sebagai dokumen agama, pada level *otentisitas* perdebatan mengenainya sudah selesai, namun pada level *interpretasi* Alquran tidak pernah selesai untuk ditafsirkan. Sebab, kehadiran Alquran di masa awal merupakan pembentuk perilaku-moral manusia. Spirit kehadiran ini bisa dirasakan dimanapun umat islam berada. Bagi an-Na'im, al-Qur'ān bukanlah dokumen hukum, Alquran lebih kepada penuntun moral ummat manusia.

Al Qur'ān dalam narasi ayatnya lebih berupaya membangun standar dasar perilaku umat Islam ketimbang mengekspresikan standar-standar itu sebagai hak dan kewajiban yang dinarasikan dalam *lafz-lafz* ayatnya. Pandangan bahwa Alquran bukan dokumen hukum, melainkan lebih kepada penuntun moral ummat manusia akan menjadikan Alquran selalu memberikan makna dan cahaya bagi kehidupan lintas generasi dan tempat, ini yang di sebut dengan Alquran sebagai *reading for reality*. *Reading for reality* ini sebagai alternatif pandangan untung menghidupkan kembali Alquran sehingga ia memiliki paradigma dalam memandang realitas.

## **KESIMPULAN**

Polarisasi masyarakat Arab dalam lingkup Makkah dan Madinah, membuat aspek-aspek pesan periode Mekkah yang belum siap untuk diterapkan dalam praktik dalam konteks sejarah abad VII, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Dalam lingkup *makki-madani*, narasi ayat Alquran -terutama tentang hukum- antara ayat *makkiyah* dan *madaniyah* memiliki perbedaan yang cukup kontras. An-Na'im melihat ada perbedaan yang substantive antara ayat makkiyah dan madaniyah. Ayat-ayat Makkah merupakan ayat universal-toleran-egaliterian-inklusif-

demokratis yang bersifat abadi. Sedangkan ayat Madinah bersifat diskriminatif-sektarian-inklusif.

Dalam pembacaan atas ayat waris dalam kasus QS. An-Nisa' ayat 11 : Dalam analisis *reading of reality*, Allah SWT. menjelaskan tentang pewarisan anak-anak yang ditinggalkan si mayit jika terdiri dari anak laki-laki dan anak perempuan sekaligus. Penyebutan laki-laki terlebih dahulu dan penerimaan bagiannya dua kali lipat dari bagian yang diterima perempuan, menunjukkan keutamaan laki-laki atas perempuan. Pendapat ini dinarasikan dengan *illat* antara lain : akses ke dunia luar rumah, kesempurnaan akal, management harta dan pertimabnag psikologis - kodrat pendek akal-. Sedangkan dalam analisis *reading for reality*, dapat dibaca dalam dua poin bahwa : *pertama* Alquran hadir memberikan regulasi baru warisan, dimana para kerabat dekat mendapat bagian. *Kedua*, peringatan Alquran bahwa hubungan 'Ashabiyyah (bapak dan anak) bukanlah yang paling utama diantara hubungan kekeluargaan yang lain. Dua hal penting ini membawa suatu kesimpulan bahwa konsep Alquran (dalam *Mawārits*) adalah keadilan dalam membagikan harta, yaitu meliputi zakat, shadaqah dan warisan (itu sendiri). Tujuannya agar harta tersebut tidak dikuasai oleh orang – orang kaya saja. (*Li allā yakūna dūlatan baina al-aghniyā 'I minkum*). Maka, *fiqh Qur'an* mengenai warisan ini membuka “pintu kemungkinan” adanya keserataan pembagian.

Memahami Alquran tidak hanya mempunyai karakter metodologis, sebagai bagian dari *Al-Ulum Al naqliyyah Al Aqliyyah*, akan tetapi mempunyai tujuan lain menggali karakter-karakter lain seperti kontekstual dan humanis pembentukan yurespidensi dalam ayatnya. Karakter-karakter ini akan mencolok ketika kita melakukan analisis baru terhadap ayat yang sudah termaktub ama, tema waris ini. Banyak umat Islam yang tidak sampai kepada kesimpulan konstruktif ketika memahami ayat

Alquran dalam analisis-analisis mereka, karena terjatuh kepada analisis normatif tanpa adanya model analisis baru.

#### DAFTAR PUSTAKA

- An Na'im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. cet. I. Yogyakarta: LKiS. 1994
- \_\_\_\_\_. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press. 1996
- al-Suyūthī, ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut : Dār al-kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Thabarī, Ibn jarīr, *Jāmi’ al-bayā’an Ta’wīl Ayāt al-Qur’ān*. Vol. XIV Beirut : Dār al-Fikr, 1988.
- al-Zamakhsyarī, *al-Kasasyāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1977.
- Berger, Peter L. dan Hansfried Kellner. *Sosiologi Ditafsirkan Kembali: Esei tentang Metode dan Bidang Kerja*. terj. Herry Joediono. LP3ES: Jakarta. 1985
- Esack, Farid. *Samudera al Qur’ān*. terj. Nuril Hidayah. Yogyakarta: Diva Press. 2007
- Ghazali, Abd. Moqsith. “Metode dan Kaidah Penafsiran Qur’ān” dalam Adnan Mahmud. dkk (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005
- Kuntowijoyo, *Paradigma Al-Quran: Interpretasi untuk Aksi* (Mizan: Bandung, 1993)

- Kuntowijoyo, "Al-Quran sebagai Paradigma", dalam Jurnal *Ulumul Quran* (No. 4, Vol. V, Th. 1994)
- Lindholm, Tore dan Karl Vogt (ed.). *Dekonstruksi Hukum Islam (II)*. terj. Farid Wajidi. LKiS: Yogyakarta. 1996
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia; Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. terj. F. Budi Hardiman. Kanisius: Yogyakarta. 1991
- M. Shofan, *Pendidikan Berparadigma Profetik* (Yogyakarta: Ircisod & Gresik: UMG, 2004)
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. cet. V. Bandung: Pustaka. 2003
- Shalahuddin, Henri. "Menegosiasi Masa Depan Syariah Dan Negara [2]", dalam [www.khilafah1924.org](http://www.khilafah1924.org), diakses tanggal 16 Mei 2009
- Taufik, Muhammad. *Qur'ān in Word*, ver. 1.3
- Taha, Mahmoud Muhammed. *The Second Massage of Islam*. terj. Al-Na'im. Syracuse University Press: Syracuse, NY. 1987
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushūl Fiqh*. terj. Saefullah Ma'sum dkk. cet IX. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2005
- Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn dan Perang Ilmu* (Yogyakarta: Jendela, 2002)
- [www.hidayatullah.com](http://www.hidayatullah.com), diakses pada tanggal 15 mei 2009
- Muhyar Fanani. "Abdullah Ahmad Na'im: Paradigma Baru Hukum Publik Islam" dalam A. Khudori Soleh (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Jendela: Yogyakarta. 2003
- Syahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu'āshirah*. Beirut: Syirkah al-Mathbū'āt li al-tauzī' wa al-Nasyr, 1992.

Uddin, Sabar, *A Muslim Husband and wife, Rights and Duties*.  
New Delhi : Kitab Bhavan, 1996.

Zaid, Nashr Hāmid Abū, *Dawāir al-Khauf: Qirā'ah fī Khithāb al-Mar'ah*. Beirut : al-Markaz al-Tsaqafī al-islāmī, 1999.

\_\_\_\_\_, *Kritik wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin.  
Yogyakarta : LKis, 1994.

\_\_\_\_\_, *al-Takfīr fī Zamān al-Takfīr, Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah*. Kairo; Sina li al-Nasr, 1995.