

# FORMULASI PEMBAGIAN WARISAN 2:1 DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI AL-JABIRI

Riyanta

Fak. Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

## Abstrak

This article discusses the issue of women in the family with respects to inheritance. In this context, what is discussed are contemporary thoughts, with the hopes of achieving new ideas. The formulation of 2:1 ratio for men and women are seen by classical *ulama*(s) as something final. In the words of Al-Jabiri, this view is counterintuitive to textual understanding. In his perspective, this formula could still change, due to the trans-historic nature of the application of the Quran. This view is in contrast to the *burhani* school of thought. With many social changes in society, it could very well be that women could receive more inheritance than men.

**Kata Kunci:** Waris, Perempuan dan Laki-laki, Perubahan.

## I. Pendahuluan

Analisis diri (*self analysis*) dan kritisisme diri (*self criticism*) merupakan faktor yang signifikan agar suatu masyarakat atau institusi dapat mempertahankan identitas atau bahkan meningkatkan viabilitasnya ketika dihadapkan pada berbagai tantangan baik internal maupun eksternal. Dalam sejarah perkembangan Islam, kenyataan ini dengan jelas dapat dilihat dengan munculnya berbagai gerakan pembaruan –mengikuti kategorisasi Rahman– baik gerakan pembaharuan modern maupun pra-modern.<sup>1</sup>

Gerakan pembaruan tersebut merupakan respon umat Islam terhadap tantangan baik internal maupun eksternal seiring dengan perkembangan zaman. Di antara tantangan yang dihadapi umat Islam dan hingga kini boleh dikatakan belum menemukan penyelesaian yang tuntas adalah tantangan modernitas. Dengan demikian masalah yang dihadapi adalah bagaimana merumuskan kembali cara pandang

---

<sup>1</sup> Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, dalam P.M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2 Bolisvick (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), 636 – 656.

terhadap capaian modernitas dan merumuskan cara pembacaan terhadap tradisi.

Lebih dari dua dekade, masalah tersebut terus dikaji oleh setiap intelektual (Arab) yang peduli dengan persoalan tradisi dan modernitas. Salah seorang pemikir Arab yang mencurahkan perhatiannya pada upaya menghadirkan tradisi dalam kemasan yang lebih cocok dengan modernitas adalah M. 'Abid al-Jabiri, yang menamakan proyek reaktualisasi tradisi Islamnya dengan *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab) yang antara lain tertuang dalam karyanya *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (1982) dan *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-'Arabiyah* (1986). Proyek ilmiah tersebut banyak mendapat sambutan dari kalangan akademisi Arab kontemporer karena keberaniannya dalam membongkar struktur epistemologi Arab ~juga Islam~ yang sudah mapan.

Dalam pandangan al-Jabiri, nalar Arab sebagai produk kebudayaan Arab Islam terdiri dari tiga sistem pengetahuan atau *episteme*, yaitu *episteme bayani* yang berasal dari kebudayaan Arab asli, *burhani* yang berasal dari Yunani, dan *'irfani* yang berasal dari tradisi Persia dan Hermetik.<sup>2</sup>

Belakangan, ketiga *episteme* tersebut telah sedemikian rupa mewarnai peta wilayah pemikiran keislaman, tak terkecuali pemikiran hukum Islam yang periode awalnya didominasi *episteme bayani*. Kecenderungan untuk merujuk dan bahkan memadukan ketiga *episteme* tersebut, antara lain, ditandai adanya keberanian untuk membongkar teks-teks hukum yang awalnya dianggap *qath'i*, semisal formulasi pembagian warisan 2: 1 antara laki-laki dan perempuan dalam hukum kewarisan Islam sebagaimana ditunjukkan dalam firman Allah:<sup>3</sup>

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan.

Pertanyaannya adalah “bagaimana membaca teks tersebut” karena seperti dikatakan Arkoun bahwa lebih dari sekedar menyusun dan

---

<sup>2</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *at-Turas wa al-Hadasah* (Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1991), 142.

<sup>3</sup> Q.S. al-Nisa (4): 11.

mengagumi tradisi, yang paling penting adalah bagaimana membacanya kembali.<sup>4</sup> Itulah yang dicoba untuk diuraikan di sini.

## II. Sekilas tentang M. Abed al-Jabiri dan Pemikirannya

Muhammad Abed al-Jabiri adalah seorang intelektual muslim kontemporer yang sangat disegani banyak kalangan dan mempengaruhi banyak pemikiran generasinya, khususnya peminat studi-studi keislaman. Ia dilahirkan di Feji Maroko pada tahun 1936. Prestasi puncak akademiknya diraih di Universitas Muhammad V Rabat Maroko, lantas menjadi dosen filsafat dan pemikiran Islam di kampus yang sama.

Sesuatu yang diinginkan oleh al-Jabiri adalah bagaimana menggapai modernitas dengan memikirkan ulang tradisi. Dalam membahas tradisi, al-Jabiri berangkat dari pertanyaan “bagaimana berinteraksi dengan tradisi?”<sup>5</sup> Untuk menjawab pertanyaan tersebut al-Jabiri mendefinisikan tradisi. Menurutny tradisi adalah segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari akidah, syari’ah, bahasa, sastra seni, teologi, filsafat dan tasawuf sebelum masa kemunduran yakni yang menemukan kerangka rujukan sejarah dan epistemologisnya pada masa *tadwin* (periode kompilasi dan kodifikasi ilmu-ilmu agama dan bahasa di abad 2 dan 3 H).<sup>6</sup> Peninggalan klasik tersebut tertulis dalam teks dimana salah satu bagian terbesarnya terdiri dari teks-teks hukum. Karenanya, dari produk yang dihasilkan, peradaban Islam adalah peradaban *fiqh*.<sup>7</sup> Kemudian dia menindaklanjuti dengan upaya genealogis atas berbagai gagasan utama yang terdapat dalam pemikiran Arab periode klasik dan menyimpulkan bahwa dalam pemikiran Arab terdapat tiga sistem epistemologi, yakni *bayani*, *burhani* dan *‘irfani*.

*Episteme bayani* sudah lama digunakan oleh para *fukaha*, *mutakalimun*, dan *ushuliyun*. Secara leksikal, terma *al-bayan* mengandung beragam arti, yaitu kesinambungan, keterpilahan, jelas dan terang serta kemampuan membuat terang dan jelas. Berdasar arti

---

<sup>4</sup>M. Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. terjemahan Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 270-281.

<sup>5</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *at-Turas wa al-Hadasah*, 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>7</sup> M. 'Abid al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1) : Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 97.

ini kiranya dapat disimpulkan bahwa makna generik yang terkandung dalam *al-bayan* adalah keterpilahan dan kejelasan. Secara istilah *bayani* adalah pendekatan untuk memahami dan menganalisis teks guna menemukan makna yang dikandung atau dikehendaki lafad. Dengan kata lain, pendekatan ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna dhahir dari lafad dan ibarat yang dhahir pula, dan sekaligus istinbat hukum dari teks-teks agama dan al-Qur'an khususnya.

Makna yang dikandung, dikehendaki dan diekspresikan oleh teks, dapat diketahui dengan mencermati hubungan antara makna dengan lafad. Relasi antara makna dengan lafad dapat dilihat dari beberapa segi: pertama, dari segi makna yang dikandung, meliputi makna *khas*, *'am* dan *musytarak*, kedua, dari segi makna yang digunakan dalam konteks tertentu, meliputi *hakiki* dan *majazi*, ketiga, dari segi kejelasan maknanya terbagi menjadi delapan macam dari yang paling jelas sampai yang paling kurang jelas, meliputi *muhkam*, *mufassar*, *nas*, *zahir*, *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih*. Keempat, dari segi penunjukannya kepada makna, menurut Hanafiyah, meliputi, *dalalah 'ibarah*, *dalalah isyarah*, *dalalah al-nas*, dan *dalalah al-iqtida'*. Sedangkan menurut Syafi'iyah terbagi menjadi dua: *dalalah al-manzum* (makna tertulis) dan *dalalah al-mafhum* (makna yang terpahami). Yang terakhir ini dibagi menjadi dua: *mafhum muwafaqah* (makna sejalan) dan *mafhum mukhalafah* (makna berlawanan).<sup>8</sup>

Untuk itu, *episteme bayani* mempergunakan alat bantu berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan *uslub-uslub*-nya, *asbab al-nuzul* dan *istinbat* sebagai metodenya. Sementara itu kata-kata kunci yang sering dijumpai dalam *episteme* ini adalah *asl-far'*, *lafad-makna*, *qiyas* dan otoritas salaf. Karena dominasi teks sangat kuat, maka dalam pendekatan ini, peran akal hanya sebatas alat pembenaran atau justifikasi teks yang dipahami atau diinterpretasi.<sup>9</sup> Sebagai akibatnya, pola pikir keagamaan Islam menjadi

---

<sup>8</sup> Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam Al-Gazzali" dalam M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 275. Lihat juga, Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terjemahan Nurhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 115-151.

<sup>9</sup> Aktivitas intelektual yang bercirikan *hawla al-nas* (seputar teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada "reproduksi" teks dengan al-Qur'an sebagai teks intinya dan mendudukan rasio pada posisi penentu hukum yang terbatas, baca Nasr Abu Zaid, *Tektualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*,

kaku dan rigid, otoritas teks dan salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah teori hukum Islam klasik lebih diunggulkan ketimbang otoritas keilmuan lain, sekaligus tidak adanya kepedulian terhadap isu-isu keagamaan kontekstual.<sup>10</sup>

Kedua, *episteme burhani*. *Burhani* adalah pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hukum-hukum logika. *Episteme burhani* –sering disebut pendekatan rasional argumentatif –adalah pendekatan yang mendasarkan kekuatan rasio melalui instrumen logika –misalnya induksi dan deduksi. Pendekatan ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian. Realitas dimaksud mencakup realitas alam (*kauniyyah*), realitas sejarah (*tarikhiyyah*), realias sosial (*ijtima'iyyah*) dan budaya (*tsaqafiyyah*). Karena *episteme* ini menjadikan realitas sebagai sumber kajian, maka dalam rangka memahami realitas kehidupan sosial keagamaan secara lebih memadai, diperlukan pendekatan-pendekatan lain, misalnya sosiologi, antropologi, budaya, sejarah dan lain-lain. Dalam konteks ini peran akal sangat menentukan guna mencari sebab dan akibat.

Pendekatan-pendekatan tersebut berada dalam posisi yang saling berhubungan secara dialektik dan saling melengkapi membentuk jaringan keilmuan. Di sini peran akal sangat menentukan guna mencari sebab dan akibat. Adapun tolok ukur validitas keilmuannya adalah korespondensi yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan akal dengan hukum-hukum alam, juga aspek koherensi (keteraturan berfikir logis) dan upaya terus menerus menyempurnakan temuan-temuan yang telah disusun akal.<sup>11</sup>

Ketiga, *episteme 'irfani*. *'Irfani* mengandung beberapa pengertian antara lain: 'ilm atau *ma'rifah*; metode ilham dan kasyf yang telah dikenal sebelum Islam. *Episteme 'irfani* adalah pendekatan yang dipergunakan dalam kajian pemikiran keislaman oleh para sufi dan *'arifun* untuk mendapatkan makna batin dari batin lafad dan *'ibarah*. Pendekatan ini lebih bertumpu pada instrumen pengalaman batin dan intuisi. Karenanya, sumber utama pengetahuan *'irfani* adalah pengalaman. Dalam pendekatan ini, metode yang digunakan adalah

---

terjemahan Khairon Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), 1.

<sup>10</sup> M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 39 Number 2 July-Desember 2001, 372.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 379-380.

manhaj *kasyfi* dan manhaj *mumatsilat* (analogi). Yang pertama tidak menggunakan indera atau akal, tetapi diperoleh melalui *riyadhah* dan *mujahadah*, sedang yang kedua, merupakan metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi. Kendati demikian, kaum '*irfaniyyun* tidak berarti dekat dengan mitologi, namun justru ingin menjauhkannya dari wilayah agama, karena mereka berusaha menangkap pesan universal yang ada di balik syari'at, dan makna batin di balik yang zahir. Kata-kata kunci yang sering ditemukan dalam pendekatan ini adalah *ta'wil*, *hakiki*, *majazi*, *mumatsilat*, *zahir* dan *batin*. Pendekatan ini banyak dimanfaatkan dalam *ta'wil*. *Ta'wil* '*irfani* terhadap al-Qur'an bukan berarti istinbat tetapi lebih merupakan upaya mendekati lafad-lafad lewat pemikiran yang berasal dari warisan '*irfani* untuk menangkap makna batinnya.<sup>12</sup>

Meski pengetahuan '*irfani* bersifat subjektif namun semua orang dapat merasakan kebenarannya. Setiap orang dapat melakukan dengan kadarnya sendiri-sendiri. Oleh karena itu validitas kebenarannya bersifat intersubjektif dan peran akal bersifat partisipatif.<sup>13</sup> Implikasinya dalam konteks pemikiran keislaman, menghampiri agama-agama pada tataran substantif dan esensi spiritualnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain yang berbeda ekspresinya, meski substansi dan esensi yang kurang lebih sama.<sup>14</sup>

### III. Formulasi 2: 1 dalam Bingkai Bayani, Burhani dan '*Irfani*

Dalam perspektif *bayani*, hukum kewarisan Islam dipahami secara tekstual tanpa mempertimbangkan epektivitas hukum dalam kehidupan, di samping mengabaikan kemungkinan adanya penafsiran lain yang menyalahi teks. Oleh karena itu, formulasi pembagian warisan 2:1 sebagaimana dijelaskan dalam an-Nisa' (4): 11 dianggap sebagai teks hukum *qath'i* yang keberadaannya mutlak tidak dapat ditawar lagi karena petunjuk hukumnya dianggap sudah jelas.

Konstruksi pemahaman di atas tidak lepas dari pengaruh limitasi wilayah *ijtihad* yang telah dicanangkan oleh *ushuliyyun* -sebagai bagian

---

<sup>12</sup> Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2002), 223

<sup>13</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 224.

ulama *bayaniyyun*. Umumnya mereka membuat dua wilayah yang berbeda bagi ijtihad. Ada wilayah-wilayah yang boleh dilakukan ijtihad dan ada pula wilayah yang sama sekali tidak boleh disentuh ijtihad. Wilayah yang boleh dilakukan ijtihad disamping persoalan-persoalan yang tidak ditunjuki nash, adalah teks-teks hukum yang penunjukannya bersifat *zanni* (tidak jelas). Sedangkan teks hukum yang penunjukannya bersifat *qath'i* (jelas), tidak ada lagi ruang bagi akal, dan tidak boleh dilakukan ijtihad.<sup>15</sup>

Limitasi ruang lingkup ijtihad yang dibuat oleh *ushuliyyun* generasi awal tersebut, oleh generasi berikutnya dipertahankan bahkan dikembangkan sehingga semakin jelas batas-batasnya, antara hal-hal yang menjadi wilayah ijtihad dan yang bukan menjadi wilayahnya. Limitasi ruang lingkup ijtihad tersebut pada akhirnya dikristalkan menjadi sebuah kaidah-dengan redaksi yang berbeda-beda-misalnya, “*lâ masâga li al-ijtihâd fîmâ fîh nash Sarih qat'iy*”<sup>16</sup> (tidak ada peluang untuk ijtihad dalam hukum yang telah ada nashnya secara jelas dan *qath'i*). Limitasi ruang lingkup ijtihad yang bermuara pada pelarangan menyentuh nash *qath'i* berakibat bahwa pembaruan hukum Islam tidak bersifat universal melainkan hanya bersifat parsial *ad hoc*.<sup>17</sup>

Di samping itu, bagi kaum *bayaniyyun*, pemahaman mereka terhadap an-Nisa' (4): 11 juga didasarkan *asbab al-nuzul* yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut, yakni seorang perempuan (isteri Sa'ad bin Rabi') datang menghadap Rasulullah dengan membawa dua orang putri Sa'ad. Perempuan itu berkata:

“Wahai Rasulullah, dua anak perempuan ini adalah putri Sa'ad bin Rabi', ayah mereka gugur sebagai syuhada dalam pertempuran Uhud. Paman mereka telah mengambil semua harta peninggalannya, sehingga mereka berdua tidak kebagian apa-apa, padahal mereka tidak

---

<sup>15</sup> Di kebanyakan literatur Ushul Fikih, masalah limitasi ruang lingkup ijtihad merupakan bagian yang inheren di dalamnya, meskipun dengan memakai redaksi yang berbeda, lihat misalnya al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam* Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 86-89, Ibnu Qayyim al-Jauziah, *I'lam al-Muqwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Jil, tt.), II: 199, al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* Vol.II (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 354, al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* Vol. IV (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986), 171.

<sup>16</sup> Abdul Karim Zaydan, *Al-Madkhâl li al-Dirâsah al-Syar'iyyah al-Islâmiyyah* (Beirut Muassasah al-Risalah, 1986), 95.

<sup>17</sup> Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 232.

dapat menikah tanpa harta” Kemudian Rasulullah menjawab bahwa, Allah akan memutuskan persoalan tersebut”. Kemudian turunlah ayat kewarisan tersebut.<sup>18</sup>

Jelas bahwa, bagi kaum *bayaniyyun*, formulasi pembagian warisan 2:1 antara laki-laki dengan perempuan adalah final karena disamping ditunjuki oleh nash yang *qath’i* juga disandarkan kepada alasan-alasan yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut (*asbāb al-nuzūl*).

Namun tidaklah demikian bagi kaum *burhaniyyun*, sebab jika dilacak dari kondisi sosio kultural masyarakat Arab saat itu, maka jelas sekali bahwa ketentuan warisan 2:1 yang diperkenalkan al-Qur’an di atas, merupakan bentuk adaptasi dengan budaya Arab. Apa yang ditempuh al-Qur’an merupakan langkah maju dan beresiko karena telah berani menyimpang dari budaya yang telah mengakar kuat di tengah masyarakatnya. Sebelum Islam datang, kedudukan perempuan tak lebih dari sekedar barang yang tak berharga, sehingga sama sekali tak diberi bagian warisan. Dengan kehadiran Islam, harkat dan martabat perempuan diangkat dan diakui eksistensinya. Oleh karena dalam masyarakat Arab dianut sistem kekeluargaan patrilineal, maka wajar bila Islam memberi porsi yang lebih besar kepada lelaki.

Berdasarkan kenyataan sejarah, banyak ketentuan dalam Islam yang merupakan bentuk adopsi dan modifikasi dari ketentuan-ketentuan pra Islam. Menurut al-Syatibi, ketentuan warisan 2:1 tersebut termasuk salah satu dari ketentuan pra-Islam yang dimodifikasi dan dilegalisir oleh Islam.<sup>19</sup>

Uraian di atas menunjukkan betapa besar pengaruh sosio kultural Arab terhadap nash al-Qur’an. Ini berarti bahwa penganggapan an-Nisa’ (4): 11 sebagai ayat *qath’i* dengan tidak boleh disentuh ijtihad, hanyalah karena penafian unsur historisitas al-Qur’an, yang jelas-jelas dipengaruhi budaya setempat pada masanya. Peningkaran terhadap realitas pengaruh budaya Arab sebagai implikasi pengakuan terhadap eksistensi ayat *qath’i* berikut konsekuensinya, ternyata juga masih membelenggu para mufassir, sehingga dalam kitab-kitabnya masih mempertahankan formulasi 2:1.<sup>20</sup> Kesadaran akan pengaruh budaya

---

<sup>18</sup> Muhammad Ali al-Sābūni, *al-Mawāris fi Syari’at al-Islamiyyah* (Cairo: Dar al-Fikr, 1979), 28.

<sup>19</sup> Al-Syātibi, *al-Muwafaqāt fi Ulūl al-Ahkām*, Vol. II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 51.

<sup>20</sup> Beberapa mufassir dalam kitabnya masih mempertahankan formulasi 2:1,



Arab terhadap ketentuan hukum al-Qur'an bukan berarti mengharuskan kita berpaling dari hukum tersebut, melainkan mencari bentuk alternatif ketentuan hukum lain, jika memang situasi dan kondisi memang berbeda dengan kondisi Arab. Bagi masyarakat yang bercorak sama dengan Arab, ketentuan hukum tersebut tentunya masih relevan diterapkan. Oleh karena itu, N. J. Coulson menawarkan perlunya penafsiran secara sosiologis terhadap hukum kewarisan Islam. Dengan cara ini, hukum kewarisan juga dibahas lewat kesejarahannya dengan segala perkembangan bangsa Arab. Penafsiran seperti ini jelas memungkinkan konstruksi-konstruksi tertentu dalam hukum kewarisan akan berubah.<sup>21</sup>

Bagi kaum *'irfaniyyun*, teks-teks agama dipahami secara umum. Di sini, doktrin agama normatif dijadikan proyek percontohan pembinaan hukum Ilahiyah yang karena pemunculan suatu hukum baru merupakan kebebasan rasio yang berlandaskan rasa tanggungjawab penuh terhadapnya. Hukum kewarisan Islam normatif dapat saja diganti dengan hukum kewarisan modern yang secara keseluruhan di bawah naungan intelektual manusia. Hal yang sangat penting adalah pesan-pesan keadilan universal hukum Islam dalam rangka merealisasikan kemaslahatan transformatif. Di sini, keadilan dan kemaslahatan –sebagai tujuan utama hukum Islam– dikembangkan secara rasional agar hubungan antar manusia dapat terpelihara dengan baik dengan keadilan yang dipahami manusia secara sosio kultural. Inti hukum inilah yang harus direfleksikan dalam setiap pembentukan hukum. Kelompok ini merasa lebih bebas dan tidak terikat dengan doktrin metode berpikir lama yang dianggap mengikat. Oleh karena itu, formulasi 2:1 sebagaimana disebutkan oleh an-Nisa' (4): 11, pesan universalnya adalah keadilan dalam membagi warisan. Inilah sebenarnya yang bersifat *qath'i*, bukan keharusan membagi warisan dengan formulasi 2:1 antara laki dengan perempuan. Dengan demikian keadilan itu bersifat relatif.

---

misalnya, al-Zamakhshari, *al-Kasyshaf*, Vol. IV (Mesir: al-Babi al-Halabi, 1972), 505-506, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, Vol. IV (Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah li al-Kitab, 1973), 332-333 dan al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* Vol. IV (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974), 196.

<sup>21</sup> N.J. Coulson, *History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), 45.

#### IV. Operasionalisasi

Dipahami, dalam pemikiran Islam klasik, wilayah pemikiran keislaman lebih banyak bertumpu pada persoalan kalam, falsafah, tasawwuf dan hukum. Belakangan, persoalan-persoalan dalam pemikiran Islam kontemporer tidak hanya meliputi empat persoalan di atas tetapi jauh lebih kompleks, meliputi antara lain, persoalan sosial keagamaan, sosial budaya, sosial politik, ekonomi, sains, teknologi, isu-isu berkaitan dengan keadilan, HAM, demokrasi, pluralisme, gender, dan lain-lain.

Jika wilayah pemikiran keislaman kontemporer sebagaimana tergambar di atas, maka bagaimana relasi antara ketiga *episteme* –*bayani*, *burhani* dan *'irfani* ~ di atas? Penentuan bentuk relasi antara ketiganya menjadi sangat penting, karena kesalahan dalam menentukan pola hubungan antara ketiganya berpengaruh terhadap hasil yang akan dicapai. Ada tiga jenis hubungan antara ketiganya: paralel, linier dan sirkular.<sup>22</sup>

Pertama, pola hubungan berbentuk paralel berarti bahwa masing-masing pendekatan berjalan sendiri-sendiri, tanpa ada hubungan antara pendekatan yang satu dengan yang lain. Akibatnya, nilai manfaat dan pengembangan keilmuan yang akan diperoleh menjadi sangat minim, tidak membuka wawasan dan gagasan baru yang bersifat transformatif. Bentuk hubungan ini menggambarkan bahwa dalam diri seseorang muslim terdapat tiga jenis pendekatan keilmuan keagamaan Islam sekaligus, tetapi masing-masing berdiri sendiri, tidak ada komunikasi. Kedua, pola hubungan linier, mengasumsikan bahwa salah satu dari ketiga pendekatan tersebut akan menjadi yang utama. Karena terlanjur memberikan keistimewaan pada salah satu pendekatan, maka akibatnya mengabaikan kontribusi pendekatan yang lain. Jenis pemilihan relasi semacam ini mengantarkan pada sebuah kebuntuan yang biasanya terekspresikan pada klaim kebenaran yang berlebihan. Sedang ketiga, pola hubungan sirkular, artinya masing-masing pendekatan keilmuan dalam pemikiran keislaman sadar akan keterbatasan, kelemahan dan kekurangan yang melekat pada diri pendekatan tersebut dan sekaligus bersedia menerima masukan dan memperbaiki kekurangan yang melekat padanya. Dengan demikian, kekurangan dan kesalahan pada masing-masing pendekatan dapat dikurangi dan diperbaiki. Pola

---

<sup>22</sup> M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi., 383-387.

hubungan inilah yang diidealkan dalam rangka merespon kompleksitas persoalan kontemporer. Mengapa, karena pola hubungan paralel tidak membuka wawasan baru dan masing-masing *episteme* hanya bertahan pada posisinya sendiri, tidak mau berdialog dengan *episteme* lain, yang ujung-ujungnya melahirkan eksklusivitas, sedang pola hubungan linier melihat *episteme* lain tidak valid, yang kemudian memaksakan jenis *episteme* yang dimiliki dan dikuasainya sekaligus menafikan masukan *episteme* lain. Akibatnya mudah terjebak pada klaim kebenaran.

Mencermati pola hubungan ketiga corak *episteme* di atas, maka pemahaman terhadap pola pembagian warisan 2:1 dalam hukum kewarisan Islam harus mengakomodasi ketiganya. Hal ini dilandasi kesadaran akan ketidaksempurnaan masing-masing *episteme* dan kesediaan untuk saling memberi dan menerima masukan dari *episteme* lain. Jika demikian maka teks hukum tentang pola pembagian warisan 2:1 harus digali secara tekstual dan kontekstual dengan mempertimbangkan pesan-pesan keadilan, elastisitas dan universalitas, terlebih di lingkungan komunitas umat Islam yang plural.

## V. Simpulan

Membongkar nalar klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam -terkait dengan pemahaman terhadap al-Qur'an, hadis dan fikih- merupakan tugas penting yang harus dilakukan oleh intelektual muslim sekarang ini. Sebab, nalar klasik -dengan segala kebesarannya- bukanlah produk pemikiran suci dan selalu sesuai untuk diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Jika demikian, melakukan pembacaan secara kritis untuk melihat sisi-sisi progresif dan dinamis dalam tradisi menjadi sangat penting. Terlebih belakangan, peta wilayah pemikiran keislaman semakin kompleks, yang meniscayakan pola pengkajian dan pemahaman tidak sekedar tekstual dan kontekstual, tetapi bahkan melampaui teks dan konteks. Di sinilah posisi strategis eksperimentasi pemikiran al-Jabiri dengan pembacaan kontemporer terhadap tradisi dalam pengertian "kritik nalar".

Dengan demikian, menurut al-Jabiri, dapat disimpulkan bahwa formula waris 2:1 tidak bersifat qot'i. Ia dapat berubah, sesuai dengan fungsi transformative al-Qur'an. Justru, kalau 2:1 itu dipandang, tetap, maka al-Qur'an hanya bersifat historis. Padahal, kebenaran al-Qur'an trans-historis.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ulul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1986.
- Abdullah, M. Amin, "al-Ta'wil al-'Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam *al-Jami'ah*, Vol. 39 Number 2 July-December 2001, hlm. 383-387.
- Coulson, Noel J., *History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburg University Press, 1964.
- al-Jauziah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muqwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, tt.
- al-Jabiri, M. Abed, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1) : Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- al-Jabiri, M. Abed, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (2) : Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- al-Jabiri, M. Abed, *at-Turas wa al-Hadasah*, Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1991.
- Fazlur Rahman,, "Revival and Reform in Islam", dalam P.M. Holt, Ann KS. Lambton dan Bernard Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol 2 Bolisvick, Cambridge : Cambridge University Press, 1970.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Nurhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Mawaris fi Syari'at al-Islamiyyah*, Cairo: Dar al-Fikr, 1979.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Syamsul Anwar, "Teori Konformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam Al-Gazzali" dalam M. Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Zaid, Nasr Abu, *Tektualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, alih bahasa Khairon Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Zaydan, Abdul Karim, *Al-Madkhal li al-Dirasah al-Syar'iyah al-Islamiyyah* Beirut Muassasah al-Risālah, 1986.

