

**KONSEP KEWARISAN MENURUT MUHAMMAD SYAHRÜR DALAM
KITAB NAHWA UŞŪL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-
MAR'AH**



SKRIPSI

Diajukan Kepada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu Hukum Islam

Oleh :

Nama : Sugeng Yudianto
NIM : 01264028
Jurusan : Syari'ah
Prodi : al-Akhwāl asy-Syakṣiyyah

**SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO**

2009



09SK

**KONSEP KEWARISAN MENURUT MUHAMMAD SYAHRŪR DALAM
KITAB NAHWA UṢŪL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-
MAR'AH**



S K R I P S I

**Diajukan Kepada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh
Gelar Sarjana Strata Satu Hukum Islam**

Oleh:

Nama	: Sugeng Yunianto
NIM	: 0 1 2 6 4 0 2 8
Jurusan	: Syari'ah
Prodi	: al-Akhwāl asy-Syakhsīyyah

**SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO**

2009

PERNYATAAN KEASLIAN



Yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Sugeng Yunianto
NIM : 01264028
Jenjang : S-1
Jurusan : Syari'ah
Program Studi : al-Akhwāl asy-Syakhshiyyah

Menyatakan bahwa naskah skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk dari sumbernya.

Purwokerto, 11 Februari 2009

Saya yang menyatakan,




Sugeng Yunianto
NIM. 01264028

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Pengajuan Munasqosyah Skripsi
Saudara Sugeng Yudianto
Lamp. : 5 (Lima) Eksamplar

Purwokerto, 11 Februari 2009

Kepada Yth.

Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
(STAIN) Purwokerto
di Purwokerto

Assalaamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah skripsi saudara:

Nama : Sugeng Yudianto
NIM : 01264028
Jurusan : Syari'ah
Prodi : al-Akhwāl asy-Syakhṣiyyah
Judul : **KONSEP KEWARISAN MENURUT MUḤAMMAD
SYAHRŪR DALAM KITAB NAḤWA UṢŪL JADĪDAH LI AL-
FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-MAR'AH**

Dengan ini memohon agar skripsi saudara tersebut di atas untuk dapat dimunafosyahkan.

Demikian atas perhatiannya kami mengucapkan terima kasih.

Wassalaamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing,



Supani, M.A.
NIP. 150 327 188



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO

Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Telp 0281-635624 Fax. 636553 Purwokerto 53126
Homepage: www.stain-purwokerto.ac.id

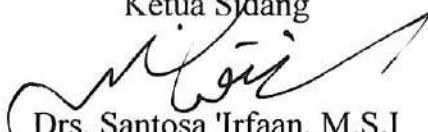
PENGESAHAN

Skripsi berjudul

**KONSEP KEWARISAN MENURUT MUHAMMAD SYAHRÛR DALAM
KITAB NAḤWA UṢÛL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-
MAR'AH**

yang disusun oleh saudara Sugeng Yunianto Program Studi al-Aḥwāl asy-Syakshiyyah Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto telah diujikan pada tanggal 28 Maret 2009 dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Sarjana** dalam **Ilmu Hukum Islam** oleh **Sidang Dewan Penguji Skripsi**.

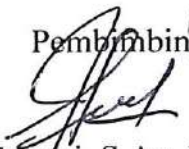
Ketua Sidang


Drs. Santosa 'Irfaan, M.S.I
NIP.: 320 004 575

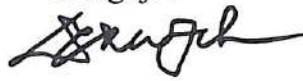
Sekretaris Sidang


M. Bachrul Ulum, SH., MH.
NIP.: 150 300 179

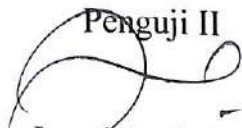
Pembimbing


Supani, S.Ag., M.A
NIP.: 150 327 188

Penguji I


Suraji, M.Ag
NIP.: 150 285 608

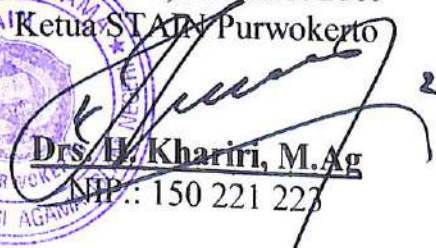
Penguji II


Dr. Jamal A. Aziz, M.Ag
NIP.: 150 321 624



Purwokerto, 28 Maret 2009

Ketua STAIN Purwokerto


Drs. H. Khariri, M.Ag
NIP.: 150 221 223

PEDOMAN TRANSLITERASI (ARAB LATIN)

Pedoman Transliterasi yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah Pedoman Transliterasi Arab Latin Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K Nomor 158 Tahun 1987 dan Menteri P & K Nomor: 0543/1987 disusun oleh Puslitbang Lektur Keagamaan Departemen Agama RI yang telah direvisi, Jakarta, 2003).

I. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	be
ت	Ta	T	te
ث	Śa	Ś	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	je
ح	ħa	Ĥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	de
ذ	Żal	Ż	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es dan ye

ص	ṣhad	S	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍlad	D	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	T	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	Z	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	...‘...	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	ge
ف	Fa	F	ef
ق	Qaf	Q	ki
ك	Kaf	K	ka
ل	lam	L	el
م	Mim	M	em
ن	Nun	N	en
و	Wau	W	we
ه	Ha	H	ha
ء	Hamzah	...‘...	Apostrof
ي	Ya	ya	ye

II. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monofong dan vokal rangkap atau difong.

1. Vokal Tunggal (*monofong*)

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
	Fathah	A	a
	Kasrah	I	i
	Dammah	U	u

Contoh:

كَتَبَ - Kataba

يَذْهَبُ - Yazhabu

2. Vokal rangkap (*diftong*)

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
	Fathah dan ya	Ai	a dan i
	Fathah dan wau	Au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ ditulis *kaifa*

هَوْلَ ditulis *hau-la*

III. Maddah

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
	Fathah dan alif atau ya	Ā	a dan garis di atas
	Kasrah dan ya	Ī	i dan garis di atas
	Dhammah dan wawu	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

قَالَ ditulis *qāla*

قِيلَ ditulis *qīla*

يَقُولُ ditulis *yaqūlu*

IV. Ta' marbutah

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah yang hidup atau mendapat harkat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah /t/.

Contoh : روضة الاطفال - *rauḍah al-atfāl*

2. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah atau mendapat harokat sukun, transliterasinya adalah /h/.

Contoh: تلحة ditulis *Talḥah*

3. Kalau pada suatu kata yang akhir katanya ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

المدينة المنورة ditulis *al-Madīnah al-Munawwarah*

V. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah (*tasydid*) yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah atau tanda tasydid. Dalam transliterasi ini, tanda tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا ditulis *rabbanā*.

نَزَّلَ ditulis *nazzala*

VI. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu: ال. Kata sandang ال dibedakan sebagai berikut:

1. Kata Sandang yang Diikuti Oleh Huruf Syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /i/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Contoh: الرَّجُلُ : *Ar-Rajulu*

2. Kata Sandang yang Diikuti Oleh Huruf Qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: الْقَلَمُ ditulis *al-qalamu*

VII. Hamzah

Dinyatakan di depan daftar transliterasi Arab-Latin bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

1. Hamzah di awal

أُمِرْتُ - *umirtu*

أَكَلَ - *akala*

2. Hamzah di tengah

تَأْخُذُونَ - *ta'khuzūna*

تَأْكُلُونَ - *ta'kulūna*

3. Hamzah di akhir

شَيْءٌ - *syai'un*

النَّوْءُ - *an-nau'a*

VIII. Penulisan Kata-kata

Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat bisa dilakukan dengan dua cara; bisa perkata dan bisa pula dirangkaikan. Namun penulis memilih penulisan kata ini dengan dirangkaikan.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

ditulis *wa lillāhi 'alā an-nāsi hijju al-baiti manistaqā'a ilaihi sabīlā*

IX. Huruf Kapital

Huruf Kapital digunakan untuk penulisan huruf awal, nama diri dan permulaan kalimat.

شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن : *syahru ramadāna al-laẓī unzila fīhi al-Qur'ānu*

ولقد راه با لافق المبين : *Walaqad ra'ahu bil ufuqil-mubīni*

HALAMAN MOTTO

❖ ...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...

Artinya: "...Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri..."
(Q.S. Ar-Ra'ad (13) ayat 11)

- ❖ Menolak tunduk dan bangkit melawan atau mati membela Islam karena mundur adalah pengkhianatan.
- ❖ The experience is the best teacher (pengalaman adalah guru terbaik).
- ❖ Awali suatu pekerjaan dengan niat yang baik dan tulus.

HALAMAN PERSEMBAHAN

Skripsi sederhana ini penulis persembahkan kepada: Bapak dan Ibu tercinta, Terima kasih atas semua cinta, kasih, sayang, dan semua untaian do'a serta segala macam dorongan dan motivasi yang diberikan semoga menjadi penyempurnaan keshalihan pribadi ku, maaf bila sampai saat ini belum bisa menjadi seorang yang membanggakan dan terlalu banyak membebani dan merepotkan kalian.

Kakak-kakakku (Mas Shobiri, A.ma, mas Slamet Raharjo, S.Pd, mas Ahmad Priyanto, S.PdI, beserta seluruh keluarga) serta adik-adikku (Fajrur Rizqi, Sidiq Fitrul Amri).

Juga saudara-saudaraku (mba Endang, A.md, DLL, yang tidak saya sebutkan satu-persatu), terima kasih untuk kasih sayang dan motivasi, serta dukungan kalian, semoga bisa menjadi pengantar kebahagiaan hidupku

Seorang Titin maniz yang belakangan ini mengisi hatiku dan kuberdo'a semoga kedepan bisa terus bersama dalam duka dan bahagia, terima kasih untuk kasih sayang dan motivasi, serta dorongannya,

Semua sahabat-sahabat dekatku, Novik Amrullah, Nur Chasbi, mas Bangkit Ari Sasongko, Nur Kholis Arifin al Gareng, Ziad Al-Mahmudi Al Dugo, Mas Tungguh, Mas-Junianto, S.PdI, Imam Arif Setiadi, S.Sos.I, Mas Izur, S.Sos.I,

. Terima kasih ATAS semuanya, kalian telah membuat hidupku sangat berarti

Teman-teman seperjuangan di pondok ahmad dahlan, (Dodo, Agung, S.PdI, Megan, Sidiq, Hamami, Husen Darmadi, Asep), Fadil, teman-teman cabang IMM Banyumas tahun 2005-2006, IMMAWAN dan IMMAWATI KOORKOOM AHMAD DAHLAN STAIN PURWOKERTO SEMUANYA, TERUSLAH BERJUANG DIMANAPUN BERADA, BUKTIKAN MERAHMU!!! yang mengenalku, juga KAWAN-KAWAN ORGAN EKSTRA

Orang-orang yang pernah dekat dihati dan kehidupanku

Semua orang yang selalu ingin berubah menjadi lebih baik, lebih maju dalam pemikiran dan tindakan. Serta orang-orang yang selalu berpihak kepada kebenaran, keadilan dan membela orang-orang yang lemah dan tertindas serta orang-orang yang tidak takut dan berani melawan terhadap semua bentuk tirani dan otoritarianisme.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam atas semua nikmat iman dan ihsan pada kita semua hingga detik ini kita masih diberi kesempatan untuk menghirup segarnya udara pagi.

Shalawat serta salam, senantiasa terlimpah kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW sang revolusioner sejati, beserta sahabat dan keluarganya serta orang-orang yang senantiasa istiqomah di jalan-Nya,

Dengan selesainya skripsi ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak. Dan penulis, hanya dapat mengucapkan terima kasih atas berbagai pengorbanan dan pengarahannya, kepada;

1. Drs. H. Khariri, M. Ag., Ketua STAIN Purwokerto.
2. Drs. Moh. Roqib, M. Ag., Pembantu Ketua I STAIN Purwokerto.
3. Dra. Hj. Naqiyah, M. Ag., Pembantu Ketua II STAIN Purwokerto.
4. Drs. M. Najib, M. Hum., Pembantu Ketua III STAIN Purwokerto.
5. Drs. H. Ansori M. Ag., selaku Ketua Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto.
6. Marwadi M. Ag., selaku Ketua Program Studi AS
7. Supani, M.A., selaku Dosen Pembimbing Skripsi, yang telah banyak memberikan bimbingan, pengarahan dan masukan sehingga penulis dapat menyelesaikan laporan penelitian ini dengan baik.
8. Semua Dosen dan Pegawai STAIN Purwokerto.
9. Segenap Pegawai dan Pengelola Perpustakaan STAIN Purwokerto.
10. Kawan-kawan syari'ah / AS angkatan 2001 semuanya.

11. Teman-teman BEM STAIN Purwokerto periode, 2004-2005, teman-teman FAKTAPALA STAIN PURWOKERTO angkatan khususnya VII dan seluruh keluarga besarnya, TEMAN TEMAN UKM lainnya, SELURUH KELUARGA BESAR IMM KOORKOOM AHMAD DAHLAN STAIN Purwokerto, dan organisasi EKSTRA LAINNYA .

12. Semua pihak yang telah membantu dalam penyusunan laporan penelitian ini yang tidak dapat penulis sebut satu persatu.

Akhirnya penulis berdoa, semoga segala bentuk bantuan yang telah diberikan kepada penulis mendapat imbalan dan balasan yang lebih baik dari Allah SWT., dan mudah-mudahan laporan penelitian ini dapat bermanfaat bagi pribadi penulis khususnya dan bagi pembaca pada umumnya.

DAFTAR ISI

	<i>Halaman</i>
HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
HALAMAN NOTA PEMBIMBING	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
HALAMAN MOTTO	xi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI	xv
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Penegasan Istilah	10
C. Pokok dan Perumusan Masalah	11
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
E. Telaah Pustaka	12
F. Kerangka Teori	16
G. Metode Penelitian	19
H. Sistematika Pembahasan	22
 BAB II SKETSA BIOGRAFI DAN KARYA-KARYA MUḤAMMAD SYAḤRŪR	 23
A. Kehidupan Muḥammad Syaḥrūr	23
B. Karya-karya Muḥammad Syaḥrūr	25
 BAB III KITAB <i>NAḤWA UṢŪL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-MAR'AH</i> DAN KARAKTERISTIK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM MUḤAMMAD SYAḤRŪR DI DALAMNYA	 32
A. Kitab <i>Naḥwa Uṣŭl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah</i> di antara kitab-kitab Syaḥrūr lainnya	32
B. Karakteristik Pemikiran Hukum Muḥammad Syaḥrūr dalam Kitab <i>Naḥwa Uṣŭl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah</i>	49
 BAB IV PEMIKIRAN MUḤAMMAD SYAḤRŪR DALAM KITAB <i>NAḤWA UṢŪL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-MAR'AH</i> TENTANG KEWARISAN DALAM ISLAM	 64
A. Konsep Kewarisan	64
B. Aplikasi Pembagian Waris Pada Kasus-kasus Tertentu	88
 BAB V PENUTUP	 104
A. Kesimpulan	104
B. Saran-saran	105

C. Penutup	106
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



BAB I PENDAHULUAN

A Latar Belakang Masalah

Agama Islam merupakan agama yang sudah sempurna. Di dalamnya membahas dan berusaha menyelesaikan seluruh persoalan yang dihadapi oleh umatnya. Karena luasnya historis agama itu, menjadikan interpretasi terhadapnya sangat dipengaruhi oleh berbagai macam kepentingan, baik kepentingan kelompok, kepentingan kesukuan, kepentingan politik, maupun kepentingan-kepentingan lainnya. Jika teks agama jatuh kepada kelompok lingkungan masyarakat patrilineal, maka akan muncul penafsiran yang bias terhadap kelompok laki-laki, dan akhirnya akan cenderung merugikan pihak perempuan. Di antara persoalan tersebut adalah tema tentang penyelesaian masalah kewarisan, karena ini berkaitan dengan kepentingan setiap individu dalam hidupnya.

Hukum kewarisan Islam atau yang dalam kitab-kitab fikih biasa disebut *farā'id* adalah hukum kewarisan yang diikuti oleh umat Islam dalam usaha mereka untuk menyelesaikan harta peninggalan keluarga yang meninggal dunia.¹

Hukum kewarisan Islam ini diikuti dan dijalankan oleh umat Islam di seluruh dunia terlepas dari perbedaan bangsa, negara maupun latar belakang

¹ Zakiah Daradjat, dkk., *Ilmu Fiqh jilid 3*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), hlm.1., lihat juga Amir Syariffudin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 5., Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: PT. Alma'arif, cet-3. 1994), hlm. 31., Muhammad Hasby Ash Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, (Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra, cet-3. 2001), hlm. 59., DEPAG. RI. *Ilmu Fiqih 3*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTAI/IAIN, Dir.PKAI, cet. III, 1986), hlm. 1., M. Ali Hasan, *Hukum Warisan Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet-6. 1996), hlm. 10.

budayanya. Pada masa sebelum hukum kewarisan Islam dilaksanakan, biasanya mereka telah memakai dan melaksanakan aturan tertentu berkenaan dengan pembagian warisan berdasarkan adat-istiadat yang menjadi hukum tidak tertulis diantara mereka.²

Islam tidak hanya berisi ajaran tentang keimanan dan berbagai hal yang berkaitan dengan ibadah saja, tetapi juga mengandung aturan tentang interaksi antar individu di dunia yang disebut *mu'āmalat* termasuk di dalamnya tentang pembagian waris. Di antara aturan Islam tersebut, ada yang sejalan dengan apa yang selama ini mereka ikuti sehingga mudah bagi mereka untuk meninggalkan yang lama dan mengikuti yang baru. Adapula yang berbeda sehingga pelaksanaannya pun menghadapi beberapa kendala dan memerlukan penyesuaian.³

Pembagian harta pusaka merupakan salah satu fenomena yang belum tuntas dan selalu mengundang polemik. Dikatakan demikian, karena dengan waris sebagian orang cenderung meragukan agama sebagai pioner pemberantasan ketidak-adilan. Agama dinilai tidak memperhatikan supermasi (kekuatan) budaya yang berkembang di tengah masyarakat, atau juga pendongkel tanpa membawa kebudayaan yang lebih bersih.⁴

Bila diperhatikan dengan seksama, akan ditemukan jawaban sementara atas begitu sulitnya beberapa ummat dalam lingkungan budaya tertentu menyesuaikan diri dan menerima *farā'id* sebagai hukum warisan yang mengurus

² Amir Syariffudin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 36.

³ *Ibid.*, hlm. 36.

⁴ Abu Yazid, (ed), *Fiqh Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 312.

penyelesaian masalah waris itu, dan mengapa hukum tersebut menjadi sulit dibaca dan dipahami oleh mayoritas umat. Di antara kesulitan penerapannya dalam lingkungan budaya tertentu itu, disebabkan karena dalam interpretasi dan perumusannya oleh para mujtahid (sebagaimana ditemukan dalam kitab-kitab fikih), dengan menggunakan daya nalar yang tidak bebas dari pengaruh budaya lokal dan lingkungannya (diasumsikan budaya Arab) dalam kurun waktu tertentu, sehingga umat yang hidup dalam lingkungan budaya non-Arab dan dalam kurun waktu yang berbeda mengalami kesulitan untuk melaksanakannya.⁵ Dan menyebabkan kesulitan ketika diterapkan pada masyarakat dan lingkungan budaya dan waktu yang berbeda pula.

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, apakah dimungkinkan logika dan nalar mujtahid masuk dalam hukum kewarisan? Bukankah ia didasarkan kepada ayat al-Qur'ān yang bersifat *qaṭ'ī* (absolut) baik *ṣubūt* (keberadaannya) maupun *dalālah*nya (penunjukkan hukumnya). Kemudian hukum kewarisan juga berbentuk *furūd al-muqaddarah* (bagian yang telah ditetapkan) yang membicarakan angka yang tidak memerlukan interpretasi lebih lanjut didasarkan pada ayat-ayat yang bersifat *qaṭ'ī* tersebut sehingga tidak memberikan akal untuk melakukan interpretasi lebih lanjut. Hanya saja, ke *qaṭ'ī*-an *furūd* itu terjadi jika ia berdiri secara independen atau hanya bergabung dengan satu *furūd* lain. Misalnya anak perempuan tunggal akan mendapat setengah atau ibu dengan keberadaan anak akan mendapat seperenam, suami akan mendapatkan seperempat dengan keberadaan anak si mayit; atau masing-masing ayah dan ibu

⁵ *Ibid.*, hlm., 37.

akan menerima seperenam dengan keberadaan anak si mayit. Semua itu *qat'ī* dan tidak memerlukan nalar untuk menginterpretasikannya.⁶

Akan tetapi, muncul persoalan ketika semua ahli waris yang disebutkan ini ada atau terdapat lebih dari dua *furūd* maka ayat-ayat yang bersifat *qat'ī* ini tidak memberikan solusi, karena ayat tersebut tidak pernah berbicara tentang ahli waris tentang hak ahli waris dalam bentuk rombongan seperti ini. Dalam kasus seperti ini mau tidak mau akal dan nalar harus dipergunakan.⁷

Ketiadaan petunjuk mengenai hal tersebut menyebabkan para mujtahid kesulitan dalam menggunakan nalarnya untuk memahami dan merumuskan hukum untuk menjawab kasus seperti ini, karena itu rumusan yang dapat dihasilkan oleh mujtahid dalam penyelesaiannya pun akan berlainan atau bahkan menyimpang dari dasar dan petunjuk yang telah ada. Kelainan dan penyimpangan inilah yang disebut "*masalah*".

Berangkat dari "*masalah*" tersebut di atas itulah, salah satu mujtahid yaitu Muhammad Syahrūr (selanjutnya ditulis: Syahrūr) mencoba menjawab permasalahan yang ada dengan melakukan pembacaan ulang terhadap pemahaman dan rumusan-rumusan fikih yang telah ada, dan kemudian pemikiran dan gagasannya tersebut dituangkan dalam kitab dan salah satunya adalah kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*.

Dengan menggunakan landasan teori dan metode yang berbeda dalam perumusannya, Syahrūr berusaha untuk memahami ayat-ayat yang bersifat *qat'ī* dengan landasan pemikiran yang bersifat netral dan tidak terikat dengan

⁶ *Ibid.*, hlm. 38.

⁷ *Ibid.*, hlm. 38.

perspektif, nalar sosial ataupun nalar politik pada masa lalu, karena menurutnya bahwa konsep kewarisan yang selama ini berlaku menggunakan aspek dasar pengetahuan yang kurang memadai, yaitu masih menggunakan “empat pola penghitungan klasik”, serta aspek sosial, seperti konsep *patrilinealisme*⁸ dalam masyarakat dan semangat kekeluargaan dan kesukuan yang menjadi patokan pembagian harta warisan pada abad lalu ataupun pada aspek politik, seperti tumpang tindihnya konsep hukum kewarisan yang mencampuradukkan antara kepemilikan, hukum, dan otoritas kenabian, sebagai produk hukum pada masa Bani Umayyah, Bani Zubair, Bani Abbāsiyah, ataupun Bani Thālibiyyah.⁹

Dalam kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* Muhammad Syahrūr tidak memahami ayat-ayat waris dan wasiat sebagai pembuktian hukum (*mustanad*) yang hendak membatalkan hukum syari'at pada seseorang, tetapi dia memahami ayat-ayat tersebut sebagai salah satu bentuk aturan yang mengatur proses perpindahan harta kepemilikan (*tarwah*), baik harta bergerak maupun tidak bergerak, dari seseorang kepada pihak lain yang disebut dalam wasiat orang yang meninggal dunia yang di dalamnya terdapat penjelasan bagian masing-masing penerima. Jika wasiat tidak ada, maka pembagian harta kepada pihak yang berhak didasarkan atas ketentuan-ketentuan ayat-ayat *at-Tanzīl al-Hakīm* yang membahas masalah warisan.¹⁰

Dalam perumusan dan interpretasinya terhadap ayat-ayat waris, Syahrūr menggunakan dasar-dasar analisis matematis modern yang memadukan antara hiperbola (*al-kamm al-muttasil*) dan parabola (*al-kamm al-munfasil*). Di samping itu dia juga menggunakan kepada analisis matematis tentang konsep turunan (*diferensial/al-mushtaq*) dan integral (*al takāmul*) yang digagas oleh Newton

⁸ Faham budaya yang mendasarkan garis keturunan yang ditarik dari pihak bapak. Lihat Pius A. Partanto, M. Dahlan, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, T.t.), hlm. 576.

⁹ Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, (Damsyiq: al-Aḥālī, 2000), hlm. 222.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 222.

(1642-1726). Juga menggunakan teori himpunan (*nazariyat al majmū'āt*) pada saat kita hidup di abad dua puluh ini.¹¹ Dan pendekatan lain yang dipakai adalah dengan menggunakan teori batas sebagai tafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan ketentuan batasan Allah (*ḥudūdullāh*).

Setelah Syahrūr melakukan kajian terhadap ayat-ayat *at-Tanzīl al-Ḥakīm*,¹² dia mendapati sepuluh ayat yang berbicara tentang wasiat dan tiga ayat yang berbicara tentang pembagian harta waris, dan mendapati bahwa dalam empat lokasi pada ayat-ayat waris, Allah telah menetapkan pengutamaan penunaian wasiat dalam pembagian harta pusaka (*tirkah*). Allah SWT berfirman: *min ba'di waṣiyyātin yusā bihā*. Dan menurutnya untuk memahami hal ini tidak diperlukan pemikiran yang rumit dan berbelit-belit.

Syahrūr melihat bahwa ayat-ayat waris dimulai dengan surat an-Nisa (4): 11 (*yūṣikumullāhu fī awlādikum*) dan di akhiri dengan surat an-Nisa (4): 13 (*waṣiyyatan min Allāhi wa Allāhu alīm ḥākīm*). Dan menurutnya Allah juga berfirman tentang wasiat kepada kita dalam surat al-Baqarah (2): 180 dengan pola kalimat yang sama sebagaimana Allah SWT. menetapkan kewajiban shalat, puasa, dan perang kepada kita. Yaitu dengan redaksi (*kutiba 'alaikum*).

Menurut Syahrūr persoalan mendasar yang dihadapi oleh umat Islam saat ini adalah bagaimana fikih diterapkan dalam kehidupan sehari-hari yang di antaranya adalah sebagai berikut:¹³

¹¹ *Ibid.*, hlm. 319.

¹² Merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an yang ayat-ayatnya terkait dengan ilmu pengetahuan., Muḥammad Syahrūr, *Tirani Islam, Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj.: Saifuddin Zuhri Qudsy & Badrus Syamsul Fata, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. xxvii.

¹³ Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, (Damsyiq: Ahalli, 2000), hlm. 222-223.

1. Mengutamakan masalah waris dan hukumnya, tetapi mengesampingkan wasiat beserta hukum yang menyertainya.
2. Memaksakan penghapusan (*naskh*) ayat-ayat wasiat, khususnya firman Allah SWT. *waṣiyyata li al-wāliḍayni wa al-aqrabūn* (wasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat), berdasarkan hadits ahad yang statusnya terputus (*munqaṭi'*) yang diriwayatkan oleh al-Maghazi, yaitu: *lā waṣiyyata li wāriṣūn* (tidak ada wasiat untuk ahli waris).
3. Mencampur-adukkan antara dua konsep yang berbeda, yaitu al *ḥaẓẓ* (jatah pada warisan) dan *an-naṣīb* (bagian pada wasiat), sehingga memunculkan kerancuan pemahaman antara ayat-ayat wasiat dan ayat-ayat waris. Firman Allah SWT.: *li ar-rajuli naṣībun min ma taraka al-wāliḍaynī wa al-aqrabūn* (bagi laki-laki ada [hak] bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada [hak] dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak). (QS. An-Nisa (4): 7) dipahami sebagai ayat yang membicarakan masalah waris; padahal menurut Syahrūr ayat ini secara jelas menjelaskan tentang masalah wasiat. Dimana menurut Syahrūr term *naṣīb* menunjukkan pada pengertian bagian (porsi) dalam wasiat, sedangkan *ḥaẓẓ* menunjuk pada pengertian bagian harta (jatah) yang diterima dari warisan.
4. Tidak membedakan antara keadilan universal dalam ayat-ayat waris dan keadilan spesifik dalam ayat-ayat wasiat; padahal ketentuan yang bersifat umum tidak berarti menghapus yang bersifat khusus.

5. Firman Allah: *fa'in kunna nisā'an fawqa isnatayni* dipahami dengan pengertian: "jika kalian (para perempuan) berjumlah dua atau lebih". Padahal ayat tersebut tidak bisa dipahami dengan pengertian yang tidak masuk akal tersebut.
6. Term "*al-walad*" dalam ayat-ayat waris dipahami sebagai anak laki-laki, bahwa hanya anak lelaki-lah yang menjadi sebab terhalang dan tertutupnya suatu pewarisan pada pihak lain. Pemahaman semacam ini menurut Syahrūr merupakan reduksi besar-besaran terhadap firman Allah SWT.: *yūsikumullāhu li az-żakari mişlū hażzi al-unşayayni*, (Allah mensyariatkan bagimu tentang [pembagian pusaka untuk] anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan), karena dalam ayat ini term *al-walad* mencakup dua jenis kelamin baik laki-laki maupun perempuan. Di samping itu, pemaknaan reduktif tersebut juga menyalahi salah satu keistimewaan bahasa arab yang memiliki kosa kata berbentuk maskulin yang sekaligus mengandung arti feminim. Seperti kata *abus* (kegentingan), *armal* (janda/duda), *al-zawj* (pasangan suami isteri), dan *walad* (anak), karena dalam bahasa arab tidak dijumpai pemakain kata *abusah*, *armalah*, *zawjah*, dan *waladah*.
7. Mempertahankan konsep '*aul*' (menggenapkan prosentase ke atas) dan *radd* (menggenapkan prosentase ke bawah), dua konsep yang menurut Syahrūr terlahir dari pemaksaan terhadap pemberlakuan empat pola penghitungan (*'amaliyat al-hisab al-arba*) sehingga mengakibatkan beberapa pihak menerima waris secara berlebihan, sementara pihak lain

dikurangi haknya secara tidak adil. Hal inilah sebenarnya yang dipertanyakan oleh Ibnu Abbas sejak empat belas abad yang lalu dengan nada aneh: "Bagaimana bisa dinalar, Tuhan Yang Maha Mengetahui jumlah butiran pasir menetapkan aturan pembagian waris yang menyebabkan kita terpaksa merujuk pada konsep *radd* dan '*aul*'".

8. Para cucu meskipun yatim tidak diperbolehkan menerima bagian warisan dari kakek mereka_dalam keadaan mereka sebelum ditinggal mati bapaknya_meskipun cucu juga tersebut dalam ayat waris.
9. Memberikan bagian tertentu kepada pihak yang sama sekali tidak disebut dalam ayat-ayat waris, seperti paman (dari pihak bapak) dan sebagainya. Penentuan ketentuan ini merupakan akibat dari nalar sosial patriarkhis masa lalu.

Dari uraian di atas inilah penulis ingin mengkaji pemikiran Syahrūr yang berkaitan dengan masalah kewarisan dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*,¹⁴ Karena kitab tersebut merupakan aplikasi dari proyek besar Syahrūr dalam khasanah pemikiran intelektual Islam kontemporer yang merupakan kelanjutan dari karya Syahrūr sebelumnya yaitu kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Di dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah* juga dibahas tentang persoalan lain yang dihadapi oleh umat Islam belakangan ini khususnya yang berkaitan dengan kesetaraan peran perempuan dan laki-laki di antaranya tentang poligami, kepemimpinan wanita, pakaian dan tentunya juga tentang kewarisan yang akan menjadi kajian khusus dalam penulisan skripsi ini.

¹⁴ Muḥammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, (Damsyiq: al-Ahālī, 2000).

Penulis berharap nantinya dapat memahami dan mendalami pemikiran Syahrūr lebih jauh, dan hasil dari pemikirannya tersebut bisa menjadi salah satu referensi ataupun rujukan dalam penyelesaian persoalan masalah pewarisan, karena masalah kewarisan ini akan selalu aktual selama umat manusia masih hidup di dunia ini. Konsep yang ditawarkan Syahrūr juga diambil langsung dari pembacaan ulang terhadap al-Quran tanpa harus keluar dari prinsip ayat-ayat yang bersifat *qat'i*, juga keluar dari asas-asas *syari'ah*.

B Penegasan Istilah

Dari judul di atas, ada beberapa istilah yang perlu mendapatkan penjelasan dan penegasan istilah agar arah dan maksud penulisan skripsi ini menjadi jelas, istilah-istilah tersebut adalah:

1. Kewarisan: dalam istilah hukum yang baku digunakan kata kewarisan, dengan mengambil kata asal 'waris' dengan tambahan awal 'ke' dan akhiran 'an'. Kata waris itu sendiri dapat berarti orang pewaris sebagai subjek dan dapat berarti pula proses. Dalam arti pertama mengandung makna "hal ihwal orang yang menerima harta warisan" dan dalam arti kedua mengandung makna "hal ihwal peralihan harta dari yang mati kepada yang masih hidup". Arti yang terakhir ini yang digunakan dalam istilah hukum. Dengan demikian, Hukum Kewarisan Islam itu dapat diartikan dengan: "Seperangkat peraturan tertulis berdasarkan wahyu Allah dan sunnah Nabi tentang hal ihwal peralihan harta atau berujud harta dari yang telah mati kepada yang masih hidup, yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua yang beragama Islam".¹⁵

¹⁵ Amir Syariffudin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 6.

2. Syahrūr: adalah pemikir Islam kontemporer dari Syiria, dan seorang intelektual yang memiliki kesadaran kritis dalam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran Islam klasik.¹⁶
3. Kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (selanjutnya ditulis: *Nahwa Uṣūl Jadīdah*) merupakan salah satu karya Syahrūr yang merupakan kelanjutan dan aplikasi dari karya-karya sebelumnya yang dimulai dari kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān; qirā'ah Mu'āṣirah*.

C Rumusan Masalah

Berdasarkan pada latar belakang di atas maka dapat ditarik pokok-pokok permasalahannya adalah:

1. Bagaimana metodologi yang digunakan Syahrūr dalam mengungkapkan pemikiran hukumnya yang berkaitan dengan konsep kewarisan dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah*?
2. Bagaimana aplikasi pemikiran hukum Syahrūr dalam kasus pembagian waris dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah*?

D Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengetahui konsep, aplikasi dan metode serta gambaran jelas terhadap pemikiran Syahrūr serta mengungkapkan pemikiran

¹⁶ Muḥammad Syahrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj.: Sahiron Samsudin dan Burhanudin, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2004), hlm. Xiii-Xiv.

kontroversialnya tentang penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum kewarisan Islam yang terdapat dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah*.

- b. Untuk mengetahui kontribusi pemikiran Syahrūr berkaitan dengan hukum kewarisan Islam dalam perspektif hukum kewarisan yang akan datang serta relevansinya terhadap hukum-hukum kewarisan Islam tersebut di Indonesia.

2. Manfaat Penelitian

- a. Pembahasan ini akan memberikan kontribusi yang cukup besar terhadap kepustakaan dalam bidang pemikiran hukum Islam kontemporer.
- b. Sebagai sarana penunjang informasi tentang pemikiran intelektual Syahrūr yang berkaitan dengan permasalahan ini, yakni hukum Kewarisan Islam.
- c. Sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam pada Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.

E Telaah Pustaka

Hukum kewarisan Islam yang telah dikenal oleh hampir seluruh umatnya di dunia merupakan salah satu aspek yang penting karena diatur langsung di dalam Al-Qur'an dan sunnah Rasul, diakui dan diikuti sebagai salah satu aturan dalam penyelesaian harta waris. Hukum kewarisan Islam tersebut yang pada awalnya diambil dari penafsiran al-Qur'an dan hadits yang berkaitan dengan masalah waris ini, kemudian disepakati dan digunakan sebagai pedoman dalam referensi yang utama dan baku, namun dalam perjalanannya belum mampu

menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi oleh umatnya belakangan ini, terutama berkaitan dengan jumlah bagian antara pihak laki-laki dan perempuan, maka muncullah pemikiran-pemikiran atau ijtihad yang berkaitan dengan hal ini.

Seperti di Indonesia sendiri yang dilakukan oleh Hazairin dengan konsep *bilateralnya*, yang dalam kajiannya langsung diambil dari al-Qur'an dan sunnah Nabi. Dia berpandangan bahwa di dalam al-Qur'an secara keseluruhan menghendaki sistem masyarakat yang *bilateral* (adanya perpaduan antara sistem *patrilineal* dan *matrilineal*). Dan kemudian berpengaruh pada pembagian harta warisan yang tidak boleh melebihkan laki-laki dari perempuan, apabila kenyataanya perempuan lebih berperan dalam sistem kekeluargaan yang berlaku dalam suatu masyarakat.¹⁷ Dan apa yang dilakukan oleh Munawir Sjadzali dengan konsep '*adālahnya* dimana dalam pembagian waris beliau melontarkan ide kesetaraan antara laki-laki dan perempuan artinya laki-laki dan perempuan mendapatkan bagian waris yang sama.¹⁸

Kemudian sebagai seorang intelektual Syahrūr mencoba ikut untuk menjawab persoalan tersebut. Dengan melakukan ijtihad dalam tema kewarisan ini, dengan cara melakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks al-Qur'an yang kemudian diaplikasikannya dalam kitabnya *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*. Dan tentunya masih tetap berpedoman dan berlandaskan pada al-Qur'an dan Hadits tetapi menggunakan cara dan metode yang berbeda dari sebelumnya. Dan tentunya dia

¹⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, cet ke-3, 1964), hlm. 1., lihat juga, Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam, Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm, 77.

¹⁸ Munawir Sjadzali, *reaktualisasi Ajaran Islam*, dalam *polemik reaktualisasi ajaran Islam* (Jakarta: Panjimas, I, 1988), hlm.1-11.

berharap konsep barunya itu bisa menjadi tambahan referensi, solusi, dan jawaban atas persoalan yang ada.

Setelah muncul pemikiran Syahrūr maka muncul pula kajian-kajian yang membahas tentang konsep barunya tersebut. Ada beberapa Kajian terdahulu yang membahas pemikiran Syahrūr sejauh ini yang pernah penyusun temukan berupa karya-karya ilmiah yang berkenaan dengan pemikiran Syahrūr adalah:

Buku *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muḥammad Syahrūr* karya Achmad Syarqawi Ismail. Dalam buku ini, terdapat tulisan yang berkaitan tentang sketsa hidup dan perjalanan intelektual Syahrūr serta konsep pemikiran Syahrūr.

Kemudian buku *Studi Al-Qur'ān Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*.¹⁹ Dalam tulisannya Sahiron Syamsudin, *Metodologi Intratektualis Muḥammad Syahrūr dalam Penafsiran al-Qur'an*, lebih ditekankan pada pemikiran Syahrūr dalam wacana eksegetik al-Qur'an. Dalam tulisannya Muhammad In'am Esha, *Pembacaan Kontemporer al-Qur'an (Studi Terhadap Pemikiran Muḥammad Syahrūr)*, menguraikan tentang biografi Syahrūr, metodologi dan beberapa pokok pikirannya (teori batas). Dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer*.²⁰

Beberapa tulisan lain yang mengulas pemikiran Syahrūr dalam bentuk skripsi, antara lain: karya Yulia Wulandari tentang "Teori Batas Muḥammad Syahrūr dalam Kasus Poligami", kemudian skripsi Ana Manis Tohfani tentang

¹⁹ Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'ān Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002).

²⁰ A. Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003).

"Zina dan Akibat Hukumnya Menurut Muhammad Syahrūr" yang membahas tentang pengertian zina, kategori zina dan hukumnya secara umum.²¹

Kemudian skripsi Ahmad Syarif "Teori Batas Dalam Hukum Kewarisan Islam (studi atas pemikiran Muhammad Syahrūr dalam kitab *al-Kitāb Wa al-Qur'ān*)"²² dimana pembahasannya adalah tentang teori batas Syahrūr dalam hukum kewarisan secara khusus yang terdapat dalam kitab *al-Kitāb Wa al-Qur'ān*, di dalam skripsinya ini lebih menekankan pada pembahasan tentang teori batas yang merupakan salah satu metode dalam menafsirkan ayat-ayat "*at-Tanzīl al-Hakīm*" yang dilakukan oleh Syahrūr. Dan ini yang nantinya akan membedakan fokus kajian yang akan dilakukan oleh penulis dalam menyusun skripsi ini. Juga skripsi Kumaisaroh "Konsep Muhammad Syahrūr tentang Musyrik-musyrikah pada Surat an-Nur ayat: 3 dan Implikasinya Terhadap Perceraian"²³ dimana dalam skripsi ini dibahas tentang masalah tentang hukuman bagi orang yang beriman ketika melakukan zina sama dengan hukuman orang musyrik yaitu hukuman mati bagi pezina muhsan, maka otomatis menjadi sebab putusannya hubungan perkawinan.

Kemudian tesis Naelun Nur Sa'adah tentang "Pemikiran Munawir Sjadzali dan Syahrūr Tentang Pembagian Harta Waris 2:1"²⁴ dalam tesisnya ini Naelun membahas tentang prinsip pembagian waris 2:1 menurut pandangan

²¹ Ana Manis Tohfani, *Zina dan Akibat Hukumnya menurut Muhammad Syahrūr*, Skripsi Mahasiswa Syari'ah al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2004).

²² Ahmad Syarif, *Teori Batas Dalam Hukum Kewarisan Islam; (studi atas pemikiran Muhammad Syahrūr dalam kitab al-Kitāb Wa al-Qur'an)*, Skripsi tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

²³ Kumaisaroh, *Konsep Muhammad Syahrūr Tentang Musyrik-Musyrikah Pada Surat An-Nur Ayat: 3 Dan Implikasinya Terhadap Perceraian*, Skripsi tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

²⁴ Nailun Nur Sa'adah, *Pemikiran Munawir Sjadzali dan Muhammad Syahrūr Tentang Pembagian Waris 2:1*, (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008).

Munawir Sjadzali dan Syahrūr. Dalam tesis ini pembahasannya lebih menekankan kepada pola pembagian 2:1 menurut kedua tokoh tersebut sebagai fokus kajian, dan ini yang nantinya akan membedakan dengan fokus kajian skripsi yang akan penulis susun.

Di antara sekian banyak skripsi dan karya ilmiah di atas, menurut penulis belum ada yang secara gamblang menuliskan pemikiran Syahrūr secara khusus tentang konsep kewarisan Syahrūr yang terdapat dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah*. Dalam skripsi ini, penulis bermaksud mendeskripsikan pemikiran tentang konsep kewarisan menurut Syahrūr yang sangat kontroversial tersebut di kalangan umat Islam. Dan kajian khusus tentang konsep kewarisan menurut Syahrūr yang terdapat dalam kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah* yang dikembangkan oleh penulis belum ada yang melakukan. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk membahas tentang Konsep kewarisan Menurut Syahrūr dalam Kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah*.

F Kerangka Teori

Dalam pemikiran yang akan dikaji oleh penulis dalam menganalisa pemikiran Syahrūr yang tertuang dalam kitabnya *Nahwa Uṣūl Jadīdah* berkaitan dengan konsep-konsep baru yang ia angkat dalam bukunya tersebut, setidaknya ada beberapa kerangka berfikir yang akan digunakan dalam penulisan skripsi ini nantinya, antara lain sebagai berikut:

Pertama, pengenalan terhadap sosok tokoh. Yaitu mengulas, mencari, mempelajari dan mengungkapkan mengenai biografi Syahrūr serta mencari

jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul seperti: dimana ia dilahirkan?, bagaimana latar belakang keluarganya?, dari mana ia berasal?, bagaimana pendidikannya?, dalam lingkungan apa ia dibesarkan?, peristiwa-peristiwa apa saja yang pernah dialami dalam hidupnya?, dan hal-hal yng menyebabkan ia membuat konsep pemikirannya tersebut. Berkaitan dengan hal ini ada lima faktor yang mempengaruhi kepribadian seseorang yaitu: 1). Faktor ibunya yang memberikan kepadanya struktur dan dimensi bentuk rohaniannya, 2). Faktor bapaknya yang memeberikan dimensi lain pada rohani si anak, 3). Faktor pendidikannya, 4). Faktor masyarakat dan lingkungannya, 5). Faktor kebudayaan umum masyarakat atupun kebudayaan umum dunia secara keseluruhan.²⁵

Kedua, dalam kerangka teoritik ini, penulis meneliti dan menyelidiki karya-karya intelektual, ilmiah serta tulisan-tulisannya, konsep-konsepnya, teori-teorinya, maupun buku-bukunya, khususnya buku *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-fiqh al-Islāmī*. yang dalam bab tiga membahas tentang konsep wasiat dan pewarisan. Dengan menggunakan dasar pemikiran Ijtihad kontemporer Yusuf al Qardlawi yang mengatakan bahwa:

Ada tiga aliran pokok dalam ijtihad, yaitu: 1). Aliran yang mempersempit dan mempersulit. Aliran yang mempersempit dan mempersulit ini dibagi menjadi dua kelompok: *pertama*, kelompok sekterianistik; adalah kelompok yang mempercayai akan wajibnya mengikuti mazhab tertentu dan tidak boleh keluar dari mazhab tersebut dan mewajibkan ijtihad terhadap masalah-masalah baru dengan pendapat yang ada dalam lingkungan mazhabnya dan *mentakhrij* pendapat-pendapat ulamanya. *kedua*, kelompok Dzahiriyah Baru disebut juga *neo dzahiretic* mayoritas dari mereka menekuni hadits dan tidak mempraktekkan fiqh dan ushulnya, serta mereka tidak meneliti sebab-sebab perbedaan ahli fiqh dan cara-cara mereka mengambil *istimbat* hukum, bahkan mereka tidak memperhatikan maksud-maksud hukum pencarian illat hukum,

²⁵ Ali Syariati, *Tentang Sosiologi Agama*, terj.: Saifullah Mahyudin, (Yogyakarta: Ananda, 1982), hlm. 63-64.

memperhatikan maslahat dan tidak pula memperhatikan perihal "*berubahnya fatwa karena berubahnya zaman, tempat dan keadaan*". 2). Aliran ekstrem yang memperluas Ijtihad, adalah aliran yang berlebih-lebihan dalam memperluas bidang ijtihad, walaupun nash-nash yang *muhkam* dan hukum-hukum yang telah tetap. Aliran ini diikuti oleh dua kelompok: Yang *pertama*, kelompok Thaufiyah, adalah golongan yang mementingkan maslahat dari pada nash. Yaitu lebih mendahulukan maslahat dari pada nash apabila keduanya bertentangan. Golongan ini memiliki subhat (keraguan) yang dijadikan sebagai sandaran dan ditampakkannya dalam bentuk dalih-dalih atau argumentasi, hanya saja argumentasinya tidak berdiri di atas pondasi dan tidak kuat menghadapi kritik ilmiah yang benar. *Kedua*, kelompok "*Tabrir*" (memberi legitimasi terhadap setiap masalah yang terjadi), golongan ini selalu mengesahkan dan mempertahankan suatu kejadian yang timbul, baik kejadian tersebut yang diinginkan oleh khalayak ramai dan yang dikehendaki oleh pemerintah atau penguasa. 3). Aliran Moderat (golongan ini mengambil jalan tengah), adalah aliran yang mengambil jalan tengah atau aliran moderat yang menyatukan antara sikap untuk mengikuti nash dan memperhatikan maksud-maksud syariah, tidak mempertentangkan antara kalimat *kulli* dengan kalimat *juz'iy*, dan antara dalil *qat'i* dan *danni*, perhatikan kepentingan-kepentingan manusia dengan syarat kepentingan tersebut tidak bertentangan dengan nash yang benar ketetapanannya dan jelas indikasi hukumnya dan tidak bertentangan pula dengan kaidah hukum yang telah disepakati. Aliran ini menghimpun kejelasan hukum syara' dengan tuntutan zaman. Aliran inilah sebagai aliran lurus yang diharapkan oleh umat Islam. Suatu aliran yang mencerminkan agama Islam sebagai agama yang mengambil jalan tengah diantara agama-agama lain, dan umatnya pun sebagai umat yang adil dan pilihan diantara umat lain di dunia.²⁶

Dari sini penulis nantinya melakukan analisis apakah dalam melakukan ijtihad, Syahrūr nantinya akan lebih condong masuk ke dalam kelompok yang mana dari pendapat Yusuf Qardawi di atas dan sesuai dengan karakteristik pokok ijtihad kontemporer Yusuf Qardawi yaitu:

1. Tidak ada ijtihad tanpa mencurahkan segala kemampuan
2. Tidak ada ijtihad dalam masalah-masalah yang *qat'ī* (pasti)
3. Tidak boleh menganggap hukum-hukum *danni* sebagai hukum yang *qat'ī*
4. Menghubungkan Fikih dengan Hādīs
5. Menjaga diri agar jangan sampai jatuh di bawah tekanan realita dunia modern

²⁶ Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam (beberapa pandangan analitis tentang ijtihad kontemporer)*, terj. H. Achmad Syathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 255-257.

6. Menyambut suatu penemuan baru yang bermanfaat
7. Hendaknya tidak melengahkan kondisi dan situasi zaman serta kebutuhan-kebutuhannya
8. Beralih ke ijtihad *jamā'i* (kolektif)
9. Berlapang dada terhadap kesalahan seorang mujtahid.²⁷

G Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang digunakan dalam penulisan skripsi ini adalah menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*).²⁸ Yang bersumber dari data-data atau bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik permasalahan yang diangkat, yaitu berkenaan dengan konsep kewarisan menurut Syahrūr dalam kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*.

2. Metode Pengumpulan Data

Data dalam penelitian ini diperoleh melalui metode dokumentasi.²⁹

3. Sumber data.

- a. Adapun buku yang dijadikan sebagai data primer dalam penelitian ini adalah kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*.
- b. Sedangkan data sekundernya adalah buku-buku karya Syahrūr yang lain, yaitu kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, kemudian terjemahan kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah* yaitu buku, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, dan terjemahan kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* yaitu buku: *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer*, yang kedua buku tersebut diterjemahkan oleh: Syahiron

²⁷ *Ibid.*, hlm. 261-273.

²⁸ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 2000), hlm. 9.

²⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rieneka Cipta, 1998), hlm. 68.

Syamsudin dan Burhanudin, (dimana penulis nantinya lebih banyak mengambil dari kedua buku tersebut guna membantu menganalisis kitab aslinya) serta buku-buku lainnya yang berkaitan dengan pembahasan penelitian ini.

4. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan beberapa metode yaitu:

a. *Metode Content Analisis*

Adalah metode berfikir untuk mengungkapkan isi sebuah buku yang menggambarkan situasi penulis dan masyarakatnya pada waktu buku itu ditulis.³⁰ Di sini penulis gunakan untuk mengetahui ide-ide pemikiran Syahrūr tentang konsep pewarisan yang terdapat dalam kitabnya *Nahwa Uṣūl Jadīdah*. Kemudian juga untuk memaparkan hasil penelitian, dari hasil penelitian tersebut dapat dikaji secara sistematis, sehingga hasil penelitian tersebut mampu memberikan sumbangan sebagai referensi teoritik bagi pembahasan kajian yang sejenis. Metode ini penulis gunakan dalam bab IV dan bab V.

b. *Metode Historis*

Yaitu suatu prosedur pemecahan dengan menggunakan data masa lalu atau peninggalan-peninggalan, baik untuk memahami kejadian atas suatu keadaan yang berlangsung pada masa lalu terlepas dari keadaan masa

³⁰ Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998), hlm. 68.

sekarang dalam hubungannya dengan kejadian atau keadaan masa lalu.³¹ Metode ini penulis gunakan untuk mengetahui biografi dan sejarah kehidupan Syahrūr, serta sistem sosial kemasyarakatan yang berkembang pada masanya. Secara khusus penulis terapkan pada pembahasan bab II dan bab III skripsi ini.

c. Metode Komparatif

Adalah penelitian yang tidak memakai data masa lalu, melainkan data masa sekarang dengan sifat *expost facto* yaitu data dikumpulkan setelah suatu kejadian selesai berlangsung. Sifat desain ini hampir sama dengan desain eksperimental, hanya dalam desain komparatif ini alat kontrol dianggap tidak dimiliki.³²

Penelitian ini juga sering disebut dengan kausal-komparatif yang bertujuan untuk menyelidiki hubungan sebab akibat dengan cara: berdasar atas pengamatan terhadap akibat yang ada mencari kembali faktor yang mungkin menjadi penyebab melalui data tertentu.³³

5. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat *deskriptif analitik*. Data-data yang telah terkumpul dan tersusun tersebut dikaji dan dianalisis serta diinterpretasikan.³⁴ Berupa pendeskripsian dan penganalisisan terhadap isi dari kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah* karya Syahrūr.

³¹ *Ibid.*, hlm. 78-79.

³² M. Hariwijaya dan Bisri M. Djaelani, *Teknik Menulis Skripsi & Thesis*, cet. III, (Jogjakarta: Zenith Publisher, 2006), hlm. 40.

³³ Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm.

³⁴ Winarno, Suraghmah, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, cet. 7, (Bandung: Tarsito, 1982), hlm.2.

H Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan penulisan dan pembahasan skripsi ini, maka penulis membuat sistematika penulisan yang terdiri dari: judul, halaman nota pembimbing, halaman pengesahan, halaman motto, halaman persembahan, kata pengantar, dan daftar isi. Adapun pengklasifikasian penulisan terdiri dari lima bab dengan klasifikasi dan uraian sebagai berikut:

- Bab I Merupakan bab pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, penegasan istilah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan
- Bab II Berisi tentang sketsa biografi Syahrūr, yang meliputi: kehidupan Syahrūr dan karya-karya Syahrūr
- Bab III Berisi tentang karakteristik pemikiran hukum Syahrūr dalam kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah* yang meliputi kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah* di antara kitab-kitab Syahrūr lainnya, serta karakteristik metode pemikiran Syahrūr
- Bab IV Pemikiran Syahrūr tentang kewarisan yang meliputi: Konsep tentang kewarisan, Aplikasi pembagian waris pada kasus-kasus tertentu.
- Bab V Merupakan bab penutup, yang berisi kesimpulan, saran-saran dan kata penutup.

Kemudian pada bagian akhir skripsi ini penulis juga menyertakan lampiran-lampiran dan daftar riwayat hidup.

BAB II

SKETSA BIOGRAFI DAN KARYA-KARYA MUHAMMAD SYAHRÜR

A. Kehidupan Muhammad Syahrür

Muhammad Syahrür ibn Deyb (baca: Syahrür) lahir di Damaskus, Suriah pada 11 April 1938.¹ dari pasangan Deyb ibn Deyb Syahrür dan Siddiqah Binti Salih Filyun. Syahrür dikaruniai lima orang anak: Tariq, al-Lais, Basul, Masun dan Rima, atas pernikahannya dengan 'Azizah.²

Syahrür mengawali pendidikan dasar dan menengahnya di kota kelahirannya. Pada usia ke sembilan belas tahun, tepatnya tahun 1957, Syahrür memperoleh ijazah sekolah menengah pada lembaga pendidikan 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Damaskus.

Dua tahun kemudian, yakni tahun 1968 ia melanjutkan pendidikan master dan doktornya dalam bidang mekanika perminyakan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*) di Universitas College Dublin, Irlandia.³ Di tahun 1969, Syahrür meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, 1972, ia menyelesaikan program doktoralnya. Pada tahun ini juga ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus mengampu mata

¹ Muhammad Syahrür, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (sekilas tentang pengarang/*nubzah'an al-muallif*, (Damsyiq: al-Ahālī, 1990), hlm. 823. Lihat juga sebagaimana dikutip oleh Yulia Wulandari dalam skripsinya *Teori Batas Muhammad Syahrür Dalam Kasus Poligami*, (Purwokerto: STAIN, 2006-skripsi tidak diterbitkan), hlm. 43-52.

² Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrür*, (Yogyakarta: el. SAQ Press, 2003), hlm. 43.

³ M. In'am Esha, *M. Syahrür: Teori Batas, Dalam Pemikiran Islam Kontemporer*, Ed: A. Khudori Soleh, (Yogyakarta: Jendela, cet 1, 2003), hlm. 296.

kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mekanika at-Turbat wa al-Mansya'at al-Ardiyyah*) hingga sekarang.

Di bidang spesialisasinya sendiri, Syahrūr sebetulnya juga termasuk menonjol, khususnya di negaranya sendiri, sebab pada 1972, bersama rekan-rekannya, ia membuka biro konsultasi teknik Dar al-Istisyarat al-Handasiyah di Damaskus, dan kemudian pada 1982-1983 kembali pihak universitas mengirimnya ke luar negeri sebagai tenaga ahli pada Al-Saud Consult, Saudi Arabia.

Berbagai kegiatan yang cukup menyita perhatiannya tidak menyurutkan semangatnya untuk terus berkarya dalam bidang tulis menulis. Beberapa kitab dalam bidang spesialisasinya telah ditulis dan tersebar di Damaskus, seperti Teknik Fondasi Bangunan (*Handasat al-Asāsāt*) – tiga volume – dan teknik Pertanahan (*Handasat at-Turbat*).⁴

Meskipun Syahrūr yang berlatar belakang teknik, ternyata meminati juga secara mendalam masalah-masalah keislaman, hal ini sebagaimana diwujudkannya dalam karya-karyanya yang mulai diterbitkan sejak tahun 1990. di antaranya adalah *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*.⁵

⁴ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, (Yogyakarta: el. SAQ Press, 2003), hlm. 237.

⁵ Buku ini merupakan karya pertamanya dalam bidang keislaman. Penyusunan buku ini sesuai pengakuan sendiri-berlangsung selama 20 tahun (1970-1990) melalui 3 tahap proses. Tahap pertama (1970-1980). Tahap ini merupakan masa pengkajian dan peletakkan dasar awal metodologi pemahaman terhadap *az-zikr*, *ar-Risalah* dan *an-Nubuwwah* serta beberapa kata kunci lain dalam al-Qur'an. Tahap ini diakuinya sebagai tahap yang tidak produktif, disebabkan ia belum bisa melepaskan ikatan dogma-dogma yang diwariskan oleh berbagai mazhab dan aliran pemikiran Islam. Solusinya menurut Syahrūr adalah keluar dan membebaskan diri dari cengkeraman mazhab-mazhab yang telah lama membelenggu. Tahapan ini berlangsung ketika ia kuliah di Universitas Dublin, Irlandia.

Tahap kedua (1980-1986) merupakan masa pengenalan dan pendalaman terhadap kajian bahasa di bawah bimbingan gurunya, Ja'far Dakk al-Bab, Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani. Dari tokoh-tokoh ini Syahrūr menemukan tesis tentang tidak adanya sinonimitas

Pengalaman intelektual Syahrūr dalam bidang tehnik memiliki peran sangat penting dalam sistem pemikiran keislaman yang dikembangkan olehnya. Diawali dengan pengenalan dan kekaguman Syahrūr terhadap ide-ide Marxis, saat ia melanjutkan studi di Moskow – sekalipun tidak mengklaim sebagai penganut Marxis⁶ serta perjumpaannya dengan Ja'far Dakk al-Bab – sahabat karibnya di Moskow dan sekaligus guru dalam bidang bahasa – memiliki peran penting dalam perkembangan pemikirannya. Dari Ja'far Dakk al-Bab, Syahrūr banyak belajar tentang bahasa yang mengantarkannya melakukan penelitian terhadap berbagai kosa kata penting dalam al-Qur'an. Pengaruh dari ide-ide Marxis tercermin dalam corak pemikirannya yang sangat rasional dan bersifat historis-empirik. Sedangkan dari Ja'far Dakk al-Bab, tercermin dalam kejelian dan ketelitian analisis Linguistik dalam seluruh sistem pemikirannya.

B. Karya-Karya Muhammad Syahrūr

Karya Syahrūr yang pertama adalah kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, yang kemudian menimbulkan pro dan kontra. Diterbitkan untuk pertama kalinya pada tahun 1990 oleh penerbit al-Ahālī. Dalam kitab ini Syahrūr menawarkan sistem pembacaan yang sama sekali baru terhadap pokok ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga kitab ini juga berisi dasar-dasar teoritis

dalam bahasa, bahwa kata-kata hanyalah media pengungkapan maksud (*al-makna*). Dalam era ini Syahrūr mulai menelusuri kata-kata kunci al-Qur'an seperti, *al-Kitāb*, *al-Qur'ān* dan seterusnya. Syahrūr mulai menulis ide-ide baru tersebut yang juga merupakan hasil kreatif diskusinya bersama Ja'far Dikk al-Bab pada tahun 1984 sekalipun masih dalam bentuk yang tidak utuh.

⁶Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, (Yogyakarta: el. SAQ Press, 2003), hlm.46., lihat juga Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 210.

bagi sistem pemikiran yang dikembangkan olehnya dalam karya-karya selanjutnya.

Kitab tersebut menjadi kontroversial karena sebagian kalangan merasa keberatan dan sebagian lain justru memberikan pujian dan kekaguman yang mendalam. Mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya yang dekonstruktif dan sekaligus rekonstruktif memandangnya sebagai *an enemy of Islam* (musuh Islam) dan *a weistern and zionist agent* ("agen Barat dan Zionis"). Di Kuwait misalnya, seorang penjual kitab mengatakan, "Karya Syahrūr itu jauh lebih berbahaya di banding dengan kitab *Satanic Versus* (Karya Salman Rusdie). Atas dasar itu, sebagian pemerintah negara-negara Arab, seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab secara resmi melarang kitab Syahrūr beredar di negara-negaranya. Masyarakat Islam pengikut Syahrūr lebih banyak berada di negara-negara Eropa dan Amerika ketimbang di dunia Islam dan Arab. Sebaliknya, mereka yang setuju dengan pemikirannya atau semangat reformasinya memberikan kebijakan dan penilaian yang sangat positif. Sultan Qabaoos di Oman, misalnya, membagi-bagikan kitab itu kepada para menteri dan merekomendasikan mereka untuk membacanya.⁷

Namun demikian, kitab tersebut menawarkan ide-ide dan pencerahan terhadap pengkaji Islam. Kitab tersebut berhubungan dengan tema ilmu-ilmu al-Qur'an dan konsep-konsep al-Qur'an yang berkaitan dengan teologi, hukum dan akhlak. Tetapi pengertian terma dan pemahaman konsep yang ditawarkan

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstualis Muhammad Syahrūr Dalam Penafsiran al-Qur'an*, dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 132-133.

Syahrūr berbeda pemikiran dengan mayoritas Ulama. Kitab tersebut terdiri dari empat bab yaitu:

1. Bab pertama⁸ berisi lima pasal, yang mengupas tentang pengertian, perbedaan secara relasi dalam suatu istilah-istilah yang berhubungan dengan al-Qur'an. Syahrūr dalam bab ini ia tidak seperti sebagian besar Ulama dalam mengklasifikasikan Korpus Usmani adalah pada tiga kelompok. Pertama, *al-Qur'an aw al-Sab'u al Ma'sanī*, menurut dia merujuk pada ayat-ayat *mutasyābihāt*. Kedua, *Umm al-Kitāb*, yang bagiannya semata-mata merujuk pada ayat-ayat dan berkaitan dengan konsep *ar-Risālah* (kerasulan). Ketiga, ayat-ayat yang tidak *muhkamāt* dan tidak pula *mutasyābihāt*, yang dalam istilah Syahrūr *tafṣīl al-Kitāb*.
2. Bab kedua⁹ berisi dari empat pasal, yang mengupas secara detail tema pokok kenabian, yakni eksistensi alam dan masalah pengetahuan manusia. Pada bagian pertama, Syahrūr membahas konsep al-Qur'an tentang keberagaman material (*al-jadal al-mādī*) pada alam semesta. Bagian kedua menganalisa konsep al-Qur'an tentang keberagaman manusia (*al-jadal al-insānī*), baik yang terdapat pada dirinya maupun ada keterkaitan sikapnya pada realitas masih berkaitan dengan pembahasan ini. Syahrūr meneliti istilah-istilah pokok, yaitu *al-basyār wa al-insān* (konsep manusia secara fisiologis dan secara kualitas) *al-ḥaqq wa al-bāṭil*, *al-gaib wa al-syahādah*, *al-qalam wa al-'alaq* (konsep hati), *al-fu'ad wa al-qalb*, *al-fikr wa al-aql* (pemikiran dan rasio), *al-musyakhkhaṣ wa al-mujarrad* (yang kongkrit dan yang abstrak).

⁸ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damsyiq: al-Ahālli, 1990), hlm. 49-216.

⁹ *Ibid.*, hlm. 217-440.

Penemuan baru Syahrūr pada bab ini diantaranya konsep ruh. Baginya ruh bukan rahasia kehidupan (*sirr al-hāyah*), tetapi merupakan rahasia kemanusiaan (*sirr al-ansanah*), dalam arti ruh adalah potensi yang merubah manusia pada dimensi fisiologisnya (*basyar*) menjadi manusia sempurna pada dimensi kualitasnya (*al-insān*).

3. Bab ketiga¹⁰ terdiri dari pasal yang menguraikan teori-teori baru sebagai pengembangan dari konsep *umm al-kitāb*. Masih dalam bab ini pula Syahrūr membagi teori *Hudūd* menjadi *al-hadd al-adnā* (batas minimal) dan *al-hadd al-'alā* (batas maksimal), merupakan konsep terobosan dalam bidang ushul fikih yang menurutnya harus diterapkan dalam hukum Islam dan ibadah. Dalam bab ini membahas permasalahan yang ada hubungannya dengan “*as-Sunnah*”, dan juga membahas apakah seluruh perkataan dan tindakan Nabi SAW itu wahyu, dan sejauh ini mengikat umat Islam sepanjang masa.
4. Bab keempat¹¹ terdiri dari dua pasal penutup. Membicarakan dua pokok bahasan dalam al-Qur'an, adalah tentang kebutuhan manusia yang meliputi kebutuhan ekonomi (meletakkan dasar-dasar sistem ekonomi Islam yang universal dan sesuai dengan ruang dan waktu), keindahan (estetika), kisah-kisah al-Qur'an, ayat-ayat tentang Nabi Nuh, Nabi Hud, dan perjalanan sejarah kenabian dan kerasulan.

Kitab kedua Syahrūr yang juga diterbitkan oleh al-Ahalli pada tahun 1994 berjudul *Dirāsah al-Islāmīyyah Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'*. Dalam kitab ini Syahrūr menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 441-630.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 631-710.

persoalan masyarakat (*al-mujtama'*) dan negara (*al-Daulah*). Dengan tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami al-Qur'an, sebagaimana tertuang dalam kitab pertamanya, secara konsisten Syahrūr membangun konsep keluarga, masyarakat, negara dan tindakan kesewenang-wenangan (*otoriter/al-Istibdād*) dalam perspektif al-Qur'an.

Kitab ketiganya berjudul *Al-Islām wa al-Īmān: Manzūmah al-Qiyām*. Diterbitkan pada tahun 1996 oleh al-Ahālī juga. Dalam kitab ini Syahrūr mencoba mengkaji ulang konsep-konsep klasik mengenai rukun Islam dan rukun Iman, sesuatu yang paling mendasar dan paling penting dalam Islam. Melalui pelacakannya terhadap semua ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kedua konsep rukun dasar di atas, Syahrūr ternyata menemukan konsep lain yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama terdahulu.¹² Kitab ini juga membicarakan kebebasan manusia, perbudakan dan tentang ritual ibadah yang terangkum dalam konsep *al-'ibād wa al-'abīd*. Hal lain yang menjadi kajian kitab ini adalah hubungan anak dengan orang tua, dan terakhir sejarah monoteisme dalam al-Qur'an.

Kitab selanjutnya Syahrūr yang diterbitkan oleh penerbit yang sama pada tahun 1999 adalah *Masyrūr' Misāq al-'Amal al-Islām*. Karya ini merupakan proposal perjanjian Islam untuk aksi abad 21. tulisan ini dibuat sebagai jawaban

¹² Lima rukun Islam yang selama ini diyakini bersumber dari al-Qur'an dan hadis ternyata bagi Syahrūr – tentunya setelah elaborasinya atas ayat-ayat al-Qur'an hanya kesaksian kepada Allah lah (*al-Syadah al-ula*) yang merupakan rukun Islam disamping dua rukun Islam lainnya, yaitu percaya kepada hari akhir dan beramal shalih. Sementara kesaksian bahwa Muhammad utusan Allah dan empat rukun Islam sisanya, sebagaimana keyakinan umat Islam selama ini, dipahami oleh Syahrūr sebagai rukun iman dan bukan rukun Islam. Sesuatu yang benar-benar berbeda. Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstualis Muhammad Syahrūr Dalam Penafsiran al-Qur'an*, dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, hlm. 50.

Syahrūr terhadap permintaan Forum Dialog Islam Internasional yang materi isinya tidak jauh beda dengan pokok-pokok pemikirannya yang telah tertuang dalam karya sebelumnya, *al-Islām wa al-Imān* khususnya tentang perjanjian Islam (*Misāq al-Islām*), yang dikemas dalam bentuk pamflet. Tulisan ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh dengan judul *Proposal for Islamic Covenant*.¹³

Sementara kitab Syahrūr yang lain *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*, diterbitkan oleh penerbit al-Ahalli Damaskus pada tahun 2000, dan kitab ini nantinya akan di bahas lebih dalam dan ada penjelasan lebih lanjut pada sub bab berikutnya. Sebagaimana dikatakan sendiri olehnya, kitab ini boleh dikatakan sebagai penyempurna terhadap kekurangan-kekurangan dalam kitab-kitab Syahrūr sebelumnya. Kitab ini lebih khusus menjelaskan tentang hak-hak wanita dalam bidang hukum meliputi warisan, wasiat, poligami, kepemimpinan dalam keluarga dan pakaian (hijab).¹⁴ Dan dalam kitab ini Syahrūr mempertegas kembali tema-tema – secara spesifik yang berkaitan dengan perempuan – yang telah dibahas secara sekilas dalam beberapa kitabnya terdahulu antara lain tentang hukum Waris Islam.¹⁵ Dalam hal ini, Syahrūr menegaskan kembali bahwa hukum waris menurut *at-Tanzīl* adalah seimbang (1:1) untuk laki-laki dan perempuan.

Selain tulisan-tulisannya yang terkemas dalam bentuk kitab, Syahrūr juga aktif menulis artikel yang dimuat dalam beberapa majalah dan jurnal seperti

¹³ *Ibid.*, hlm. 50.

¹⁴ Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, (Damsyiq: al-Aḥālī, 2000), hlm. Persembahan.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 271-295.

"*Reading the Religious Text a New Approach*", The Devine Text and Pluralism in Moslem Societes" dalam *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997); "Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women" dalam *Kuwaiti Newspaper* yang kemudian diterbitkan dalam kitab *Liberal Islam*, Charles Kurzman (ed) (New York and Oxford University Press, 1998). Di samping sebagai penulis Syahrūr juga aktif dalam seminar internasional mempresentasikan ide-ide mengenai al-Qur'an, Sosial Politik, Pluralisme, dan hak-hak wanita, seperti forum MESA Conference tahun 1988 di Chicago.¹⁶

¹⁶ Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, (Yogyakarta: el. SAQ Press, 2003), hlm. 51.



BAB III

KITAB *NAḤWA UṢŪL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-MAR'AH* DAN KARAKTERISTIK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM MUḤAMMAD SYAḤRŪR DI DALAMNYA

A. *Kitab Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* di Antara Kitab-kitab Syaḥrūr Lainnya

Sebagaimana tercermin dalam judulnya, kitab ini menyajikan kerangka teoritik baru fikih Islam dalam menanggulangi krisis yang sedang dialami oleh fikih Islam itu sendiri. Kitab setebal 383 halaman ini adalah rangkaian dari karya-karya Syaḥrūr dalam rangka memproyeksikan pemahaman baru terhadap ayat-ayat *at-Tanzīl al-Ḥakīm*. Dalam kitab ini Syaḥrūr memaparkan metode penafsiran ayat-ayat hukum yang berkaitan dengan persoalan wasiat, pembagian harta warisan, kepemimpinan, poligami dan busana wanita. Kitab ini merupakan kelanjutan karya-karya sebelumnya sekaligus merupakan aplikasi teori *ḥudūd* Syaḥrūr.

Kitab ini terdiri dari pendahuluan, enam bab, dan penutup.¹ Pada bagian pendahuluan Syaḥrūr menegaskan bahwa Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah agama wahyu terakhir. Ia diperuntukkan bagi semua umat di sepanjang masa. Berdasarkan hal ini dia berkeyakinan bahwa *at-Tanzīl al-Ḥakīm* adalah kitab suci yang bukan hanya sesuai untuk masa nabi dan negeri Arab saja, tetapi sesuai untuk segala tempat dan untuk masa selanjutnya hingga hari kiamat. Pandangan universalisme *at-Tanzīl al-Ḥakīm* ini sebenarnya tidak berbeda

¹ Untuk penjelasan berikutnya penulis mengutip beberapa bagiannya dari pengantar penerjemah dan editor. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: elSAQ, 2004), hlm. 2-10.

dengan pandangan konvensional tentang *at-Tanzīl al-Ḥakīm*. Hanya saja, perbedaan pandangan Syahrūr dengan pandangan konvensional terletak pada definisi universalisme hukum *at-Tanzīl al-Ḥakīm* itu sendiri. Menurut Syahrūr, universalisme hukum *at-Tanzīl al-Ḥakīm* tidak berarti bahwa seseorang harus menerapkan hukum-hukum yang tertera dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* secara apa adanya di semua tempat dan waktu, melainkan ia berarti bahwa kesesuaian *at-Tanzīl al-Ḥakīm* itu hanya mungkin jika aturan hukum *at-Tanzīl al-Ḥakīm* merupakan *ḥudūddiyah ḥaniffiyah* (terdiri dari batas-batas hukum yang elastis atau fleksibel) yang dapat menyesuaikan diri dengan perubahan waktu dan tempat. Hal ini berarti bahwa hukum *at-Tanzīl al-Ḥakīm* adalah ladang untuk melakukan ijtihad dan disesuaikan dengan kondisi-kondisi objektif yang terdapat dalam komunitas manusia. Ide tentang perlunya hermeutika baru, dimana seseorang selalu memperhatikan setiap realitas objektif dalam masyarakat, baginya, ini berkaitan erat dengan keyakinan universalisme *at-Tanzīl al-Ḥakīm* tersebut.

*Pada bab pertama,*² Syahrūr mengartikulasikan alasan ontologis mengapa hermeutik al-Quran kontemporer itu perlu dilakukan. Untuk menjustifikasi proyek hermeutikanya, Syahrūr memaparkan diskursus filsafat dengan hubungan antara "*al-kaynūnah*" (kondisi berada; *das sein; being*), "*as-sayrūrah*" (kondisi berproses; *der prozess; the proses*), "*aṣ-ṣayrūrah*" (kondisi menjadi; *das werden, becoming*). Dia mengatakan bahwa ketiga kata kerja (istilah) itu selalu menjadi pusat pembahasan dalam filsafat dan landasan inti bagi semua

²Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damsyiq: al-Aḥālī, 2000), hlm. 25-122.

pembahasan teologis (Tuhan), naturalik (alam), dan antropologis (manusia), dengan memandang bahwa "*kaynūnah*" (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada, *sayrūrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa, dan *şayrūrah* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi "keberadaan pertama" (*al-kaynūnah al-ūlā*) setelah melalui fase proses. Dia yakin bahwa relasi antara ketiga kondisi tersebut merupakan keniscayaan alami, dalam arti bahwa tidak ada satu kondisi pun yang tidak terkait dengan kondisi-kondisi yang lain. Dari relasi ontologis inilah, menurut Syahrūr, muncul secara terus menerus suatu hukum yang disebutnya dengan istilah "hukum dialektika negatif" (*qānūn an-nafy wa nafy an-nafy*, hukum negasi dan penegasian negasi). Dari dialektika ketiga kondisi tersebut kemudian terdapat tiga level yang terbentuk, antara lain: *pertama*, "kondisi berada" (eksistensi) dan "kondisi berproses" (perubahan); *kedua*, eksistensi dan perubahan tanpa perjalanan waktu. Level keduanya ini hanya kita temukan perwujudannya pada cahaya; *ketiga*, perjalanan waktu dan perubahan tanpa eksistensi. Pada level inilah terjadi "hukum dialektika internal" pada satu benda yang kemudian disebut dengan "hukum negasi dan penegasian negasi." Artinya, bahwa *Big Bang* pada alam semesta adalah peniadaan terhadap sesuatu yang ada sebelumnya. Hari kiamat dan peniupan sangkakala adalah peniadaan terhadap peniadaan pertama; hari akhir dan hari kebangkitan adalah peniadaan terhadap wujud alam semesta hingga ia menjadi wujud yang tidak lagi mengalami *şayrūrah* (kondisi menjadi) sebagai wujud terakhir (surga dan neraka) yang juga merupakan akhir dari berlakunya hukum "negasi dan penegasian negasi". Permasalahan kedua yang dibahas pada bab ini adalah tentang Allah,

kaynūnah, *sayrūrah*, dan *ṣayrūrah* pada komunitas manusia. Syahrūr memandang bahwa “kondisi berada” pada komunitas ini adalah manusia itu sendiri, sedangkan “kondisi berproses”nya adalah perjalanan sejarah, sementara “kondisi menjadi”nya adalah pertumbuhan dan perkembangan. Dari ketiga unsur tadi, permasalahan terbesar terletak pada “kondisi menjadi” karena sangat bergantung kepada keputusan dan kehendak manusia. Jika ada suatu komunitas yang di dalamnya terdapat “kondisi menjadi” dan “kondisi berproses” tanpa adanya “kondisi menjadi”, maka kita dapat mengatakan bahwa komunitas tersebut berada dalam kondisi stagnan. Perjalanan waktu bergerak dalam komunitas itu tanpa ada perubahan sehingga akhirnya berada dalam kondisi keterbelakangan. Sedangkan komunitas yang memiliki tiga dimensi sekaligus, maka ia berada dalam kondisi dinamis dan akhirnya akan dapat menguasai komunitas lain yang hanya memiliki dua dimensi. Syahrūr kemudian memandang bahwa dunia Arab pada saat ini bisa dikategorikan sebagai masyarakat yang hanya memiliki dua dimensi, yaitu dimensi “kondisi berada” karena secara historis ia berada bersama perjalanan waktu. Akan tetapi, ia tidak memiliki “kondisi menjadi” baik di bidang ilmu-ilmu alam, teknologi dan sosial, sehingga ia berada pada kondisi statis dan dikuasai oleh komunitas lain yang memiliki tiga dimensi. Dan ketika dimensi ketiga, yakni “kondisi menjadi”, membawa konsep perkembangan akumulatif (*mafhūm at-taṭawwur al-mutarākim*), maka salah satu pemecahan atas problematika ini, menurut Syahrūr, adalah dengan kembali mengembangkan filsafat Arab Islam kontemporer dan teologi Islam kontemporer demi

merealisasikan dimensi ketiga ini yang merupakan inti dari aktivitas dan kehendak manusia dan inti pembaruan pola pikir manusia.

Kemudian Syahrūr membahas tentang “kondisi berada” dan “kondisi menjadi” dalam berinteraksi dengan *at-Tanzīl al-Ḥakīm* (al-Qur’an dalam istilah Syahrūr). *at-Tanzīl al-Ḥakīm* sebagai teks suci apabila dibaca dan direnungi oleh seseorang, maka seolah-olah ia diwahyukan untuk generasi dan masanya, dan seakan-akan baru saja diturunkan. Hal ini karena *at-Tanzīl al-Ḥakīm* memiliki “kondisi berada” pada dirinya sehingga ia hanya dapat dipahami melalui wujud alam semesta dan fenomenanya dan melalui nama-nama Allah yang termanifestasi di dalamnya. Dari sinilah kemudian Syahrūr berpendapat bahwa tidak ada seorangpun yang memiliki pemahaman menyeluruh terhadap makna-makna *at-Tanzīl al-Ḥakīm* baik yang bersifat *kullī* maupun *juz’ī*, bahkan seorang Nabi dan Rasul pun. Hanya saja, *at-Tanzīl al-Ḥakīm* bagi kita, adalah teks yang memiliki “kondisi berproses” dan “kondisi menjadi”. Artinya ia dapat diinterpretasikan. Dan interpretasi orang akan ini sangat tergantung pada tingkat pengetahuan, perangkat saintifik, problematika sosial, ekonomi, politik dan pengetahuan yang melingkupinya dan selalu berbeda dari masa ke masa. Oleh karenanya, pemahaman seseorang terhadap *at-Tanzīl al-Ḥakīm* akan sangat berbeda dengan pemahaman orang lain yang memiliki peralatan dan pengaruh pemahaman yang berbeda. Dari sinilah, Syahrūr kemudian menyimpulkan bahwa *at-Tanzīl al-Ḥakīm* senantiasa mengandung “karakter pembacaan kontemporer” (*ṣifāt al-qirā’ah al-mu’āsirah*), selalu bisa ditafsirkan sesuai dengan pemahaman seperti inilah, maka kita akan dapat memecahkan berbagai problema yang

berkembang dalam Islam seperti problem fikih dan penetapan hukum Islam, problem filosofis dalam ilmu kalam, dan sebagainya.

Setelah selesai dengan pembahasan tentang *kaynūnah*, *sayrūrah*, dan *ṣayrūrah*, Syaḥrūr kemudian membahas berbagai tema yang berbeda-beda. Dalam pembahasannya tentang bagaimana memahami sunnah Nabi, ia mengatakan bahwa teladan yang harus diikuti dari Rasulullah adalah hal berinteraksi dengan, atau menyikapi *at-Tanzīl al-Ḥakīm* semata-mata melalui “kondisi berproses” dan “kondisi menjadi” historis bagi orang-orang Arab di jazirah mereka, dalam arti interaksi hermeneutisnya berada dalam batas-batas sejarah dan geografis dalam lingkup taraf kehidupan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan mereka, dan dalam rangka mengatasi problematika yang mereka hadapi.

Dari sini, Syaḥrūr menetapkan beberapa prinsip dalam hukum Islam yang berkaitan dengan sunnah Nabi, diantaranya:

1. Sunnah Nabi yakni segala tindakan, ucapan, dan ketetapanannya bukanlah wahyu;
2. Sunnah Nabi yang berupa ucapan, baik yang *mutawātir* maupun yang *āḥād*, baik yang disebutkan dalam semua kitab ḥadīṣ, atau hanya di salah satu kitab hadis, adalah sebagai bahan pertimbangan semata, karena sunnah Nabi adalah keputusan hukum, dan keputusan hukum berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu;

3. Sunnah Nabi adalah ijtihad pertama, dan pilihan pertama kerangka aplikatif untuk merealisasikan *ide absolut* (wahyu), akan tetapi aplikasi itu bukanlah yang terakhir dan satu-satunya;
4. Sunnah Nabi adalah cermin kebenaran pertama yang menggambarkan interaksi *at-Tanzil al-Hakim* dan realitas objektif adanya dugaan kosong dan khayalan.

Selanjutnya Syahrūr membahas tentang komunitas manusia dan egalitarianisme yang nantinya akan menjadi dasar bagi pembahasan tentang pembagian waris yang salah satu asasny adalah persamaan. Persamaan antara dua hal, baik dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik, tidak bisa digeneralisir begitu saja tanpa membatasi dimana segi persamaannya. Atas dasar ini, Syahrūr membedakan dua macam persamaan, yaitu: persamaan matematis, semisal $2 + 2 = 4$ yang hanya bersifat logis; dan persamaan kelompok. Persamaan yang dimaksud dalam hal ini adalah persamaan antar kelompok dan antar komponen-komponen atau unsur-unsur dalam sebuah kelompok berdasarkan kuantitas dan kualitas dalam setiap kelompok yang dimaksud. Dalam komunitas manusia misalnya, kita dapat membaginya menjadi dua kelompok (tingkat pertama) berdasarkan jenis, yakni: kelompok laki-laki, dan kelompok perempuan. Pada dua kelompok tersebut masih terdapat beberapa tingkatan kelompok lagi yang dinamakan kelompok kecil atau golongan. Misalnya pada kelompok laki-laki (tingkat kedua) terdapat kelompok laki-laki yang sudah dewasa dan yang belum, pada laki-laki yang sudah dewasa (tingkat ketiga) terdapat kelompok yang sudah menikah (tingkat keempat) terdapat kelompok bapak, dan pada kelompok bapak

(tingkat kelima) terdapat kelompok yang sudah menduda dan yang belum. Begitu juga terjadi pada kelompok jenis perempuan.

Jika kita mau membahas ide persamaan, menurut Syahrūr, maka kita harus memperhatikan kelompok-kelompok dan tingkatannya. Misalnya jika persamaan berkaitan dengan suami isteri, maka persamaan dalam hal ini berada pada tingkatan ketiga. Perempuan-perempuan yang telah menikah merupakan bagian dari perempuan dewasa dan bagian dari jenis perempuan secara umum, namun tidak mesti dari bagian kelompok ibu. Kaidah-kaidah hukum waris dalam Islam, dalam pandangan Syahrūr adalah menggunakan asas persamaan dalam kelompok sebagaimana telah dijelaskan di atas. Berangkat dari kaidah bahwa hukum waris itu diperuntukkan bagi kemaslahatan penduduk bumi, ia mengatakan bahwa kaidah-kaidah hukum waris tersebut dibuat atas dasar persamaan tingkat pertama (antara laki-laki dan perempuan. Contoh terapannya bisa dilihat dalam bahasan waris pada bab IV).

Tema selanjutnya yang dibahas adalah tentang *Asbāb an-Nuzūl* dan *an-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Kedua hal tersebut, menurut Syahrūr, adalah dua buah keilmuan dalam studi ilmu al-Qur'an yang saling berkaitan dan tak terpisahkan. Kedua ilmu tersebut, menurutnya disusun dengan sebab dan latar belakang yang tidak jauh berbeda yang bersifat teologis politik karena keduanya muncul setelah masa kenabian. *Asbāb an-Nuzūl* menurut Syahrūr, sebenarnya hanya membantu untuk menjelaskan historitas pemahaman dan proses interaksi manusia dengan ayat-ayat *at-Tanzīl* pada waktu ia diturunkan. Adapun kita saat ini tidak berkepentingan dengan *Asbāb an-Nuzūl* tersebut, karena substansi teks memiliki

“kondisi berada pada dirinya” (eksis pada dirinya), korpus tertutup, dan cukup dengan dirinya sendiri sehingga tidak bersifat historis, sementara pemahaman terhadap teksnya bersifat historis. Syaḥrūr lalu menjadikan ayat-ayat tentang waris sebagai contoh tentang hal ini.

Pada bagian selanjutnya, Syaḥrūr menjelaskan tentang perkembangan Islam sejak masa kenabian hingga terbentuknya fikih secara singkat. Ia mengkonsentrasikan pembahasan pada tabiat kaum dimana Nabi SAW sebagai salah seorang diantara mereka membangun sebuah negara pusat yang masih baru, yang beribu kota Madinah al-Munawwarah dan mencakup seluruh jazirah Arab. Di Madinah beliau berperan sebagai seorang Nabi, seorang Rasul dan seorang pendiri sebuah negara, dimana ketiga perannya ini bercampur satu dengan yang lainnya. Problem yang muncul pertama kali setelah wafatnya Nabi bukanlah problem kenabian atau kerasulan, akan tetapi persoalan politik yang akhirnya berimbas pada bercampurnya konsep risalah dengan konsep kenabian dan kekuasaan karena pihak-pihak yang bersengketa menjadikan konsep-konsep itu sebagai baju ideologis untuk membenarkan pendapatnya. Pada akhirnya, ia berkesimpulan bahwa fanatisme keluarga dan kesukuan dari satu sisi, perselisihan kekuasaan dan justifikasi dari sisi kedua, dan spirit patriarkis yang ekstrim dari sisi ketiga memainkan peranan yang mendasar dalam pembentukan fikih Islam sejak awal, dan memainkan peranan yang asasi dalam penetapan penafsiran ayat-ayat hukum dalam menjadikan hadis Nabi maupun menasakh ayat-ayat hukum itu. Hal ini pun berperan secara mendasar dalam cara pandang ahli fikih terhadap kaum wanita, khususnya dalam masalah pembagian harta

waris, hijab, kepemimpinan dan pelimpahan jabatan dalam masyarakat. Dari sinilah kemudian Syahrūr merasa perlu untuk melakukan pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āṣirah*) terhadap *at-Tanzīl* (al-Qur'an).

Pada bab kedua,³ Syahrūr membahas tentang sunnah Nabi dan sejarahnya. Pada bagian pertama, ia membicarakan tentang peran Muhammad Saw sebagai Nabi dan Rasul. Sebagai seorang rasul, peran utamanya adalah menyampaikan risalah yang diwahyukan kepada manusia dengan segala bentuk perintah dan larangan di dalamnya, setelah Allah “menundukkan” manusia untuk membenarkan kenabiannya dengan melengkapi Nabi dengan bukti-bukti kebenaran yang dikehendaki-Nya. Risalah ini, menurutnya, terdiri dari tiga macam ajaran; *asy-sya'āir* (ritual-ritual keimanan, seperti shalat, zakat, dan lain-lain), akhlak, dan perundang-undangan (*syari'at*, ayat-ayat hukum).

Sunnah Nabi, menurut Syahrūr memiliki beberapa karakteristik, antara lain:

1. Merupakan ketetapan-ketetapan yang lahir dari kondisi kehidupan objektif dalam masyarakat Arab pada masa kenabian
2. Merupakan ijtihad dalam membatasi sesuatu yang dihalalkan yang tidak membutuhkan adanya wahyu
3. Merupakan ijtihad yang bersifat pembatasan dalam wilayah yang dihalalkan secara mutlak, dimana sesuatu yang telah dibatasi tadi dimungkinkan untuk dimutlakan kembali seiring dengan pembahasan kondisi objektif yang ada

³ *Ibid.*, hlm. 123-218.

4. Merupakan ijtihad dalam wilayah yang dihalalkan, yang kemungkinan bisa salah dan bisa benar, karena ia bukanlah wahyu dan karena kesalahan di dalamnya bisa dibenarkan kembali
5. Merupakan ketetapan-ketetapan dari ijtihad Nabi dalam wilayah yang dihalalkan tanpa memandang sumbernya apakah bersifat kenabian atau bukan, yang bukan termasuk syari'at Islam, tetapi hanyalah merupakan perundang-undangan sipil yang tunduk pada kondisi sosial.

Syahrūr juga membedakan antara sunnah dengan hadis. Hadis menurutnya adalah tradisi verbal Nabi, dan dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Ḥadīs-ḥadīs ritual yang ketaatan terhadapnya adalah wajib
2. Ḥadīs-ḥadīs tentang hal gaib. Seluruh ḥadīs macam ini, menurutnya ditolak, baik yang berkenaan dengan ramalan tentang kerajaan Allah, ataupun yang berkaitan dengan informasi tentang peristiwa-peristiwa yang akan datang
3. Ḥadīs-ḥadīs hukum yang mencakup seluruh hadis Nabi yang mengandung hukum atau perundang-undangan yang tidak bertentangan dengan ayat-ayat hukum at-Tanzil dan tidak mendekati atau melampaui batas yang ditetapkan Allah. Ḥadīs-ḥadīs ini, menurut Syahrūr, bersifat historis kondisionil dan hanya berfungsi sebagai bahan pertimbangan (*isti'nās*), baik yang mutawatir maupun yang bukan
4. Ḥadīs-ḥadīs qudsi, yaitu hadis yang mengandung firman Allah tentang hal-hal yang gaib. Syahrūr menolak Ḥadīs qudsi dengan dua alasan: *pertama*, karena sesungguhnya Nabi tidak mengetahui hal yang gaib. *Kedua*, sesungguhnya

ucapan yang dinisbahkan kepada Allah dalam hadis-hadis ini, tidak akan keluar dari kemungkinan berikut; adakalanya merupakan penjelasan yang tidak memadai terhadap dua hal yang global (*mujmal*) yang ada dalam *at-Tanzil*. Dan ini tertolak karena kalau Allah menghendakinya dan penjelasan itu bersifat mendesak, niscaya Allah akan menjelaskannya dalam ayat-ayat *at-Tanzil* sesuai dengan ayat 114 surat al-An'am, atau adakalanya merupakan penambahan terhadap firman Allah dalam keterperincian a-zikr al-hakim. Ini juga tertolak karena termasuk mengada-ada perkataan atas nama Allah dengan perkataan yang tidak diucapkan-Nya. Dan mustahil Nabi melakukan hal ini

5. Hadis-hadis tentang sifat-sifat dan kehidupan keseharian Nabi, seperti cara makan, minum, dan sebagainya. Hadis semacam ini walaupun bisa berfungsi sebagai kenangan sejarah dan dapat menghaluskan jiwa, akan tetapi tidak bisa dijadikan sebagai pedoman tetap bagi seluruh penduduk bumi.

Setelah selesai dengan pembahasan tentang sunnah Nabi, Syahrūr kemudian berbicara tentang dasar-dasar baru fikih Islam. Oleh karena itulah Syahrūr kemudian mengajukan prinsip-prinsip dan dasar-dasar bagi pembacaan al-Qur'an (*at-Tanzil al-Hakim*), antara lain:⁴

1. *At-Tanzil al-Hakim* bebas dari sinonim (*tarāduf*), baik dalam kata-kata maupun dalam susunan kalimat.
2. Dalam *at-Tanzil al-Hakim* tidak ada kata-kata atau huruf tambahan (yang tidak memiliki makna).

⁴ *Ibid.*, hlm. 189-193.

3. *At-Tanzīl al-Ḥakīm* memiliki tingkatan tertinggi dalam hal kefasihan. Oleh karena itu, kita harus mampu membaca apa yang tidak tersurat, seperti dalam ayat tentang pembagian waris yang tidak menyebut laki-laki dalam firman-Nya *wa in kānat wāhidatan falahā an-nisf*.
4. *At-Tanzīl al-Ḥakīm* memiliki kecermatan dalam susunan kalimat dan kandungan arti yang tidak kalah dibanding dengan ilmu kimia, fisika, kedokteran, dan matematika.
5. *At-Tanzīl al-Ḥakīm* memiliki sesuaian dan signifikansi (arti penting bagi kehidupan). Ia adalah benar dan sesuai dengan realitas dan hukum-hukum alam. Selain itu, di dalamnya tidak terdapat disia-siaan.
6. *At-Tanzīl al-Ḥakīm* adalah petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk semesta, sehingga ia mengandung sifat kemanusiaan, bukan keAraban.
7. *At-Tanzīl al-Ḥakīm*, dalam seluruh lembarannya mengandung *nubuwwah* dan *risālah*.
8. Sifat *hudūdiyyah* pada ayat-ayat hukum *at-Tanzīl al-Ḥakīm* terjelma dalam batas-batas yang ditetapkan Allah (*ḥudūdullāh*), yang bisa dibedakan menjadi dua macam: *pertama*, *ḥudūd* yang tidak boleh dilanggar dan dilampaui, tetapi boleh berada tepat pada batas hukum tersebut sebagaimana *ḥudūd* dalam warisan; *kedua*, yang tidak boleh didekati atau berada tepat di atasnya, seperti *ḥudūd* dalam puasa.
9. Tidak terdapat nasikh dan mansukh dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm*.

10. Ijma' adalah kesepakatan dari orang-orang yang masih hidup dalam hal perundang-undangan (perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*) atau pembolehan (*simah*) atau pencegahan (*man'*). Seperti rokok yang bisa dilarang setelah diketahui bahayanya melalui cara pemberian fatwa, majelis negara, dan parlemen.
11. Qiyas adalah analogi yang didasarkan atas bukti-bukti material dan pembuktian ilmiah yang diajukan oleh ahli ilmu alam, sosiologi, ahli statistik, dan ekonomi.
12. Memahami peran Nabi pada masanya sebagai sebuah ijtihad guna membangun masyarakat dan pemerintahan historis sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.
13. Sunnah Nabi tidaklah sama dengan kitab-kitab hadis, baik *musnad*, *muwatta'*, *sahih*, *sunan*, *mustadrak*, dan syarah-syarahnya.

Bab-bab selanjutnya pada buku ini adalah pembahasan tentang tema fikih perempuan yang merupakan contoh praktis dari teori-teori yang diajukannya pada dua bab sebelumnya.

Bab ketiga,⁵ berisi tentang prinsip pembagian waris dalam Islam yang menurutnya harus dibedakan antara wasiat dengan warisan. Syahrūr juga menjelaskan tentang adanya persamaan dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi persamaan itu berada pada tingkat kelompok bukan individu. Pada akhir bab, ia juga memberikan contoh aplikatif tentang mekanisme

⁵ *Ibid*, hlm. 219-298.

pembagian harta waris baik menurut garis asal (orang tua ke atas atau *mīrās al-usūl*), untuk suami isteri (*mīrās al-azwāj*), dan juga sistem *kalālah*.

Pada bab keempat,⁶ Syahrūr membahas tentang poligami yang inti pembahasannya tidak berbeda jauh dengan pembahasannya tentang poligami pada buku pertamanya (*al-Kitāb wa al-Qur'ān*). Ia juga berbicara tentang perkawinan (*zaujiyyah*) yang tujuannya bukan semata-mata seks, akan tetapi juga menjalin hubungan keluarga, meneruskan keturunan, membentuk keluarga, dan menempuh kehidupan bersama. Setelah berbicara tentang mas kawin yang menurutnya harus disesuaikan dengan kemampuan suami, ia mengakhiri pembahasannya pada bab ini dengan *al-mīsāq* (perjanjian) yang biasanya disamakan artinya dengan perkawinan. Menurutny, *al-mīsāq al-gafiz* yang diambil oleh suami isteri sebagai janji kepada Allah, dalam menunaikannya mengandung sisi humanis dan sosial, dapat disimpulkan dalam beberapa hal: *pertama*, berjanji untuk jujur dan tidak saling membohongi; *kedua*, berjanji untuk tidak melakukan perbuatan tercela (menghianati perkawinan); *ketiga*, berjanji untuk saling menjaga kesehatan dan harta masing-masing dan tetap sabar dalam keadaan lapang, sempit, sehat, dan sakit; *keempat*, berjanji untuk menjaga dan mendidik anak dengan baik; *kelima*, berjanji untuk menjaga privasi masing-masing dan tidak menyebarkan pada orang lain.

Bab kelima,⁷ buku ini berisi tentang kepemimpinan (*al-qiwāmah*). Dalam *pendahuluan* bab ini, Syahrūr mengatakan bahwa dalam *at-Tanzīl*, Allah tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, antara mukmin laki-laki dan

⁶ *Ibid.*, hlm. 299-312.

⁷ *Ibid.*, hlm. 313-328.

perempuan dalam banyak ayat. Bahkan keduanya sering disebut secara beriringan. Sifat inferioritas perempuan dari laki-laki yang ada dalam banyak kitab *turās* adalah hasil dari pengaruh paham patriarkhis yang dominan saat itu dan kemudian mengambil ayat-ayat dalam *at-Tanzīl* sebagai justifikasinya. Oleh karena itulah, maka ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan saat ini harus ditafsirkan berdasarkan pada pengetahuan saat ini juga pada peradaban yang telah dicapai manusia pada abad ini, tanpa harus berpegang teguh pada fikih dan tafsir yang diproduksi dua belas abad yang lalu.

Bab keenam,⁸ yang merupakan bab terakhir membahas tentang pakaian. Setelah *memberikan* pendahuluan yang berisi keheranan Syahrūr pada kemarahan para ulama dalam menanggapi tulisannya tentang pakaian wanita dalam buku pertamanya (*al-Kitāb wa al-Qur'ān*), ia kemudian merasa perlu untuk membahas perbedaan kata kunci untuk memahami definisi pakaian laki-laki dan perempuan dalam Islam. Kata *libās* dan *sau'ah* dengan melihat pemakaiannya pada *at-Tanzīl*, menurutnya harus dipahami secara konotatif. Kata-kata *hijāb*, *jilbāb*, dan *khimār* yang hanya disebut tiga kali dalam *at-Tanzīl* (yang diartikan sesuai dengan pemahaman yang selama ini ada) juga harus dipahami sebagai pengajaran (*ta'limāt*), bukan *tasyrī'* dan sangat dipengaruhi oleh kondisi obyektif yang ada saat itu, sehingga bisa berubah sesuai dengan perubahan kondisi obyektif yang ada. Pembahasan selanjutnya tentang *zīnah* (perhiasan) dan siapa saja yang boleh melihat *zīnah* wanita tidak jauh berbeda dengan apa yang sudah ditulis dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qur'ān*.

⁸ *Ibid.*, hlm. 329-380.

*Pada bagian penutup,*⁹ mengemukakan jawaban atas pertanyaan yang diajukan *orang* tentang universalitas Islam dan rahmat risalah Islam.

Dan seruannya yang terakhir adalah untuk memperbaharui hukum keluarga yang ada di dunia Arab, yang isinya antara lain:

1. Memberikan hak kewarganegaraan pada perempuan dan anak-anak sebagaimana yang diberikan pada laki-laki.
2. Pemberian hak pada wanita untuk memilih dan dipilih.
3. Seorang perempuan ketika diceraikan, berhak mengambil setengah harta yang diperoleh suami dari kerja selama kehidupan berkeluarga kecuali isteri berbuat tercela (semisal zina). Sebaliknya, jika terbukti isteri berbuat tercela, maka suami berhak mengambil seluruh hak isteri.
4. Tempat tinggal dalam perkawinan menjadi hak isteri ketika ia diceraikan kecuali ia terbukti melakukan perbuatan tercela.
5. Poligami hanya berlaku bagi suami terhadap janda yang memiliki anak yatim, dan isteri kedua tidak memiliki hak waris.
6. Hak asuh anak adalah pada isteri sampai usia dewasa.
7. *Hijāb* sebagai sebuah konsep dan penutup, sama sekali tidak berkaitan dengan keislaman dan keimanan, akan tetapi merupakan kebiasaan lokal dan temporal.
8. Wasiat adalah dasar kewarisan/pembagian harta kekayaan.
9. Menjadikan konsep waris yang ada dalam buku ini sebagai dasar apabila tidak terdapat wasiat.

⁹ *Ibid.*, hlm. 381.

Demikianlah penjelasan singkat dari buku karya Muḥammad Syahrūr yang menjadi sumber data primer dalam tulisan ini yang diharapkan bisa menjadi titik awal terhadap pemahaman pemikiran hukum berkaitan dengan pembagian harta waris dalam Islam. Dalam karya tersebut, Syahrūr jarang sekali menyebutkan sumber rujukan atau catatan kaki. Akan tetapi, ia tetap menyebutkan beberapa tokoh yang dijadikan sebagai acuan pemikirannya. Ia menandakan bahwa ia mengadopsi beberapa perangkat teori paling tidak pengaruh tokoh-tokoh tersebut adalah Abd al-Qāhir al-Jurjāni, Abū Alī al-Fārīzī, al-Fārābī, Immanuel Kant, F. Fukuyama, Charles Darwin, Isaac Newton, Karl Max, dan sebagainya. Dari situ dapat diketahui bahwa ia tidak menjadikan satu tokoh saja sebagai pijakan teorinya, akan tetapi mengambil pemikiran masing-masing tokoh secara eklektik dan meramunya sendiri sehingga menemukan sesuatu yang baru.

B. Karakteristik Pemikiran Hukum Muḥammad Syahrūr dalam Kitab *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*

Sebelum sampai pada pemikiran tokoh, mengetahui karakteristik dan metodologi pemikiran tokoh merupakan suatu hal yang penting. Karena hal itu merupakan pijakan yang menjadi dasar dan titik tolak yang tentunya sangat mempengaruhi seluruh konstruksi pemikiran yang dibuat.

Metodologi yang digunakan Syahrūr dalam “membaca ulang” Islam, penting untuk dicermati, adalah apa yang diungkapkan sendiri dalam bagian pendahuluan dari karyanya, *al-Kitāh wa al-Qur’ān Qirā’ah Mu’āṣirah*. Ia

menyebutkan beberapa poin yang dianggapnya sebagai metode (*manhaj*) yang diikutinya yaitu:

1. Permasalahan mendasar dalam filsafat adalah persoalan hubungan antara kesadaran akal (*ide*) dan materi (wujud konkret). Menurut sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang berada di luar diri manusia. Ini berarti pengetahuan yang sesungguhnya bukanlah semata-mata bentuk pikiran, akan tetapi sesuatu yang terdapat padanannya di dalam realitas empiris. Hal ini didasarkan atas Q.S. an-Nahl: 78 yang menunjukkan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Dia berikan kepadanya pendengaran, penglihatan, dan akal (*hati nurani*).
2. Bertolak dari pandangan bahwa pengetahuan manusia berasal dari luar dirinya tersebut, ia menawarkan filsafat Islam modern yang didasarkan atas pengetahuan akal yang bertolak dari hal-hal yang konkrit yang dapat dicapai oleh indera manusia terutama pendengaran dan penglihatan untuk mencapai pengetahuan teoritis yang murni (*benar*). Ia juga menyerukan penolakan terhadap pengetahuan yang didasarkan atas ilham (*isyrāqiyyah al-ilāhiyyāh*) yang hanya dimiliki oleh ahli *mukasyafah* (*sufi*).¹⁰
3. Pemikiran manusia mula-mula berupa pemikiran yang terbatas pada apa yang dapat ditangkap oleh pendengaran dan penglihatan saja, kemudian meningkat hingga mencapai pemikiran murni yang bersifat umum. Oleh karena itu, alam nyata merupakan permulaan bagi alam materi yang dapat ditangkap oleh akal. Menurut Syahrūr alam nyata dan alam gaib sama-sama merupakan materi.

¹⁰ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damsyiq: al-Ahālī, 1990), hlm. 42-43.

Perkembangan ilmu pengetahuan hingga saat ini baru mencapai hal-hal yang bersifat konkret di alam nyata, ia akan terus berkembang hingga mencapai hal-hal yang berada dalam wilayah alam gaib. Hanya saja sampai saat ini hal itu belum terwujud.

4. Ia berpendapat bahwa alam diciptakan dari materi, bukan dari ketiadaan. Hanya saja sifat materi tersebut berbeda dengan yang ada sekarang dan nantinya akan diganti dengan materi yang berbeda pula, yakni alam lain yang dikenal sebagai alam akherat.
5. Tidak ada pertentangan antara Qur'an dan filsafat yang merupakan induk ilmu pengetahuan.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa metodologi yang digunakan Syahrūr adalah filsafat dengan titik berat pada filsafat *empirisme*. Hal ini terlihat pada pandangannya bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi di luar diri manusia, bukan sekedar bentuk-bentuk pemikiran “abstrak”. keadaan sebelum dan sesudah penciptaan alam. Filsafat *empirisme*, yang salah satu perwujudannya adalah *positivisme*.¹¹ Bagi Syahrūr, yang memiliki spesialisasi bidang teknik, metodologi yang “berbau” sains ini tidaklah asing dan dapat dimengerti.

Di antara pokok pemikiran selanjutnya yang berkenaan dengan menggunakan pendekatan linguistik/kebahasaan, tentang keistimewaan bahasa Arab dengan mendasarkan pada metode bahasa Abu Ali al-Farisi yang ditampilkan

¹¹ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Tales sampai Capra*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, cet -11, 2003), hlm. 26.

oleh Ibn Jinni dan ‘Abd al-Qadir al-Jurjani.¹² Kajian yang dilakukan Syahrūr melalui ilmu bahasa modern akhirnya berujung pada kesimpulan bahwa setiap bahasa manusia sesungguhnya tidak ada yang memiliki sinonim. Sebuah kata tertentu sebenarnya mengandung makna menurut perkembangan sejarahnya, bisa jadi makna awalnya hilang, atau maknanya bertambah kaya dengan makna-makna baru. Jadi ia mengingkari sinonim dalam bahasa Arab. Oleh karenanya ia banyak menyandarkan pembahasannya pada *Mu’jam Maqayis al-Lughah* (karya ibn Faris) yang menafikan sinonim di dalamnya, dengan tanpa mengabaikan kamus-kamus lain tentunya. Ia juga menegaskan bahwa seluruh isi al-Qur’an dapat dipahami oleh akal manusia.¹³

Pendekatan linguistik/kebahasaan yang digunakan ini, menurut pengakuannya, banyak diilhami oleh disertasi sahabatnya. Dr. Ja’far Dakk al-Bab, dalam bidang ilmu bahasa (*lisaniyyat*) di Universitas Moskow pada tahun 1973. Obyek penelitian disertasinya adalah seputar teori bahasa ‘Abd al-Qadir al-Jurjani tentang bahasa pada umumnya. Oleh Syahrūr, Ja’far kemudian diminta untuk memberikan pengantar dalam bukunya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān* dan ia juga diminta membuat ikhtisar tentang ihwal bahasa Arab setebal sekitar 70 halaman yang kemudian dijadikan lampiran dalam bagian akhir buku tersebut.¹⁴

Adapun kerangka teori yang menjadi acuan Syahrūr dalam memformulasikan ide-idennya adalah penilaian ajaran Islam (Qur’an dan Sunnah) antara

¹² Berdasarkan kajiannya terhadap metode bahasa (*al-Manhaj al-Lugawī*) dari ketiga tokoh bahasa tersebut, Syahrūr menemukan kekeliruan persepsi umum yang menyatakan bahwa keistimewaan bahasa Arab terletak pada kekayaan padanan kata (sinonim). Yang benar menurut Syahrūr justru sebaliknya, yakni satu kata dalam bahasa ini memiliki kekayaan makna.

¹³ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah*, (Dasiq: al-Ahālli, 1990), hlm. 44-45.

¹⁴ Ja’far Dakk al-Bab, “Asrar al-Lisan al-Arabī”, dalam *Ibid.*, hlm. 735-820.

yang berdimensi *nubuwwah* dan yang berdimensi *risālah*. Oleh karena itu, menurutnya *al-Kitāb* (al-Qur'an) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risālah*. *Nubuwwah* merupakan kumpulan informasi (pengetahuan) kealaman dan kesejarahan yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah yang terdapat di alam wujud (realitas empiris). Sedangkan *risālah* adalah kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia yang berupa ibadah, muamalat, akhlak, dan hukum halal dan haram, dan ini semua merupakan taklif yang dibebankan kepadanya. Jadi, *nubuwwah* bersifat obyektif (*mawdu'i*) dalam arti ia berisi kumpulan aturan hukum yang berlaku di alam semesta dan berada di luar kesadaran manusia, sedangkan *risālah* bersifat subyektif (*al-zati*) yang berarti kumpulan aturan hukum yang harus dijadikan sebagai bagian dari kesadaran dalam diri manusia di dalam berperilaku. Dalam *al-Kitāb*, al-Qur'an merupakan dimensi *nubuwwah* sedangkan *Umm al-Kitāb* merupakan dimensi *risālah*.¹⁵

Dengan demikian *risālah* (*umm al-Kitāb*) merupakan aspek dinamis dari ajaran Islam karena ia berhubungan dengan aturan perikehidupan manusia yang juga bersifat dinamis (selalu berubah menurut waktu dan tempat). Doktrin yang mengatakan bahwa Islam cocok untuk setiap zaman dan tempat juga menjadi landasan yang kuat bagi pemikiran Syahrūr.¹⁶ Oleh karena itu ia menentang keras pemahaman hukum (ajaran) Islam yang kaku selama ini yang menganggap bahwa ketentuan-ketentuan syariat (dalam al-Qur'an maupun Sunnah) yang

¹⁵ Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, (Damsyiq: al-Aḥālli, 1990), hlm. 54, 90, dan 103.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 44.

berkenaan dengan hukum atau cara tertentu harus dijalankan sebagaimana apa adanya. Anggapan seperti itu, menurutnya bertentangan dengan sifat dasar manusia yang selalu berubah dari masa ke masa dan dari satu tempat ke tempat yang lain, juga bertentangan dengan hukum alam yang mana tidak ada benda (materi) di alam raya ini yang gerakanya lurus terus. Dalam konteks seperti inilah kemudian dimunculkan teori batas (*nazariyyah al-Hudūd*).

Secara umum, teori batas (*nazariyyah al-hudūd*) dapat digambarkan sebagai berikut: terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam *al-Kitāb* dan sunnah yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah (tidak boleh), demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui, maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi, manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Disinilah, menurut Syahrūr, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka risalah Muhammad Saw dinamakan dengan umm *al-Kitāb* (induk berbagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *hanīf* berdasarkan teori batas ini.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrūr menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas.

1. Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*al-hadd al-adnā*). Ini terjadi dalam hal: macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi (Q.S.

an-Nisa': 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. al-Maidah: 3, al-An'am: 145-156), hutang piutang (Q.S. al-Baqarah: 283-284), dan tentang pakaian wanita (Q.S. an-Nisa': 31). Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, berbagai macam perempuan yang disebutkan dalam ayat merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat (seperti anak perempuan paman atau bibi) tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.¹⁷

2. Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-hadd al-a'lā*). Ini terjadi pada tindak pidana pencurian (Q.S. al-Maidah: 38) dan pembunuhan (Q.S. al-Isra': 33, al-Baqarah: 178, an-Nisa': 92). Hukuman potong tangan bagi pencuri, misalnya, merupakan hukuman paling berat sehingga tidak boleh memberikan hukuman yang lebih berat dari itu, tetapi bisa memberikan hukuman yang lebih rendah. Kewajiban para mujtahid hanya mendefinisikan menurut kenyataan objektif di masyarakat, pencurian seperti apa yang tidak pantas diberikan hukuman berat tersebut, dan pencurian seperti apa yang dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya.¹⁸
3. Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus yang mana berlaku pada hukum waris (Q.S. an-Nisa': 11-14, 176) dan poligami (Q.S. an-Nisa': 3). Dalam masalah bagian harta waris, menurut Syahrūr, batas

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 449-472. Lihat juga sebagaimana dikutip oleh Yulia Wulandari dalam skripsinya *Teori Batas Muhammad Syahrūr Dalam Kasus Poligami*, (Purwokerto: STAIN, 2006-skripsi tidak diterbitkan), hlm. 58-67.

¹⁸ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*, (Damsyiq: al-Ahālli, 1990), hlm. 455-457.

atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat, bagian laki-laki dan perempuan menurut prinsip 2:1, maka bagian 66,6% bagi laki-laki merupakan batas atas sedangkan bagian 33,3% bagi perempuan merupakan batas bawah. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi 40% maka hal ini dibolehkan. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.¹⁹

4. Ketentuan hukuman yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Menurut Syahrūr bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid (Q.S. an-Nur: 2). Kemudian berdasarkan ayat 3-10 dari surat yang sama, hukuman tersebut hanya dapat dijatuhkan dengan syarat adanya empat orang saksi atau melalui *li'an*.²⁰
5. Ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh, karena dengan menyentuhnya berarti terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 457-462.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 463.

perempuan yang mulai dari tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya (batas bawah) hingga hubungan yang hampir (mendekati) zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada batas-batas (*hudūd*) Allah. Atau dengan ungkapan lain, dalam kondisi tersebut keduanya belum dijatuhi hukuman zina. Karena zinalah yang merupakan batas yang ditetapkan Allah, yang seseorang tidak diperbolehkan berhenti padanya, atau menyentuh wilayahnya meskipun itu berada dekat pada wilayah zina tersebut.

6. Ketentuan hukum yang memiliki batas atas bawah, dimana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif (+) berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif (-).²¹ Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan, memberi pinjaman tanpa memungut bunga.²²

Syahrūr mendasarkan konsepnya dalam menyusun teori batas pada al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 13-14: *"(Hukum-hukum tersebut) adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan rasul-Nya, niscaya*

²¹ Nilai positif dan negatif di sini dalam pengertian matematis. Praktek riba, karena dapat menghasilkan tambahan harta, bernilai positif (+), sedangkan zakat, karena menyebabkan berkurangnya harta, berarti negatif (-).

²² Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damsyiq: al-Ahālli, 1990), hlm. 464.

Allah memasukannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya, dan itulah kemenangan yang besar. Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan rasul-Nya serta melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah akan memasukannya ke dalam api neraka, sedang ia kekal di dalamnya, dan baginya siksa yang menghinakan." Syahrūr mencermati penggalan ayat "*tilka hudūdullāh*" yang menegaskan bahwa pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan batasan-batasan hukum Allah semata. Dia berpendapat bahwa otoritas penetapan hukum (*haqq at-tasyri'*) hanya dimiliki Allah, sedangkan Muhammad Saw, walaupun beridentitas sebagai Nabi dan Rasul, pada hakikatnya bukanlah seorang penentu hukum yang memiliki otoritas penuh (*asy-syāri'*). Muhammad adalah seorang polopor ijtihad dalam Islam.

Syahrūr juga merumuskan teori-teorinya dengan analisis matematis (*at-tahlīlī ar-riyādi*).²³ Ia menggambarkan hubungan antara *al-hanīfiyyah* dan *istiqāmah*, bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks.²⁴



Kurva (*al-hanīfiyyah* = ruang ijtihad)

²³ Secara teoritis Syahrūr menggunakan analisis matematis sebagai landasan bangunan teorinya, yaitu rumus-rumus matematis yang dikembangkan oleh Isaac Newton yang berkaitan dengan persamaan fungsi, dirumuskan dengan $Y = f(x, y)$ dengan dua variabel. Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 579.

²⁴ Bagi, persamaan fungsi ini dapat dijadikan basis teori pengembangan hukum Islam, karena teori ini mencakup dua karakter dari hukum Islam. Pertama, karakter permanent (*sābit*) dalam arti tetap dan tidak berubah dan universal. Karakter ini disebut sebagai *al-istiqāmah*, dalam arti berlaku secara umum dan terus-menerus. Kedua, karakter dinamis dan cenderung kepada perubahan (*al-hanīfiyyah*). *Ibid.*, hlm. 449.

Sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu, sejarah. Sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan oleh Allah. Kurva (*al-hanifiyyah*) menggambarkan dinamika ijtihad manusia, bergerak sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan antar kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektis, yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait (*interwined*). Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu.

Selanjutnya, Syahrūr menetapkan enam prinsip batas (*hudūd*) yang dibentuk oleh daerah hasil (*range*) dari perpaduan kurva terbuka dan tertutup pada sumbu x dan sumbu y. Perincian prinsip-prinsip batas teori *hudūd* adalah sebagai berikut:²⁵

Posisi batas maksimal (*hālah al-hadd al-a'lā*). Daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka yang memiliki satu titik balik minimum. Titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x.

Posisi batas maksimal bersamaan dengan batas minimal (*hālah al-haddayn al-a'lā wa al-adna ma'an*). Daerah hasilnya berupa kurva gelombang yang merupakan gabungan antara kurva tertutup dan terbuka yang masing-masing memiliki titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik tersebut terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Di antara kedua kurva ini terdapat titik singgung yang tepat berada di antara keduanya.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 465-466. Lihat juga sebagaimana dikutip oleh Yulia Wulandari dalam skripsinya *Teori Batas Muhammad Syahrūr Dalam Kasus Poligami*, (Purwokerto: STAIN, 2006-skripsi tidak diterbitkan), hlm. 67-79.

Posisi ini juga disebut dengan posisi penetapan hukum secara mutlak (*hālah al-mustaqīm* dan *hālah al-mustaqīm*).

Posisi lurus tanpa alternatif (*hālah al-mustaqīm*). Daerah hasilnya berupa garis lurus sejajar dengan sumbu x. Karena berbentuk garis lurus, posisi ini meletakkan titik balik maksimum berhimpit dengan titik balik minimum.

Posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan (*hālah al-hadd al-a'lā li hadd al-muqārib dūna al-mamas bi al-hadd abadan*). Daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka yang berbentuk dari titik pangkal yang hampir berhimpit dengan sumbu x dan titik final yang hampir berhimpit dengan sumbu y. Secara matematis, titik final hanya benar-benar berhimpit dengan sumbu y pada daerah tak terhingga.

Posisi batas maksimal positif dan batas minimal negatif (*hālah al-hadd al-a'lā mujāban wa al-hadd al-adnā salīban*). Daerah hasilnya berupa kurva gelombang dengan titik balik maksimum yang berada di daerah positif (ke dua variabel x dan y, bernilai positif) dan titik balik minimum berada di daerah negatif (variabel y bernilai negatif). Kedua titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x.

Untuk melengkapi teorinya, Syahrūr berkepentingan pula untuk “meluruskan” pengertian Sunnah. Menurutnya Sunnah merupakan metode dalam menerapkan hukum-hukum (ketentuan-ketentuan) *umm al-Kitāb* secara mudah tanpa keluar dari batas-batas yang telah ditetapkan Allah atau metode untuk membuat ketentuan-ketentuan *'urfiyyāh* dalam hal yang tidak ada ketentuannya dalam *umm al-Kitāb*, dengan mempertahankan realitas zaman, tempat, dan

kondisi obyektif lainnya, berdasarkan firman Allah bahwa Dia menginginkan kemudahan bagi manusia (Q.S. al-Baqarah: 185; al-Hajj: 78). Pengertian ini didukung pula oleh asal kata *sunnah* dari *sanna* yang berarti *mudah* atau *mengalir dengan mudah*. Menurut pengertian tersebut, apa yang dilakukan Nabi Muhammad merupakan usaha menerapkan ajaran Islam dalam kondisi tertentu. Jadi, ia bukanlah satu-satunya dan bukan pula yang terakhir.²⁶ Praktek beliau ini sesungguhnya hanyalah salah satu usaha untuk memelihara *risālah* dan *nubuwwah* agar tetap hidup hingga hari kiamat. Karena *risālah* Muhammad didasarkan atas batas-batas (*hudūd*) Allah, maka beliau adalah satu-satunya Rasul yang diizinkan berjihad sebab seliau adalah penutup para nabi dan rasul di samping juga untuk mengajarkan kepada manusia bagaimana seharusnya mereka berjihad untuk kepentingan diri mereka sendiri sesudah beliau tidak ada. Karena Islam adalah syariat yang sangat manusiawi yang bergerak dinamis dalam batas-batas tertentu.²⁷

Selanjutnya Syahrūr membagi sunnah menjadi dua macam, yakni *sunnah risālah* dan *sunnah nubuwwah*, sebagaimana kerangka teori yang digunakan sejak semula. *Sunnah risālah*, sebagaimana *al-Kitāb*, dapat dibedakan isinya menjadi *al-hudūd* (batas-batas dalam hukum), ibadah, akhlak, dan pengajaran (*at-ta'limāt*).²⁸ Adapun terhadap *sunnah nubuwwah*,²⁹ Syahrūr membaginya menjadi

²⁶ Konsep ini untuk dibandingkan konsep Fazlur Rahman tentang perbedaan Sunnah dan Hadis. Lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terj. Anas Mahyudin, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hlm. 38-127.

²⁷ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wal al-Qur'ān*, hlm. 549.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 549-554.

²⁹ Syahrūr tidak membedakan antara istilah *Sunnah* dan *Hadis*. Hal ini terlihat ketika di depan ia menyebut *sunnah nubuwwah*, namun dibelakang ia kemudian menyebutnya dengan *hadis nubuwwah*. Lihat *Ibid.*, hlm. 549 dan 554.

dua macam, yakni yang berkenaan dengan persoalan gaib dan berkenaan dengan penjelasan terhadap *tafsīl al-Kitāb*.³⁰ Dalam pada itu, berbeda dengan pandangan jumhur ulama, menurutnya memahami ḥadīṣ haruslah didasarkan atas pemahaman terhadap *al-Kitāb* dan bukan sebaliknya.³¹

Syahrūr menawarkan seperangkat syarat yang harus dipenuhi untuk membangun hukum Islam yang modern, antara lain yaitu:³²

1. Memahami bahasa Arab sebagai bahasa yang terbebas dari adanya sinonim, dan setiap nas, baik yang berasal dari *al-Kitāb* maupun bukan, hanya dipahami menurut akal
2. *Musyarri'* (pembuat hukum) hendaknya selalu memperluas wawasan keilmuan sesuai dengan tuntutan zamannya
3. Memperluas aturan-aturan hukum dalam bidang ekonomi dan sosial menurut konteks zamannya
4. Menganggap para ilmuwan kealaman (*scientist*) sebagai mitra terpercaya bagi *musyarri'*
5. Melakukan qiyas hanya terhadap dua hal yang sama-sama nyata (konkret)
6. Tidak perlu terikat dengan mazhab fikih manapun
7. Tidak boleh dilupakan bahwa asas hukum Islam, dan juga hidup manusia, adalah kebebasan dan kebolehan.
8. Tidak boleh dilupakan bahwa Islam adalah agama yang *hanīf*, maka jika dijumpai ketentuan hukum yang membelenggu kemahuan masyarakat dan

³⁰ *Ibid.*, hlm. 554.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, hlm. 583-585.

keadilan, maka wajib disesuaikan (diubah) tanpa keluar dari batas-batas (*ḥudūd*) Allah.

Setelah mengemukakan syarat-syarat bagi hukum Islam modern, Syahrūr kemudian memberikan contoh fikih baru mengenai persoalan perempuan dalam hukum Islam yang meliputi banyak hal, seperti poligami, waris, mahar, pakaian, hak untuk bekerja, talak, dan hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan.³³

Dengan teori batas yang diajukannya ia meyakini bahwa risalah *kulli zamān wa makān*. Karena berdasarkan teori ini, hukum-hukum Islam memiliki dinamika dan elastisitas yang sangat tinggi untuk menerima berbagai bentuk perubahan zaman dan tempat dalam batas-batas tertentu. Di samping itu Syahrūr juga meyakini bahwa risalah ini memiliki sifat dasar yang sama dengan yang dimiliki oleh setiap benda di alam semesta, termasuk manusia, yang selalu bergerak dinamis dalam batas-batas tertentu sehingga diyakini bahwa Islam akan dapat hidup terus hingga hari kiamat.

³³ *Ibid.*, hlm. 592-629.



BAB IV

PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRÜR DALAM KITAB *NAHWA UŞÛL JADĪDAH LI AL-FIQH AL-ISLĀMĪ: FIQH AL-MAR'AH* TENTANG KEWARISAN DALAM ISLAM

A. Konsep Kewarisan

Dalam menyusun konsep tentang kewarisan, Syaḥrūr mengawalinya dengan pembahasan kebahasaan, ia berusaha menjelaskan bahwa terdapat perbedaan antara *hazz* dengan *naşīb*, *abb* dengan *umm*, *wālid* dengan *wālidah*, dan sebagainya.¹ Dari sinilah kemudian Syaḥrūr menjelaskan perbedaan antara sistem pembagian harta peninggalan yang bersifat umum yang diwasiatkan Allah kepada semua manusia, yaitu sistem waris yang diatur dalam ayat-ayat waris dan bagiannya disebut dengan *hazz*, dan antara sistem pembagian yang bersifat khusus yang diwasiatkan oleh manusia supaya hartanya dibagikan kepada siapa saja yang ia kehendaki setelah kematiannya, dan bagian masing-masing yang ia tentukan sendiri, yaitu sistem yang bagiannya disebut dengan *naşīb*. Di akhir pembahasannya Syaḥrūr menyebutkan beberapa karakteristik sistem waris, di antaranya adalah: *Pertama*, warisan merupakan sistem yang bersifat umum yang diwasiatkan Allah untuk semua manusia sehingga ia merupakan sistem yang bersifat antisipatif yang dilaksanakan apabila tidak ada wasiat, atau apabila wasiat tidak menghabiskan semua harta. Di dalamnya terdapat kaidah-kaidah

¹ *hazz* diartikan sebagai bagian dari yang harus diterima seseorang tanpa adanya kemampuan darinya untuk membuat pilihan, dan *hadz* selalu bertitik tolak untuk kemaslahatan umum bagi masyarakat, sedangkan *naşīb* diartikan sebagai bagian yang diterima seseorang dan ia bisa membuat pilihan untuk melakukan sesuatu terhadap bagiannya karena berkaitan dengan kepentingan pribadi. Sedangkan *walid* dan *walidah* adalah bapak dan ibu kandung, sedangkan *abb* dan *umm* mempunyai cakupan yang luas yakni bapak dan ibu pengasuh atau bapak ibu angkat. Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uşûl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, (Damsyiq: al-Aḥālī, 2000), hlm. 224-225.

umum yang merealisasikan keadilan dalam bentuk umum (kelompok), bukan dalam bentuk khusus (individu). *Kedua*, sistem waris hanya berlaku bila terdapat dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan (ibu-bapak, saudara-saudari, suami isteri). Sedangkan bila hanya satu jenis, maka harta dibagi secara sama rata. *Ketiga*, sistem *hijab-mahjub* tidak berlaku atas dasar jenis kelamin, tetapi berdasarkan jauh dekatnya dari orang yang mewarisi. *Keempat*, sistem waris bersifat tertutup, artinya setiap orang yang tidak disebutkan namanya dalam ayat, tidak dapat warisan.²

Dalam kitabnya *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, Syahrūr memberikan pengertian tentang kewarisan sebagai berikut:

الإرث: هو عملية نقل ما كان يملكه إنسان توفي إلى ورثة تعددهم وصيته وتحدد نصيب كل منهم، أو إلى ورثة عددتهم آيات الإرث وحددت حظ كل منهم، في حال عدم وجود وصية. والأولوية المطلقة في هذه المسألة للوصية، التي إما أن يضعها المتوفى قبل وفاته ويتحتم اتباعها بخلافها بعده، بدليل أن الله سبحانه اشترط لنفاذ أحكام آيات الإرث أن تكون «من بعد وصية يوصي بها أو دين». وإما أن يهمل المتوفى قبل وفاته هذا الأمر الإلهي فلا يترك بعده وصية، فينوب الله عنه في هذه الحالة ويضع وصية عامة توزع فيها الحصص على الورثة. ويتحتم اتباعها بخلافها سواء في أصحاب الحق بالإرث أو في حصة كل منهم.³

Kewarisan adalah: "proses pemindahan harta yang dimiliki seseorang yang sudah meninggal kepada pihak penerima (warasah) yang jumlah dan ukuran bagian (nashib) yang diterimanya telah ditentukan dalam mekanisme wasiat, atau jika tidak ada wasiat, maka penentuan pihak penerima, jumlah dan ukuran bagiannya (hazz) ditentukan dalam mekanisme pembagian waris. Prioritas dalam masalah ini terletak pada wasiat, yaitu adakalanya pewaris sudah menentukan wasiat sebelum ia meninggal dengan menyerahkan seluruh hartanya kepada karib kerabatnya setelah ia meninggal dunia,

² Ibid., hlm. 224, 295-297.

³ Ibid., hlm. 231.

berdasarkan bahwa Allah mensyaratkan bahwa pemberlakuan hukum-hukum waris terjadi setelah dilaksanakannya wasiat dan dibayarkannya hutang: min ba'di wasiyatin yusaabiha awwdaynin (setelah [dilaksanakannya] wasiat yang telah diwasiatkan, atau setelah [dibayarkan] hutang). Adakalanya ia tidak menulis surat wasiat sebelum kematiannya, sehingga ia tidak meninggalkan wasiat apapun, maka Allah mengambil alih pembagian ini dengan memasukkan mekanisme hukum waris dan menentukan seluruh pihak yang terlibat di dalamnya, baik terkait dari kalangan pihak penerima warisan maupun bagian harta yang diterima masing-masing dari mereka.

Dari sini terlihat bahwa menurut Syahrūr wasiat merupakan dasar dari proses sebuah kewarisan berdasarkan ayat-ayat waris dan ini lebih penting dari proses pembagian waris itu sendiri.

Ayat pertama dari ayat-ayat waris dalam *at-Tanzil al-Hakīm* dimulai dengan kalimat: *yūṣikum Allāhu fī awlādikum* (Allah mensyari'atkan bagimu tentang [pembagian pusaka untuk] anak-anakmu) (Q.S. an-Nisa' [4]: 11), dan ditutup dengan firman Allah: *waṣiyyatan min Allāhu alīmun ḥalīm* (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai syari'at yang benar-benar dari Allah. Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti) (Q.S. an-Nisa' [4]: 12). Dari sini kita satu hal yang mengandung petunjuk yang sangat penting, yaitu bahwa wasiat adalah dasar dari pemindahan harta (hak milik), dan wasiat merupakan beban wajib (*taḳḍīr*) dari Allah kepada manusia seperti halnya shalat dan puasa. Allah berfirman: "Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa" (Q.S. al-Baqarah [2]: 180).⁴

⁴ *Ibid.*, hlm. 231.

Menurut Syahrūr Terkait dengan masalah waris dan perpindahan harta kekayaan dari generasi sekarang kepada generasi yang akan datang, kita menghadapi sejumlah masalah besar. *Pertama*, bahwa Allah menginginkan agar kita mampu menegakkan hukum dan menyelesaikan masalah yang sangat penting ini dengan pandangan kita sendiri, yaitu dengan selalu berpegang pada asas keadilan dan menerapkan kebebasan penuh untuk menentukan apa yang cocok menurut pandangan kita. Tetapi sebagian orang ada yang menginginkan kita agar tunduk terhadap pemikiran yang tidak kita kehendaki dengan mengabaikan amanat *khilāfah* yang dibebankan Tuhan kepada manusia di muka bumi. Kemudian mereka memunculkan ilmu *nāsih mansūh* dan beranggapan bahwa wasiat dalam surat al-Baqarah ataupun dalam surat yang lain telah dihapus oleh ayat-ayat waris dalam surat an-Nisa'. Selanjutnya berbagai mazhab fikih maupun aliran politik menutup mata dan mengingkari kenyataan bahwa Allah memulai ayat-ayat waris dengan firman: *yusīkum Allāhu* (Allah mewasiatkan kepadamu) dan menutupnya dengan firman: *waṣīyyatan min Allāh* (sebagai wasiat dari Allah).⁵

Mereka tidak hanya berpandangan tentang adanya ayat-ayat dan hukum dalam *at-Tanzīl al-Hakīm* yang dihapus oleh ayat-ayat lain dan bahwa mereka menjadikan kitab Allah sebagai kitab yang bersifat temporal yang terikat dengan sebab dan peristiwa yang telah terjadi puluhan abad yang lalu. mereka bahkan beranggapan bahwa *sunnah qawliyah* (sabda Nabi) yang berwujud hadis Nabi –

⁵ *Ibid.*, hlm. 232.

sebagaimana yang tercantum dalam kitab-kitab hadis di tangan kita – memiliki otoritas untuk menghapus ayat dan hukum dalam kitab Allah.

Syahrūr berpendapat bahwa Allah menyuruh manusia (sebelum meninggal) untuk menetapkan wasiat khusus jika meninggalkan harta yang harus diserahkan kepada pihak lain berdasarkan bagian yang telah ditentukan. Dalam kondisi ketika manusia tidak melakukan wasiat tersebut, maka Allah telah menetapkan wasiat umum demi terlaksananya maksud ini, yang mengungkapkan hukum universal demi tercapainya keadilan umum, bukan keadilan yang bersifat khusus. Wasiat ini memiliki bentuk penyeimbangan yang dapat kita saksikan dalam realitas sosial saat ini, yang tidak terkait ideologi politik tertentu, dalam arti bahwa wasiat tersebut bukan merupakan produk hukum dari kekuasaan pemerintah tertentu, namun ia semata-mata adalah hukum universal yang berlaku bagi pembagian harta kekayaan setiap orang yang meninggal di muka bumi. Wasiat ini diberlakukan bukan dengan tujuan atas dasar hubungan kekerabatan atau kewajiban keluarga dari seseorang, namun lebih berupa hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi masyarakat manusia secara keseluruhan, bukan bagi keluarga atau pribadi tertentu.⁶ Ini yang kemudian akan membedakan dengan pandangan ulama-ulama klasik dimana ada pembatasan jumlah harta yang dibolehkan yaitu tidak lebih dari $\frac{1}{3}$ jumlah harta peninggalan, dan adanya pembatasan tidak dibolhkannya ahli waris untuk menerima wasiat.

Prinsip-prinsip yang ditetapkan Tuhan untuk menegakkan keadilan ('*adl*) dan kesetaraan atau persamaan (*musāwāh*) antara komunitas-komunitas sosial

⁶ *Ibid.*, hlm. 232.

yang beragam. Jika kita memperhatikan aturan-aturan (pembagian harta warisan) ini dengan perspektif individual (*nazrah fardiyah*), maka kita akan mendapati bahwa aturan-aturan tersebut tidak menerapkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, tetapi wasiat ini menerapkan persamaan antara kelompok laki-laki (*majmu'āt al-żukur*) dan kelompok perempuan (*majmu'āt al-ināṭ*) di dunia. Dari sini kita memerlukan kerangka pengetahuan matematik yang berbeda dari ilmu perhitungan konvensional. Hanya saja, persamaan antara berbagai komunitas ini bukan berarti persamaan antara anggota-anggotanya yang didasarkan pada kondisi personal mereka atau posisi sosial mereka.⁷

Dengan demikian, tidak ditemukan pada kelompok laki-laki, misalnya, perbedaan antara anak laki-laki yang belum balig dan masih menempuh studi dan anak laki-laki yang sudah dewasa yang sudah lulus sekolah dan sudah bekerja. Dan juga tidak ditemukan perbedaan antara bagian seorang ayah yang menderita sakit parah dan bagian seorang ayah yang masih sehat dan bekerja, juga tidak mendapati perbedaan antara seorang anak yang berbakti kepada kedua orang tuanya dan seorang anak yang durhaka kepada mereka. Seluruh kondisi tersebut di atas merupakan kondisi individual yang khusus dalam keluarga yang tidak mungkin dicapai keadilan di dalamnya kecuali dengan wasiat yang khusus.

Satu hal yang sangat mendasar terkait dengan masalah wasiat yang ternyata diabaikan oleh orang-orang yang menganggap terhapusnya ayat-ayat wasiat oleh ayat-ayat waris – adalah bahwa kita hanya dapat membagi harta peninggalan kepada yang berhak dengan terlebih dahulu menyisihkan harta yang

⁷ *Ibid.*, hlm. 232-233.

diwasiatkan dan hutang orang yang meninggal tersebut, sebagai penerapan perintah Tuhan yang diulang empat kali dalam surat an-Nisa' [4]: 11 dan 12. Kita dapat melakukan hal tersebut jika orang yang meninggal memiliki catatan atau pesan tertulis yang menjelaskan harta yang dimilikinya, dan hutang yang menjadi tanggungannya, serta catatan lain yang berisi keinginan terakhirnya untuk menyerahkan hartanya kepada hal-hal yang disukainya.

Syahrūr berpendapat bahwa dalam hadis "*nahnu ma'āsira al-anbiyā'i lā narišu wa lā murāišu* (kami, para nabi, tidak mewarisi dan tidak diwarisi)" terdapat perintah wasiat sebagai bentuk ketaatan memberlakukan perintah Tuhan dalam surat al-Baqarah: 180.⁸

Tiga ayat waris dalam *at-Tanzīl al-Hakīm: yūṣikum Allāhu fī awladikum*. Kita perhatikan atribut *aljarr* "*fī*" dalam ayat tersebut yang menegaskan posisi wasiat dalam kehendak Tuhan. Kata kerja *waṣā* dalam linguistik Arab menuntut adanya objek langsung yang dalam hal ini adalah hal yang diwasiatkan (*maḥall al-waṣīyāh*). Kebanyakan objek ini didahului oleh atribut *al-jarr*, yaitu huruf *ba'*. Perhatikan ayat berikut: *wa tawāṣaw bi al-haqqi wa tawāṣau bi aṣ-ṣabri* (... dan nasehat menasehailah supaya mentaati kebenaran dan menetapi kesabaran) (Q.S. al-'Asr [103]: 3); *wa waṣṣayna al-insāna bi wālidayhi* (Kami wasiatkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya) (Q.S. Luqman [31]:14) *wa awṣāni bi aṣ-ṣalāti wa az-zakāti mā dumtu hayyan* (... dan Dia

⁸ *Ibid.*, hlm. 231.

memerintahkan kepadaku (mendirikan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup) (Q.S. maryam [19]: 31).⁹

Kita pahami posisi i'rab dalam ayat-ayat tersebut bahwa kata benda yang dibaca *majrur* (*genetif*) (contoh: *bi aṣṣālāti wa az-azakāti ma dūmtut hayyan*) sebenarnya harus dibaca *mansūb* (*akusatif*) karena menempati posisi objek. Pola semacam inilah yang dipakai sebagaimana cara baca seorang tokoh seperti ketika membaca ayat berikut: *wa qadā rabbuka an lā ta'budu illā iyyāhu* (...dan Tuhanmu telah menetapkan agar kau tidak menyembah kecuali kepada-Nya) (Q.S. [17]: 23). Ia membacanya dengan: *wa waṣṣa rabbuka an lā ta'budu illā iyyāhu wa bi al-wālidayni ihsānan*. Selanjutnya ia berkata: "Jika Tuhanmu memerintahkan agar tak ada satu pun yang boleh disembah selain Dia, tentunya tak akan ada yang disembah selain Dia."

Karena wasiat mengandung dua hal: (1) orang yang dibebani wasiat (*mahall al-waṣīyah*), dan (2) sasaran wasiat (*maudu' al-waṣīyah*), maka dalam setiap berwasiat harus selalu ada pembatasan tentang kedua hal tersebut, penjelasan tentang pihak yang dibebani wasiat dan pihak yang diminta untuk melaksanakannya, dan penjelasan tentang sasaran wasiat dimaksud oleh pemberi wasiat. Dalam firman Allah: *wa waṣṣayna al-insāna bi wālidayhi* (... dan Kami berwasiat kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya), pihak yang dibebani wasiat adalah manusia, sedangkan sasarannya adalah kedua orang tua. Pada firman-Nya: *wa awṣāni bi aṣ-ṣalāti* (... dan Dia berpesan kepadaku agar menunaikan shalat) pihak yang dibebani wasiat adalah al-Masih ibn

⁹ *Ibid.*, hlm. 233.

Maryam, sedangkan sasarannya adalah shalat. Barangkali kita tidak menjumpai sebuah wasiat dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm*, melainkan disertai dengan penjelasan tentang pihak yang dibebani wasiat (*maḥall al-waṣīyah*) dan sasarannya (*maudū' al al-waṣīyah*). Selanjutnya, siapakah pihak yang dibebani wasiat dan sasarannya dalam firman Allah: *yūṣīkum Allāhu fī awlādikum*?

Pihak yang dibebani wasiat pada ayat ini adalah seluruh manusia yang diindikasikan oleh redaksi pada awal ayat pertama surat an-Nisa' [4]: *yā ayyuhā an-nāsu ittaqū rabbakum* (*wahai manusia, bertakwalah kamu sekalian kepada Tuhanmu*) sampai dengan permulaan surat an-Nisa': 11: *yūṣīkum Allāhu fī awlādikum* (*Allah berwasiat kepadamu tentang anak-anakmu*) (Q.S. an-Nisa' [4]: 11). Adapun sasaran wasiat adalah warisan bagi anak-anak dan bagian harta masing-masing. Kita perhatikan dalam ayat tersebut bahwa Allah menggunakan redaksi: *fī awlādikum*, bukan *fī abnā'ikum*. Padahal dalam ayat yang sama, Allah menggunakan redaksi *abā'ukum wa abnā'ukum la tadrūna ayyuhum aqrabu lakum naf'an* (... bapak-bapakmu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui mana yang lebih bermanfaat bagimu) (Q.S. an-Nisa' [4]: 11). Kata *awlād* adalah bentuk plural dari kata *walad* yang mencakup pengertian maskulin (anak laki-laki) maupun feminim (anak perempuan), karena dalam Arab tidak dijumpai bentuk feminim pada kata *al-walad*.¹⁰

Kata *al-walad* selain mencakup pengertian feminim dan maskulin, juga mencakup pengertian seluruh manusia yang hidup di muka bumi, karena pada dasarnya semua manusia hidup melalui proses kelahiran (*mawlūd*). Dari sini

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 234.

tampak bahwa Allah memberikan penghormatan kepada jenis manusia dalam arti yang selengkapnya, ketika Allah bersumpah dalam *at-Tanzīl al-Ḥakīm* dengan redaksi: *wa wālidin wa mā walada* (Dan demi bapak dan anaknya) (Q.S. al-Balad [90]: 3). Dengan redaksi lain, Allah menyatakan karakter kesucian-Nya bahwa ia adalah *lam yalid wa lam yūlad* (Dia bukan beranak dan tiada pula diperanakan) (Q.S. al-Ikhlās [112]: 3).¹¹

Oleh karena itu, Syahrūr berpendapat bahwa prinsip-prinsip waris yang menjadi target dari wasiat (setelah redaksi *awlādikum*) mencakup seluruh kemungkinan kasus pewarisan yang dialami oleh seluruh penduduk bumi, dan berlaku bagi setiap insan yang dilahirkan oleh dua orang tua, cucu (*al-ahfād*), suami isteri (*al-azwāj*) dan saudara (*al-iḥwah*). Adapun terma mempunyai indikasi lain sesuai dengan konteks perbandingan dan konteks kalimatnya. Hal ini bisa dijelaskan dengan contoh berikut: jika seorang laki-laki bernama "Said bin Ahmad bin Muhyiddin," maka dapat dipahami bahwa Ahmad dan Muhyiddin adalah para orang tua dari Sa'id, sedangkan Sa'id dan Ahmad, dapat dipandang sebagai anak dari Muhyiddin dan pada saat yang sama, ia adalah bapak dari Sa'ad.¹²

Hal yang perlu dicatat adalah bahwa mereka semua tercakup dalam target wasiat Tuhan dan berhak menerima harta waris dalam kapasitas mereka sebagai manusia yang dilahirkan (*awlād*), karena kelahiran adalah dasar perkembangan jenis manusia sebagaimana firman Allah: "Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan

¹¹ *Ibid.*, hlm. 234.

¹² *Ibid.*, hlm. 235.

dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-bangga tentang harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu” (Q.S. al-Hadid [57]: 20).¹³

Firman Allah *li az-żakari mişlu hażzi al-unşayayni* (bagi seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan) (Q.S. an-Nisa [4]: 11) adalah prinsip pertama pembagian warisan. Dalam prinsip ini terdapat indikasi bahwa pihak perempuan adalah dasar atau titik tolak dalam penentuan bagian masing-masing pihak. Seakan-akan Allah menyatakan: (*perhatikan bagian (hazz) yang telah kalian tentukan untuk dua perempuan lalu berikanlah semisal itu kepada pihak laki-laki*”, karena dilihat dari logika teoritis dan aplikasi ilmiah manapun, sangat masuk akal mengetahui dan menentukan hal semisal sesuatu sebelum mengetahui dan menentukan batasan sesuatu yang dimisalkan tersebut.

Selanjutnya perhatikan redaksi akhir ayat wasiat dalam firman-Nya: *fa in kunna nisā'an fawqa isnatayni fa lahunna şulusā mā taraka; wainkānat wāhidatan falahā an-nisfu* (...dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja maka ia memperoleh setengah harta). Ayat ini merupakan wasiat yang mencakup seluruh prinsip-prinsip waris secara terperinci. Redaksi ayat yang datang setelah ayat ini merupakan penjelasan kasus-kasus spesifik dari ketiga kasus waris yang menggambarkan *hudūd Allāh* (batas-batas

¹³ *Ibid.*, hlm. 235.

hukum Allah) ini. Hal ini berdasarkan atas kenyataan bahwa setelah Allah menjelaskan wasiat-Nya tentang prinsip-prinsip waris dalam ayat 11 dan 12 surat an-Nisa', Allah mengawali ayat 13 dengan redaksi *tilka hudūdallāhi (demikian adalah batas-batas hukum Allah)*. Kasus-kasus warisan ini mencakup pihak-pihak berikut: keluarga menurut garis asal (*al-usūl*), keluarga menurut garis cabang (*al-furū'*), pasangan suami isteri (*al-zawj*) dan saudara (*al-iḥwah*). Dengan demikian pihak paman dari ibu (*al-aḥwāl*), anak laki-laki paman, dan seterusnya yang tidak disebut secara eksplisit dalam ayat waris adalah pihak-pihak yang tidak berhak memperoleh bagian (*ḥaẓẓ*) apapun dari harta waris.¹⁴

Dalam bukunya *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī* ini, Syaḥrūr lebih rinci dalam menjelaskan terapan teorinya dalam masalah pembagian waris dengan berbagai tambahan argumentasi dan contoh aplikasinya dengan menggunakan perhitungan yang detail dan tentu saja rumit terutama bagi kalangan di luar disiplin ilmu eksakta. Namun demikian, ketiga batas dalam pembagian harta waris tidak pernah dibatahkannya. Bahkan Syaḥrūr semakin menegaskan batas-batas tersebut, menjadi dasar bagi semua pembagian waris ketika terjadi pertemuan antara dua kelompok (kelompok laki-laki dan kelompok perempuan). Syaḥrūr menambahkan, hal ini dapat dilihat ketika Allah menentukan jatah ibu sebesar sepertiga. Sementara jatah bapak sebesar dua pertiga, jika si mayit tidak mempunyai anak (*fain lam yakun lahū waladun wawārīshu abawāhu faliummihi al-ṣulūs*). Syaḥrūr memandang ini sebagai batas *lizzakari miṣlu ḥaẓẓi al-*

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 235.

unṣayaini.¹⁵ Sementara ketika si mayit memiliki anak, maka bagian ayah ibu masing-masing seperenam (*waliabaihi likulli wāḥidin minhumā as-sudusu mimma taraka inkāna lahū walad*). Menurut Syahrūr, ini adalah penerapan batas ketiga (*wain kānat wāḥidatan falāhu an-nisf*),¹⁶ yang oleh Syahrūr dipahami sebagai pembagian yang sebanding antara pihak laki-laki dan pihak perempuan.

Syahrūr menegaskan kembali pandangannya tentang pembagian waris di atas, dengan menggunakan bantuan ilmu pengetahuan modern (teknik analisis, analisis matematis, teori himpunan, konsep variabel pengikut, dan variabel pengubah).¹⁷ Berangkat dari asumsi bahwa ayat-ayat waris merupakan ayat yang mengatur keadilan pembagian harta berdasarkan kelompok (himpunan), bukan berdasarkan perolehan perorangan,¹⁸ Syahrūr beranggapan bahwa dasar perhitungan dalam hukum waris adalah kelompok perempuan, sedangkan kelompok laki-laki hanya sebagai variabel pengikut yang bagiannya bisa berubah-ubah sesuai dengan perubahan jumlah perempuan yang mewarisi bersamanya.¹⁹ Untuk dapat memahami hukum dan aturan pembagian harta warisan diperlukan ilmu bantu sebagai berikut: teknik analisis (*al-handasah at-tahlīlīyah*), analisis matematis (*at-tahlīl ar-riyadī*) teori himpunan (*al-majmū'at*) dan konsep variabel pengikut (*at-tābi'*, *resultat*) dan variabel pengubah (*al-mutahawwil*) dalam matematika yang dapat dirumuskan dengan persamaan

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 236.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 262.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 235. Dalam bagian lain, menjelaskan bahwa analisis matematis modern yang ia maksud adalah yang dirintis oleh Rene Descartes dengan memadukan antara al-kawn al-muttasil (hiperbola) dan al-kawn al-munfasil (parabola). Analisis matematis tentang konsep turunan (diferensial) dan integral yang ia maksud adalah yang digagas oleh Isaac Newton. Dan Syahrūr sendiri membuat diagram sumbu x dan y berkaitan dengan teori batasnya tentang pembagian waris dan juga tentang aturan umum hukum waris, yang terdapat dalam lampiran, Lihat *Ibid.*, hlm. 222.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 232, 238.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 237.

fungsi sebagai berikut: $Y = f(x)$ yang berarti bahwa x menempati posisi sebagai variabel pe-ubah (*al-mutahawwil*) dan y sebagai variabel pengikut (*tābi*'), nilainya tergantung nilai yang dimiliki x , sehingga nilai y selalu berubah dan berganti mengikuti yang terjadi pada nilai x .

Dalam hukum waris, Syahrūr memberi simbol laki-laki y sebagai variabel pengikut (*tabi*') dan perempuan dengan simbol x sebagai variabel pe-ubah (*al-mutahawwil*). Dalam hal ini, berarti bahwa perempuan adalah dasar dari penghitungan waris, dan bagian laki-laki ditetapkan bagiannya setelah bagian perempuan ditetapkan, karena sebagai variabel pengikut (y) nilainya berubah dan bergerak sesuai dengan perubahan bagian perempuan (x).²⁰

Dalam pembahasan tentang aturan-aturan pembagian warisan, mayoritas ahli fikih membaca ayat: *li az-żakari mişlu ḥazzi al-unşayayni* (bagi seorang anak laki-laki semisal bagian dua anak perempuan), tetapi mereka mengaplikasikan seakan-akan Allah berfirman: *li az-żakari mişlā ḥazzi unşā* (bagi seorang anak laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan). Menurut Syahrūr, pendapat ini adalah kesalahan pertama dalam aturan-aturan pembagian harta warisan (yang selama ini berlaku).²¹

Ada perbedaan besar antara penggandaan jumlah perempuan (*unsayayni*) seperti dalam firman Allah: *li az-żakari mişlu ḥazzi al-unşayayni* dan penggandaan prosentase (*mişlā*) seperti dalam pendapat para ahli fikih: *li az-żakari mişlā ḥazzi unşā*. Pada kondisi pertama terdapat variabel pengikut (*tābi*') dan variabel pe-ubah (*al-muttahawwil*), juga terdapat variabel pe-ubah tertentu

²⁰ *Ibid.*, hlm. 235.

²¹ *Ibid.*, hlm. 236.

(*mutahawwil mafrūd*), yaitu jumlah perempuan yang kadang bernilai satu, dua atau lebih. Laki-laki adalah variabel yang mengikuti perubahan variabel perempuan. Oleh karena itu, ia (jumlah laki-laki) tersebut hanya terdapat sekali dalam ayat, sedangkan jumlah perempuan memiliki kemungkinan nilai yang sangat beragam, sejak dari angka satu hingga tak terhingga. Pada kondisi kedua, tidak ada variabel pe-ubah, variabel pengikut, maupun dasar penghitungan. Laki-laki mendapatkan *dua kali* bagian perempuan berapapun jumlah perempuannya. Inilah yang realistis diterapkan (oleh ahli fikih).

Kemudian terdapat hal lain yang tidak kalah pentingnya, yakni bahwa Allah ketika menetapkan dasar-dasar hukum waris, Dia juga membuat contoh aplikasi kasus-kasus yang terjadi dalam realitas kehidupan (kehidupan sosial kemasyarakatan diseluruh penjuru bumi) yang memiliki sifat universal (*umumiyah*). Pada firman-Nya: *li az-zakari mišlā ḥazzi unṣayayni*, Allah menunjukkan bahwa jatah laki-laki menjadi dua kali lipat jatah perempuan dalam satu kasus saja, yaitu ketika *dua* orang perempuan berbanding dengan *satu* laki-laki; dalam pengertian bahwa terdapat *jumlah objektif* (*mawdu'ī*) bukan *jumlah hipotesis* (*iftirādī*) untuk menyatakan jumlah satu laki-laki dan dua perempuan. Hal ini berarti bahwa dalam wilayah himpunan jatah laki-laki adalah dua kali lipat jatah perempuan ketika jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki.

Lalu bagaimana penyelesaian matematisnya jika jumlah perempuan lebih besar dari dua kali jumlah laki-laki? Seperti dalam kasus satu laki-laki dengan 3, 4 atau 5 perempuan dan seterusnya. Dalam hal ini disebutkan Tuhan dalam firman-Nya: *fa in kunna nisā'an fawqa isnatayni falāhunna sulūsa mā taraka*

(dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan). Dalam hal ini ada dua hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, jumlah perempuan berubah dan berganti. *Kedua*, jatah laki-laki tidak mencapai dua kali lipat jatah perempuan, karena jika kita tentukan harta warisan bagi empat anak, misalnya, yang terdiri dari satu laki-laki dan tiga perempuan, tentulah jatah laki-laki mencapai 33,33 % dari harta peninggalan, dan jatah perempuan masing-masing adalah $66,66 \% : 3 = 22,22 \%$. jika kita tentukan, misalnya, harta waris bagi enam anak yang terdiri dari satu laki-laki dan lima perempuan, tentulah laki-laki mendapat jatah sebesar 33,33 %, sedangkan jatah perempuan masing-masing sebesar $66,66 \% : 5 = 13,33 \%$. kenyataan ini memperkuat pendapat bahwa jatah laki-laki sebesar dua kali lipat jatah perempuan hanya pada satu kasus saja, bukan pada seluruh kasus sebagaimana yang dianggap oleh ahli fikih dalam aplikasi hukum waris selama ini.²²

Jika seorang mayit meninggalkan hanya satu kemungkinan aplikasi yang dirumuskan dengan variabel pe-ubah (x) yang melambangkan jumlah perempuan mulai dari satu sampai tak terhingga, maka hukum tuhan dalam hal ini adalah bahwa seorang anak perempuan mengambil setengah harta peninggalan dan setengah sisanya diambil laki-laki. Inilah yang dimaksud dalam firman-Nya: *wa in kānat wāḥidatan fa laha an-nisfu (dan jika ia adalah satu orang perempuan, maka bagiannya setengah).*²³

Menurut Syahrūr sampai di sini Allah telah mencakup dalam wasiatnya seluruh kasus dari tiga macam kasus yang mungkin terjadi pada perempuan dan

²² *Ibid.*, hlm. 237.

²³ *Ibid.*, hlm. 237.

sudah mencakup seluruh kepentingan di dunia, baik ketika perempuan berjumlah satu, dua, atau lebih dari dua sampai tak terhingga. Tidak ada kemungkinan kasus keempat dalam hal ini, baik ditinjau dari teori probabilitas (kemungkinan) matematis maupun realitas kehidupan objektif. Untuk kedua kalinya ini memperkuat pendapat bahwa dasar perhitungan dalam hukum waris, sebagaimana yang ditentukan oleh Allah, adalah perempuan. Sedangkan laki-laki adalah variabel pengikut yang bagiannya bisa berubah-ubah sesuai dengan perubahan jumlah perempuan yang mewarisi bersamanya. Jika perempuan itu sendirian, maka seorang laki-laki mendapat setengah dan seorang perempuanpun mendapat setengah pula. Jika terdiri dari dua perempuan, maka bagi seorang laki-laki maka bagiannya sama dengan dua bagian perempuan. Apabila jumlah perempuan lebih dari dua sampai tak terhingga, maka laki-laki memperoleh sepertiga dan bagi perempuan dua pertiga, berapapun jumlah mereka. Oleh karena itu, laki-laki disebut untuk kedua kalinya dalam ayat karena dia berposisi sebagai variabel pengikut yang dapat berubah mengikuti jumlah perempuan yang berposisi sebagai variabel pe-ubah.²⁴

Perlu ditegaskan di sini meskipun terdapat sejumlah kasus yang disebut oleh Allah, seperti kasus semua pewarisnya adalah laki-laki (seorang laki-laki atau lebih sampai tak terhingga). Dalam kasus ini harta dibagi sama rata di antara mereka. Hal ini sangat sederhana, tidak sulit bagi seseorang untuk memahaminya, meskipun orang awam. Karena pada dasarnya ayat waris diturunkan untuk kasus berkumpulnya dua jenis kelamin laki-laki dan perempuan, ibu, bapak,

²⁴ *Ibid.*, hlm 237.

saudara laki-laki dan saudara perempuan, atau duda dan janda. Karena perempuan adalah dasar, maka jika hanya pihak perempuan yang disebut maka otomatis terdapat pihak laki-laki sebagai lawannya, seperti penyebutan ibu tanpa penyebutan bapak.

Kemudian muncul pertanyaan "dimana letak keadilan Tuhan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam pembagian semacam ini?" Syahrūr menjawab pertanyaan ini dengan menyebutkan bahwa hukum waris yang telah ditetapkan oleh Allah dalam wasiat-Nya adalah hukum umum (universal). Oleh karena itu, keadilan dengan cara sama rata tidak diwujudkan pada level individu, tetapi hanya diwujudkan pada level kolektif. Jatah laki-laki tidak bersifat tetap (sebagaimana dianggap sebagian orang) atau terbatas dengan dua kali lipat jatah perempuan pada seluruh kasus sebagaimana yang mereka persangkakan. Satu laki-laki bersama enam orang perempuan akan mewarisi sebagaimana tiga contoh di atas. Akan kita dapati dalam kasus berikut bahwa seorang laki-laki terkadang memperoleh warisan sebanding dengan setengah atau seperempat bagian yang diwarisi perempuan. Hal ini sesuai dengan apa yang dimaksud dengan hukum waris adalah hukum yang bersifat universal yang ditetapkan bagi laki-laki dan perempuan di seluruh penjuru bumi. Oleh karena itu, hukum waris ini mewujudkan persamaan antara pihak laki-laki dan perempuan diseluruh penjuru bumi. Oleh karena itu, hukum waris ini mewujudkan persamaan antara pihak laki-laki dan perempuan di masyarakat secara utuh

dan bukan pada level pribadi atau pada level keluarga. Keadilan dengan pembagian sama rata tidak mungkin tercapai kecuali dalam dua kasus yaitu:²⁵

Pertama, jumlah anak laki-laki sama dengan jumlah anak perempuan atau himpunan laki-laki sama dengan himpunan perempuan. Hukum Tuhan dalam kasus ini secara eksplisit disebut dalam firman-Nya: *wa in kānat wāḥidatan fa lahā an-nisfu*.

Kedua, seluruh anak terdiri dari anak laki-laki tanpa perempuan atau semuanya perempuan tanpa laki-laki, karena kasus ini sangat sederhana maka tidak membutuhkan penjelasan teks Qur'ani.

Kita kembali merujuk kepada ketiga kasus sebagaimana disebut oleh Allah dalam firman-Nya: (1) *wa in kānat wāḥidatan fa lahā an-nisfu* (dan jika ia adalah satu orang perempuan, maka bagiannya setengah); (2) *lizzakari miṣlu ḥazzi al-unṣayaini* (bagi anak laki-laki sama dengan dua anak perempuan); (3): *fa in kunna nisā'an fawqa isnatayni falāhunna ṣulūṣa mā taraka* (dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan).²⁶

Jika jumlah perempuan kita lambangkan dengan (F) dan jumlah laki-laki kita lambangkan dengan (M), maka pada kasus pertama dirumuskan: $F/M=1$ (jumlah perempuan sama dengan jumlah laki-laki). Pada kasus kedua dirumuskan: $F/M=2$ (jumlah perempuan dua kali jumlah laki-laki). Pada kasus ketiga dirumuskan: $F/M>2$. (jumlah perempuan lebih besar dari dua kali jumlah laki-laki). Ini adalah tiga kaidah waris yang oleh Allah disebut sebagai *hudūd*

²⁵ Ibid., Hlm. 238.

²⁶ Ibid., hlm. 238.

Allāh, bersama batas maksimal dan minimal yang disebut dalam sisa ayat yang lain. Kita akan melihat, dalam dataran aplikasi, syarat-syarat batasan yang menghasilkan rumus parabola dalam teknik matematika dan analisis matematika.²⁷

Menurut Syahrūr, bahwa dalam kitab-kitab fikih klasik tentang pembagian harta warisan yang telah ditetapkan oleh para ahli fikih, meskipun telah dianggap mengimplementasikan hukum Tuhan, ternyata membawa problematika serius. Namun tidak ada seorang pun yang memberanikan diri bertanya kepada dirinya dan pihak lain sebab-sebab problematika tersebut. Menurutnyapun sungguh tidak masuk akal bahwa Allah menetapkan bagi hambanya sebuah hukum – yang bersifat kekal hingga hari kiamat – dalam hal pembagian waris pada para pewaris, namun hukum tersebut tidak memiliki detilitas dan ketelitian sehingga membutuhkan jalan keluar berupa konsep *radd* dan *'aul*,²⁸ dan memberikan bagian kepada pihak paman meski mereka tidak disebut dalam ayat waris. Problem tersebut adalah:

1. Problem pertama adalah dalam memahami firman Allah: *yūṣīkum Allāhu*. Allah berwasiat ketika manusia tidak berwasiat, dan Allah menetapkan dalam

²⁷ *Ibid.*, hlm. 239.

²⁸ *Rad*; adalah Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli waris Dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar daripada angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisan dibagi menurut angka pembilang. Dan baru sesudah itu harta warisan di antara para ahli waris Dzawil furud menunjukkan adalah Apabila dalam pembagian harta warisan dari pada angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, bahwa angka pembilang lebih kecil dari pada angka penyebut, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris, sedang sisanya dibagi secara berimbang di antara mereka. Lihat juga KHI Bab IV.

wasiat-Nya aturan, prinsip dan kaidah waris. Hal ini menolak pendapat yang menyatakan bahwa ayat wasiat telah terhapus.²⁹

2. Problem kedua, dalam firman Allah: *fī awlādikum*. Para ahli fikih menganggapnya dengan pengertian: *fī abnāikum*. Mereka berhujjah bahwa anak laki-laki ini menutup hak waris cucu untuk menerima warisan dari kakeknya. Ini dari satu sisi. Mereka juga menganggap bahwa kata *walad* (sebagai bentuk tunggal dari *awlād*) selalu berarti jenis kelamin laki-laki (*zakar*), padahal isyarat yang jelas dalam firman Allah menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan *awlād* adalah mencakup pengertian laki-laki dan perempuan.
3. Problem ketiga adalah kaitannya dengan firman Allah: *li az-zakari mišlu hazzi al-unšayaini*. Ini adalah hukum waris yang telah ditentukan secara benar, bukan pengertian sepihak dengan tiga orang (seorang laki-laki dan dua orang perempuan), namun mereka menjadikannya sebagai hukum yang berlaku dalam seluruh kasus dan kondisi serta menerapkannya seakan-akan Allah berfirman: *li az-zakari mišla hazzi unšā*. Mereka menganggap bahwa kedua redaksi tersebut tidak ada perbedaan, padahal terdapat perbedaan besar dan sangat mendasar. Laki-laki disebut terlebih dahulu dari perempuan adalah karena posisinya sebagai variabel pengikut (*tābi'*) sedangkan perempuan disebut dengan jumlah dari satu sampai tak terhingga karena posisinya adalah sebagai variabel pe-ubah (*mutahawwil*). Pada kondisi ini satu-satunya kemungkinan yang logis adalah redaksi: *li az-zakari mišlu hazzi*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 232-233.

unṣyayni, karena perempuan adalah dasar dalam pembagi harta waris, dan laki-laki mengikuti ketentuan yang dihasilkannya. konsep: *li az-zakari miṣlu hazzi unṣyayni* adalah kemungkinan pertama dalam pembagian harta warisan (batas hukum pertama dari batas-batas hukum Allah dalam pembagian harta warisan). Terkait dengan masalah pengutamaan Allah bagi laki-laki atas perempuan maka pendapat ini adalah dari kalangan ahli tafsir, karena menurut logika, Allah terhindar dari sifat bias (*taḥayyuz*), dan tidak mungkin (selain berdasarkan takwa dan amal saleh) Allah mengutamakan satu makhluk atas makhluk lainnya. Kenyataannya adalah para ahli fikih telah menafsirkan kalam Allah dengan nalar patriarkhis dan didorong semangat komunitas patriarkhis pula, kemudian mengklaim bahwa demikian maksud Tuhan, lalu menyatakan bahwa barangsiapa memiliki pendapat lain, maka ia adalah kafir. Masalah bahwa jatah laki-laki selalu dua kali lipat jatah perempuan, dengan alasan bahwa laki-laki lebih utama dan lebih berhak memperoleh fasilitas kenikmatan, adalah berasal dari ahli fikih dan ahli tafsir yang mencoba memaksakan otoritas patriarkhis tetap bercokol pada masyarakat kuno, khususnya Yahudi. Mereka juga menganggap bahwa perempuan memiliki kekurangan dalam hal agama, karena perempuan mengalami haid sehingga ia tidak boleh menunaikan puasa dan shalat pada saat itu. Mereka lupa bahwa haid yang terjadi pada perempuan dewasa adalah proses biologis yang sangat alami. Tujuan dari haid adalah meluruhkan sel telur (*ovum*) yang telah matang untuk diganti dengan yang baru sehingga siap dibuahi lagi. Semua proses ini merupakan ciptaan Allah maha bijaksana dan

maha mengetahui. Tidak mungkin Allah menjadikan ciptaan-Nya menjadi sebab dan bukti kekurangan dalam agama dan akal.

4. Problem keempat adalah memahami firman Allah: *fa in kunna nisā'an fawqa isnatayni fa lahunna sulūsa mā taraka*. Sudah sangat jelas bahwa yang dimaksud kata: *fawqa isnatayni* adalah jumlah perempuan tiga atau lebih sampai tak terhingga, yang dijadikan oleh Allah sebagai syarat bagi perempuan dan anak orang yang meninggal dunia agar memperoleh bagian 2/3, dalilnya adalah kalimat persyaratan (*aṣ-ṣarṭīyah*) diletakkan di awal kalimat dan adanya huruf *fa* yang mengikat jawaban kalimat persyaratan tersebut, yaitu dalam firman-Nya (*fa lahunna*).

Setelah Allah menetapkan bagi kita dalam ayat-ayat waris tiga macam kasus, Allah menyerahkan kepada kita pembagian harta warisan pada kasus-kasus lain dengan mengambil petunjuk dari hukum waris yang terdapat pada ketiga kasus di atas. Untuk itu, kita tidak diperbolehkan memberlakukan hukum waris contoh waris pertama atau kedua pada contoh kasus ketiga. Hal ini berarti bahwa ketika bagian laki-laki adalah sebanding dengan bagian dua perempuan dalam kasus pertama, maka kita tidak diperbolehkan memberikan dua kali lipat bagian perempuan kepada laki-laki dalam kasus yang lain.

Ketiga kondisi tersebut telah menutupi seluruh perubahan yang mungkin terjadi bagi posisi perempuan dalam waris, yaitu seandainya hanya seorang, dua orang, atau tiga orang sampai jumlah tak terbatas. Dan itu semakin menguatkan kesimpulan bahwa perempuanlah yang menjadi asas dalam pembagian waris.

Di akhir pembahasannya tentang pembagian waris bagi anak-anak, Syahrūr mengatakan bahwa ketiga postulat di atas yang dimaksud *ḥudūdullāh*

(batas-batas hukum Allah) dalam warisan yang diungkapkan di akhir ayat *tilka hudūdullāh*. Dengan ketiga batas tadi, maka terselesaikanlah beberapa permasalahan dalam waris yang selama ini ada, seperti *radd* dan *'aul*, perempuan tidak bisa menghalangi (meng-*hijab*), adanya bagian sisa dan setengah sisa, dan sebagainya. Dengan ketiga batas tadi, maka terselesaikanlah beberapa permasalahan dalam waris yang selama ini ada, seperti *radd* dan *aul*, perempuan tidak bisa menghalangi (meng-*hijab*). Hukum kewarisan Islam klasik mengakui adanya prinsip keutamaan yang berarti lebih berhak seseorang atas harta warisan dibandingkan dengan ahli waris yang lain. Ini bisa disebabkan oleh jauh dekatnya garis keturunan dan juga lebih kuatnya hubungan kekerabatan. Sedangkan pengertian *hijab* secara bahasa artinya menutup atau menghalangi. Dalam pengertian hukum *hijab* berarti terhalangnya se-seorang yang berhak menjadi ahli waris karena adanya waris lain yang lebih utama daripadanya. Berdasarkan definisi di atas *hijab* dapat dibagi menjadi dua macam yaitu:

- 1) *Hijab penuh* atau *hijab hirman*. Yaitu: tertutupnya hak kewarisan seseorang secara menyeluruh. Seluruh ahli waris dapat ter*hijab* secara penuh kecuali anak, ayah, ibu, dan suami atau istri.

Hijab kurang atau *hijab nuqsan*. Yaitu berkurangnya bagian yang semestinya diterima oleh waris karena adanya ahli waris lain. Misalnya adalah hak kewarisan ibu yang $\frac{1}{3}$ menjadi $\frac{1}{6}$ karena adanya anak.³⁰ Selanjutnya

³⁰ Zakiah Daradjat, dkk., *Ilmu Fiqh jilid 3* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), hlm. 95-103., lihat juga Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam, Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 37., Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 199-203., Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: PT. Alma'arif, cet-3. 1994), hlm. 137-138., Muhammad Hasby Ash Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, (Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra, cet-3. 2001), hlm. 171-178., Depag. RI. *Ilmu Fiqh 3*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTAI/IAIN, Dir.PKAI, cet. III, 1986), hlm. 104-112., M. Ali Hasan,

Syahrūr memberikan contoh kasus untuk lebih bisa memahami teori yang ia buat tentang pembagian waris. Selanjutnya akan dibahas pada sub bab selanjutnya dalam skripsi ini.

B. Aplikasi Pembagian Waris Pada Kasus-kasus Tertentu

Untuk bisa lebih memahami konsep yang digagas oleh Syahrūr tentang konsep pewarisannya, penulis mengutip langsung contoh-contoh yang dibuat olehnya dalam kitab *Nahwa Uṣūl* untuk setiap penyelesaian kasus dalam pembagian waris. Dan untuk lebih jelasnya lagi penulis mengubah jenis mata uang Lira menjadi bentuk Rupiah tanpa memperhitungkan nilai tukarnya.

Adapun contoh-contohnya adalah sebagai berikut:

1. Seorang laki-laki wafat meninggalkan isteri, ibu dan 3 anak yang terdiri dari satu perempuan dan dua laki-laki. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, kita menunaikan kewajiban sosial orang yang wafat, seperti pajak kepada negara, hutang piutang dan bentuk-bentuk kewajiban finansial lainnya. Jika masih tersisa harta, maka kita lanjutkan prosedur berikutnya. *Kedua*, kita menunaikan wasiat yang dibuat laki-laki tersebut semasa hidupnya, meskipun wasiatnya itu menghabiskan seluruh harta. Jika tidak ada wasiat, atau masih ada harta yang tersisa setelah ditunaikannya wasiat, maka dilanjutkan dengan prosedur berikutnya. Kita

umpamakan saja bahwa harta yang tersisa adalah 100 juta Rupiah.³¹ Ketiga, mekanisme pembagiannya adalah sebagai berikut:

- a. Isteri memperoleh $\frac{1}{8}$ dari harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{8} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$.

Maka sisa harta sejumlah $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta}$.

- b. Ibu memperoleh $\frac{1}{6}$ dari sisa harta, atau $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 14,57 \text{ juta}$. Dengan demikian, sisa harta kedua adalah $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} - \text{Rp. } 14,57 = \text{Rp. } 72,92 \text{ Juta}$.

- c. Kelompok (pihak) anak laki-laki memperoleh $\frac{1}{2}$ dari sisa harta kedua. Demikian pula, kelompok anak perempuan memperoleh $\frac{1}{2}$ dari sisa harta kedua, yaitu masing-masing pihak atau kelompok mendapat $\text{Rp. } 72,92 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 36,46 \text{ juta}$. Karena jumlah laki-laki adalah dua orang, maka masing-masing anak laki-laki memperoleh bagian $\text{Rp. } 36,46 \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 18,23 \text{ juta}$. Dalam kondisi ini satu bagian perempuan sebanding dengan dua bagian laki-laki. Selain itu, dalam pembagian ini tidak perlu dipergunakan mekanisme *radd* dan *'aul*, karena harta sudah terbagi secara keseluruhan.

Isteri

Ibu

Anak perempuan

Anak laki-laki pertama

Anak laki-laki kedua

= $\text{Rp. } 12,5 \text{ Juta}$

= $\text{Rp. } 14,58 \text{ Juta}$

= $\text{Rp. } 36,46 \text{ Juta}$

= $\text{Rp. } 18,23 \text{ Juta}$

= $\text{Rp. } 18,23 \text{ juta}$

$\text{Rp. } 100 \text{ juta}$

2. Seorang perempuan wafat meninggalkan suami, orang tua (bapak dan ibu), empat anak yang terdiri dari dua laki-laki dan dua perempuan. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. Pertama, menunaikan

³¹ Muhammad Syahrūr, *Nahwa Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, hlm. 288.

kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat, jika ada. Jika masih ada harta yang tersisa, maka diselesaikan dengan mekanisme waris. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³²

- a. Suami memperoleh $\frac{1}{4}$ harta atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{4} = \text{Rp. } 25 \text{ juta}$. Sisa harta pertama sejumlah Rp. 75 juta.
- b. Bapak memperoleh $\frac{1}{6}$ dari harta sisa pertama, atau $\text{Rp. } 75 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$. Sisa harta kedua sejumlah Rp. 62,5 juta.
- c. Ibu memperoleh $\frac{1}{6}$ dari sisa harta pertama, atau $\text{Rp. } 75 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$. Sisa harta ketiga sejumlah Rp. 50 juta.
- d. Pihak/ kelompok anak laki-laki (2 orang) memperoleh $\frac{1}{2}$ dari sisa harta ketiga, atau $\text{Rp. } 50 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 25 \text{ juta}$, maka masing-masing memperoleh harta sejumlah Rp. 12,5 juta.
- e. Pihak/ kelompok anak perempuan (2 orang) memperoleh $\frac{1}{2}$ dari sisa harta ketiga, atau $\text{Rp. } 50 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 25 \text{ juta}$, maka masing-masing memperoleh harta sejumlah Rp. 12,5 juta.

Dalam komdisi ini, bagian laki-laki sebanding dengan bagian perempuan.

Adapun konsep *radd* dan *'aul* tidak perlu digunakan.

Suami	= Rp. 25 juta
Bapak	= Rp. 12, 5 juta
Ibu	= Rp. 12,5 juta
2 anak laki-laki	= Rp. 25 juta @ Rp. 12,5 juta
2 anak perempuan	= Rp. 25 juta @ Rp. 12,5 juta
	Rp. 100 juta

³² *Ibid.*, hlm. 288.

3. Seorang laki-laki wafat meninggalkan isteri dan lima anak yang terdiri dari tiga perempuan dewasa (sudah balig) dan dua laki-laki. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Jika masih ada harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³³

- a. Isteri memperoleh $\frac{1}{8}$ harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{8} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$. Sisa harta sejumlah Rp. 87,5 juta.
- b. Sisa harta dibagi dua sama rata. Satu bagian diserahkan kepada pihak/kelompok anak laki-laki (dua orang), dan satu bagian lainnya diserahkan kepada pihak/kelompok anak perempuan (tiga wanita dewasa). Hasil perhitungannya adalah bahwa pihak laki-laki mendapat $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 43,75 \text{ juta}$, sehingga satu anak laki-laki memperoleh harta warisan $\text{Rp. } 43,75 \text{ juta} : 2 = 21,875 \text{ juta}$. Adapun pihak perempuan memperoleh $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. } 43,75 \text{ juta}$. Sehingga satu anak perempuan memperoleh harta sejumlah $\text{Rp. } 43,75 \text{ juta} : 3 = \text{Rp. } 14,58 \text{ juta}$. Dalam kondisi ini satu bagian anak laki-laki sebesar Rp. 21,875 juta sebanding dengan $1 \frac{1}{2}$ bagian perempuan atau $\text{Rp. } 14,58 \text{ juta} \times 1 \frac{1}{2} = \text{Rp. } 21,875 \text{ juta}$. Dengan demikian, tidak lagi diperlukan mekanisme *radd* dan 'awl.

Isteri

Dua anak laki-laki

Tiga anak perempuan

= Rp. 12,5 juta

= Rp. 43,75 juta

= Rp. 43,75 juta @ Rp. 14,58 juta
Rp. 100 juta

³³ Ibid., hlm. 289.

Dalam kamus ini Syahrūr tidak menerapkan prinsip ayat (*fain kunna nisā'an fawqa isnatayni falahunna sulūsa mā taraka* (jika mereka wanita-wanita yang berjumlah lebih dari [di atas] dua, maka mereka mendapatkan dua pertiga harta yang ditinggalkan), meskipun jumlah wanita dalam kasus ini lebih dari dua. Ia berpendapat bahwa perbandingan jumlah perempuan terhadap jumlah laki-laki adalah 3:2 atau 1,5. oleh karena itu, tidak dihitung lebih dari dua (1,5:2) atau tidak dalam kategori *fawqa isnatayni* (lebih dari atau diatas dua). Dalam kasus ini, prinsip ayat tersebut belum waktunya diterapkan (untuk lebih jelasnya lihat kasus keempat).

4. Seorang laki-laki wafat meninggalkan seorang isteri, ibu dan lima anak yang terdiri dari 1 laki-laki dan 4 perempuan dewasa. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajibannya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁴
 - a. Isteri mendapatkan $\frac{1}{8}$ harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{8} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$. sisa harta pertama adalah Rp. 87,5 juta.
 - b. Ibu mendapat $\frac{1}{6}$ dari sisa harta pertama, atau $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 14,57 \text{ juta}$. Sisa harta kedua adalah Rp. 72,92 juta.
 - c. Pihak anak perempuan memperoleh $\frac{2}{3}$ dari sisa harta kedua, atau $\text{Rp. } 72,92 \text{ juta} \times \frac{2}{3} = \text{Rp. } 48,613 \text{ juta}$. Masing-masing memperoleh harta sejumlah $\text{Rp. } 48,613 : 4 = \text{Rp. } 12,15 \text{ juta}$.

³⁴ Ibid., hlm. 290.

- d. Pihak anak laki-laki memperoleh $\frac{1}{3}$ dari sisa harta kedua, atau Rp. 72,92 juta $\times \frac{1}{3} = \text{Rp. 24,30 juta}$.

Pembagian ini menerapkan prinsip ayat *fa in kunna nisā'an fawqa isnatayni...*, karena perbandingan antara jumlah perempuan terhadap jumlah laki-laki lebih dari dua atau 4: 1 (4-2). Dalam kasus ini *radd* atau *aul'* tidak diperlukan.

Isteri	= Rp. 12,5 juta
Ibu	= Rp. 14,57 juta
pihak anak perempuan	= Rp. 48,61 juta @ Rp. 12,15 juta
pihak anak laki-laki	= Rp. <u>24,30 juta</u> Rp. 100 juta

5. Seorang laki laki wafat meninggalkan seorang isteri, tiga orang anak laki-laki dan tiga cucu perempuan (*hafidāi*) dari anak laki-lakinya yang lebih dulu meninggal dunia. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁵

- a. Isteri mendapatkan $\frac{1}{8}$ harta, atau $\text{Rp. 100 juta} \times \frac{1}{8} = 12,5$. sisa harta pertama adalah Rp. 87, 5 juta.
- b. Sisa harta ini dibagi dua sama rata, satu bagian sebesar $\text{Rp. 87,5} \times \frac{1}{2} = \text{Rp. 43,75 juta}$ diserahkan kepada pihak anak laki-laki dan satu bagian lainnya (Rp. 43,75 juta) diserahkan kepada pihak cucu perempuan yang dalam kasus ini di masukkan dalam kategori/ konsep: *ābā ukum wa abnā*

³⁵ *Ibid.*, hlm. 290.

ukum. Pada saat pembagian harta, cucu yatim dipandang sebagai anak si kakek (anak si mayyit). Maka pihak anak laki-laki masing-masing memperoleh harta Rp. 43,75 juta: 3 = Rp. 14, 58 juta. Dalam kasus ini tidak diperlukan konsep *radd* atau '*aul*'.

Isteri	= Rp. 12,5 juta
Pihak anak laki-laki	= Rp. 43,75 juta @ 14,58 juta
Pihak cucu perempuan	= <u>Rp. 43,75 juta @ 14, 58 juta</u> Rp. 100 juta

6. Seorang wanita wafat meninggalkan seorang saudara laki-laki dan suami. Tidak ada keluarga dari garis ke atas (*uṣūl*) demikian juga garis keturunan ke bawah (*furū'*). Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Jika masih ada harta yang tersisa, maka diselesaikan dengan mekanisme waris. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁶

- Suami memperoleh $\frac{1}{2}$ harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{2} = 50 \text{ juta}$. Sisa pertama dari harta peninggalan sejumlah Rp. 50 juta.
- Saudara laki-laki memperoleh $\frac{1}{6}$ bagian dari harta awal, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 16,66 \text{ juta}$. Sisa kedua dari harta waris adalah $\text{Rp. } 50 \text{ juta} - \text{Rp. } 16,66 = \text{Rp. } 33,34 \text{ juta}$.
- Sisa harta ini diserahkan kepada suami sebagai tambahan dari bagiannya semula, dengan argumen bahwa $\frac{1}{2}$ dari harta adalah batas minimal yang diterimanya. Kondisi ini sesuai dengan hak yang diterima saudara laki-

³⁶ *Ibid.*, hlm. 291.

laki dengan memperoleh seluruh harta peninggalan saudara perempuannya dalam kondisi ketika suaminya tidak ada. Demikian juga seorang suami mewarisi seluruh harta isteri ketika tidak ada keluarga garis atas (*uṣūl*), keluarga garis bawah (*furū'*) ataupun bersaudara. Prosedur ini juga berlaku bagi seorang isteri terhadap peninggalan suaminya.

Suami (bagian pertama)	= Rp. 50 juta
Suami bagian kedua	= Rp. 33,34 juta
Saudara laki-laki	= Rp. <u>16,66 juta</u> Rp. 100 juta

7. Seorang laki-laki wafat meninggalkan isteri dan empat saudara, ada yang laki-laki dan ada yang perempuan, tidak ada *uṣūl* dan *furū'*. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada.

Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁷

- Isteri mendapat $\frac{1}{4}$ harta atau Rp. 100 juta $\times \frac{1}{4}$ = Rp. 25 juta. Sisa harta berjumlah Rp. 75 juta.
- Seluruh saudara mendapat $\frac{1}{3}$ dari harta awal, atau Rp. 100 juta $\times \frac{1}{3}$ = Rp. 33,33. sisa harta sebesar Rp. 41,67 juta. Masing-masing dari saudara memperoleh harta sebesar Rp. 33,33 juta : 4 = Rp. 8,33 juta.
- sisa harta sebesar Rp. 41,67 juta diserahkan kepada isteri, sehingga total harta yang diterima isteri sejumlah Rp. 66,67 juta. Sementara saudara memperoleh harta tidak lebih dari Rp. 8,33 juta. Pembagian seperti ini, sebagaimana ditawarkan oleh Ibn Abbas, ditolak oleh Ibn Sirrin dengan

³⁷ *Ibid.*, hlm. 292.

argumen ayat: *li azzakari mişlu hazzi al-unşayayni*, karena ia beranggapan bahwa kaidah ini harus dipraktekkan dalam segala kondisi.

Isteri (bagian pertama)	= Rp. 25 juta
Isteri (bagian kedua)	= Rp. 41,6 juta
4 saudara	= Rp. <u>33,33 juta @ Rp.18,33</u> Rp. 100 juta

8. Seorang laki-laki wafat meninggalkan ibu dan isteri, tanpa bapak dan anak. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁸

- Isteri memperoleh $\frac{1}{4}$ harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{4} = \text{Rp. } 25 \text{ juta}$. Sisa harta sebesar Rp. 75 juta.
 - Ibu $\frac{1}{3}$ dari sisa harta, atau $\text{Rp. } 75 \text{ juta} \times \frac{1}{3} = \text{Rp. } 25 \text{ juta}$. Sisa harta sebesar Rp. 50 juta.
 - Sisa harta yang 50 diserahkan kepada ibu, sehingga total bagiannya sebesar Rp. 75 juta. Isteri tetap 25 juta.
- | | |
|----------------------|--------------------------------------|
| Isteri | = Rp. 25 juta |
| Ibu (bagian pertama) | = Rp. 25 juta |
| Ibu (bagian kedua) | = Rp. <u>50 juta</u>
Rp. 100 juta |

9. Seorang laki-laki wafat meninggalkan ibu, bapak dan isteri dan saudara tanpa meninggalkan anak. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*,

³⁸ *Ibid.*, hlm. 291.

menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.³⁹

a. Isteri memperoleh $\frac{1}{4}$ harta, atau $\frac{1}{4} \times \text{Rp. 100 juta} = \text{Rp. 25 juta}$. Sisa harta sebesar Rp. 75 juta.

b. Ibu $\frac{1}{3}$ dari sisa harta, atau $\text{Rp. 75} \times \frac{1}{3} = \text{Rp. 25 juta}$.

c. Bapak memperoleh $\frac{2}{3}$ dari sisa harta, atau $\text{Rp. 75 juta} \times \frac{2}{3} = \text{Rp. 50 juta}$.

Isteri	= Rp. 25 juta
Ibu	= Rp. 25 juta
Bapak	= Rp. <u>50 juta</u> Rp. 100 juta

10. Seorang laki-laki wafat meninggalkan ibu, bapak, dan tiga anak perempuan. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.⁴⁰

a. Bapak memperoleh $\frac{1}{6}$ dari harta, atau $\text{Rp. 100 juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. 16,66 juta}$

b. Ibu memperoleh $\frac{1}{6}$ dari harta, atau $\text{Rp. 100 juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. 16,66 juta}$. Sisa harta adalah Rp. 66,66 juta.

c. Sisa harta dibagi sama rata kepada tiga anak perempuan, sehingga masing-masing memperoleh harta $\text{Rp. 66,66 juta} : 3 = \text{Rp. 22,22 juta}$.

Dalam kasus ini tidak dibutuhkan konsep *radd* dan *'aul*.
= Rp. 16,66 juta

Bapak

³⁹ *Ibid.*, hlm. 292.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 292.

Ibu	= Rp. 16,66 juta
Tiga anak perempuan	= Rp. $\frac{66,66 \text{ juta} @ \text{Rp. } 22,22 \text{ juta}}{\text{Rp. } 100 \text{ juta}}$

11. Seorang laki-laki wafat meninggalkan empat anak perempuan, isteri, ibu dan sejumlah saudara. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.⁴¹

- Isteri mendapat $\frac{1}{8}$ harta, atau $\text{Rp. } 100 \text{ juta} \times \frac{1}{8} = \text{Rp. } 12,5 \text{ juta}$. Sisa harta sejumlah Rp. 87,5 juta.
- Ibu mendapat $\frac{1}{6}$ dari sisa harta, atau $\text{Rp. } 87,5 \text{ juta} \times \frac{1}{6} = \text{Rp. } 14,57 \text{ juta}$, menyisakan harta sejumlah Rp. 72,92 juta.
- Sisa harta sejumlah Rp. 72,92 juta dibagikan kepada keempat anak perempuan secara merata, sehingga masing-masing memperoleh bagian sebesar $\text{Rp. } 72,92 : 4 = \text{Rp. } 18,23 \text{ juta}$. Dalam kasus ini Syahrūr tidak menggunakan mekanisme *radd* atau '*aul*'. Dan keberadaan pihak wanita menghalangi pihak paman, dengan demikian pihak paman tidak memperoleh warisan.

Isteri	= Rp. 12,5 juta
Ibu	= Rp. 14,57 juta
Empat anak perempuan	= Rp. $\frac{72,92 \text{ juta} @ \text{Rp. } 18,23 \text{ juta}}{\text{Rp. } 100 \text{ juta}}$

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 292.

12. Seorang laki-laki wafat tidak meninggalkan *uṣūl*, *furū'*, dan isteri. Hanya ada sejumlah saudara. Prosedur penyelesaian hartanya adalah sebagai berikut. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosialnya (pelunasan hutang). *Kedua*, menunaikan wasiat jika ada. Diandaikan harta yang tersisa sejumlah Rp. 100 juta.⁴²

- a. Jika saudaranya terdiri dari seorang saudara laki-laki, ia memperoleh 100 juta.
- b. Jika saudaranya terdiri dari seorang saudara perempuan, ia memperoleh 100 juta.
- c. Jika saudaranya terdiri dari dua saudara laki-laki, harta waris di bagi 2 sama rata, atau @ 50 juta.
- d. Jika saudaranya terdiri dari dua saudara perempuan, harta waris di bagi 2 sama rata, atau @ 50 juta.
- e. Jika saudaranya terdiri dari dua saudara laki-laki dan satu perempuan, masing-masing memperoleh $\frac{1}{3}$ harta sama rata.
- f. Jika saudaranya terdiri dari dua saudara perempuan dan satu laki-laki, masing-masing memperoleh $\frac{1}{3}$ harta sama rata.
- g. Jika seluruh saudara terdiri dari laki-laki satu, dua, tiga dan seterusnya..., maka harta dibagi sama rata menurut jumlah saudara, masing-masing memperoleh bagian yang sama.

⁴² *Ibid.*, hlm. 292-293.

- h. Jika seluruh saudara terdiri dari perempuan, satu, dua, tiga dan seterusnya..., maka harta dibagi sama rata menurut jumlah saudara, masing-masing memperoleh bagian yang sama.
 - i. Adapun jika saudaranya terdiri dari dua laki-laki dan dua perempuan, maka diberlakukan konsep *li az-żakari mişlu hażzi al-unşayayni*, yaitu dengan penghitungan 2:1. saudara laki-laki memperoleh harta sejumlah 33,33 juta. Demikian juga saudara laki-laki kedua, ia memperoleh harta sejumlah 33,33 juta. Kedua saudara perempuan nenperoleh bagian 16,66 juta.
 - j. Jika saudaranya terdiri dari tiga laki-laki dan dua perempuan, maka di berlakukan konsep *li az-żakari mişlu hażzi al-unşayayni*, yaitu dengan perhitungan 2:1, atau bagian satu saudara laki-laki adalah 25 juta dan satu bagian saudara perempuan adalah 12,5 juta.
 - k. Jika saudaranya terdiri dari satu perempuan dan tiga saudara laki-laki, maka berlakukan konsep *li az-żakari mişlu hażzi al-unşayayni*, yaitu dengan perhitungan 2:1, atau bagian perempuan adalah 14,28 juta dan setiap saudara laki-laki adalah 28,57 juta.
 - l. Jika saudaranya terdiri dari satu laki-laki dan tiga perempuan, maka diberlakukan konsep *li az-żakari mişlu hażzi al-unşayayni*, yaitu dengan perhitungan 2:1, atau bagian saudara laki-laki adalah 40 dan bagian setiap saudara perempuan adalah 20.
- Semua pembagian dalam kondisi *kalālah* ini mensyaratkan bahwa saudara tersebut masih hidup ketika pembagian waris, karena pihak saudara yang telah

mati tidak berhak mewarisi. Pembagian ini membawa saya pada kesimpulan bahwa satu-satunya model cabang dari ragam cabang *kalālah* yang belum kita tentukan posisinya adalah ketika kondisi orang yang wafat adalah *kalālah* secara sempurna, tidak ada kerabat isteri, maupun saudara (meskipun ada anak laki-laki dari saudara laki-laki maupun saudara perempuan, maka mereka tidak berhak menyerahkannya kepada *bayt al-māl*. Maka diwajibkan bagi orang yang berada dalam kondisi *kalālah* sempurna untuk menulis wasiat semasa hidupnya, karena ia mengetahui bahwa ia tidak memiliki ahli waris satupun.⁴³ Sedangkan menurut ulama sunni *kalālah* adalah orang yang meninggal dunia tanpa mempunyai anak dan ayah; dalam keadaan tersebut, saudara perempuan kandung memperoleh saham/bagian $\frac{1}{2}$ dan jika berbilang $\frac{2}{3}$ bagian/saham sebagaimana pula saudara perempuan seayah, tetapi ia akan memperoleh $\frac{1}{6}$ saham jika bersama saudara perempuan kandung dan seterusnya; pengertian tidak memiliki anak adalah tidak ada anak laki-laki seterusnya kebawah anak-anak mereka tanpa berselang orang perempuan mayit tanpa anak turunya apabila ia lebih dulu meninggal.⁴⁴ Dengan contoh-contoh tersebut di atas Syahrūr mencoba mengaplikasikan konsep kewarisannya, dimana pembagian waris dilakukan ketika sudah dibayarkan hutang dan ditunaikan wasiat. Pembagian waris dilakukan ketika harta masih ada setelah ditunaikannya wasiat tersebut. Dan dalam contoh-contohnya tersebut harta waris selalu habis dibagi tanpa adanya harta sisa. Karena Syahrūr tidak sependapat dengan pemakaian sistem *radd* dan *'aul* dan juga sistem *'aṣabah*.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 288-292.

⁴⁴ A. Sukris Sarmadi, *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), hlm.194.

Menurut pengertian bahasa *'aṣabah* ialah anak dan kerabat seseorang dari pihak ayah.

Dalam ilmu hukum waris menurut ahli fikih klasik, *'aṣabah* ialah ahli waris yang tidak memperoleh dari bagian-bagian tertentu dalam suatu pembagian harta peninggalan. Ahli waris *'aṣabah* mewarisi harta peninggalan setelah harta peninggalan itu terlebih dahulu diambil oleh ahli waris *aṣḥāb al-furūd* menurut bagian masing-masing. Bila harta peninggalan itu telah habis dibagikan kepada ahli waris *aṣḥāb al-furūd*, kecuali anak, karena anak tidak dapat terhalang oleh siapapun, dan saudara laki-laki sekandung dalam masalah *musyarrakah*. Sebaliknya ahli waris *'aṣabah* memperoleh seluruh harta peninggalan apabila dalam mewarisi harta peninggalan itu tidak terdapat seorang-pun ahli waris *aṣḥāb al-furūd*.

Macam-macam *'aṣabah*

1. *'Aṣabah nasabiyah*
Ialah ahli waris yang menjadi ahli waris *'aṣabah* karena mempunyai hubungan nasab dengan orang yang meninggal dunia. *'aṣabah* ini terdiri dari tiga macam yaitu:
2. *'Aṣabah binafsi*
Adalah ahli waris laki-laki yang dalam hubungan nasabnya dengan orang yang meninggal dunia tidak diselingi oleh perempuan.
 - a. *'Aṣabah bigoiri*, adalah setiap ahli waris perempuan yang mempunyai bagian tertentu yang membutuhkan ahli waris lain untuk menjadi *'aṣabah* bersama-sama dengannya dalam suatu pembagian harta peninggalan.

- b. *'Aṣabah ma'agoiri*, adalah setiap ahli waris perempuan yang mempunyai ahli waris tertentu yang membutuhkan ahli waris lain untuk menjadi *'aṣabah* tetapi tidak bersama-sama dengannya menjadi *'aṣabah*.

3. *'Aṣabah sababiyah*

ialah seseorang yang menjadi ahli waris *'aṣabah* karena memerdekakan orang yang meninggal dunia yang tadinya adalah hamba.

Pemberlakuan pembagian 2:1, tidak bisa dipakai untuk semua kasus, tapi ketentuan tersebut hanya berlaku untuk kasus ketika jumlah anak laki-laki berjumlah 1 orang dan anak perempuan berjumlah 2 orang, ketika ada kasus lain maka yang dipakai pun dengan menggunakan perhitungan pembagian yang lain pula, yang menjadi asas keadilan adalah dalam jumlah himpunan laki-laki dan jumlah himpunan perempuan, bukan dalam dataran individu sebagaimana telah dipaparkan di atas.

Pemberlakuan pembagian 2:1, tidak bisa dipakai untuk semua kasus, tapi ketentuan tersebut hanya berlaku untuk kasus ketika jumlah anak laki-laki berjumlah 1 orang dan anak perempuan berjumlah 2 orang, ketika ada kasus lain maka yang dipakai pun dengan menggunakan perhitungan pembagian yang lain pula, yang menjadi asas keadilan adalah dalam jumlah himpunan laki-laki dan jumlah himpunan perempuan, bukan dalam dataran individu sebagaimana telah dipaparkan di atas.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian yang dilakukan dalam skripsi ini, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan:

1. Dalam menggagas konsep kewarisan Syahrūr menggunakan metodologi empirisme dengan dasar ilmu pengetahuan matematis, teori batas, serta teori linguistik. Berkaitan dengan teori batas yang ditetapkan Allah dalam al-Qur'an, bukanlah hakekat hukum itu sendiri yang ditetapkan secara letterlek atau tekstual tetapi merupakan batasan-batasan dalam menetapkan hukum. Sedangkan hakekat hukum diciptakan manusia sepanjang sejarah, sesuai tuntutan zamannya tanpa harus keluar dari batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah.
2. Dalam aplikasi pembagian waris, Syahrūr mencoba menerapkan gagasannya tersebut dengan memberikan contoh-contoh langsung. Dimana dalam menerapkan batas dua banding satu untuk pembagian waris pada kasus anak laki-laki dan anak perempuan tidak boleh ditetapkan untuk kasus yang lain, tetapi hanya dipakai untuk kasus itu saja. Syahrūr juga tidak sepakat dengan penggunaan konsep *radd* dan *'aul* yang selama ini digunakan dan diterapkan oleh para ahli fikih.

B. Saran-saran

Dari penyusunan skripsi ini, penyusun menyadari, menyarankan beberapa hal berikut:

1. Pendekatan yang digunakan Syahrūr dalam menafsirkan al-Qur'an seperti pendekatan kebahasaan secara kritis, pendekatan sosiologis, pendekatan ilmiah, pendekatan historis dan pendekatan kultural hendaknya dilanjutkan dan ditingkatkan. Sehingga hukum Islam akan selalu selaras dengan waktu dan tempat, serta bisa memberikan manfaat yang nyata dalam menjawab dan memecahkan persoalan yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini.
2. Dalam memahami konsep kewarisan yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrūr hendaknya tetap memperhatikan *maqāsid asy-syarī'ah* dan semangat pesan al-Qur'an secara menyeluruh serta senantiasa menganalisis konteks sosial dan struktur masyarakat ketika sebuah ayat diturunkan dan jangan hanya mengandalkan penafsiran sendiri.
3. Ijtihad dan pemikiran-pemikiran Muhammad Syahrūr tentang pewarisan merupakan khasanah pemikiran hukum Islam kontemporer. Oleh karena itu, pemikiran-pemikirannya dapat terus dibuktikan dan dilanjutkan melalui penelitian-penelitian yang lain yang barangkali nantinya dapat dijadikan pembandingan dan stimulan bagi muncul dan berkembangnya teori-teori yang lebih baik. Walaupun harus diakui hasil pemikirannya tersebut masih banyak kekurangan, bagi para pemikir yang lain terus memberikan masukan dan kritik membangun agar hasil pemikirannya lebih baik lagi.

4. Penelitian tentang konsep kewarisan Syahrūr ini bukanlah penelitian final. Maka dari itu, sangat diharapkan muncul penelitian-penelitian selanjutnya dalam bidang kewarisan yang dapat mengeksplorasi dan menghubungkannya dengan disiplin ilmu yang berkaitan dengan tema tersebut secara lebih fokus dan terarah serta bisa memberikan manfaat bagi umat Islam.

C. Penutup

Puji syukur kehadiran Allah SWT yang telah memberikan petunjuk, kekuatan dan rahmat-Nya sehingga karya tulis ini dapat penulis selesaikan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah pada Rasulullah SAW beserta pengikutnya. Dan juga terimakasih yang sedalam-dalamnya penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu penulis.

Penulis menyadari bahwa penelitian ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif dapat diberikan untuk kesempurnaan penelitian yang akan datang. Mohon maaf atas segala kekurangan yang ada semoga apa yang telah dihasilkan dari penelitian ini dapat diterima dan dimanfaatkan dengan baik.

Purwokerto, 23 September 2008

Penulis

Sugeng Yuniyanto
NIM. 01264028

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam, Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin*, Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT.Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Abd Moqsith Ghazali (Penyunting), *Ijtihad Islam Liberal; Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005.
- Abdurahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Abu Yasid (editor), *Fiqh Realitas; Respon ma'had Aly terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Achmad Kuzari, *Sistim Asobah; Pemindahan Hak Milik Atas Harta Tinggalan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Achmad Syarkawi Ismail, *Rekonstuksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, Yogyakarta: el-SAQ press, 2003.
- Ahmad Azhar Basyir, Edisi revisi ke-14, *Hukum Waris Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Ahmad Fudhaili, *Perempuan di Lembah Suci: Kritik Atas Hadis-Hadis Sahih*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Ahmad Tafsir, *FILSAFAT UMUM, Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003.
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, 2004.
- A. Khudori Sholeh, (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- A.Sukris Sarmadi, *Transendensi Hukum Waris Islam Transformatif*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- al-Bukhari, Abdullah Muhammad bin Ismail, *Shahih Bukhari*, Bairūt: Darr al-Fikr, T.th.
- Asymuni A. Rakhman dkk., *Ilmu Fiqh 3, cet ke-2*, Jakarta: Tim Penyusun Depag RI, 1986.

- Charles Kurzman (Ed.), *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Penerjemah: Bahrul Ulum, Heri Junaidi), Jakarta: Paramadina, 2003.
- Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh, jilid I; Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Bogor: Kencana, 2003.
- Depag. RI, *Ilmu Fiqih 3*, cet. III, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana PTAI/IAIN, Dir.PKAI, 1986.
- Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Instruksi Presiden RI No. 1 tahun 1991, 2001
- Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, cet-3, Bandung: PT. Almaa'rif, 1994.
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadits*, Tintamas, Jakarta, 1982.
- Ibnu Katsir, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsir*, Penerjemah: Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005.
- Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah, juz 2, kitab Farā'id, hadis no. 2724*, Bairūt: Darr al-Fikr, T.t.
- Idris Ramulyo, *Perbandingan Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dengan Kewarisan Menurut KUHP (BW)*, Jakarta: Sinar Grafika, 1994.
- M. Abu Zahrah, *Hukum Waris Menurut Imam Ja'far Shadiq*, (penerjemah: Muhammad Alkaf), Lentera Baristama, 1983.
- M. Ali Hasan, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- M. Hariwijaya dan Bisri M. Djaelani, *Teknik Menulis Skripsi & Thesis*, cet. III, Jogjakarta: Zenith Publisher, 2006.
- M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Fiqh Mawaris*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1987.
- M. In'am Esha, M. Syahrūr: *Teori Batas dalam Pemikiran Islam Kontemporer*, A.Khudori Sholeh (ed.), Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia; dari nalar partisipatoris hingga emansipatoris*, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Muhammad Ali as-Shabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, Penerjemah: A.M. Basalamah, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

- Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damsyiq: al-Ahālī, 1990.
- _____, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, Damsyiq: al-Ahālī, 2000.
- _____, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Penerjemah: Syahiron Syamsudin dan Burhanudin, Yogyakarta: el-SAQ Press, 2004.
- _____, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer*, Penerjemah: Syahiron Syamsudin dan Burhanudin, Yogyakarta: el-SAQ Press, 2004.
- _____, *Tirani Islam, Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj.: Saifuddin Zuhri Qudsy & Badrus Syamsul Fata, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam*, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Panjimas, 1988.
- Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontempo Analisis Yuris Prudensi dengan Pendekatan Ushūliyah*, Jakarta: Kencana, 2004.
- Soerjono Soekanto, *Hukum Adat di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sudarsono, *Hukum Waris dan Sistem Bilateral*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1994.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Suhrawardi K. Lubis, Komis Simanjuntak, *Hukum Waris Islam (lengkap & praktis)*, cet.ke-3, Jakarta: Sinar Grafika, 2001.
- Sumadi Suryabrata, *Metode Penelitian*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 2000.
- Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Inonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Dasar: Metode dan Teknik, cet. 7, Bandung, Tarsito, 1990.
- Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam (Beberapa Pandangan Analitis Tentang Ijtihad Kontemporer)*, Penerjemah: H. Achmad Syathori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Zakiah Daradjat, dkk., *Ilmu Fiqh Jilid 3*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995.

DAFTAR FURUDHUL MUQADDARAH DAN PEMILIKNYA¹

Furud hul Muqad darah	dimiliki oleh	dalam keadaan
$\frac{2}{3}$	2 anak perempuan atau lebih. 2 cucu perempuan pancar laki-laki atau lebih. 2 saudara kandung atau lebih. 2 saudara seayah atau lebih.	Tidak bebarengan dengan mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan anak perempuan kandung atau mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan anak perempuan kandung atau cucu perempuan pancar laki-laki atau saudara sekandung.
$\frac{1}{3}$	- Ibu - Anak-anak ibu, dua orang atau lebih, baik laki-laki maupun perempuan	Tidak bebarengan dengan far'u waris secara mutlak atau 2 saudara secara mutlak. Tidak bebarengan dengan far'u waris secara mutlak atau aslul waris laki-laki.
$\frac{1}{6}$	- Ayah - Ibu - Kakek shahih - Nenek shahihah - Saudara seibu, laki-laki/perempuan. - Cucu perempuan pancar laki-laki. - seorang sedari seayah atau lebih.	Bebarengan dengan far'u waris laki-laki. Bebarengan dengan far'u waris mutlak atau dua saudara /i mutlak. Bebarengan dengan far'u waris laki-laki. Tidak bebarengan dengan ibu. Tidak bebarengan dengan far'u waris laki-laki/perempuan atau ashlu-waris laki-laki. Bebarengan dengan seorang anak perempuan. Bebarengan dengan saudara kandung.
$\frac{1}{2}$	- Seorang anak perempuan. - Seorang cucu perempuan pancar laki-laki. - Suami. - Seorang saudara kandung. - Seorang saudara seayah.	Tidak bebarengan dengan mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan anak perempuan atau orang laki-laki atau mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan far'u-waris. Tidak bebarengan dengan mu'ashshibnya. Tidak bebarengan dengan anak perempuan kandung atau cucu perempuan pancar laki-laki atau saudara sekandung. Bebarengan dengan far'u-waris. Tidak bebarengan dengan far'u-waris. Bebarengan dengan far'u-waris. Bebarengan dengan ayah, isteri/suami.
$\frac{1}{4}$	- Suami. - Isteri.	
$\frac{1}{8}$	Isteri	
$\frac{1}{3}$	Ibu	

¹ Fachur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung; PT. Al-Ma'arif, cetakan ketiga, 1994), hlm. 561-569.

DAFTAR ASHHABUL-FURUDH BESERTA HAJIB-MAHJUBNYA¹

Ahli-waris	Fardh/bagiannya	Dalam keadaan	Terhijab		Menghijab	
			nuqshan oleh	hirman oleh	nuqshan kepada	hirman kepada
Isteri	1. $\frac{1}{4}$	Tidak bersama dengan far'u-waris.	Far'u-waris.	-	-	-
	2. $\frac{1}{8}$	Bersama dengan far'u-waris.	-	-	-	-
Suami	1. $\frac{1}{2}$	Tidak bersama dengan far'u-waris.	Far'u-waris.	-	-	-
	2. $\frac{1}{4}$	Bersama dengan far'u-waris.	-	-	-	-
Anak perempuan	1. $\frac{1}{2}$	Seorang diri dan tidak bersama dengan mu'ashshibnya.	-	-	1. isteri.	1. saudara seibu.
	2. $\frac{2}{3}$	Dua orang atau lebih dan tidak bersama dengan mu'ashshibnya.	-	-	2. suami.	2. saudara seibu.
	3. Ubg	Bersama dengan anak laki-laki.	-	-	3. ibu.	3. cucu perempuan pancar laki-laki, kecuali ia bersama dengan mu'ashshibnya, bila anak perempuan itu 2 orang atau lebih.
	1. $\frac{1}{2}$	Seorang diri (tidak bersama dengan anak perempuan atau tidak bersama dengan mu'ashshibnya).	-	-	-	-
Cucu perempuan pancar laki-laki	2. $\frac{2}{3}$	Dua orang atau lebih (tidak bersama dengan anak perempuan atau tidak bersama dengan mu'ashshibnya).	-	-	-	-
	3. Ubg.	Bersama dengan mu'ashshibnya yang sederajat atau yang lebih rendah, bila ia diperlukannya.	-	-	-	-
	4. $\frac{1}{6}$	Bila bersama-sama dengan anak perempuan shulbiyah tunggal dan tidak bersama-sama dengan mu'ashshibnya yang sederajat atau lebih tinggi.	-	-	-	-
	peleng kap $\frac{2}{3}$	-	-	-	-	-

¹ Diambil dari Fachur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, cetakan ketiga, 1994), hlm. 563-567.

Ibu	1. $\frac{1}{3}$	Tidak bersama dengan far'u-waris mutlak atau 2 orang saudara-saudari mutlak.	1. far'u-waris.			1. ibunya ibu. 2. ibunya bapak.
	2. $\frac{1}{6}$ 3. $\frac{1}{3}$ sisa	Bersama dengan orang-orang tersebut di atas. Bersama dengan bapak dan suami atau isteri.	2. 2 orang saudara-saudari.			
Ayah	1. $\frac{1}{6}$	Bersama-sama dengan far'u waris laki-laki.				1. ayahnya ayah, ibunya ayah.
	2. $\frac{1}{6}$ + 'U. 3. $\frac{1}{3}$ sisa	Bersama-sama dengan far'u waris perempuan. Tidak bersama-sama dengan far'u waris secara mutlak.				2. saudara sekandung dan anak-anaknya. 3. saudara seayah dan anak-anaknya. 4. saudara sekandung. 5. saudara seayah. 6. anak-anak ibu. 7. paman sekandung dan anak-anaknya. 8. paman seayah dan anak-anaknya.
Nenek Shahihah	$\frac{1}{6}$	Seorang diri maupun berbilang dan yang terakhir ini bila mereka sederajat.		1. ibu, nenek yang dekat 2. ayah, bila ibunya ayah. 3. ayahnya ayah, bila ia ibu dari ayahnya ayah.		Nenek yang jauh.

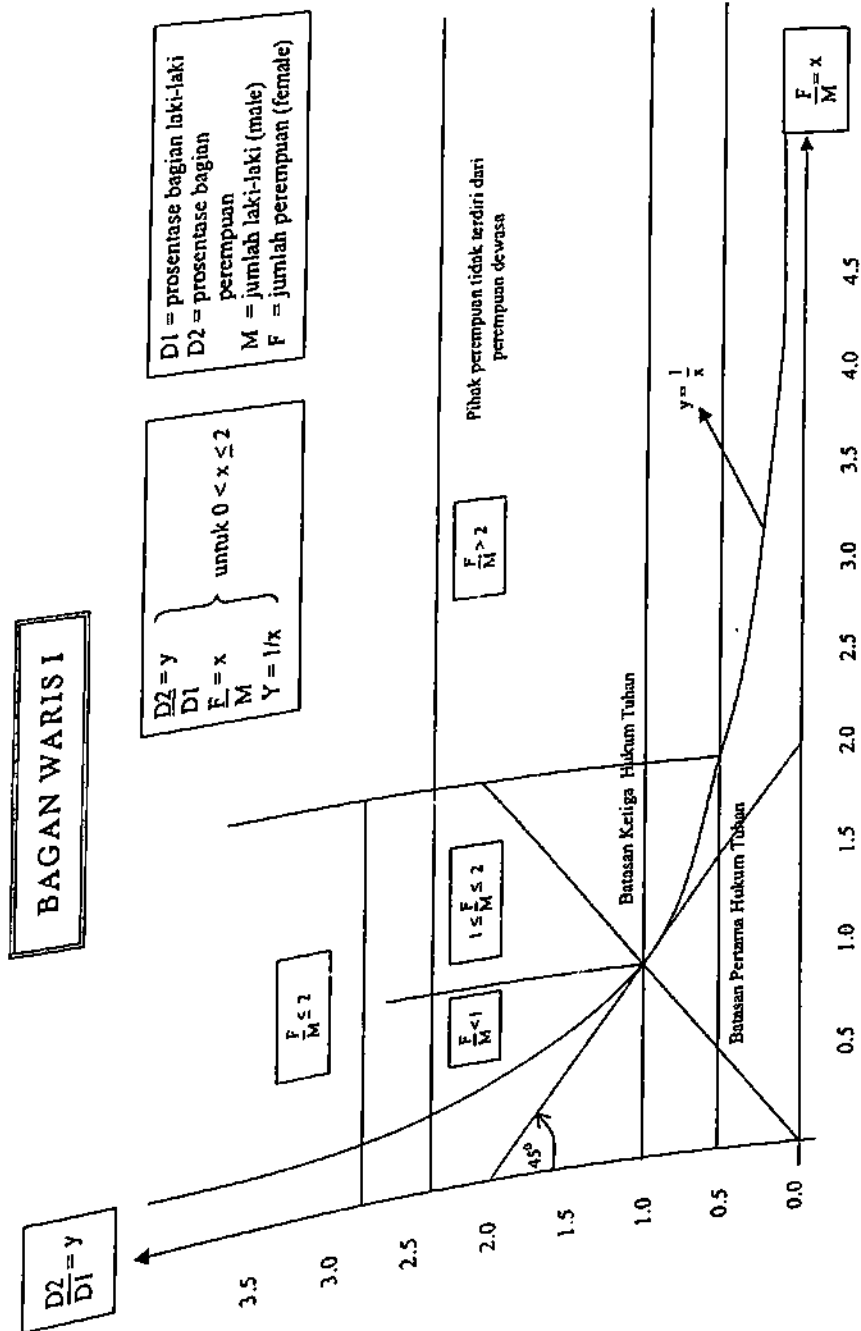
1. $\frac{1}{6}$ 2. $\frac{1}{6} + u$. 3. 'Ubn. 4. Muqasamah	(1, 2, 3); Tidak bersama dengan ayah, saudara-saudari- sekandung atau tunggal ayah. Bersama dengan saudara/i sekandung/seayah, baik campuran atau laki-laki saja atau perempuan yang menjadi 'ashabah karena far'u waris perempuan (ma'al-ghair), selama muqasamah lebih baik dari pada penerimaan $\frac{1}{6}$ fardh.			1. ayah 2. kakek shahih yang lebih dekat			1. saudara seibu. 2. saudara seibu. 3. anak laki-laki saudara sekandung. 4. anak laki-laki saudara seayah. 5. paman sekandung. 6. paman seayah. 7. anak laki-laki paman sekandung. 8. anak laki-laki paman seayah. 9. kakek shahih yang jauh.				
Kakek Shahih											
1. $\frac{1}{2}$ 2. $\frac{2}{3}$ 3. Umg. 4. Ubg. Saudari sekan- dun- g	Seorang diri (tidak bersama dengan mu'ashshibnya). Dua orang atau lebih (tidak bersama dengan mu'ashshibnya). Bersama dengan far'u waris perempuan (anak perempuan atau cucu perempuan pancar laki-laki). Bersama-sama dengan saudara kandung, baik tunggal maupun banyak.			1. ayah 2. anak laki-laki 3. cucu laki-laki pancar laki-laki			Seorang atau beberapa orang saudari seayah (bila saudari kandung tersebut dua orang atau lebih). 1. saudara seayah. 2. saudari seayah. 3. anak laki-laki saudara sekandung. 4. anak laki-laki saudara seayah. 5. paman sekandung. 6. paman seayah. 7. anak laki-laki paman sekandung. 8. anak laki-laki paman seayah (bila mereka bersama dengan mu'ashshib ma'al-ghair-nya).				

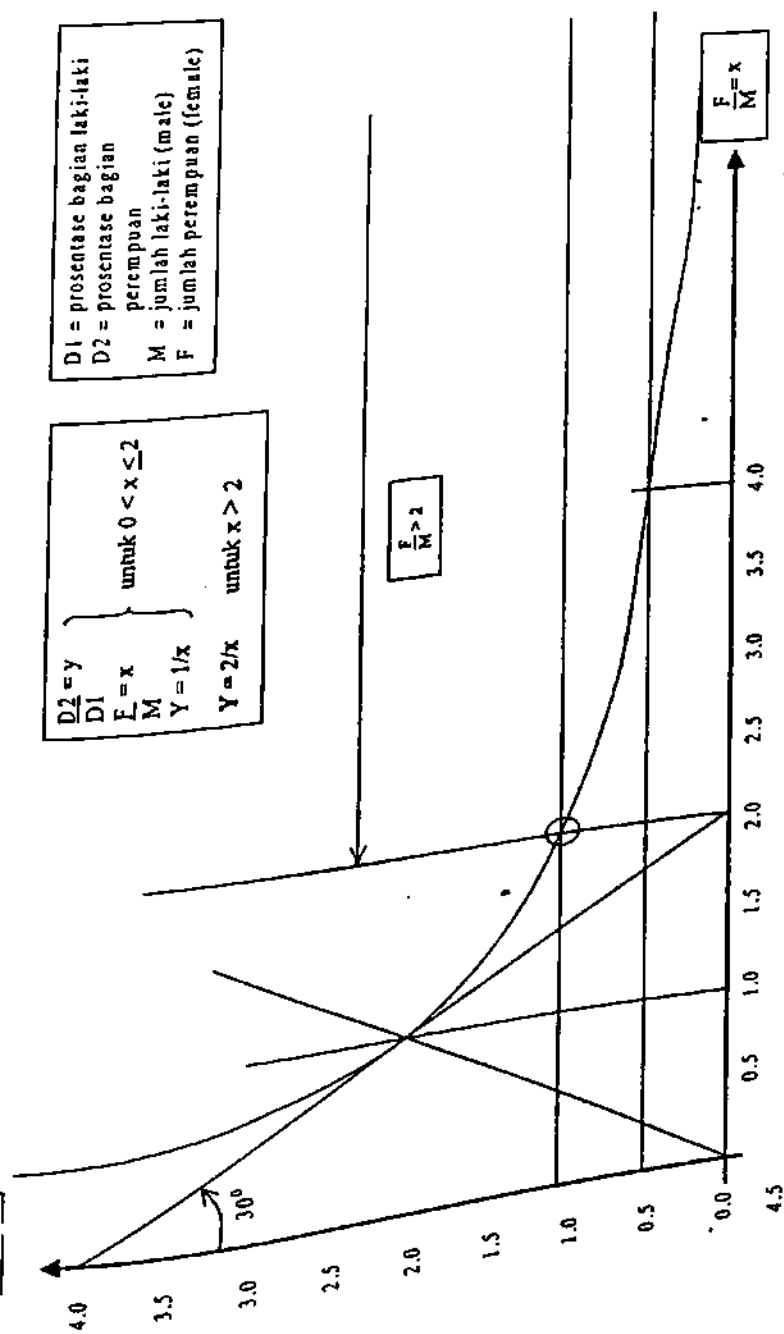
1. $\frac{1}{2}$	Seorang diri (tidak bersama dengan anak perempuan kandung cucu perempuan pancar laki-laki atau saudara sekandung)	1. ayah 2. anak laki-laki. 3. cucu laki-laki pancar laki-laki. 4. saudara sekandung. 5. saudara sekandung yang menjadi 'ashabah ma'al-ghair. 6. 2 saudara sekandung yang tidak bersama dengan mu'ashshibnya.		1. anak laki-laki saudara sekandung. 2. anak laki-laki saudara seayah. 3. paman sekandung. 4. paman seayah. 5. anak laki-laki paman sekandung. 6. anak laki-laki paman seayah. (bila saudara seayah tersebut bersama dengan saudara seayah).
2. $\frac{2}{3}$	Dua orang atau lebih (tidak bersama dengan anak perempuan kandung cucu perempuan pancar laki-laki atau saudara sekandung).			
Saudari seayah	Bersama dengan saudara seayah. Sebagai pelengkap $\frac{2}{3}$, bila bersama dengan saudara sekandung. Bersama-sama dengan far'u waris perempuan.			
3. Ubg. 4. $\frac{1}{6}$ 5. Umg.				
Sauda ra/i seibu	Seorang diri, laki-laki atau perempuan. Dua orang atau lebih, baik laki-laki-perempuan, atau laki-laki saja ataupun perempuan saja.	1. far'u-waris mutlak 2. ashlu-waris laki-laki (ayah, kakek dst.).	-	-

Bagan Penjelasan Kesimpulan Ayat-ayat Waris (Surat an-Nisā: 11, 12- 176). Waris Hanya Terbatas Pada Pihak Yang Disebutkan Dalam Ketiga Ayat Tersebut

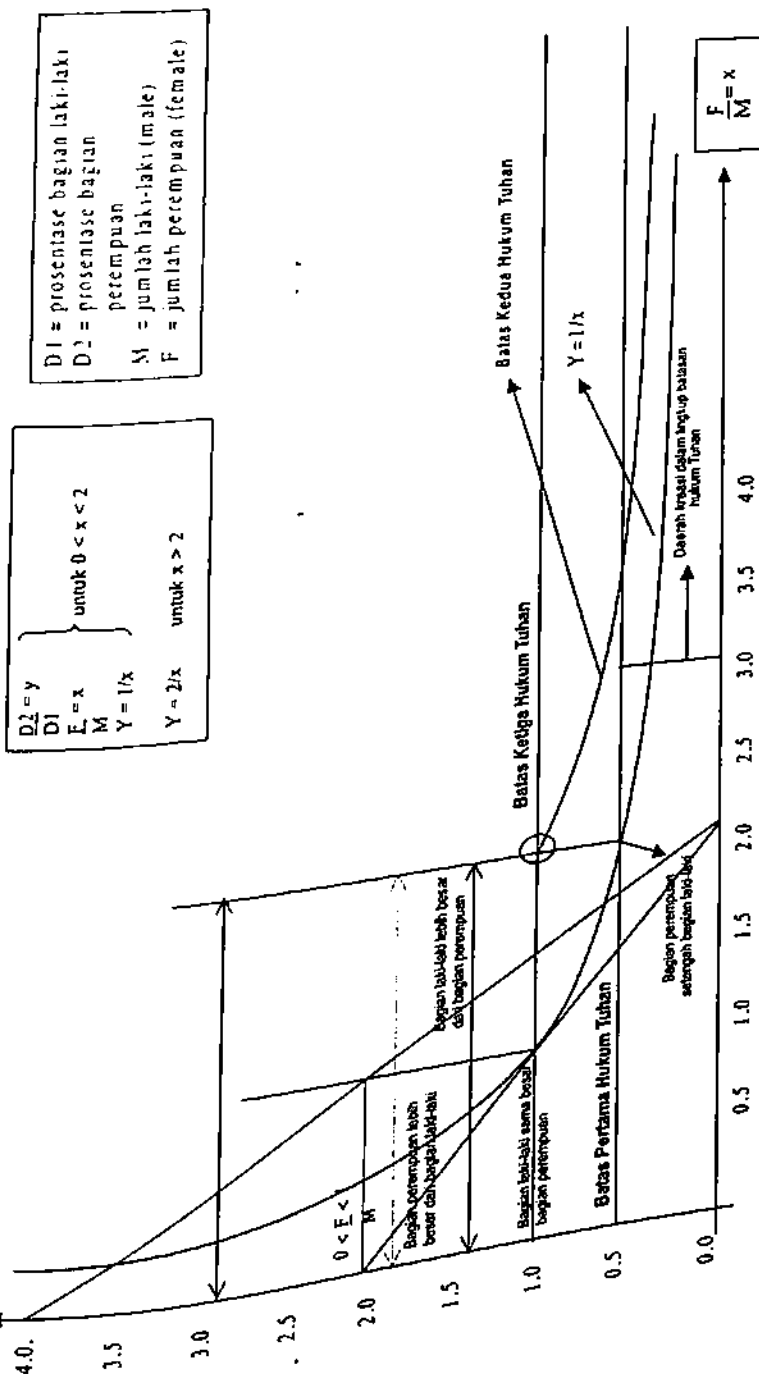
Anak-anak			
Laki-laki (dhakar)	$\frac{1}{3}$ $\frac{2}{3}$	Perempuan dewasa lebih dari dua	Batas Kedua Hukum Tuhan
	$\frac{1}{4}$ $\frac{1}{4}$	Dua perempuan	Batas Pertama Hukum Tuhan
	$\frac{1}{4}$ $\frac{1}{4}$	Satu perempuan	Batas Ketiga Hukum Tuhan
		Jumlah perempuan mulai dari satu sampai bilangan tak terhingga. Perempuan berposisi sebagai variabel peubah (<i>al-mutawawwih</i>)	Laki-laki disebut sekali. Bagianannya mengikuti / tergantung pada jumlah perempuan. Laki-laki berposisi sebagai variabel pengikut (<i>al-tābi</i>)

Keterangan			
No	Pewaris	Bagian	
1	Bapak	$\frac{1}{6}$; $\frac{2}{3}$; $\frac{5}{6}$	Batas-batas minimal bagian waris bapak. Jika bapak adalah satu-satunya pewaris, yaitu tidak ada ibu, isteri, atau anak-anak, maka bapak mengambil seluruh harta peninggalan anaknya yang mati, meskipun anaknya tersebut memiliki saudara.
2	Ibu	$\frac{1}{6}$; $\frac{1}{3}$; $\frac{1}{6}$	Batas-batas minimal bagian waris ibu. Jika ibu adalah satu-satunya pewaris, yaitu tidak ada bapak, isteri, atau anak-anak, maka ibu mengambil seluruh harta peninggalan anaknya yang mati, meskipun anaknya tersebut memiliki saudara.
3	Suami	$\frac{1}{4}$; $\frac{1}{2}$	Batas-batas minimal bagian waris suami. Dalam kondisi <i>kalālah</i> pertama, yaitu ketika tidak ada orang tua ke atas (<i>uṣūl</i>), maupun anak ke bawah (<i>furu'</i>), maka ia mendapat $\frac{2}{3}$, dan saudara mendapat $\frac{1}{3}$. Dalam kondisi ketika tidak ada orang tua ke atas, anak ke bawah dan saudara, maka ia mengambil seluruh harta.
4	Isteri	$\frac{1}{8}$; $\frac{1}{4}$	Batas-batas minimal bagian waris isteri. Dalam kondisi <i>kalālah</i> pertama, yaitu ketika tidak ada <i>uṣūl</i> maupun <i>furu'</i> , maka ia mendapat $\frac{2}{3}$, dan saudara mendapat $\frac{1}{3}$. Dalam kondisi ketika tidak ada <i>uṣūl</i> , <i>furu'</i> dan saudara, maka ia mengambil seluruh harta.
5	Saudara		1. Ketika saudara berjumlah 2 atau lebih dalam kondisi <i>kalālah</i> pertama (masih ada suami atau isteri), maka mereka mendapatkan bagian $\frac{1}{3}$, yang merupakan batas maksimal bagi saudara berdasarkan ayat 12 surat an-Nisā'. 2. Dalam kondisi <i>kalālah</i> kedua, yaitu tidak ada <i>uṣūl</i> , <i>furu'</i> , dan suami ataupun isteri, maka ia mendapatkan bagian berdasarkan ketentuan dalam ayat 176 surat an-Nisā'. Ketentuan tersebut bersifat pasti dan mengikat (<i>ʿayniyah ḥudūdīyah</i>) bukan <i>ḥudūdīyah</i> (batas-batas). Oleh karena itu, ayat 13 surat an-Nisā' ditutup dengan redaksi: <i>ḥukm al-Allāhi</i> , sedangkan ayat 176 tidak demikian, karena ia bukan ayat <i>ḥudūdīyah</i> .



$$\frac{D2}{D1} = y$$


**MODEL MATEMATIK
HUKUM WARIS DALAM ISLAM**
(MATHEMATICAL MODELLING OF INHERITANCE IN ISLAM)
Prepared by Dr. Muhammad Shahrir



$\frac{D2}{D1} = y$

$D2 = y$
 $D1 = x$
 $M = y/x$
 $Y = 2/x$

untuk $0 < x < 2$
 untuk $x > 2$

Batas Pertama Hukum Tuhan

Batas Kedua Hukum Tuhan

Batas Ketiga Hukum Tuhan

Bagian perempuan lebih besar dari bagian laki-laki

Bagian laki-laki lebih besar dari bagian perempuan

Bagian perempuan sama besar dengan bagian laki-laki

$F/M = x$

Batas Kedua Hukum Tuhan
 Semua Pewaris perempuan terdiri dari perempuan dewasa
 $y = \frac{2}{x}$

D1 = prosentase bagian laki-laki
D2 = prosentase bagian perempuan
M = jumlah laki-laki (male)
F = jumlah perempuan (female)

Batasan Kedua Hukum Tuhan
Semua Pewaris perempuan terdiri dari perempuan

$$\bar{y} = \bar{z} \quad \bar{x}$$



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO

Alamat : Jl. Jend. A Yani No. 40.A Telp. 0281-635624 Fax. 636553
Purwokerto 53126

SURAT KETERANGAN LULUS SEMINAR

Nomor : St/23/KJS/PP.009/37/2008

Yang bertanda tangan dibawah ini, Ketua Sidang Proposal Skripsi Jurusan Syaria'ah STAIN Purwokerto menerangkan bahwa

Nama : Sugeng Yumanto

NIM : 01264028

Semester : XIV

Jurusan / Prodi : Syaria'ah / AS

Benar-benar melaksanakan Seminar Proposal Skripsi dengan judul :

Konsep pewarisan menurut Muhammad Shahrur dalam kitab *nahwu ushul jadidah li al-fiqh al-Islami*

Dengan dinyatakan : LULUS / ~~TIDAK LULUS~~
dan dengan perubahan proposal / hasil seminar proposal sebagai berikut :

1. Penegasan permasalahan dan fokus kajian skripsi yang akan di bahas, yang ada dalam latar belakang masalah
2. Perbaikan telaah pustaka dengan mengungkapkan posisi skripsi dari kajian ilmiah yang sejenis.
3. Perbaikan dalam metode pengumpulan data
4. Penggunaan tata tulis dan tata bahasa secara benar dan baik serta transitelasi.
5. Penyederhanaan kerangka skripsi.

Demikian surat keterangan ini dibuat dan dapat digunakan sebagai syarat untuk melakukan riset dalam rangka penulisan Skripsi.

Dibuat di : Purwokerto
Pada Tanggal : 4 Agustus 2008

Moderator

Suraji, M.Ag.
NIP. 150 265 608

Mengetahui
Kepala Jurusan Syaria'ah

Suraji, M.Ag.
NIP. 0235869

DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO
JURUSAN SYARI'AH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

SERTIFIKAT

NOMOR : STA.26/KJS/PP.009/09/2005

Berdasarkan Surat Keputusan Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto menerangkan bahwa:

Nama : Sugeng Yunianto

NIM : 01264028

Jurusan / Prodi : Syari'ah / Ahwal al-Syakhshiyah

Telah mengikuti *Praktek Pengalaman Lapangan (PPL)* Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto Angkatan V Tahun Akademik 2004/2005 di:

1. Pengadilan Agama (PA) Purwokerto
2. Pengadilan Negeri (PN) Purwokerto
3. Kantor Urusan Agama (KUA) Purwokerto

Mulai dari tanggal 14 Februari sampai dengan tanggal 08 April 2005 dan dinyatakan LULUS dengan nilai A

Sertifikat ini diberikan sebagai tanda bukti telah mengikuti PPL Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto dan juga sebagai syarat mengikuti ujian munaqosah skripsi

Purwokerto, 16 April 2005



Mengetahui

Ketua Jurusan Syari'ah

Dis. A. Luthfi Hamidi, M.Ag.

NIP. 150 252 267

Sertifikat

**BACA TULIS AL-QUR'AN DAN PRAKTEK PENGAMALAN IBADAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN) PURWOKERTO
GELOMBANG I TH. AKADEMIK 2004 - 2005**

Nomor : STA.26/K/PUBP/043/II/2005

Diberikan kepada :

Sugeng Yudianto (0264028)

Sebagai tanda yang bersangkutan telah lulus
dalam Ujian Baca Tulis Al-Qur'an dan Praktek Pengamalan Ibadah
yang diselenggarakan oleh Pengelola Ujian BIA dan PPI STAIN Purwokerto.

Purwokerto, 4 Februari 2005

Pengelola Ujian BIA dan PPI STAIN Purwokerto
Koordinator,



SONY SUSANDRA, M.AG.

NIP. 150 290 690



DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
PURWOKERTO
UNIT PELAYANAN BAHASA

SERTIFIKAT

NOMOR : STA.26/KB/PP.009/B.039/2002

Diberikan kepada :

Nama : SUGENG YUNianto
Tempat / Tgl. Lahir : Banyumas, 13 Juni 1981
Nomor Induk Mahasiswa : 01264028

yang telah mengikuti Program Pengembangan Bahasa Inggris Tahun Akademik 2001/2002 selama dua semester dengan bobot kumulatif 12 SKS dengan hasil sebagai berikut :

NO.	KEMAHIRAN	SEMESTER I		SEMESTER II	
		ANGKA	HURUF	ANGKA	HURUF
1.	Reading	65	C+	65	C+
2.	Writing	66	B	65	C+
3.	Listening	80	A	75	B+
4.	Speaking	66	B	56	C

Sertifikat ini diberikan sebagai bukti telah mengikuti program tersebut, juga sebagai syarat untuk mengikuti ujian munaqasyah skripsi.

Purwokerto, 1 Agustus 2002
UNIT PELAYANAN BAHASA
KEPALA

Des. Markum
NIP. 190110542





DEPARTEMEN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
PURWOKERTO
UNIT PELAYANAN BAHASA

SERTIFIKAT

NOMOR : STA.26/KB/PP.009/ A . 166 / 2002

Diberikan kepada :

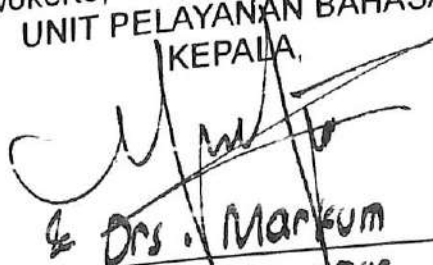
Nama : **SUGENG YUNianto**
Tempat / Tgl. Lahir : **Banyumas , 13 Juni 1981**
Nomor Induk Mahasiswa : **01264028**

yang telah mengikuti Program Pengembangan Bahasa Arab Tahun Akademik 2001/2002 selama dua semester dengan bobot komulatif 12 SKS dengan hasil sebagai berikut :

NO.	KEMAHIRAN	SEMESTER I		SEMESTER II	
		ANGKA	HURUF	ANGKA	HURUF
1.	Qira'ah	70	B	70	B
2.	Kitabah	70	B	70	B
3.	Istima'	60	C	90	A
4.	Hiwar	65	C +	75	B +

Sertifikat ini diberikan sebagai bukti telah mengikuti program tersebut, juga sebagai syarat untuk mengikuti ujian munaqasyah skripsi.

Purwokerto, **22 Juli 2002**
UNIT PELAYANAN BAHASA
KEPALA,


Drs. Markum
NIP . 150110542





DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PURWOKERTO

Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Telp 0281-635624 Fax. 636553 Purwokerto 53126

Homepage: www.stain-purwokerto.ac.id

Purwokerto, 13 Februari 2009

Hal : Biodata Mahasiswa

Kepada Yth:
Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam
Negeri (STAIN) Purwokerto
Di Purwokerto

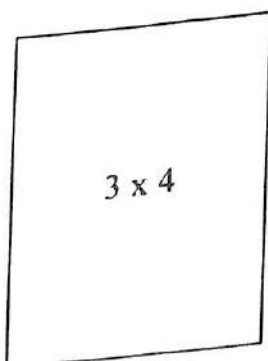
Assalāmu'alaikum Wr.Wb.

Guna memenuhi syarat-syarat untuk memenuhi Munaqosyah Skripsi, maka dengan ini saya sampaikan Biodata sebagai berikut:

1. Nama : Sugeng Yuniarto
2. No. Induk Mahasiswa : 01264028
3. Jurusan/Prodi : Syari'ah/AS
4. Angkatan Tahun : 2001/2002
5. Tempat/Tanggal lahir : Banyumas, 13 Juni 1981
6. Asal Sekolah : MAN Purwokerto 2
7. Judul Proposal : Konsep Pewarisan Menurut Muḥammad Syaḥrūr dalam kitab *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmī*.
8. Alamat Asal : Sirau, RT. 02 RW. 05, Kecamatan Kemranjen, Kabupaten Banyumas, 53194
9. Alamat Sekarang : Sirau, RT. 02 RW. 05, Kecamatan Kemranjen, Kabupaten Banyumas, 53194
10. Nama orang tua/wali : a. Ayah : Machruri
b. Ibu : Soimah (almh)
11. Pekerjaan orang tua/wali : a. Pensiunan
b. -
12. Tanggal lulus munaqosyah :
13. Indeks Prestasi Kumulatif :
14. Nomor ijazah :

Demikian Biodata ini saya buat dengan sebenar-benarnya untuk menjadikan
periksa dan guna seperlunya.

Wassalāmu'alaikum Wr.Wb.



Saya tersebut di atas,


Sugeng Yuniarto
NIM.: 01264028