

LA-TAHZAN

(Media Edukasi, Yurisprudensi dan Pemikiran)

VOL. IV Edisi Oktober 2012 - Maret 2013



- ☛ Genesis manusia pertama dalam tafsir Al-Qur'an : menimbang gagasan Agus Mustofa
Aris Widodo
- ☛ Tasawuf moderat Syaikh Abu Hasan Al-Syadzili (1196- 1258 M)
Saepudin
- ☛ Kewarisan perempuan dalam timbangan Hamka (Telaah Penafsiran Hamka Terhadap Ayat-ayat Waris)
Sidik
- ☛ Meningkatkan hasil belajar Siswa pada konsep Elastisitas mata pelajaran Fisika dengan mengimakan Model pembelajaran Kooperatif type jigsaw (penelitian tindakan kelas)
Bambang Hermanto
- ☛ Konteks pengamalan Hadis da'if Di dunia islam
Munawir Yusuf



Diterbitkan oleh :

Lembaga Penelitian & Penerbitan
Sekolah Tinggi Agama Islam Bakti Negara
(STAIBN) Tegal

Dewan redaksi

Penanggung jawab :
Drs. h. Badeodin, MSI
(Ketua STAIBN Tegal)

Pimpinan Umum :
Saepudin, MA

Pimpinan Redaksi :
H. Edi Setiyawan, MA

Sekretaris Redaksi :
Sunaryo, SH. MSI

Bendahara :
Devi Etikasari, Amd

Dewan Redaksi :
Drs. Bambang Hermanto, MSI
Drs. H. Agus Subagyo, MMJ
Drs. H. Damhar Abudapes, MSI
Drs. M. Saidin, MSI
Drs. Hanif Afron, M.Ag
H. Sururi, SH. M.Hum
Ita Pramashinta, SH

Editor/Layout :
H. Ahmad Hufron, Lc. MSI

Tata Usaha :
Munchairin, S.Pd.I

Sirkulasi :
Drs. Arisun Kaman, MSI
Mas'uni, MSI
Zaedun Bahro, S.Pd.I
Hana, A.Md

Daftar Isi

**GENESIS MANUSIA PERTAMA
DALAM TAFSIR AL-QUR'AN :
MENIMBANG GAGASAN
AGUS MUSTOFA**
Aris Widodo 1

**TASAWUF MODERAT
SYAIKH ABU HASAN AL-SYADZILI
(1196- 1258 M)**
Saepudin 13

**KEWARISAN PEREMPUAN
DALAM TIMBANGAN HAMKA
(Telaah Penafsiran Hamka
Terhadap Ayat-ayat Waris)**
Sidik..... 41

**MENINGKATKAN HASIL BELAJAR
SISWA PADA KONSEP
ELASTISITAS MATA PELAJARAN
FISIKA DENGAN MENUNGGUKAN
MODEL PEMBELAJARAN
KOOPERATIF TYPE JIGSAW
(Penelitian Tindakan Kelas)**
Bambang Hermanto 65

**KONTEKS PENGAMALAN
HADIS DLA'IF
DI DUNIA ISLAM**
Drs. Munawir Yusuf, M.SI 83

Jurnal LA TAHZAN adalah jurnal Lembaga Penelitian & Penerbitan Sekolah Tinggi Agama Islam Bakti Negara (STAIBN) Tegal yang terbit tiap bulan Februari dan Agustus. Dewan editor menerima sumbangan tulisan dalam bentuk makalah yang berkaitan dengan masalah pemikiran hukum Islam. Tulisan dikirim dalam bentuk file dengan menyertakan print outnya.

VOL. IV Edisi Oktober 2012 - Maret 2013

KEWARISAN PEREMPUAN DALAM TIMBANGAN HAMKA (Telaah Penafsiran Hamka Terhadap Ayat-ayat Waris)

Oleh: *Sidik*

(Dosen Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Surakarta. E-mail:
sidik_hasan76@yahoo.com)

Abstrak: Artikel ini akan menganalisis bagaimana penafsiran Hamka terkait kewarisan perempuan dalam tafsir Al-Azhar; metode penafsirannya; hal-hal yang tergolong progresif dari penafsirannya; dan posisi penafsirannya dalam konteks konsepsi penafsiran feminis. Kajian ini menemukan bahwa dalam menafsirkan ayat kewarisan perempuan, Hamka cenderung mengintegrasikan mazhab, metode, kaidah, dan corak penafsiran. Dari sisi mazhab, ia mengombinasikan antara *tafsir bi ar-riwayah* dan *bi ar-ra'yi*. Sedangkan dari sisi metode, ia cenderung menggunakan metode *tahli*, *muqaran*, dan *adabi-ijtima'i*. Dari sisi kaidah, ia mengombinasikan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an; al-Qur'an dengan as-Sunnah, al-Qur'an dengan perkataan sahabat dan tabi'in, al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan, dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan konteks. Dari segi corak, karena konteksnya pada ayat kewarisan, ia cenderung pada corak *fiqhi*. Dengan seperangkat metode demikian, beberapa hal progresif dalam penafsirannya terkait kewarisan perempuan, tampak menekankan spirit memperjuangkan kesetaraan proporsional, pembelaan harta anak perempuan yatim, dan perubahan sistem kewarisan adat (Minangkabau). Dari konteks penafsiran feminis, penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat kewarisan perempuan itu dapat dikategorikan sebagai penafsiran yang bercorak apologetik.

Keywords: Hamka, tafsir Al-Azhar, waris, perempuan, feminis.

A. Pendahuluan

Diskursus tentang tafsir kewarisan perempuan di Tanah Air, tentu bukan hal yang baru. Saat ini, diskursus tersebut berkembang ke arah kontekstualisasi dan rekonstruksi terhadap teks-teks kewarisan. Kecenderungan ini telah terlihat setidaknya sejak 1985-an, melalui Munawir Sadzali dengan gagasan kontekstualisasinya dalam rangka turut membidani lahirnya Kompilasi Hukum

Islam (KHI) (Sjadzali, 1997). Selanjutnya, gagasan serupa semakin menemukan tempatnya, ketika wacana feminisme dan pengaruh pemikiran para tokohnya semisal Fatimah Mernissi, Aminah Wadud, Asghar Ali Engineer, dan lainnya, pada tahun 1990-an tumbuh subur di Nusantara. Tidak hanya itu, gagasan serupa juga cenderung semakin kuat dengan berkembangnya metodologi tafsir

dengan pendekatan multidisipliner yang marak belakangan ini.

Berbeda dengan kecenderungan di atas, diskursus tentang perempuan dan feminisme, termasuk yang terkait dengan kewarisan perempuan, pada masa Hamka (1908-1981), berkisar pada upaya-upaya mengkanter ideologi kiri sebagaimana yang diusung oleh Sukarno (Marxisme-Sosialisme) dan gagasan kemajuan yang diperjuangkan oleh gerakan-gerakan perempuan. Dalam konteks ini, pemikiran sejumlah intelektual muslim, termasuk Hamka, hadir untuk merumuskan kembali wacana perempuan dalam bingkai ajaran Islam (Burhanudin dan Fathurrahman (ed.), 2004; Hamka, 1973).

Kehadiran Hamka dalam konteks ini untuk mengisi kelangkaan argumen berbasis keagamaan di sekitar persoalan perempuan. Lebih khusus lagi argumen-argumen berbasis tafsir terhadap teks-teks keagamaan (al-Qur'an). Dalam kerangka ini, kehadiran tafsir Al-Azhar menjadi penting. Apalagi saat itu, masih jarang ditemukan kitab tafsir yang bersifat runtut (*tahli*) dan utuh 30 juz serta memuat unsur-unsur sosial kultural; berbahasa Indonesia dan menyentuh problem sosial masyarakat. Karena itu,

tidak heran jika sejumlah kalangan baik lokal maupun mancanegara, menyambut baik kehadiran tafsir tersebut. Hingga saat ini pun, keberadaannya masih diapresiasi dengan baik. Terbukti, ia masih terus dicetak ulang oleh penerbit lokal maupun negara tetangga, dan terus digunakan sebagai rujukan pembelajaran di beberapa pesantren dan perguruan tinggi di Tanah Air.

Memperhatikan nilai lebih yang dimiliki tafsir Al-Azhar itu, maka tidak berlebihan jika metode dan substansi penafsirannya, khususnya terkait kewarisan perempuan, ditelaah kembali. Lebih-lebih pada saat ini, di tengah dominannya wacana penafsiran kontekstual dan rekonstruktif terhadap kewarisan perempuan, diperlukan wacana pembanding sebagai penyeimbangannya. Tidak hanya itu, membaca kembali penafsiran Hamka, berguna untuk memahami spirit pembaruan yang dibawanya dalam konteks sosial budaya ketika itu sebagai perbandingan bagi konteks saat ini.

Artikel ini selanjutnya hendak menganalisis bagaimana penafsiran Hamka tentang kewarisan perempuan dalam tafsir Al-Azhar; apa saja hal-hal progresif dari penafsirannya terkait kewarisan

perempuan itu; bagaimana metode yang digunakannya dalam menafsirkan ayat-ayat terkait kewarisan perempuan; dan bagaimana posisi penafsirannya dalam konteks konsepsi penafsiran feminis.

Guna menjawab hal-hal tersebut, perlu dikemukakan secara berturut-turut hal-hal berikut. Pertama, peta metodologi tafsir dan tipologi tafsir feminis. Kedua, kewarisan perempuan dalam tafsir Al-Azhar yang memuat kajian sekitar pengenalan personalitas Hamka dan tafsir Al-Azhar, wacana perempuan pada masa Hamka, metode penafsiran Hamka, kewarisan perempuan di mata Hamka, dan posisi penafsiran Hamka dalam konteks konsepsi penafsiran feminis.

B. Peta Metodologi Tafsir dan Tipologi Tafsir Feminis

B.1. Peta Metodologi Tafsir: Menuju Penafsiran Holistik-Integratif

Sebuah produk penafsiran dapat dilihat dari mazhab, metode, kaidah, dan corak penafsirannya. Dari sisi mazhab, penafsiran dapat dikategorikan pada mazhab tafsir *bi ar-riwa>yah*, *bi ad-dira>yah*, dan *bi al-isyah>rah*. Mazhab tafsir *bi ar-riwa>yah*, menekankan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat, dan bahkan pendapat

tabi'in. Penafsiran seperti ini dikenal juga dengan istilah tafsir *bi al-ma'su>r/al-manqu>l* (Izzan, 2009: 57; Gusmian, 2003: 114). Sementara mazhab tafsir *bi ad-dira>yah* atau yang dikenal juga dengan istilah tafsir *bi ar-ra'yi>al-ma'qu>l/al-ijtiha>d/al-istimbat}*, lebih menekankan penafsiran berdasarkan ijtihad *mufassir* dengan menggunakan pendekatan bahasa dari berbagai aspeknya (Izzan, 2009: 72; Gusmian, 2003: 114). Sedangkan mazhab tafsir *bi al-isyah>rah* maksudnya adalah menakwilkan al-Qur'an dengan mengabaikan makna lahirnya karena ada isyarat tersembunyi yang hanya dipahami oleh orang yang memiliki ilmu suluk dan tasawuf. Penafsiran model ini disebut juga dengan tafsir *bi as}-s}u>fayah/al-bat}i>niyah* (Izzan, 2009: 88).

Dari segi metode, sebuah penafsiran dapat dibedakan ke dalam tafsir *tah}li>li>*, *ijma>li>*, *muqa>ran*, dan *maud}u>'i>*. Tafsir *tah}li>li>* maksudnya adalah menguraikan secara detail kata demi kata, ayat demi ayat, dan surat demi surat dari al-Qur'an, dari awal hingga akhir. Sedangkan tafsir *ijma>li>*, sebaliknya menafsirkan al-Qur'an dengan singkat dan global. Sementara tafsir *muqa>ran*, maksudnya adalah menafsirkan al-

Qur'an dengan cara membandingkan pendapat dari kalangan ahli tafsir tentang sejumlah ayat al-Qur'an. Terakhir, yang dimaksud tafsir *maud'u>'i>* adalah menafsirkan al-Qur'an secara tematis (Hidayat, 1996: 190-194; Gusmian, 2003: 114-115). Dalam konteks penafsiran modern sebagaimana dikemukakan az-Zahaby, terdapat metode lain yang disebut *adabi> ijtima>'i>*. Metode ini maksudnya adalah menafsirkan dengan gaya bahasa yang indah dan melibatkan problem aktual masyarakat. Model ini dikembangkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir (az-Zahaby, dalam *Maktabah Syamilah*; dan Burhanuddin, 2006: 124).

Selanjutnya, sebuah penafsiran juga dapat dikategorikan berdasarkan kaidah yang digunakannya. Kaidah penafsiran terdiri dari: menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an; menafsirkan al-Qur'an dengan as-Sunnah, menafsirkan al-Qur'an dengan perkataan sahabat dan tabi'in, menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan, dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan konteks (kesesuaian makna teks) (Izzan, 2009: 122-145).

Terakhir, dari sisi coraknya, sebuah penafsiran dapat dikategorikan

ke dalam: tafsir *fihi>*, tafsir *falsafi>*, tafsir *'ilmi>*, tafsir *tarbawi>*, tafsir *akhlaqi>*, tafsir *i'tiqadi>*, dan tafsir *s}u>fi>* (Izzan, 2009: 200-204). Penafsiran dengan masing-masing corak tersebut dimaksudkan untuk memahami al-Qur'an dengan nuansa, kecenderungan, dan *mainstream* tertentu (Gusmian, 2003: 120).

Pemilahan mazhab, metode, kaidah, dan corak penafsiran sebagaimana di atas, tidaklah bersifat mutlak. Dalam perkembangannya, geliat penafsiran cenderung berkembang ke arah penafsiran holistik-integratif yang memadukan berbagai mazhab, metode, kaidah, dan corak sesuai kebutuhan (Izzan, 2009: 223).

B.2. Tipologi Tafsir Feminis

Tafsir feminis (tafsir berbasis perempuan) merupakan salah satu paradigma baru dalam penafsiran al-Qur'an yang diusung pertama kali oleh kalangan feminis, terutama Riffat Hasan. Paradigma tafsir feminis mengusung pendekatan analisis gender dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, hal-hal yang bersifat kodrati (*given*) dibedakan dengan hal-hal yang bersifat gender (*socially constructed*). Hal ini dilakukan guna

merespon ayat-ayat yang secara literal terkesan bias gender sehingga cenderung ditafsirkan secara patriarkis. Misalnya saja ayat-ayat terkait waris, poligami, jilbab, dan kesaksian dipahami secara kontekstual dan bersifat sosiologis, berbeda dengan tafsir klasik yang memandangnya secara tekstual dan bersifat normatif (Mustaqim, 2003: v-xx).

Selanjutnya, paradigma tafsir feminis ini memiliki beberapa corak, yakni: apologis, reformis, transformasionis, rasionalis, rejeksionis, dan postmodernis. Tafsir feminis yang bercorak “apologis” memandang teks sudah memberikan kesetaraan pada kedua jenis kelamin. Jika realitasnya tidak, maka hal itu disebabkan oleh penyimpangan atas teks. Untuk itu, perlu kembali pada teks agar kesetaraan itu terwujud. Sedangkan bagi kalangan “reformis”, kesalahan terletak pada penafsiran. Akibatnya terjadi ketidakselarasan antara teks dengan praktik. Untuk itu, perlu upaya reinterpretasi atas teks. Bagi kalangan “transformasionis”, perlu pembaruan konsep-konsep klasik (semisal *qat*’i>-z}anni>, *muh}kam-mutasya>bih*, dst.) dalam pembacaan al-Qur’an agar lebih sensitif gender. Sedangkan bagi kalangan “rasionalis”, perlu upaya

kontekstualisasi teks dengan visi keadilan dan kesadaran gender sebagai substansi teks. Bagi kalangan “rejeksionis”, semua teks yang misoginis dan seksis harus ditolak. Sementara bagi kalangan “postmodernis”, semua pembacaan yang meletakkan laki-laki dalam posisi sentral harus ditolak. Ini agar terwujud pembacaan yang egaliter (Mustaqim, 2003: 75-81; Mukhtar, dalam *Yinyang*, 2006: 103-104).

C. Kewarisan Perempuan dalam Tafsir Al-Azhar

C.1. Hamka dan Tafsir Al-Azhar

Hamka merupakan akronim dari Haji Abdul Malik Karim Amrullah. Menurut pengakuan Hamka (Tamara *et. al* (ed.): 51), ini adalah akronim pertama untuk orang Indonesia. Ia dilahirkan di Sungai Batang, Maninjau, Sumatera Barat, pada 17 Februari 1908. Ibunya merupakan keluarga bangsawan adat. Sedang ayahnya, Dr. Abdul Karim Amrullah, merupakan keluarga ulama dan pelopor gerakan pembaruan modernis (Abdullah, dalam Esposito (ed.), 2002, II: 146).

Meski tidak mengenyam pendidikan formal kecuali beberapa tahun di sekolah *Diniyah* dengan sistem modern, tetapi kedalaman

pengetahuannya, baik pengetahuan umum dan terutama pengetahuan keagamaannya, diakui secara nasional maupun mancanegara. Universitas Islam tertua di dunia, Al-Azhar, pun tidak ragu menganugerahkannya gelar Doktor kehormatan pada 1958. Sebuah gelar bergengsi yang pertama kali diberikan oleh Universitas tersebut (Hamka, jilid I, 2008: 59-60). Negara tetanggapun menganugerahinya gelar serupa pada 1974 melalui Universitas Kebangsaan di Kuala Lumpur (Abdullah, dalam Esposito, 2002: 147).

Tapi anehnya, karena kepentingan politik penguasa, penghargaan serupa tidak pernah ia dapatkan secara formal di negeri yang membesarkannya. Bahkan kedekatannya dengan umat dituding sebagai merencanakan makar yang berujung pemenjaraannya selama 20 bulan (1964-1965) (Hamka, jilid 1, 2008: 66). Namun, ketokohnya semakin bersinar setelah pemerintah Soekarno tumbang. Bahkan pada masa Orde Baru, tepatnya pada 1975 dan 1980, ia menjabat sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia. Sebuah posisi yang melambangkan penghargaan atas keulamaannya. Tidak hanya itu, pada Nopember 2011 lalu, pemerintah pun menganugerahkannya gelar Pahlawan

Nasional (Sidik, "Kepahlawanan Buya Hamka", dalam *Solopos*, 11 Nopember 2011).

Menurut Rawi (dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 425-431), terdapat beberapa hal yang mendukung kesuksesan Hamka tersebut. *Pertama*, faktor keluarga. Terlahir dari keluarga terpandang secara sosial dan keagamaan membuat Hamka sejak dini memperoleh pendidikan keagamaan yang mumpuni. Terutama dari ayahandanya yang seorang ulama reformis. Terlebih, ayahandanya sangat memotivasi dan mendukung Hamka agar kelak menjadi seperti dirinya sebagai seorang ulama dan da'i yang memperjuangkan semangat pembaruan.

Kedua, faktor tanah kelahiran. Terlahir di daerah pertanian terpencil dan tenang ternyata telah mengusik kesadaran masyarakatnya, tidak terkecuali Hamka, untuk meninggalkan kampung halaman mencari ilmu dan memperbaiki kehidupan. Tidak heran jika dari tanah kelahirannya itu, banyak tokoh yang merantau bahkan hingga ke tanah suci untuk menuntut ilmu. Hamka juga melakukan hal yang sama pada tahun 1927. Perjalanan tersebut membuatnya

semakin mengenal khazanah sastra Arab.

Ketiga, faktor situasi sosial keilmuan. Hamka terlahir pada era ketika gerakan keilmuan, *halaqah*, pesantren, dan sekolah berada dalam taraf perkembangan yang pesat. Di samping itu, pada masanya juga lahir sejumlah organisasi dan pergerakan Islam. Begitu juga tersebar sejumlah majalah keIslaman dan berdirinya Perguruan Tinggi Islam. Dari kondisi demikian, Hamka sempat mengikuti secara non-formal sejumlah *halaqah* dan majlis-majlis pengetahuan yang mendukung keilmuannya. Hal demikian juga mendorongnya untuk secara mandiri mendalami pengetahuan. Tidak hanya itu, ia juga mulai aktif berkiprah di dunia penulisan baik sebagai wartawan maupun sebagai penulis lepas.

Berangkat dari latar belakang demikian, Hamka tumbuh menjadi sosok yang produktif dalam berkarya, bahkan hingga menyentuh di atas 100 buku. Tidak hanya itu, tema-tema karyanya pun beragam mulai dari sastra hingga tasawuf. Namun di antara sekian banyak karyanya yang pada umumnya populer itu, tafsir Al-Azhar lah yang menjadi karya monumentalnya.

Tafsir yang terbit sejak 1979 itu, sebagaimana diceritakannya dalam pengantar jilid pertama, pada awalnya tidak dimaksudkan untuk dibukukan menjadi kitab tafsir. Ia hanya berupa ceramah rutin selepas subuh di Masjid Agung Al-Azhar, yang kemudian diterbitkan secara berseri dalam sebuah majalah *Gema Islam* (1962). Sejak saat itu, tafsir yang terbit berseri itu dinamai Hamka dengan Al-Azhar. Nama ini diberikannya mengingat kajian tafsir ini dilaksanakan di Masjid Al-Azhar dan sekaligus sebagai tanda terimakasih Hamka atas penganugerahan gelar doktor kehormatan padanya dari Universitas Al-Azhar, pada tahun 1958 (Hamka, Juz. 1, 2008).

Namun begitu, sampai tahun 1964, baru satu setengah juz saja yakni tafsir juz 18 dan 19 yang berhasil diselesaikan. Sempat muncul keraguan dalam diri Hamka apakah tafsir tersebut akan berhasil diselesaikan. Terlebih kegiatannya yang padat sebagai da'i, dosen, maupun sebagai aktifis. Namun, tidak diduga, pada tahun 1964 itu pemerintah memerintahkan penangkapan terhadapnya atas tuduhan makar, sehingga ia dipenjarakan selama 20 bulan. Sebuah musibah yang belakangan disadarinya sebagai berkah. Betapa tidak, berkat pemenjarannya

itulah, sebelum ia dibebaskan, ia malah telah berhasil menyelesaikan keseluruhan penafsiran Al-Azhar (Hamka, Juz. 1, 2008). Pada 17 Pebruari 1981, bertepatan dengan usia Hamka yang ke-73, keseluruhan tafsir Al-Azhar telah berhasil diterbitkan.

Popularitas dan kualitas tafsir Al-Azhar itu pun diakui oleh sejumlah kalangan. Ia tidak hanya diapresiasi secara positif di Tanah Air, tetapi juga hingga mancanegara. Tokoh-tokoh di Tanah Air yang mengapresiasinya antara lain Quraisy Syihab (Rawi, dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 448), Abdurrahman Wahid (dalam Tamara, 1984: 30), Ahmad Syafi'i Ma'arif (2010), dan lainnya. Mereka secara umum mengakui, dibanding karya tafsir berbahasa Indonesia lainnya, tafsir Al-Azhar ini memperlihatkan keluasan pengetahuan penyusunnya, keluwesan cara berpikirnya, muatan lokal penafsirannya, kesederhanaan bahasanya, dan keluasan popularitas serta pengaruhnya. Sementara ilmuwan asing yang turut mengapresiasi, di antaranya adalah Feener. Seperti dikutip Johns (dalam Saeed, 2005: 34), Feener menganggap tafsir Al-Azhar sebagai salah satu di antara tafsir al-Qur'an modern yang paling memiliki

terobosan baru, bukan hanya di Asia Tenggara tetapi juga di dunia Islam secara umum.

Melengkapi apresiasi di atas, secara umum, Rawi (2009: 443-447) menyimpulkan beberapa kelebihan tafsir Al-Azhar sebagai berikut: *Pertama*, memadukan penafsiran berdasarkan teks (*naql*) dengan penalaran (*aql*). *Kedua*, merujuk karya tafsir ilmuwan Indonesia. *Ketiga*, memberikan solusi bagi problem sosial berbasis penafsiran ayat. *Keempat*, dipaparkan dengan ringkas menggunakan bahasa Indonesia yang mudah dipahami. *Kelima*, melawan tuduhan-tuduhan tak berdasar terhadap Islam dan al-Qur'an. *Keenam*, mengkompromikan temuan ilmiah dengan ayat al-Qur'an.

C.2. Wacana Perempuan Pada Masa Hamka

Diskursus wacana penafsiran berbasis perempuan, atau setidaknya wacana perempuan berbasis agama, sudah mulai muncul pada awal abad ke-20 di Indonesia seiring perkembangan wacana pembaruan. Wacana-wacana perempuan yang mencuat ke permukaan berkisar persoalan emansipasi dan kedudukan perempuan di tengah modernitas.

Wacana-wacana tersebut saat itu direpresentasikan oleh sekelompok gerakan perempuan yang tergabung dalam sejumlah organisasi sosial maupun keagamaan. Organisasi perempuan pertama adalah Poetri Mardika, yang didirikan atas bantuan Boedi Oetomo. Setelah itu muncul sejumlah organisasi perempuan lainnya seperti Aisyiah (Muhammadiyah), Muslimat (NU), Persistri (Persis), dan Serikat Perempuan Indonesia (Serikat Islam) yang berafiliasi pada Islam. Selain itu terdapat pula organisasi perempuan yang berafiliasi pada sosialis seperti Wanito Oetomo, Poetri Boedi Sejati, Pawijatan Wanito, Purborini, PIKAT, dan lainnya (Darwin, 2005: 44).

Mereka mendiskusikan hal-hal terkait peran publik perempuan di tengah perubahan sosial. Salah satu diskursus yang hangat diperbincangkan adalah soal relasi pria dan wanita dalam Rancangan Undang-undang Perkawinan. Saat itu, tuntutan kesetaraan dalam bidang perkawinan telah muncul ke permukaan. Hal ini diakui juga oleh Hamka sebagaimana dikemukakannya pada pengantar bukunya *Kedudukan Perempuan dalam Islam* (1973). Menurutnya, saat itu telah muncul ketidakpahaman

perempuan dalam masyarakat. Banyak kalangan, menurut Hamka, yang memandang ajaran Islam telah mendiskreditkan kaum perempuan. Karena itulah, kalangan perempuan ketika itu menuntut pembaruan terkait relasi pria dan wanita dalam perkawinan (Hamka, 1973: 3).

Pandangan yang cenderung mendiskreditkan Islam terkait wacana perempuan, juga diperlihatkan oleh Sukarno. Ia mengusung semangat ideologi marxis-sosialis. Ia menganggap bahwa penafsiran tradisional (kolot) terhadap Islam, telah menggiring pada keterbelakangan kaum perempuan. Ia juga menyuarakan kesetaraan peran perempuan, khususnya dalam rangka perjuangan meraih kemerdekaan (Burhanuddin dan Fathurrahman (ed.), 2004: 51).

Dalam konteks demikian, muncullah sejumlah intelektual dengan argumen keagamaan untuk menegaskan pandangan Islam tentang perempuan. Masalah-masalah terkait perempuan yang dikemukakan pun beragam. Mulai dari soal penciptaan, hak dan kewajiban, kepemimpinan, perkawinan, talak, poligami, waris, hijab, hingga purdah (Burhanuddin dan Fathurrahman (ed.), 2004: 1-74).

Selain Hamka, pada saat itu terdapat sejumlah nama yang menonjol semisal Munawar Chalil dan Hasbi ash-Shiddieqy. Dalam rangka mengemukakan pembelaan terhadap konsepsi Islam tentang wacana perempuan, Munawar Chalil cenderung konservatif. Dia misalnya berpandangan bahwa perempuan merupakan makhluk yang tidak memiliki kemampuan untuk melakukan aktifitas di luar tugas domestiknya (kasur, dapur, sumur). Sementara Hasbi ash-Shiddieqy relatif berpandangan moderat terkait perempuan. Ia misalnya berpandangan bahwa keterbelakangan perempuan bukan disebabkan karena fitrahnya sebagai makhluk yang tidak cerdas dan emosional, tetapi lebih disebabkan oleh ketertinggalan mereka dalam ilmu pengetahuan. Senada dengan Hasbi, Hamka juga cenderung moderat dalam menyuarakan pandangannya terkait perempuan. Ia misalnya berpandangan bahwa perempuan bisa saja menjadi pemimpin, asal orang-orang besar yang ada di sekelilingnya sanggup membantunya (Burhanuddin dan Fathurrahman (ed.), 2004: 63-65).

Secara keseluruhan, respon intelektual muslim terhadap persoalan perempuan pada masa Hamka, berkisar

pada pandangan yang konservatif, moderat, dan sekuler. Pandangan konservatif dan moderat itu hadir dalam rangka pembelaan terhadap pandangan yang cenderung sekuler dan mendiskreditkan.

C.3. Metode Penafsiran Hamka

Pada dasarnya, dalam proses menafsirkan, Hamka berpedoman pada Sunnah Nabi, perkataan sahabat, dan perkataan tabi'in. Setelah itu, baru menafsirkan berdasarkan pada pendapat penafsir sesuai pengalaman, atau dikenal dengan istilah tafsir bi ar-ra'yi. Hamka tampaknya mendukung pandangan yang membolehkan penafsiran demikian. Namun begitu ia mensyaratkan, penafsiran dengan penalaran itu harus memenuhi empat syarat. Yakni: mengetahui bahasa Arab, tidak bertentangan dengan penjelasan Nabi, tidak fanatik mazhab, dan memahami bahasa masyarakat setempat (Hamka, 2008, I: 34-52).

Namun begitu, secara keseluruhan, merujuk pada apa yang disampaikan Hamka dalam pengantar tafsirnya pada jilid pertama, metode penafsiran Hamka mengandung perinsip-perinsip sebagai berikut (Hamka, 2008, Jilid I; Rawi, dalam

Journal of Indonesian Islam, 2009: 434-442):

a. Memadukan antara *naql* (*riwa>yah*) dan *'aql* (*dira>yah*).

Dalam konteks ini, ia menganjurkan mengikuti ulama salaf sepanjang tidak bertentangan dengan akal. Ia juga menganjurkan menggunakan akal (tinjauan sendiri sesuai pengalaman) ketika dibutuhkan. Menurutnya, penafsiran yang hanya membatasi diri terhadap pemikiran ulama terdahulu sama saja dengan pemikiran yang tekstual (*textbook*). Di sisi lain, penafsiran yang hanya berdasarkan pada akal semata bisa jadi menyimpang dari tujuan yang diinginkan oleh al-Qur'an (Hamka, 2008, I: 53; Yusuf, dalam Saeed (ed.): 47).

Lebih jauh, terhadap ayat-ayat yang terkait dengan persoalan hukum, Hamka menganjurkan untuk berpegang pada penafsiran *bil-ma'tsur* sebagaimana yang terdapat dalam hadis-hadis Nabi. Sedangkan terhadap ayat-ayat yang terkait dengan alam, Hamka menyarankan untuk menggunakan pengetahuan dan *ra'yu* (akal), sehingga dimungkinkan melakukan penyesuaian antara maksud ilmu pengetahuan dengan kandungan ayat (Hamka, 2008, I: 35-38).

b. Tidak berafiliasi dan fanatik terhadap mazhab fiqh tertentu.

Meski memiliki latar belakang mazhab Syafi'i yang kental, namun dalam penafsirannya, Hamka tidak pernah secara eksplisit memperlihatkan kecenderungan mazhabnya. Sebaliknya, ia mengemukakan bahwa mazhabnya adalah mazhab *salaf*. Maksudnya, mazhab yang di dalamnya terdapat Rasulullah, Sahabat, dan Tabi'in. Sehingga, dalam menafsirkan, ia hanya sebatas mengungkap aspek *balaghah*, *i'jaz*, makna, tujuan, dan solusi bagi persoalan sosial. Karena itu, ia juga mengkritik penafsiran yang berafiliasi pada mazhab tertentu sehingga mengaburkan makna substansial sebuah ayat yang ditafsirkan. (Hamka, 2008, I: 54).

c. Berpegang teguh pada al-Qur'an dan hadis-hadis *shahih* berkaitan dengan kisah umat terdahulu dan masalah *ghaib*.

Dalam konteks ini, Hamka menolak riwayat-riwayat *isra'iliyat*. Baginya, kisah *isra'iliyat* terbagi tiga kategori: *Pertama*, kisah *isra'iliyat* yang tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Kisah demikian dapat diterima sebagai dasar menafsirkan. *Kedua*, kisah-kisah yang kekeliruannya begitu jelas karena tidak

sesuai dengan tujuan al-Qur'an dan prinsip-prinsip Islam. Yang begini harus ditolak. *Ketiga*, kisah *isra'iliyat* tertentu yang kebenaran dan kekeliruannya masih dipertanyakan. Kisah demikian sebaiknya tidak diterima dan tidak juga ditolak (Hamka, 2008, I: 45-46).

d. Mengembangkan model penafsiran yang progresif

Hamka menyebutkan bahwa salah satu penafsiran yang menarik hatinya adalah penafsiran Muammad 'Abduh. Karenanya, kecenderungan rasional dan reformis dari model penafsiran 'Abduh pun juga dikembangkan dalam penafsiran Hamka. Lebih dari itu, metode *adabi ijtima'i* yang tergambar dari paparan bahasa yang indah dan melibatkan konteks problem sosial menjadi ciri yang menonjol dalam penafsirannya. Bagi Hamka, tafsir Muhammad Abduh itu memiliki kelebihan. Di antaranya: memuat pengetahuan agama, hadis, fikih, sejarah, dan lainnya. Menyesuaikan penafsiran dengan perkembangan politik dan kondisi masyarakat ketika penafsiran dilakukan (Hamka, 2008, I: 54).

C.4. Kewarisan Perempuan di Mata Hamka

C.4.1. Struktur dan Metode Tafsir Ayat Kewarisan Perempuan

Ayat-ayat yang terkait kewarisan perempuan yang ditafsirkan oleh Hamka adalah ayat-ayat di dalam Surah an-Nisa': 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, dan 176. Ini memperlihatkan bahwa Hamka, sebagai *mufassir*, memperlakukan ayat-ayat tersebut sebagai sebuah kesatuan dan kesinambungan. Berbeda dengan kajian ahli fiqh yang menunjuk ayat-ayat tertentu saja sebagai ayat yang paling relevan dengan ketentuan kewarisan, khususnya ayat yang terkait dengan ketentuan pembagian waris (7, 11, 12, 13, dan 14). Bahkan, terkadang, guna memberikan pemahaman yang utuh, ia mengaitkan ayat-ayat tersebut dengan ayat lain terkait poligami, pemeliharaan harta anak yatim, penciptaan perempuan, dan kepemimpinan laki-laki. Keseluruhan ayat kewarisan ini diuraikan di dalam bukunya tafsir Al-Azhar juz IV, yang di bagian depannya bertuliskan informasi bahwa juz ini disempurnakan penulisannya di Rumah Sakit Persahabatan Jakarta selama 18 hari pada tahun 1965 (Hamka, Juz IV, 1981).

Dalam mengulas masing-masing ayat kewarisan tersebut, Hamka mengelompokkannya ke dalam beberapa bagian. *Pertama*, ayat 7-10 dikelompokkan menjadi satu dan ditafsirkan dalam beberapa anak judul. Ayat 7 ditafsirkannya di bawah judul "Ketentuan Warisan". Ayat 8 ditafsirkannya di bawah judul "Pemberian Pengobat Hati". Sedangkan "Wasiat yang Tegas" merupakan anak judul untuk penafsiran ayat 9. Sementara ayat 10, ditafsirkannya di bawah anak judul "Memakan Harta Anak Yatim".

Kedua, penafsiran ayat 11-14 dibagi ke dalam beberapa anak judul. Ayat 11 ditafsirkan di bawah dua anak judul, yakni: "Pembagian Harta Waris" dan "Bagian untuk Ibu dan Bapak". Ayat 12 ditafsirkannya di bawah judul "Bagian Suami Istri" dan "Kalalah". Sedangkan ayat 13 dan 14 tidak ditafsirkan di bawah anak judul tersendiri melainkan di bawah anak judul Kalalah. Tampaknya penafsiran ayat 13-14 itu dimaksudkannya sebagai bagian penutup dalam menjelaskan keseluruhan ayat waris. Begitu juga dengan ayat 19, tidak ditafsirkan dalam sub bab judul tertentu.

Memperhatikan struktur pemilahan dan pengelompokan ayat tersebut, menandakan bahwa Hamka memang benar-benar ingin memudahkan pembacanya, yang sebagaimana dikemukakannya di pendahuluan jilid pertama, terdiri dari berbagai kalangan baik awam maupun terpelajar (Hamka, Juz 1, 2008). Ini menjadi salah satu ciri sekaligus kelebihan tafsirnya. Selain itu, pemilahan tersebut tidak berarti menunjukkan bahwa penafsirannya menggunakan metode *maudju>'i>*, namun justru menunjukkan bahwa metode penafsirannya menggunakan metode *tah}li>li>* (runtut dan mendalam).

Di bawah anak judul ayat yang akan ditafsirkannya, Hamka memulainya dengan menuliskan terjemahan ayat ke dalam bahasa Indonesia. Setelah itu, Hamka mulai menafsirkan penggalan ayat per ayat. Dalam menjelaskan masing-masing ayat terlihat Hamka terkadang menggunakan bahasa pepatah yang familiar di tengah masyarakat. Ini menunjukkan bahwa metode penafsirannya cenderung pada metode *adabi> ijtima>'i>*. Misalnya saja, ketika menjelaskan lafal "*mimma> qalla minhu au kas'ur*" pada ayat 7,

Hamka mengutip pepatah Minangkabau "sedikit diagih bercecah, banyak diagih berumpuk". Ini untuk menunjukkan bahwa semangat kewarisan adalah keadilan dan kejujuran (Hamka, Juz IV, 1981: 305).

Metode *adabi* > *ijtima* > 'i' > ini juga tampak ketika dalam kerangka menjelaskan ayat 8, yang menganjurkan memberikan "bagian pengobat hati" kepada kerabat yang bukan ahli waris, Hamka mencontohkan kasus orang Minang modern. Menurutnya, ketika kemenakan hadir dalam pembagian waris, maka tidak pantas jika mereka tidak diberikan "bagian pengobat hati". Apalagi dalam adat Minang, merekalah yang biasanya menerima waris. Bahkan guna mengobat hati kerabat itu, Hamka membolehkan mengadakan jamuan makan untuk menjadi ajang berma'afan antarkeluarga yang ditinggal agar bertambah erat tali persaudaraannya (Hamka, Juz IV, 1981: 309).

Penggunaan metode *adabi* > *ijtima* > 'i' > ini juga dilukiskan Hama dalam bentuk kisah lain. Masih dalam rangka menafsirkan ayat 8 di bawah tajuk "bagian pengobat hari", Hamka menceritakan kasus kewarisan seorang saudara perempuan tiri (Si A) yang tinggal di Medan dan tidak pernah

bertemu dengan saudara laki-laki tirinya (Si B) yang tinggal di Jakarta bersama ibu kandung Si B. Ketika Si B wafat, maka Si A mendapat separuh hartanya ditambah sisanya setelah ibu Si B mendapat seperenamnya. Dalam kasus seperti ini menurut Hamka sangatlah tidak etis jika si A di Medan yang mendapat "durian runtuh" itu tidak memberikan "bagian pengobat hati" terhadap ibu kandung Si B yang di Jakarta (Hamka, Juz IV, 2008: 309). Apa yang diceriterakan Hamka itu merupakan perumpamaan dalam menjelaskan ayat 8 ini dan menandakan keberpihakannya pada realitas sosial dan rasa keadilannya. Sehingga, terkesan ia berpaling dari hukum yang seharusnya kepada etika rasa keadilan sosial, karena dipandang lebih baik (dalam bahasa *us}u>l al-fiqh* dikenal dengan *istih}sa>n*). Selain memperlihatkan penggunaan metode *adabi* > *ijtima* > 'i' >, penafsiran demikian juga memperlihatkan kecenderungan penafsiran *bi ar-ra'yi* (mazhab *ar-ra'yi*). Selain sebagaimana dikemukakan di atas, dalam menafsirkan ayat kewarisan perempuan, Hamka juga merujuk pada hadis Nabi. Misalnya, ketika menjelaskan kesetaraan hak waris untuk mendukung penafsiran ayat 7,

Hamka merujuk pada hadis yang diriwayatkan oleh Qatadah dan Ibnu Zaid, yang menjelaskan bahwa pada masa jahiliyah, harta waris kebanyakan diambil oleh saudara dan paman tanpa menyisakan bagian untuk anak-anak si mayit (Hamka, Juz IV, 1981: 306). Demikian juga, Hamka merujuk pada hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban yang menjelaskan pengabaian hak waris perempuan pada masa jahiliyah. Begitu pula guna mendukung penafsiran ayat 9, Hamka merujuk pada hadis Nabi tentang Sa'ad bin Abi Waqqash yang hendak mewasiatkan seluruh hartanya. Nabi menganjurkannya agar mewasiatkan sepertiganya agar ahli warisnya mendapat bagian darinya (Hamka, Juz IV, 1981: 310). Demikian halnya, ketika menafsirkan ayat 10, Hamka merujuk kepada riwayat Nabi tentang siksa neraka bagi pemakan harta anak yatim dengan memakan batu membara ke dalam perutnya (Hamka, Juz IV, 1981: 312). Apa yang dipraktikkan Hamka dengan merujuk pada hadis Nabi dalam menafsirkan ayat tersebut, menandakan penafsiran dengan menggunakan kaidah *tafsi>r al-Qur'a>n bi as-Sunnah*. Atau dalam ungkapan lain, ia menggunakan mazhab *tafsi>r bi al-ma's\u>r*.

Selain hadis Nabi, dalam menafsirkan kewarisan perempuan, Hamka juga merujuk penafsiran ulama terdahulu. Misalnya saja dalam menafsirkan ayat 7, dia merujuk penafsiran Ibnu Jarir untuk mendukung pandangan bahwa pada masa jahiliyah, kewarisan anak (perempuan) sering diabaikan (Hamka, Juz IV, 1981: 306). Praktik penafsiran demikian dapat dikategorikan sebagai penerapan metode tafsir *muqa>ran*. Penerapan metode demikian juga terlihat ketika ia menafsirkan ayat 11, khususnya terkait bagian 2:1. Setelah memperhatikan penafsiran ahli tafsir lainnya, ia menolak sebagian penafsiran ahli tafsir, yang menganggap bahwa hikmah dari bagian 2:1 tersebut karena rendahnya akal perempuan dibanding laki-laki. Bagi Hamka, pandangan demikian itu diskriminatif. Menurutnya, akal perempuan dan laki-laki sama-sama kurang. Keduanya jadi sempurna jika digabungkan. Ia selanjutnya menegaskan bahwa bagian 2:1 itu lebih disebabkan oleh tanggung jawab sosial yang berbeda (Hamka, Juz IV, 1981: 316).

Di atas semua itu, dalam menafsirkan, Hamka tentu saja merujuk pada ayat al-Qur'an yang lain yang mendukung pemaknaan.

Misalnya, Hamka mengatakan bahwa sekalipun anak adalah orang yang paling dipertimbangkan dalam kewarisan, namun jika ia berbeda agama maka hilanglah hak kewarisannya. Ia menganalogikannya dengan ayat 46 dari surah Hud, yang mengisahkan Nabi Nuh yang tidak bisa menyertakan anaknya menaiki kapal karena sang anak tidak beriman pada Allah (Hamka, Juz IV, 1981: 315). Begitu juga ketika menafsirkan makna saudara pada ayat 12, Hamka mengkompromikannya dengan ayat lainnya (176).¹⁴ Sehingga dipahami

¹⁴ Q.S. an-Nisa (4): 12: "...Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang 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. Tetapi jika saudara-saudara (seibu) itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu..."

Q.S. an-Nisa' (4): 176. "Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan..."

bahwa pada ayat 12, saudara yang dimaksud adalah saudara seibu, dan pada ayat 176 adalah saudara kandung (Hamka, Juz IV, 1981: 324). Apa yang dilakukan Hamka ini merupakan implementasi dari mazhab *tafsi'r bi al-ma'slu'r* dengan kaidah *tafsi'r al-Qur'a'n bi al-Qur'a'n*.

Selain merujuk pada al-Qur'an dan sunnah, Hamka juga menggunakan penalaran rasional dalam penafsirannya. Misalnya ketika mendukung penafsiran proporsi waris 2:1. Ia menggunakan argumen sosiologis dengan menganggap proporsi tersebut sebagai sebuah kewajaran mengingat di mana pun, realitas sosial menempatkan pria memiliki tanggung jawab yang lebih besar dari perempuan. Tapi ini tidak berarti Hamka memandang keduanya tidak setara. Baginya, keduanya setara, namun tidak persis sama (Hamka, Juz IV, 1981: 316). Penafsiran dengan mempertimbangkan konteks sosial seperti ini dapat dikategorikan sebagai penerapan dari kaidah penafsiran secara kontekstual.

Selain menerapkan kaidah penafsiran kontekstual, Hamka juga menerapkan kaidah penafsiran kebahasaan dalam menafsirkan ayat kewarisan perempuan. Hal ini misalnya

diterapkannya dalam menafsirkan ayat 11 tentang redaksi 2:1. Menurutnya, dari sisi kebahasaan, redaksi “*untuk anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan*” menandakan bahwa kedudukan perempuan dalam kewarisan tidak dapat dianggap enteng dan justru lebih didahulukan dibanding laki-laki. Sebab, jika tidak begitu, maka redaksi yang dipakai mestinya “*untuk perempuan separuh dari laki-laki*” (Hamka, Juz IV, 1981: 315).

Selanjutnya, selain mazhab, metode, dan kaidah sebagaimana yang tampak di atas, penafsiran Hamka terhadap ayat kewarisan perempuan juga memperlihatkan corak tertentu. Corak yang paling menonjol terlihat dalam konteks kewarisan perempuan adalah corak *fiqhi*>. Hal ini misalnya terlihat ketika Hamka menafsirkan hukum wajibnya “pemberian pengobat hati”, setelah membandingkan beberapa pendapat ulama yang menganggapnya sunnah dan sebagian menganggapnya wajib serta *mansu>kh* (Hamka, Juz IV, 1981: 308). Corak *fiqhi*> ini juga terlihat ketika Hamka menafsirkan ayat 7. Menurutnya, perempuan baik berkedudukan sebagai anak, saudara, ibu, atau istri berhak mendapatkan bagian tertentu dan wajib dipenuhi oleh

yang diberi tanggung jawab (Hamka, Juz IV, 1981: 315).

Selain hal-hal di atas, meski secara implisit, penafsiran Hamka juga menyelipkan corak *akhla>qi*>, dalam pengertian memuat substansi moral. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan ayat 8 terkait “pemberian pengobat hati”. Menurutnya, pemberian pengobat hati itu penting untuk menjaga perasaan dan mempererat hubungan kekeluargaan setelah wafatnya *muwarris*\ (Hamka, Juz IV, 1981: 309). Corak *akhla>qi*> ini juga bisa dipahami secara implisit ketika ia menafsirkan lafal *h}ali>m* (penyabar) pada penghujung ayat 176. Menurutnya, lafal itu menunjukkan agar manusia juga bisa meniru sifat Tuhan yang penyabar. Maksudnya, ketika seseorang mendapat bagian lebih sedikit hendaklah bersabar. Dengan sifat *h}ali>m* ini diharapkan kehangatan keluarga akan terus terjaga setelah wafatnya orang yang dicintai (Hamka, Juz IV, 1981: 325).

C.4.2. Progresifitas Penafsiran Hamka Terkait Kewarisan Perempuan

a. Spirit Kesetaraan: Serupa Tapi Tak Sama

Pada prinsipnya, ayat kewarisan, khususnya Q.S. 4: 7,

menurut Hamka telah mereformasi adat jahiliyah yang tidak memberikan warisan sama sekali terhadap perempuan dan anak-anak. Ayat ini juga menegaskan bahwa setelah seseorang wafat maka harta yang ditinggalkannya hendaklah dibagikan kepada ahli warisnya baik laki-laki maupun perempuan, baik yang wafat itu ibu atau bapak, ataupun yang wafat itu adalah saudara kandung (Hamka, Juz IV, 1981: 305). Penjelasan ini menunjukkan pengakuan Hamka atas kesetaraan hak kewarisan perempuan dan sekaligus sebenarnya menunjukkan dukungannya terhadap sistem kewarisan bilateral, yang berbeda dengan sistem kewarisan adat matrilineal Minangkabau.

Kesetaraan itu bukan hanya pada person penerimanya, tetapi juga pada bagian yang akan diterimanya. Ini ditegaskannya ketika menafsirkan lafal "*mimma> qalla minhu au kas'ur*" pada ayat 7. Menurutnya, sedikit atau banyak, maka setiap orang berhak atas bagiannya masing-masing. Sehingga, tidak dibenarkan jika ada orang yang merasa paling berhak dan mencurangi bagian orang lain (Hamka, Juz IV, 1981: 305). Kesetaraan hak itu semakin dikuatkan melalui penafsiran lafal "*nas}i>ba mafru>d}a*" diujung ayat 7

yang mengindikasikan keharusan mematuhi ketentuan pembagian waris sebagaimana ditentukan Tuhan sehingga tidak terjadi penyimpangan (tercipta kesetaraan).

Spirit kesetaraan hak waris perempuan mendapatkan penegasan pada penafsiran ayat 11. Menurut Hamka, redaksi "*untuk anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan*" justru semakin menegaskan pentingnya kedudukan kewarisan perempuan dan menandakan perempuan lebih didahulukan. Jika tidak, maka redaksinya akan berbunyi "*untuk perempuan separuh dari laki-laki*" atau "*untuk perempuan seperti laki-laki*" (Hamka, Juz 1, 2008: 315). Penjelasan demikian sekaligus mengkanter pandangan orientalis dan sebagian tokoh nasional yang menganggap ketentuan kewarisan dalam al-Qur'an menomerduakan perempuan dan hanya sebagai tanda belas kasihan saja (Hamka, 1973: 98). Lebih jauh, menurut Hamka, ketentuan pada ayat 11 dan juga 12 justru menegaskan bahwa perempuan baik sebagai anak, saudara, ibu, atau istri, seluruhnya mendapatkan bagian tertentu yang wajib dipenuhi.

Selanjutnya, dalam menafsirkan ayat 11 ini, Hamka juga melakukan

klarifikasi terhadap tuduhan, dalam bahasa Hamka, orang yang tidak menyukai Islam, tentang proporsi 2:1. Menggunakan argumen sosiologis rasional, Hamka menyatakan bahwa proporsi demikian merupakan kewajaran mengingat di manapun, tanggung jawab laki-laki lebih besar dibanding perempuan. Namun, Hamka menolak argumen-argumen yang merendahkan perempuan (seperti: lemah, kurang cerdas, dst.). Sebaliknya, Hamka mengakui kesetaraan hak perempuan. Namun, tampaknya, meski setara, Hamka tidak memandangnya persis sama (Hamka, Juz IV, 1981: 316-317). Dengan demikian, simpul Hamka, Islam memberikan hak waris bukan hanya kepada laki-laki saja, sekalipun memiliki tanggung jawab lebih besar, tetapi juga kepada perempuan.

Proporsi 2:1 itu juga bukan hanya berlaku bagi anak, tetapi juga bagi bapak-ibu yang ditinggalkan. Khususnya ketika si mayit tidak memiliki anak. Hal ini terlihat dari penafsiran selanjutnya dari ayat 11 (Hamka, Juz IV, 1981: 319). Demikian juga, hal tersebut berlaku bagi suami-istri (Hamka, Juz IV, 1981: 322). Ketentuan itu juga berlaku bagi saudara yang mewarisi harta secara *kala>lah*.

Khususnya ketika terdapat lebih dari seorang saudara/i (Hamka, Juz IV, 1981: 323).

b. Spirit Perlindungan Harta Perempuan Yatim

Penjelasan ayat 7 juga menunjukkan bahwa ketentuan kewarisan juga bertujuan melindungi hak-hak anak yatim termasuk perempuan yatim. Hal ini didukung dari penjelasan di ujung ayat 7 itu bahwa ketentuan waris merupakan "*nas>ji>ba mafru>d}a*". Hal ini ditafsirkan Hamka, bahwa yang menentukan bagian kewarisan adalah Tuhan. Tidak ada yang boleh mengubahnya. Tujuannya agar orang tidak semena-mena memberikan hartanya kepada anak atau istri yang disayanginya saja, dan tidak kepada yang dibencinya (Hamka, Juz IV, 1981: 306). Lebih-lebih, berdasarkan sejumlah hadis Nabi, pada masa jahiliyah terjadi pengabaian terhadap harta waris anak yatim (terutama perempuan). Sehingga, ayat 7 ini seolah menegaskan perlindungan terhadap harta waris anak yatim (Hamka, Juz IV, 1981: 306).

Spirit perlindungan harta, khususnya bagi anak perempuan yatim itu, tampak juga dalam penafsiran ayat 8. Ayat tersebut menurut Hamka, menunjukkan keharusan membagi harta

setelah seseorang wafat baik kepada anak laki-laki maupun perempuan. Pembagian itu, lanjut Hamka, hendaklah ditentukan waktunya dan disaksikan oleh keluarga baik yang menerima warisan atau yang tidak (Hamka, Juz IV, 1981: 307). Kesaksian demikian ini, juga menyiratkan agar wali anak yatim dapat mengawasi dan memastikan harta yang menjadi hak anak yatim sampai ke tangannya.

Spirit perlindungan bagi anak yatim juga terlihat dalam penafsiran ayat 9. Menurut Hamka, ayat ini menganjurkan kepada orang yang akan wafat agar tidak mewasiatkan seluruh hartanya dan menyisakan bagian bagi ahli warisnya (anak yatim, termasuk perempuan yatim). Sebaliknya ayat ini mengingatkan, untuk melindungi anak yatim dengan memberikan wasiat yang tegas, sehingga kelak nasibnya tidak terlantar. Meninggalkan anak yatim dalam keadaan berkecukupan lebih baik dibanding menjadi peminta-minta. Bahkan, diujung penjelasan ayat ini, guna memberikan perlindungan terhadap harta anak yatim, Hamka menegaskan pentingnya peran wali dan jika diperlukan peranan lembaga negara (notaris) untuk memberikan

pengawasan umum (Hamka, Juz IV, 1981: 310-311).

Spirit perlindungan bagi anak yatim dan hartanya itu, semakin dipertegas kembali pada penafsiran ayat 10. Ayat ini khususnya memberikan peringatan dan ancaman berat (siksa neraka) kepada wali agar menjaga harta anak yatim dari tindak kecurangan. Ini menunjukkan betapa penting dan beresikonya menjaga amanah harta anak yatim. Bahkan menurut Hamka, jika seseorang yang akan wafat merasa khawatir amanah hartanya itu, ia boleh mewasiatkan dan menunjuk orang yang dipercayainya, atau meminta bantuan lembaga negara (Hamka, Juz IV, 1981: 311-312).

Perlunya menunjuk wali atau pelaksana pembagian yang adil guna melindungi hak-hak harta anak yatim, juga didukung penafsiran ayat 11. Hamka menjelaskan, bahwa lafal "yu>sji>kum" menunjukkan bahwa yang wajib membagi adalah umat Islam dalam makna di bawah pengawasan masyarakat sekelilingnya dan jika perlu oleh negara (Hamka, Juz IV, 1981: 314). Selain itu, lafal "aula>dukum" menandakan bahwa yang pertama kali perlu diperhatikan dalam kewarisan adalah anak (termasuk anak perempuan). Ini disebabkan karena

anaklah yang akan melanjutkan keturunan. Sehingga, jika anaknya wafat lebih dahulu, maka cucunya lah yang berhak mewarisi (Hamka, Juz IV, 1981: 315).

c. Spirit Membenahi Kewarisan Adat

Penjelasannya terhadap ayat 7 sebenarnya juga memperlihatkan bahwa Hamka ingin menegaskan ketidaksesuaian kewarisan adat matriarkal dengan kewarisan Islam. Jika dalam adat matriarkal hak kewarisan dimiliki oleh garis keturunan ibu, maka ayat 7 tersebut menurut Hamka dengan tegas menegaskan hak kewarisan bilateral baik dari ayah ataupun ibu (Hamka, Juz IV, 1981: 305).

Keinginan Hamka membenahi kewarisan adat itu terlihat juga ketika ia menjelaskan pentingnya memberikan "bagian pengobat hati" yang mendukung penafsiran ayat 7. Ia menyebutkan bahwa, kewarisan adat Minangkabau sebagai sistem kewarisan jahiliyah. Menurutnya, kemenakan yang dalam sistem kewarisan adat jahiliyah Minangkabau biasanya menerima warisan, seharusnya dalam pembagian waris Islam diberikan "bagian pengobat hati" jika ia hadir pada saat pembagian waris (Hamka, Juz IV, 1981: 305).

Menurut Hamka, sistem kewarisan adat ini merupakan sistem yang sengaja dipertahankan oleh para penjajah dengan tujuan untuk melemahkan umat Islam. Ketika para penjajah itu angkat kaki, para ahli hukum kewarisan Islam pun berkurang, sehingga perhatian terhadap ketentuan waris Islam pun berkurang. Karena itu, untuk mengikis sistem kewarisan yang menyimpang sebagaimana sistem kewarisan adat itu, maka umat Islam perlu mempelajari kembali hukum waris Islam (Hamka, Juz IV, 1981: 326). Karena itulah, pada bagian akhir penjelasan terhadap ayat-ayat kewarisan, Hamka juga menyelipkan uraian pentingnya ilmu *fara>'id*. Hal ini penting untuk menguatkan kembali sistem hukum Islam yang telah dilemahkan oleh sistem hukum penjajah (Hamka, Juz IV, 1981: 316).

C.4.3. Posisi Penafsiran Hamka *Vis a Vis* Tafsir Feminis

Jika memperhatikan kembali corak-corak penafsiran feminis sebagaimana dikemukakan di atas (baca: apologis, reformis, transformasionis, rasionalis, rejeksionis, dan postmodernis), maka tampaknya penafsiran Hamka terkait kewarisan perempuan lebih dekat pada corak penafsiran apologis.

Ini tampak dari pandangan-pandangannya yang menganggap bahwa ketentuan kewarisan dalam al-Qur'an pada dasarnya telah mengusung semangat kesetaraan. Laki-laki dan perempuan keduanya sama-sama memiliki hak kewarisan. Jika pun proporsi kewarisan keduanya berbeda, itu bukan menandakan bentuk ketidaksetaraan dan subordinasi. Hal itu juga bukan karena kapasitas akal perempuan lebih kecil dibanding laki-laki. Namun, perbedaan proporsi itu lebih disebabkan oleh tanggung jawab sosial ekonomi laki-laki dan perempuan yang memang secara alamiah berbeda. Karena itu, bagi Hamka, kesetaraan tidaklah berarti perempuan harus memiliki bagian yang sama persis dengan laki-laki.

Corak demikian dalam penafsiran Hamka dapat dipahami mengingat, ia hidup pada masa ketika konsepsi Islam terkait perempuan didiskreditkan. Ia tampil melakukan pembelaan dalam kapasitasnya sebagai tokoh agama. Namun begitu bukan berarti penafsirannya sama sekali tidak sensitif terhadap perubahan sosial. Sebaliknya, dalam hal tertentu ia juga mempertimbangkan realitas di sekitarnya. Ini terlihat misalnya ketika ia mewajibkan "pemberian pengobat

hati" dan penolakannya terhadap sistem kewarisan matrilineal Minangkabau yang cenderung "menomerduakan" kewarisan laki-laki. Namun patut dicatat, bahwa semangat yang melatari kedua hal ini adalah mengembalikan keduanya pada semangat kewarisan Islam, yakni kesetaraan proporsional dan sikap berbesar hati (*h}ilm*) demi menghindari konflik dan menjaga keutuhan keluarga pasca ditinggalnya pewaris (*si mati*).

D. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa Hamka dalam menafsirkan ayat kewarisan perempuan, cenderung mengkombinasikan (mengintegrasikan) mazhab, metode, kaidah, dan corak penafsiran.

Dari sisi mazhab, ia mengombinasikan antara *tafsi>r bi ar-riwa>yah* dan *bi ar-ra'yi*. Sedangkan dari sisi metode, ia cenderung menggunakan metode *tah}li>li>*, *muqa>ran*, dan *adabi> ijtima>'i>*. Dari sisi kaidah, ia mengkombinasikan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an; al-Qur'an dengan as-Sunnah; al-Qur'an dengan perkataan sahabat dan tabi'in; al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan; dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan konteks. Dari segi corak,

karena konteksnya pada ayat kewarisan, ia cenderung pada corak *fiqhi*.

Dengan seperangkat metode demikian, ditemukan beberapa hal progresif dalam penafsirannya, di antaranya: spirit memperjuangkan kesetaraan proporsional, pembelaan harta anak perempuan yatim, dan perubahan sistem kewarisan adat (Minangkabau). Dari berbagai penafsiran kewarisan perempuan dan temuan itu, Hamka dapat dikategorikan sebagai penafsir yang bercorak apologetik dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, "Hamka", dalam John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Ofrod Dunia Islam Modern*, Jilid 2 (Bandung: Mizan, 2002).
- Burhanuddin, Mamat S., *Hermeneutika Al-Qur'an a la Pesantren: Analisis terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten* (Yogyakarta: UII Press, 2006).
- Burhanuddin, Jajat, dan Oman Fathurrahman (ed.), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*, (Jakarta: Gramedia, 2004).
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Metodologi*, Cet. 1 (Bandung: Mizan, 2003).
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. 1 (Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 2008).
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz. IV, Cet. 2 (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981).
- Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1973).
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Cet. 2 (Bandung: Tafakur, 2009).
- Johns, Anthony H., "Qur'anic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introductory Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press bekerjasama dengan The Institute of the Ismaili Studies, 2005).
- Mukhtar, Naqiyah, "Menguak Tafsir al-Qur'an Berperspektif Gender", dalam *Yin Yang*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2006.
- Mustaqim, Abdul, *Tafsir Feminis VS Tafsir Patriarki*, Cet. 1 (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003).
- Rawi, Muhammad Rum, "Hamka wa Juhuduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim bi Indonesia fi Kitabihi al-Azhar", dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3, No. 2, Desember 2009.
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sidik, "Kepahlawanan Buya Hamka", dalam *Solopos*, 11 Nopember 2011.
- Wahid, Abdurrahman, "Benarkah Buya Hamka Seorang Besar? Sebuah pengantar", dalam Natsir Tamara dkk., (Peny.), *Hamka di Mata hati Umat*, Cet. 2 (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1984).
- Yusuf, Milhan, "Hamka's Method in interpreting legal verses of the qour'an", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press bekerjasama dengan The Institute of the Ismaili Studies, 2005).
- Az-Zahaby, Muhammad Husein, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*, dalam *Maktabah Syamilah*.