



**TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA
WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH
PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Oleh:

Mohammad Iqbal
NIM: 17913048

Pembimbing:

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

TESIS

Diajukan kepada
Program Studi
Magister Ilmu Agama Islam
Jurusan Studi Islam
Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum

PROGRAM STUDI
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
JURUSAN STUDI ISLAM FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

YOGYAKARTA
2020

HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mohammad Iqbal

NIM : 17913048

Konsentrasi : Hukum Islam

Judul Tesis : **TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Menyatakan bahwa penyusunan Tesis ini merupakan hasil karya sendiri dan benar keasliannya, Apabila dikemudian hari Tesis ini merupakan hasil plagiat terhadap karya orang lain maka saya bersedia bertanggung jawab atasnya dan saya siap mendapatkan sanksi berdasarkan aturan tata tertib yang berlaku di Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 22 April 2020

Yang menyatakan



Mohammad Iqbal



PENGESAHAN

Nomor: 2210/PS-MIAI/Peng./V/2020

TESIS berjudul : **TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH PEMIKIRIAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Ditulis oleh : Mohammad Iqbal

N. I. M. : 17913048

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum..

Yogyakarta, 18 Mei 2020

Ketua,



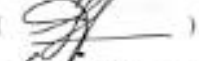
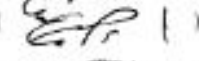



Dr. Dja. Junanah, MIS



TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : Mohammad Iqbal
Tempat/tgl lahir : Banyuwangi, 03 April 1990
N. I. M. : 17913048
Konsentrasi : Hukum Islam
Judul Tesis : **TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH PEMIKIRIAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Ketua : Dr. Tamyiz Mukharrom, MA. ()
Sekretaris : Dr. Dra. Jumanah, MIS. ()
Pembimbing : Dr. Drs. Yudani, M.Ag. ()
Penguji : Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS ()
Penguji : Dr. M. Muslich KS, M.Ag. ()

Diuji di Yogyakarta pada Selasa, 12 Mei 2020

Pukul : 11.00 – 12.00

Hasil : **Lulus**

Mengetahui
Ketua Program Studi
Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII



Jumanah, MIS



NOTA DINAS

No. : 1978/PS-MIAI/ND/V/2020

TESIS berjudul : **TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAHAH PEMIKIRIAN MUHAMMAD SYAHRUR**

Ditulis oleh : Mohammad Iqbal

NIM : 17913048

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Magister Ilmu Agama Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 08 Mei 2020

Ketua,



Dr. Dra. Junanah, MIS.



PROGRAM STUDI
MAGISTER STUDI ISLAM (S2)
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PERSETUJUAN

TESIS berjudul : **TEORI BATAS DAŁAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAĀH PEMIKIRAN MUHAMMAD SHAHRUR**

Ditulis oleh : Mohammad Iqbal

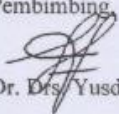
N. I. M. : 17913048

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat disetujui untuk diuji dihadapan Tim Penguji Tesis Program Studi Magister Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 23 April 2020

Pembimbing


Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

PERSEMBAHAN

Tesis ini penulis persembahkan kepada:

- ❖ Kedua orang tua saya Bapak Margono *Almarhum* dan Ibu Kalimah yang selalu memberi dukungan doa dan materil kepada anaknya.
- ❖ Adik saya Mohammad Anggayuh Janata yang terus tumbuh berkembang dan semoga menjadi anak yang bisa membanggakan kedua orang tua.
- ❖ Istri dan anak saya Ayu Narita Bella dan Dianova Yasmin semoga selalu menjadi wanita-wanita hebat bagi keluarga dan Bangsa.
- ❖ Kepada bapak Dr. YUSDANI M.AG. SELAKU dosen dan pembimbing yang menjadi inspirasi saya untuk terus melangkah maju kedepan.

MOTTO

تعلموا الفرائض و علمواها فإنها نصف العلم (رواه ابن ماجه والدارقطني)

Pelajari ilmu waris dan ajarkanlah, karena ilmu waris adalah setengah dari ilmu. (HR. Ibnu majah dan Daruqutni)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Sesuai dengan Surat Keputusan (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No 158/1987 dan No 0543b/1987 tertanggal 22 Januari 1998.

I. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	<i>B</i>	-
ت	Tā	<i>T</i>	-
ث	Sā	<i>s</i>	s (dengan titik di atas)
ج	Jīm	<i>J</i>	-
ح	Hā'	<i>ḥa'</i>	h (dengan titik dibawah)
خ	Khā'	<i>Kh</i>	-
د	Dāl	<i>D</i>	-
ذ	Zāl	<i>Ẓ</i>	z (dengan titik di atas)
ر	Rā'	<i>R</i>	-
ز	Zā'	<i>Z</i>	-

س	Sīn	<i>S</i>	-
ش	Syīn	<i>Sy</i>	-
ص	Sād	<i>ṣ</i>	s (dengan titik dibawah)
ض	Dād	<i>ḍ</i>	d (dengan titik dibawah)
ط	Tā'	<i>ṭ</i>	t (dengan titik dibawah)
ظ	Zā'	<i>ẓ</i>	z (dengan titik dibawah)
ع	'Aīn	'	Koma terbalik keatas
غ	Gaīn	<i>G</i>	-
ف	Fā'	<i>F</i>	-
ق	Qāf	<i>Q</i>	-
ك	Kāf	<i>K</i>	-
ل	Lām	<i>L</i>	-
م	Mīm	<i>M</i>	-
ن	Nūn	<i>N</i>	-
و	Wāw u	<i>W</i>	-
هـ	hā'	<i>H</i>	-

ء	Ham zah	,	Apostrof
ي	yā'	Y	-

II. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

III. *Ta'Marbūṭah* di akhir kata

- a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan, bila kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila *Ta'Marbūṭah* diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الاولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
----------------	---------	---------------------------

- c. Bila *Ta'Marbūṭah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطرى	Ditulis	<i>zākat al-fīṭr</i>
-------------	---------	----------------------

IV. Vocal Pendek

ـَ	<i>faṭḥah</i>	Ditulis	A
----	---------------	---------	---

—	<i>Kasrah</i>	Ditulis	I
—	<i>ḍammah</i>	Ditulis	U

V. Vocal Panjang

1	<i>Faṭḥah + alif</i>	Ditulis	\bar{a}
	جاهلية	Ditulis	<i>jāhiliyah</i>
2	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	\bar{a}
	تنسى	Ditulis	<i>tansā</i>
3	<i>Kasrah + ya' mati</i>	Ditulis	\bar{I}
	كريم	Ditulis	<i>Karīm</i>
4	<i>ḍammah + wawumati</i>	Ditulis	\bar{U}
	فروض	Ditulis	<i>Furūḍ</i>

VI. Vocal Rangkap

1	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>Ai</i>
	بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
2	<i>Faṭḥah + wawumati</i>	Ditulis	<i>Au</i>
	قول	Ditulis	<i>Qaul</i>

VII. Vocal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
------	---------	----------------

أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'insyakartum</i>

VIII. Kata Sandang *Alif + Lam*

- a. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

- b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya.

السماء	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

- c. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

نوي الفروض	Ditulis	<i>Zawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>

ABSTRACT

TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR

Mohammad Iqbal
NIM: 17913048

Problematisa yang dihadapi kaum Muslimin mendorong para tokoh Islam untuk terus berfikir dan menghasilkan sebuah konsep baru dengan harapan mampu menyelesaikan setiap permasalahan yang dihadapi oleh umat, berbagai hasil dan perbedaan *ijtihad* dilahirkan sebagai bentuk kepedulian terhadap keberlangsungan ajaran Islam, meski tidak jarang memicu perdebatan dan kontroversi namun perlu difahami bersama bahwa perbedaan dalam hal *ijtihad* adalah sebuah hal yang biasa dalam permasalahan *Fiqh* Islam.

Teori batas/*hudud* yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur berasal dari penelitiannya dari pembacaan ulang terhadap *nash-nash* al-Qur'an yang dinamakan dengan metode *tartil*, sebuah metode yang menitik beratkan konsep *istiqamah* dan *hanafiah* dalam penerapan hukum-hukum *muamalah* agama Islam bahwa harus tersedianya sebuah ruang *ijtihad* bagi tiap hukum-hukum islam yang disyariatkan.

Sistem pembagian model 2:1 antara laki-laki dan perempuan yang selama ini dianggap sebagai sebuah hukum yang *qath'i*, kemudian konsep *aul* dan *radd* malah dirasa Syahrur sebagai sesuatu yang tidak relevan lagi, belum lagi pemberian harta sebagai jatah waris kepada kelompok ahli waris yang jelas tidak disebutkan didalam *nash* dan problem lainnya semakin membuat Syahrur terdorong untuk melakukan evaluasi serta perubahan didalam hukum kewarisan Islam.

Teori batas dan penempatan perempuan sebagai faktor penentu pada permasalahan waris adalah sebagai bentuk upaya Syahrur dalam penyetaraan besar bagian warisan dari setiap golongan ahli waris.

Kata Kunci: *Muhammad Syahrur, Teori batas, Ijtihad, Waris.*

ABSTRACT

THEORY OF LIMITS IN THE SECTION OF HERITAGE TREASURE BETWEEN MEN AND WOMEN HAS IN THE MUHAMMAD SYAHRUR PERSPECTIVE

Mohammad Iqbal

NIM: 17913048

Problems faced by Muslims encourage Islamic leaders to continue to think and produce a new concept with the hope of being able to resolve any problems faced by the people, various results and differences in *ijtihad* were born as a form of concern for the continuity of Islam, although not infrequently triggering debate and controversy but it needs to be understood together that differences in terms of *ijtihad* are a common thing in Islamic Fiqh issues.

The theory of limits / *hudud* offered by Muhammad Syahrur originates from his research of the re-reading of the texts of the Qur'an called the *tartil* method, a method that emphasizes the concept of *istiqamah* and *hanafiah* in the application of Islamic religious laws that must be available a space of *ijtihad* for every Islamic law prescribed

The absolute system of 2: 1 model between men and women which up to now is a *qath'i* law, then the concept of *aul* and *radd* is actually considered by Syahrur to be something that is no longer relevant, not to mention giving assets as an allotment to the group of heirs who clearly not mentioned in the text and other problems increasingly made Syahrur encouraged to carry out evaluations and changes in Islamic inheritance law

The theory of limits and the placement of women as determinants of inheritance problems is a form of Syahrur's efforts in equalizing large portions of the inheritance of each class of heirs

Keywords: *Muhammad Syahrur, Theory of limits, Ijtihad, Heritage.*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات, الذي هدانا لهذا, وما كان لنهتدي لولا أن هدانا الله, وصلوات الله وتسلماته على رحمته المهداة للعالمين, سيدنا وإمامنا وحبيبنا محمد, وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان الى يوم الدين, أما بعد:

Segala puji bagi Allah SWT. Yang telah memberikan rahmat serta karunianya kepada seluruh makhluk yang ada didalam semesta, Yang telah menurunkan agama islam sebagai rahmat untuk seluruh umat. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi besar kita Muhammad SAW. Sebagai pembawa syariat serta nabi akhir zaman serta keselamatan dan salam bagi seluruh keluarganya, sahabatnya, dan seluruh umat yang teguh berada diatas sunnahnya hingga akhir zaman.

Dalam penyelesaian tesis yang berjudul “ **Teori Batas Dalam Sistem Pembagian Harta Waris Antara Laki-Laki Dan Perempuan Telaah Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrur**”. Penulis menyadari dalam penyusunannya tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak oleh karenanya penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya :

1. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D., selaku Rektor Universitas Islam Indonesia.
2. Dr. Tamyiz Mukharrom, MA. Selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
3. Dr. Rahmani Timorita Yulianti, M.Ag. selaku Ketua Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
4. Dr. Junanah, MSI, selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
5. Dr. Yusdani, M.Ag, selaku dosen pembimbing akademik fakultas ilmu agama islam Universitas Islam Indonesia, serta

selaku dosen pembimbing tesis atas segala bimbingan dan saran yang diberikan.

6. Seluruh Dosen di Magister Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia yang telah memberikan ilmu, bimbingan serta kesabaran yang tidak ternilai kepada saya.
7. Kedua orang tua saya Bapak Margono Alm dan Ibu Kalimah serta segenap keluarga besar yang tiada henti memberikan dukungan sampai detik ini.
8. Isteri saya Ayu Narita Bella yang terus memberikan motivasi selama proses penulisan tesis hingga selesai dan puteri kami Dianova Yasmin untuk kehadirannya sebagai anugerah terindah.
9. Teman-teman perjuangan di kelas Hukum Islam Magister Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia angkatan 2017/2018, Denov, Eva, Pak Edy, Eka, Fatur, Maria, Terry, Pak Waluya, Yusran dan Zia yang memberikan kesan terbaik dalam setiap langkah.
10. Seluruh civitas akademi jurusan Hukum Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Indonesia dan semua pihak yang memberikan dukungan kepada saya dalam menyelesaikan Tesis ini.

Saya menyadari bahwa Tesis ini masih jauh dari sempurna sehingga membutuhkan banyak masukan dan kritik membangun untuk membanahi segala kekurangan yang ada didalam Tesis ini, mohon maaf untuk segala kesalahan dan semoga Tesis ini bisa memberikan manfaat bersama.

Yogyakarta, 22 April 2020

Penulis



Mohammad Iqbal

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN TIM PENGUJI TESIS.....	iv
HALAMAN NOTA DINAS.....	v
HALAMAN PERSETUJUAN	vi
PERSEMBAHAN.....	vii
MOTTO	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	ix
ABSTRACK	xiv
ABSTRACT.....	xv
KATA PENGANTAR.....	xvi
DAFTAR ISI.....	xviii
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian	6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
1. Tujuan Penelitian	6
2. Manfaat Penelitian	6
D. Sitematika Pembahasan	7
BAB II. KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI	9
A. Kajian Penelitian Terdahulu	9
B. Kerangka Teori.....	24

1. Fiqh Waris	24
2. Keadilan Sosial Agama Islam	35
BAB III. METODE PENELITIAN	41
A. Metode Penelitian	41
B. Pendekatan Penelitian	41
1. Pendekatan Normatif	41
2. Pendekatan Historis	41
3. Pendekatan Filosofis	42
C. Sumber/ Referensi	42
1. Sumber primer	42
2. Sumber Sekunder	43
3. Teknik Analisis Data	46
BAB IV. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	48
A. Biografi Muhammad Syahrur	48
1. Sketsa Sosial	50
2. Karya-karya	56
B. Teori <i>Hudud</i> Dalam Pemikiran Muhammad Sharur	67
C. Teori Batas Muhammad Syahrur Dalam Pembagian Harta Waris Laki-laki dan Perempuan	107
D. Kontribusi Pemikiran Syahrur Terhadap Pengembangan Hukum Waris Islam di Dunia Kontemporer	174
BAB V. PENUTUP	177
A. Kesimpulan	177
B. Saran	178
DAFTAR PUSTAKA	180
LAMPIRAN-LAMPIRAN	192

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sesuatu yang sudah menjadi prinsip bagi seorang muslim adalah sifat universal yang terkandung didalam agama Islam, klaim yang sudah melekat dan tertanam didalam keyakinan teologis umat Islam inilah yang menjadikan mereka memahami bahwa Islam adalah agama yang akan selalu sesuai terhadap semua zaman, tempat dan waktu. Klaim yang menjadikan umat Islam percaya bahwa mereka menjadi yang terdepan dan tidak akan ada yang mampu menandingi mereka dan agamanya. Pandangan ini wajar terjadi karena klaim universal agama ini tertulis jelas didalam teks-teks keagamaan yang menilai normatif, yaitu “*Al-Islam shalihun li-kulli zaman wa makan*” atau “*Al-Islam ya’lu wa la yu’la ‘alaih*”.¹

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa adanya kemungkinan mengadakan perubahan dan pembaharuan beberapa ajaran Islam yang bersifat relatif, termasuk pembaharuan didalam bidang hukum Islam, dimana konsepsi hukum didasari oleh nash *zanni*, selanjutnya ijtihad bisa masuk didalamnya dan produknya disebut dengan fiqh.²

Hukum Islam melingkupi seluruh segi kehidupan manusia di dunia, baik untuk mewujudkan kebahagiaan di atas dunia ini, maupun mencari kebahagiaan di akhirat kelak, dimana sisi kehidupan manusia dikualifikasikan kepada dua kelompok, yaitu *hablun min Allah* (hukum ibadah) dan *hablun min al nas*

¹Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Muhammad Firdaus, *Epistimologi Qurani*, (Bandung: Marja, 2015), hlm. 9.

²Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 2.

(hukum muamalah). Diantara aturan yang mengatur hubungan sesama manusia yang ditetapkan oleh Allah adalah aturan tentang harta warisan.³

Meskipun Alquran dan Sunah sudah memberikan ketentuan terperinci mengenai pembagian harta warisan, dalam beberapa hal masih diperlukan adanya ijtihad,⁴ dimana ijtihad merupakan salah satu upaya penafsiran kembali Islam yang sesuai dengan konteks zaman, tanpa dapat diragukan lagi bahwa metode ijtihad sudah diterapkan diawal masa keislaman, masa pertengahan maupun pada saat ini, sebab para generasi-generasi muslim tersebut tidak memandang ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah sebagai ajaran yang bersifat statis, tetapi pada dasarnya sebagai ajaran-ajaran yang bergerak secara kreatif sesuai dengan bentuk-bentuk sosial, hubungan dan keumuman yang beraneka-ragam.⁵

Awal mula hukum kewarisan Islam bersifat patrinal, hal ini terjadi sebab nash yang diturunkan dan penafsiran ayat-ayat waris dikala itu dilatarbelakangi oleh masyarakat sekelilingnya, penafsiran ini masih dominan ditahun 3 hijriah sampai tahun 100 hijriah meskipun ada beberapa kebijakan dan ijtihad terkait kewarisan yang dilakukan oleh umar dimasa kepemimpinannya, dimana sistem ini mengutamakan pihak laki-laki tetapi tetap memberikan warisan kepada pihak perempuan yang sudah ditentukan menurut nash al-Qur'an.⁶

Dalam Konteks keindonesiaan, penerapan sifat patrinal didalam ilmu kewarisan belum menempati posisi hukum yang mapan, dalam artian beberapa tokoh dan pemikir agama Islam

³Amir Mua'allim, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: PRENADA MEDIA, 2004), hlm. 3.

⁴Mohammad Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hlm. 22.

⁵Fadzlur Rohman, *Islamic Metodology in History*, alih bahasa Anas Mahyuddin, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: PENERBIT PUSTAKA, 1983), hlm. 285.

⁶Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), hlm. 111.

masih terus menelaah serta mengoreksi ulang sistem tersebut. Munawir Sjadzali termasuk tokoh yang kritis terhadap hal ini menegaskan bahwa bagian kaum perempuan tidak selalu 2:1 atau separu dari bagian kaum laki-laki, dimana beliau memasukan ide kesetaraan gender didalam ilmu kewarisan, serta latar belakang hukum waris pada waktu itu yang erat kaitannya dengan sosio-kultular ditempat syariat itu ditetapkan, sebuah gagasan yang kemudian dikenal dengan istilah reaktualisasi ajaran Islam.⁷

Argumen Munawir diatas adalah sebagai bentuk pengutamaan kepentingan umat yang lebih besar dan menggapai tujuan yang lebih penting berupa kemaslahatan dan rasa keadilan, dua hal ini darasa belum hadir didalam hukum kewarisan yang dirasakan oleh umat Islam di Indonesia, hal ini bisa difahami mengingat dia pernah menjabat sebagai menteri agama pada masa Orde Baru kemudian melihat sistem dua banding satu pada kewarisan Islam tidak benar-benar mampu menjawab masalah hukum kewarisan yang berasaskan mashlahah dan keadilan, daerah-daerah seperti Sulawesi, sumatera Kalimantan bahkan aceh seolah merasa keberatan dengan pembagiran warisan sistem patrinal hal ini ditandai dengan adanya kasus waris yang ditangani oleh pengadilan agama serta semakin maraknya kebijakan memberi harta warisan dengan model hibah ketika pemberi warisan masih hidup, karena dengan cara ini pewaris maupun ahli waris seolah menghindari hukum waris yang akan diadakan pembagiannya ketika pemberi warisan sudah meninggal.⁸

Qomarudin Hidayat seolah menyetujui gagasan Munawir Sjadzali, bahkan terlihat lebih tegas dari seniornya yang mengatakan bagian warisan wanita tidak selalu 2:1 dari laki-

⁷Muhammad Usman, *Rekontruksi Teori Hukum Islam: Membaca Ulang Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), hlm. xxi.

⁸M.Wahyu Nafis, Dkk. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.* (Jakarta: paramadina, 1995), hlm. 89.

laki, dimana gagasan Qomarudin adalah cenderung membolehkan 1:2 bagi kaum wanita, menurutnya istilah 2:1 merupakan respon sosial pada waktu itu dimana wanita dimasyarakat Arab pada zamannya banyak menerima diskriminasi, lebih lanjut dia menyatakan bahwa mendekonstruksi pemahaman 2:1 adalah sebuah kebutuhan pada saat ini, dengan alasan al-Qur'an sebagai firman Allah turun dalam susunan sejarah, sehingga berpotensi terkurung oleh ruang dan waktu, serta bahasa yang digunakan al-Qur'an memiliki keterbatasan yang bersifat lokal, karena bahasa adalah sebuah cermin realitas budaya, dan alasan yang terahir adalah al-Qur'an dalam konteks bahasa adalah sebuah dialog Allah dengan sejarah yang mana kehadirannya diwakili oleh Nabinya, dan ketika dialog itu dikodifikasi, maka sangat mungkin terjadi reduksi yang kemudian berpotensi kehilangan ruh setelah ratusan tahun kemudian hanya menyisakan teksnya saja.⁹

Permasalahan mendasar yang selanjutnya akan muncul dari kejadian ini adalah bagaimana memahami nilai hukum yang terkandung didalam al-Qur'an terutama teks nash hukum yang *sharih/jelas* serta dinilai sebagai nash yang *qath'i* yang dirasa bertentangan atau tidak sesuai dengan kondisi yang dihadapi oleh masyarakat Islam saat ini, disisi lain tuntutan nilai relatifitas karena klaim bahwa Islam "*Al-Islam shalihun li-kulli zaman wa makan*" atau "*Al-Islam ya'lu wa la yu'la 'alaih*" sudah menjadi dasar pokok didalam memahami agama ini.

Waris didalam Islam yang berisikan perbandingan 2:1 untuk laki-laki daripada perempuan tertulis jelas didalam teksnya, selanjutnya kondisi umat pada saat ini menginginkan sesuatu yang berbeda dengan dalih memahami ayat dengan cara kontekstual dengan alasan, argumen dan pendekatan metode yang berbeda, dengan resiko mengganti nash atau setidaknya meninggalkan nash yang *sharih* tersebut. Pendekatan tekstual yang tidak mampu menjawab permasalahan umat disetiap

⁹Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 97.

zamannya karena dianggap sudah tidak mempunyai nilai relevansi didalamnya, dan pendekatan kontekstual yang mempunyai nilai relatifitas namun berpotensi mengubah apa yang ada didalam teks al-Qur'an atau setidaknya meninggalkan apa yang nampak didalam teks tersebut.

Muhammad Syahrur menawarkan sebuah teori yang dirasa penulis mampu menjadi jalan tengah dari dua perbedaan tersebut, dengan teori hukum yang disebut Teori Batas / *nazariyah al-hudud*, sebuah teori yang tetap menjadikan teks ayat sebagai acuan dasar hukumnya tanpa mengurangi nilai kontekstual daripada keadaan sosial masyarakat saat ini.

Agar memahami sebuah pesan hukum, maka perlu digambarkan perbedaan mendasar antara dua konsep yang bertentangan, namun tetap saling melengkapi, hubungan dialektis dua konsep ini sejatinya bisa ditemui didalam istilah *istiqamah* (*straightness*) dan istilah *hanifiyyah* (*curvature*), dimana dua istilah ini disebutkan didalam al-Qur'an, arti *hanifiyyah* adalah penyimpangan daripada jalan yang lurus atau dari kelurusan yang biasanya dikatakan dengan kajian kontekstual daripada sebuah nash, sedangkan *istiqamah* adalah yang menjadi sifat dari kelurusan atau yang mengikuti jalan yang lurus itu yaitu teks yang terdapat pada sebuah nash yang bersifat qhot'i.¹⁰

Latar belakang yang menjadikan penulis merasa tertarik untuk menguji lebih dalam lagi terhadap pemikiran Muhammad Syahrur dengan teori batasnya apabila dikaitkan terhadap masalah-masalah yang muncul didalam kewarisan Islam pada masa sekarang, dari permasalahan inilah tesis ini berjudul “**Teori Batas Dalam Sistem Pembagian Harta Waris Antara Laki-Laki Dan Perempuan Telaah Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur**”.

¹⁰Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2018), hlm. 5.

B. Fokus dan Pertanyaan Penelitian

Hasil tinjauan dari latar belakang sebelumnya, maka penulis membatasi terhadap kajian pemikiran Muhammad Syahrur dengan teori batasnya sejauh menyangkut masalah-masalah seputar kewarisan, adapun yang menjadi fokus pertanyaan penelitiannya adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep teori batas yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur didalam pembagian harta waris antara laki-laki dan perempuan?
2. Bagaimana eksistensi serta implementasi teori batas didalam sistem kewarisan terhadap hukum waris?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Mengacu dari latar belakang serta fokus penelitian diatas, maka tujuan dari penelitian dan manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Tujuan Penelitian

- a. Mengetahui serta menjelaskan pemikiran Muhammad Syahrur didalam sistem kewarisan dengan menggunakan teori batas yang digagasnya.
- b. Menganalisa tentang Bagaimana Pandangan Muhammad Syahrur terhadap sistem kewarisan serta implementasinya didalam perkembangan hukum waris.

2. Manfaat Penelitian

- a. Manfaat Teoritis.

Hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi tambahan bahan bacaan ilmiah terlebih lagi dalam kaitan ilmu hukum Islam, serta menjadi rujukan bagi pemikir Islam ketika merumuskan hukum waris di Indonesia.

b. Manfaat Praktis.

Hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi alat bantu penambah wawasan, ide maupun pemikiran bagi para akademisi serta menjadi referensi didalam daftar kepustakaan Magister Ilmu Agama Islam UII.

D. Sitematika Pembahasan

Pembahasan dalam tesis ini terbagi menjadi lima bab, adapun rincian pembahasan disetiap babnya adalah sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, fokus dan pertanyaan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, terakhir adalah sistematika pembahasan.

Bab kedua berisikan tentang kajian terdahulu yang melampirkan beberapa penelitian yang sejenis berupa jurnal maupun disertasi serta melampirkan hasil dari penelitian tersebut yang bertujuan untuk mengetahui posisi serta aspek perbedaan dengan penelitian terkait, dalam bab ini juga berisikan tentang kerangka teori sebagai dasar utama dalam berfikir untuk kemudian membentuk sebuah hipotesa dari penelitian yang dimaksud.

Bab ketiga berisikan metode penelitian dan analisa data, yang mencakup didalamnya tentang pendekatan penelitian yang digunakan serta penggolongan jenis penelitian dan sumber data yang digunakan dalam menguraikan permasalahan penelitian.

Bab keempat merupakan bagian inti dari penelitian ini, berisikan biografi Muhammad Syahrur dan latar belakang sosialnya seperti latar belakang kehidupan, pendidikan, karir akademik, serta karya-karyanya, dan dijelaskan juga dalam bab ini bagaimana awal terbentuknya teori batas Muhammad Syahrur yang tertuang didalam karyanya, serta menjelaskan metodologi yang digunakan oleh Muhammad Syahrur didalam

perumusan teori batas sekaligus penjelasan terhadap teori batas itu sendiri, dan relasi teori batas terhadap hukum islam dimana teori batas Muhammad Syahrur diaplikasikan kepada ilmu waris Islam, menyusun secara detail tiap rumusannya berserta contoh aplikasinya terhadap beberapa kasus kewarisan dimana akan nampak jelas peran teori batas didalam penyelesaian terhadap sebuah kasus, kemudian diakhiri dengan analisis penulis.

Bab kelima sebagai penutup memuat kesimpulan dari hasil analisis yang disebutkan sebelumnya serta berisikan jawaban dari pokok permasalahan.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Dalam melakukan penulisan dan studi ini penulis melakukan beberapa penelitian terhadap pustaka terdahulu yang bersumber dari Jurnal-Jurnal yang isinya masih berkaitan dengan studi terhadap metode penetapan Hukum Islam Muhammad Syahrur.

1. Kesenambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu anNuzul Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd penelitian karya Fauzi Aseri, M. Zainal Abidin dan Wardani yang diterbitkan oleh. Dalam penelitian ini menjelaskan bahwa Syahrur memandang asbabu nuzul sebagai variabel penyebab suatu ayat diturunkan yang diposisikan sebagai salah satu alat bantu untuk melihat interpretasi sebuah teks pada masa lampau, adapun yang terkait dengan kesinambungan dan perubahan tentang asbabu nuzul Syahrur berpandangan bahwa metode yang tepat didalam pembacaannya pada zaman ini adalah dengan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia. Sementara bagi Abu Zayd asbabu nuzul tidak mengharuskan kemurniannya dalam riwayat karena ayat-ayat al-Qur'an memiliki koherensi didalam kandungannya, adapun didalam kesinambungannya tentang asbabu nuzul Abu Zayd menganggap bahwa konsep asbabu nuzul adalah memanusiakan al-Qur'an, dalam artian asbabu nuzul adalah dialektika teks dengan relita dan konteks sosial teks.¹

¹Fauzi Aseri, DKK. Kesenambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu al-Nuzul Studi Pemikiran Muhammad Syahrur

2. Wanita dalam Pologami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur) jurnal karya Abdul Jalil dalam Jurnal TASHWIR Jurnal Kesenambungan dan Perubahan, yang mana didalam jurnal ini menjelaskan pendapat Syahrur bahwa poligami berlaku terhadap janda yang mempunyai anak yatim karena hal ini sesuai dengan *maqosid asy-syariah* dan makna linguistik ayat, adapun tujuan dari poligami menurut Syahrur adalah penjagaan laki-laki disamping seorang janda akan mampu mencegah hal-hal kemudaratan yang menimpa janda tersebut, serta memelihara janda tersebut dari hal-hal yang keji, kemudian mampu menyediakan perlindungan bagi anak-anak yatim dari janda tersebut.²

3. Rekontruksi Konsep Poligami ala Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer jurnal karya Toni Pransiska dalam jurnal HIKMAH, penulis menjelaskan bahwa Syahrur menerapkan teori batas didalam ayat-ayat poligami yaitu batas minimal dengan curva terbuka keatas, yang mana batasan diperbolehkan poligami adalah status janda beranak bagi istri kedua, ketiga dan keempat, kemampuan bersifat adil diantara istri dan anak-anaknya apabila hal ini dipraktikkan oleh umat Islam maka nilai semangat dari pensyariaan poligami akan tercapai sebab tujuan dari daripada poligami yang diajarkan oleh Rosul adalah berbasis perlindungan terhadap kaum perempuan dan pengangkatan derajat sosial yang akan disandang oleh para janda yang ditinggal mati oleh suami sebelumnya, poligami tidak berorientasikan wisata seksusal para laki-laki yang merasa tidak cukup dengan satu istri saja, sebab

dan Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Jurnal *TASHWIR Jurnal Kesenambungan dan Perubahan*, Vol. 2 No. 3,(Januari – Juni 2014), hlm. 19.

²Abdul Jalil, Wanita dalam Pologami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam Jurnal *CENDIKIA Jurnal Studi KeIslaman*, Vol. 2, No. 1, (Juni 2016), hlm. 17.

apabila digunakan metode logika keterbalikan wanitapun juga ada yang merasa tidak cukup dengan satu suami.³

Kritik Matan Hadist Muhammad Syahrur jurnal karya Najmil Husna dalam jurnal *AL-IKHTIBAR* jurnal ilmu pendidikan, yang mana didalam jurnal ini menjelaskan bahwa metode yang digunakan oleh Syahrur diantaranya teori hermeneutik linguistik, historitas ilmiah dan dialektika sebagai bentuk upaya Syahrur untuk merekonstruksi metode ilmiah yang sudah mapan seperti tafsir, mustholah hadist dan usul fiqih, dalam penerapan sebuah hukum Islam dirasa kurang tepat. Namun hal ini dirasa kurang tepat apabila objeknya ada hal-hal yang bersifat normatif, karena pada dasarnya konsep yang ditawarkan oleh Syahrur adalah model pengulangan terhadap apa yang dilakukan oleh kaum orientalis, hanya saja dalam hal ini Syahrur berasal dari cendikiawan muslim yang berasal dari timur tengah, klaim pembaharuan ini dirasa kurang tepat mengingat banyaknya teori-teori yang digunakan banyak bertentangan dengan ajaran dasar Islam, dengan demikian apa yang telah ditinggalkan oleh ulama klasik sejatinya adalah contoh dan teladan yang baik.⁴

Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur) karya Arifin Hidayat dalam jurnal *MADANIYAH*, penulis menjelaskan bahwa Syahrur dengan latar belakang doktor bidang tehnik mencoba menganalisa al-Qur'an dengan keahliannya dibidang tehnik yang kemudian dipadukan dengan teori hermeneutika dan linguistik, adapun hasil dari metode ini adalah sebuah tawaran yang dirasa mampu mendamaikan hal yang sakral dengan yang profan, hermeneutika adalah bentuk perwakilan bahwa al-Qur'an akan mampu difahami setiap

³Toni Pransiska, Rekonstruksi Konsep Poligami ala Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer, dalam Jurnal *HIKMAH*, Vol. XII, No. 2, 2016, hlm. 204.

⁴Najmil Husna, Kritik Matan Hadist Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *AL-IKHTIBAR Jurnal Ilmu Pendidikan*, Vol. 3, No. 2, 2016, hlm. 133.

nilainya pada setiap zaman, waktu dan kondisi, linguistik akan menjadikan bahwa al-Qur'an pada teksnya sudah mengandung nilai, apabila dua metode ini disatukan apa yang menjadi tujuan daripada subah pensyariatian akan terlihat jelas.⁵

Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an karya Abdul Mustaqim dalam jurnal *AL-QUDS* jurnal studi al-Qur'an dan hadis, karya tersebut menjelaskan bahwa teori hudud yang digagas oleh Syahrur mempunyai kontribusi besar didalam metodologi pengembangan penafsiran al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, sebab secara metodologis maupun aplikasinya mampu memberi interpretasi baru didalam kajian hukum Islam, dengan pendekatan trigonometri dalam matematika Syahrur tetap mampu mempertahankan nilai sakral pada suatu ayat namun tidak menghilangkan nilai kreativitas yang terkandung pada ayat tersebut. Metode ijtihad yang digagas oleh Syahrur baik dari sisi konsep maupun aplikasinya bisa dikatakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis namun masih didalam ruang ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah, inilah yang menjadi pembenda pada ijtihad Syahrur daripada Ijtihad Ulama pada kebanyakan terutama dari kalangan pendahulunya.⁶

Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur) karya Hannani dalam *jurnal Syariah dan Huku Diktum*, Hannani didalam karyanya menjelaskan bahwa fenomena hukuman mati di Indonesia adalah sebagai bentuk upaya pemerintahan didalam merespon tidak kejahatan pidana serta penerapan sanksi didalam daripada pada pelanggar hukum, hukuman mati tidak dilakukan serta merta adanya tindakan pidana, akan tetapi ada klasifikasi didalamnya, seperti

⁵Arifin Hidayat, Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam *Jurnal MADANIYAH*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2017, hlm. 220.

⁶Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam *Jurnal AL-QUDS Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 23.

kasus terorismu, perampokan dan kejahatan berat semisalnya. Hukuman mati terhadap pelaku pidana menjadi hukuman maksimal didalam konsep teori hudud, Syahrur menjelaskan bahwa yang menjadi titik minimal dari sebuah pidana adalah cambuk dan *taghrib* (penjara/pengasingan) adapun batas maksimalnya adalah apa yang sudah menjadi kesepakatan bersama dalam hal ini berbentuk KUHP.⁷

Pendekatan Bahasa Syahrur dalam Kajian Teks al-Qur'an (al-Kitab wal Quran: Qiroah Muashiroh) karya Mia Fitriah Elkarimah dalam jurnal DEIKSIS, karya tersebut menjelaskan bahwa Syahrur didalam analisisnya terhadap teks al-Qur'an menggunakan metode linguistik dengan ciri penggunaan diakronik dan sinkronik pada teks terkait, serta disfungsi sinonimitas, intertektualitas dan paradigma-sintagmatis. Pemikiran yang berebeda dari kebanyakan cendekiawan muslim lain inilah yang menjadikan Syahrur tampil beda di setiap kajiannya, terlepas dari pro dan kontra Syahrur harus diakui telah memberikan sumbangan dan kontribusi yang besar bagi perkembangan keilmuan terutama di bidang kajian al-Qur'an.⁸

Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur karya Syamsul Wathani dalam jurnal EL-UMDAH jurnal ilmu al-Qur'an dan Tafsir, jurnal ini menjelaskan tentang kritikan akademis al-Jabi terkait pendekatan yang digunakan oleh Syahrur, dalam kritiknya dia menyempaikan bahwa apa yang digunakan oleh Syahrur didalam kajiannya tidak sesuai dengan penggunaan makna bahasa arab sebagaimana yang digunakan didalam kamus-kamus arab dan syair-syair arab, serta mengkritisi Syahrur yang kerap meninggalkan metode munasabat al-Ayat yang selama ini sudah mapan dan dipakai dalam studi tafsir, dalam hal ini al-Jabi lebih menekankan

⁷Hannani, Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur), dalam *Jurnal Syariah dan Hukum Dikum*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017, hlm. 105.

⁸Mia Fitriah Elkarimah, Pendekatan Bahasa Syahrur dalam Kajian Teks al-Qur'an (al-Kitab wal Quran: Qiroah Muashiroh), dalam *Jurnal DEIKSIS*, Vol. 7, No. 02, Mei 2015, hlm. 151.

penggunaan metode tradisionalis dengan mengedepankan konteks historis daripada konteks tekstual.⁹

Pemikiran Fiqih Kontemporer Muhammad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab karya Abdul Mustaqim dalam jurnal *AL-MANAHIJ* jurnal kajian hukum Islam, yang mana didalam jurnal ini dijelaskan bahwa poligami menurut Syahrur hanya bisa direalisasikan terhadap janda yang mempunyai anak yatim dan berlaku adil. Adapun konsep hijab menurut Syahrur menutupi tubuh perempuan kecuali muka dan telapak tangan adalah batas maksimal dengan curva terbuka kebawah, dalam artian Syahrur mengembalikan batas minimal hijab kepada kultur dari masing- masing tempat, Syahrur memberikan kebebasan terhadap perempuan terkait hijab kepada kearifan lokal tertentu selama itu tidak keluar dari makna teks hijab itu sendiri, sebab perintah hijab menurutnya bukankah sebagai bentuk tasyri' (pensyariatian) melainkan ta'lim (pengajaran), sehingga tidak perlu mengklaim bahwa wanita yang tidak menutupi kepalanya dianggap tidak Islami sebab selama perempuan tadi masih menutup aurat utamanya (dada) yang menjadi batas minimal maka masih terhitung dalam pemakaian hijab, adapun idealnya maka dikembalikan kepada kultur daerah tersebut.¹⁰

Menggali Kearifan Islam Dalam Menyongsong Rencana KUHP karya Muhammad Iftar Aryaputra dalam jurnal *HUMANI*, yang mana di dalam jurnal ini penulis menjelaskan bahwa Muhammad Syahrur dengan teori limitnya melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat hukum yang tertulis didalam al-Qur'an dengan ketentuan batas minimal dan maksimal, pemikiran Syahrur selaras dengan paradigm penyusunan RKUHP. Didalam kasus pidana yang tertuang pada RKUHP

⁹Syamsul Wathani, Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *EL-UMDAH Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2018, hlm. 165.

¹⁰Abdul Mustaqim, Pemikiran Fiqih Kontemporer Muhammad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab, dalam Jurnal *AL-MANAHIJ Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. V, No. 1, Januari 2011, hlm. 77.

mengenal istilah pemaafan sebagai batas minimal hukuman serta maksimal pidana sebagai batas maksimalnya, klasifikasi dalam hal ini sesuai dengan nilai-nilai yang diperjuangkan didalam hukum Islam dengan istilah al-afwu (pemaafan), ta'zir (penjara/pengasingan), dan qisas (Pembalasan), bisa dikatakan bahwa RKUHP selain menggunakan pendekatan tektual dan kontekstual secara tidak sadar juga telah mengadopsi nilai-nilai hukum yang bersifat religius khususnya nilai-nilai ketuhanan dalam Islam.¹¹

al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur karya Nur Mahmudah dalam jurnal HERMEUNETIK, penulis didalam karya tersebut menjelaskan bahwa Syahrur dengan teknik paradigm sintagmatik mengasilkan pembacaan al-Qur'an yang berbeda dengan sejumlah pemikir lainnya, lebih lanjut Syahrur didalam metode pembacaan tafsirnya menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama dan satu-satunya, dan menjadikan hadis Nabi sebagai faktor pendukung saja dan tidak lagi sebagai faktor penentu bersama al-Qur'an, artinya hadis harus selaras dengan al-Qur'an apabila nampak kontradiksi maka hadis harus dikesampingkan sebagai bentuk ketundukan terhadap sumber utamanya yaitu al-Qur'an.¹²

Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah) karya Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakil hibatullah dalam jurnal LIVING HADIS, penulis menjelaskan didalam karya tersebut bahwa sunnah menurut Syahrur adalah sebuah metode penerapan hukum bukan sebagai sumber hukum, dalam artian sebuah metode yang akan digunakan selama tidak keluar dari ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh al-Qur'an, hal ini difahami

¹¹Muhammad Iftar Aryaputra, Menggali Kearifan Islam Dalam Menyongsong Rencana KUHP, dalam Jurnal *HUMANI*, Vol. 6, No. 1, Januari 2016, hlm. 22.

¹²Nur Mahmudah, al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *HERMEUNETIK*, Vol. 8, No. 2, Desember 2014, hlm. 276.

oleh Syahrur ketika sunnah baru benar-benar terkodifikasi pada era Umar bin Abdul Aziz dan disisi lain tidak ada jaminan kemaksuman dari para sahabat yang menjadi jalan penyampai sunnah hal ini berbeda dengan al-Qur'an yang sudah terjamin kemaksumannya, dari sini juga difahami oleh Syahrur bahwa yang berhak dan mutlak menetapkan sumber hukum adalah al-Qur'an, dan sunnah tidak mempunyai hak preogratif seperti halnya al-Qur'an.¹³

Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori *Hudud* Muhammad Syahrur) karya Hendri Hermawan Adinugraha, Fakhroddin dan Ahmad Anas dalam jurnal ISLAMADINA, didalam jurnal ini menjelaskan proses reaktualisasi hukum Islam dengan pendekatan linguistik oleh Muhammad Syahrur, yang pada akhirnya menarik kesimpulan bahwa produk hukum Islam tidak statis namun dinamis sesuai dengan sosial kultur yang berada disekitarnya, proses reinterpretasi dirasa sangat diperlukan oleh Syahrur, sebab nash al-Qur'an diturunkan untuk menjadi acuan hukum didalam realitas manusia dan bukan sebagai produk hukum bagi fitrah manusia, untuk mematenkan idenya Syahrur mengagas konsep teori limitnya sebagai upaya sistemisasi pemikiran dan pendapatnya terkait pembacaan ulang hukum Islam.¹⁴

Konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis) karya Faiz Ramdani Sholahuddin dalam jurnal TAFSIYAH, dalam jurnal ini penulis menjelaskan bahwa konsep Islam dan iman menurut Syahrur adalah dua hal yang berbeda, berbekal pendekatan linguistik serta meninggalkan metode sinomin, Syahrur berpendapat bahwa Islam lebih luas dan lebih awal munculnya daripada istilah iman, hal ini bermuara dengan

¹³Azhari Andi, dkk. Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah), dalam Jurnal *LIVING HADIS*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016, hlm. 98.

¹⁴Hendri Hermawan Adinugraha, dkk. Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori *Hudud* Muhammad Syahrur), dalam Jurnal *ISLAMADINA Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.19, No. 1, Maret 2018, hlm. 24.

istilah Islam mukmin bagi para penganut Nabi Muhammad, sedangkan kaum terdahulu yang mengikuti ajaran nabinya baik itu yahudi maupun Kristen dicukupkan dengan istilah muslim saja, dengan sebutan Islam yahudi maupun Islam Kristen. Selanjutnya Syahrur juga berpendapat bahwa rukun Islam hanya tiga saja, percaya kepada Allah, percaya kepada hari akhir dan beramal saleh, sedangkan rukun iman adalah beriman kepada nabi Muhammad, shalat, puasa, zakat, berhaji, Syura dan Jihad.¹⁵

Pemikiran Muhammad Syahrur (*Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan*) karya Nur Shofa Ulfiyati dalam jurnal ET-TIJARI, penulis didalam karya tersebut menjelaskan bahwa Syahrur didalam membaca nash-nash keagamaan didalam hasilnya cenderung bersebrangan dengan hasil para ulama terdahulu, hal ini disebabkan karena Syahrur didalam pembacaannya menggunakan paradigma sintagmatis dengan falsafah bahasa yang digunakan, Syahrur merasa dapat meneliti sebuah nash secara mendalam tanpa meninggal tekstual suatu nash.¹⁶

Poligami dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur Studi Rekonstruksi Pemikiran karya Yassirly Amrona Rosyada dalam jurnal PROFETIKA, yang mana didalam jurnal ini menjelaskan bahwa Syahrur di dalam memahami konsep poligami didalam agama Islam menggunakan pendekatan linguistic dan munasabah ayat, dengan meninggalkan konsep asbabu nuzul ayat, sebagai sebuah metode didalam penafsiran maka Syahrur telah menyelisihi banyak dari kalangan ulama

¹⁵Faiz Ramdani Sholahuddin, Konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis), dalam Jurnal *TAFSIYAH Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol. 2, No. 2, Agustus 2018, hlm. 240.

¹⁶Nur Shofa Ulfiyati, *Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)*, dalam Jurnal *ET-TIJARI*, Vol. 5, No. 1, 2018, hlm. 69.

terdahulu dimana mengedepankan konsep asbabu nuzul didalam metode tafsirannya.¹⁷

Jilbab Dalam Kontruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur karya Fikria Najitama dalam Jurnal MUSAWA, yang mana didalam jurnal ini dijelaskan bahwa konsep hijab apabila dikaitkan dengan teori limit maka implementasinya adalah persoalan malu dan aib secara adat setempat, bukan lagi masalah halal ataupun haram, menurut Syahrur konsep hijab dikembalikan kepada kondisi, sosial, situasi dan keadaan setempat dengan tujuan bahwa wanita dengan hijabnya terhindar dari gangguan baik sosial ataupun alamiah, sedangkan batas minimal dari pemakaian jilbab adalah penutupan dada, konsep inilah yang dirasa Syahrur relevan pada zaman sekarang meskipun penerapan batas minimal cenderung berbahaya namun prinsip lokalitas dan konsep hijab yang fleksibel inilah yang dirasa mampu menjawab permasalahan yang muncul dalam waktu dewasa ini.¹⁸

Untuk memudahkan didalam memahami penelitian terdahulu maka akan disimpulkan secara singkat, padat dan sistematis dalam bentuk tabel berikut ini.

Tabel. 2.1 Kajian Penelitian Terdahulu

No	Penulis dan Tema	Tahun	Problem Akademik	Metode Penelitian	Temuan/ Kesimpulan
2	Abdul Mustaqim, dengan tema Pemikiran Fiqih Kontemporer Muhammad	2011	Polemik batasan pemakaian hijab terhadap wanita dengan terpaan	Diskriptif kualitatif	Syahrur memberikan kebebasan terhadap perempuan terkait hijab kepada kearifan lokal tertentu selama itu tidak keluar dari

¹⁷Yassirly Amrona Rosyada, Poligami dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur Studi Rekontruksi Pemikiran, dalam Jurnal *PROFETIKA Jurnal Studi Islam*, Vol. 18, No. 2, Desember 2017, hlm. 137.

¹⁸Fikria Najitama, Jilbab Dalam Kontruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *MUSAWA*, Vol. 13, No. 1, Januari 2014.

	Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab,		isu-isu gender masa kini		makna teks hijab itu sendiri, sebab perintah hijab menurutnya bukanlah sebagai pensyariaan melainkan pengajaran
7	Fauzi Aseri, M. Zainal Abidin dan Wardani, dengan tema Kesenambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu anNuzul Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd,	2014	Pokok pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Abdul Hamid yang mempunyai unsur kesenambungan dan perubahan terkait asbab an-Nuzul	Komperatif kualitatif	Syahrur berpandangan bahwa metode yang tepat didalam pembacaan nash al-Qur'an pada zaman ini adalah dengan pendekatan linguistik yang berbasis kepada realitas manusia
8	Fikria Najitama, dengan tema Jilbab Dalam Kontruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur,	2014	Kalangan feminis yang menganggap hijab hanya sebatas bias kultur tanpa ada ketentuan yang jelas	Diskriptif kualitatif	konsep hijab apabila dikaitkan dengan teori limit maka implementasinya adalah persoalan malu dan aib secara adat setempat
14	Nur Mahmudah, dengan tema al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran	2014	Munculnya pergeseran terhadap penggunaan al-Quran sebagai sumber tafsir pada masa kini	Diskriptif kualitatif	al-Qur'an sebagai sumber utama dan satu-satunya, dan menjadikan hadis Nabi sebagai faktor pendukung saja dan tidak lagi sebagai faktor penentu bersama al-Qur'an

	Muhammad Syahrur,				
11	Mia Fitriah Elkarimah, dengan tema Pendekatan Bahasa Syahrur dalam Kajian Teks al-Qur'an (al-Kitab wal Quran: Qiroah Muashiroh),	2015	Pemetaan pemikiran Muhammad Syahrur dalam kajian al-Quran berpotensi melahirkan interpretasi keislamaan yang progresif humanis	Diskriptif kualitatif	didalam analisisnya terhadap teks al-Qur'an menggunakan metode linguistik dengan ciri penggunaan diakronik dan sinkronik pada teks terkait, serta disfungsi sinonimitas
1	Abdul Jalil, dengan tema Wanita dalam Pologami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur),	2016	Perbedaan metode dalam memahami masalah poligami dan nash yang ada beserta aplikasinya	Diskriptif kualitatif	bahwa poligami berlaku terhadap janda yang mempunyai anak yatim karena hal ini sesuai dengan maqosid asy-syariah dan makna linguistik ayat
5	Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakil hibatullah, dengan tema Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah),	2016	Mendiskripsikan pemikiran Muhammad Syahrur terkait Sunnah yang berbeda dengan ulama terdahulu	Diskriptif kualitatif	bahwa sunnah menurut Syahrur adalah sebuah metode penerapan hukum bukan sebagai sumber hukum, dalam artian sebuah metode yang akan digunakan selama tidak keluar dari ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh al-Qur'an

12	Muhammad Iftar Aryaputra, dengan tema Menggali Kearifan Islam Dalam Menyongsong Rencana KUHP,	2016	Kesamaan nilai-nilai yang terkandung didalam teori batas dengan nilai-nilai yang terakomodir didalam rancangan KUHP	Asosiatif kualitatif	RKUHP selain menggunakan pendekatan tektual dan kontekstual secara tidak sadar juga telah mengadopsi nilai-nilai hukum yang bersifat religius
13	Najmil Husna, dengan tema Kritik Matan Hadist Muhammad Syahrur,	2016	Tidak adanya penetapan definisi hadist dalam sekala ijma' menjadikan ruang perdebatan dan diskusi yang berkepanjangan	Diskriptif kualitatif	upaya Syahrur untuk merekonstruksi metode ilmiah yang sudah mapan dalam penerapan sebuah hukum Islam dirasa kurang tepat, sejatinya adalah pengulangan konsep dari kaum orientalis
17	Toni Pransiska, dengan tema Rekonstruksi Konsep Poligami ala Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer,	2016	Konsep poligami yang masih banyak memuat polemik panjang yang membutuhkan penyelesaian yang komprehensif dan ilmiah	Diskriptif kualitatif	Syahrur menerapkan teori batas didalam ayat-ayat poligami yaitu batas minimal dengan curva terbuka keatas
3	Abdul Mustaqim, dengan tema Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an,	2017	Mendiskripsikan teori batas dalam upaya memberikan kontribusi terhadap peingkatan studi al-Quran	Diskriptif kualitatif	Ijtihad Syahrur mampu mempertahankan nilai sakral pada suatu ayat namun tidak menghilangkan nilai kreativitas yang terkandung pada ayat tersebut

4	Arifin Hidayat, dengan tema Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur),	2017	Terjadinya krisis metodologi didalam dunia ilmu keislaman, menjadikan banyak pemikir dan tokoh islam berusanya mencari metode yang dirasa relevan dalam menyelesaikan problematika umat isam saat ini	Diskriptif kualitatif	teori hermeneutika dan linguistik, yang digunakan oleh Syahrur adalah sebuah tawaran yang dirasa mampu mendamaikan hal yang sakral dengan yang profan
9	Hannani, dengan tema Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur),	2017	Hukuman mati yang dirasa tidak cukup hanya dilihat dari perspektif hukum positif namun perlu juga ditinjau dengan hukum islam	Diskriptif kualitatif	bahwa yang menjadi titik minimal dari sebuah pidana adalah cambuk dan <i>taghrib</i> (penjara/pengasingan) adapun batas maksimalnya adalah apa yang sudah menjadi kesepakatan bersama dalam hal ini berbentuk KUHP
18	Yassiry Amrona Rosyada, dengan tema Poligami dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur Studi Rekontruksi Pemikiran,	2017	Ketentuan syarat poligami didalam aplikasinya dengan mengedepankan tekstual nash dan realita sosial	Diskriptif kualitatif	dengan meninggalkan konsep asbabu nuzul ayat, sebagai sebuah metode didalam penafsiran maka Syahrur telah menyelisih banyak dari kalangan ulama terdahulu
6	Faiz Ramdani Sholahuddin, dengan tema Konsep Islam	2018	Persoalan islam dan iman dalam pemikiran Syahrur dirasa	Diskriptif kualitatif	konsep Islam dan iman menurut Syahrur adalah dua hal yang berbeda, berbekal

	dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis),		cocok apabila dibahas dengan metode linguistic		pendekatan linguistik serta meninggalkan metode sinomin, Syahrur berpendapat bahwa Islam lebih luas dan lebih awal munculnya daripada istilah iman
10	Hendri Hermawan Adinugraha, dengan tema Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori <i>Hudud</i> Muhammad Syahrur),	2018	Reaktualisasi hukum islam sebagai upaya sinkronisasi nash dengan realia kehidupan yang ada	Diskriptif kualitatif	produk hukum Islam tidak statis namun dinamis sesuai dengan sosial kultur yang berada disekitarnya
15	Nur Shofa Ulfiyati, dengan tema Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan),	2018	Mengukur kontribusi Muhammad Syahrur didalan studi hukum islam berkenaan dengan teori batasnya	Diskriptif kualitatif	menggunakan paradigma sintagmatis dengan falsafah bahasa yang digunakan, Syahrur merasa dapat meneliti sebuah nash secara mendalam tanpa meninggal tekstual suatu nash
16	Syamsul Wathani, dengan tema Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur,	2018	Mendiskripsikan kritik al-Jabi terhadap Muhammad Syahrur terkait metode penafsiran al-Quran	Diskriptif kualitatif	Kritik terhadap Syahrur yang kerap meninggalakan metode munasabat al-Ayat yang selama ini sudah mapan dan dipakai dalam studi tafsir

Perbedaan dari Pengkajian ini dengan Pengkajian yang telah dijelaskan di atas adalah terletak pada problem akademik dimana lebih terfokus terhadap sistem patrinal yang diterapkan didalam ilmu waris, adapun analis penelitian meskipun mempunyai kesamaan hanya saja studi ini lebih mendeskripsikan teori batas Muhammad Syahrur yang kedua (Teroi batas minimal dengan curva terbuka keatas), adapun kesimpulan dari hasil analisa studi ini yang mana di dalam kajian penulis lebih menitik beratkan teori batas dalam sistem pembagian harta waris yang dilagagas oleh Muhammad Syahrur berupa besar bagian ahli waris wanita yang tidak selalu setengah dari bagian laki-laki.

B. Kerangka Teori

1. Fiqh Waris

Ilmu kewarisan adalah salah satu dari sekian banyak pembahasan yang ada di dalam ilmu fiqih, dalam hal ini adalah fiqih muamalah karena berkaitan dengan tindakan antar manusia, ulama seolah sudah menyepakati bahwa fiqih merupakan kumpulan hukum syariat yang berhubungan dengan tindakan manusia baik berupa tindakan maupun ucapan, yang mana sumber hukumnya diambil dari nash maupun istimbath dari nash bagi kasus tertentu yang tidak ada didalam nash terkait.¹⁹

Sebelum mengkaji masalah fiqih lebih lanjut ada baiknya kita kembali kepada pengertian dari fiqih itu sendiri, secara etimologi kata fiqih berasal dari bahasa arab *فقه-يفقه (faqiha-yafqahu)* yang berarti sebuah pemahaman/ *الفهم*, seperti halnya disebutkan di dalam firman Allah:

¹⁹Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah HUKUM ISLAM (Ilmu Ushul Fiqh)*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 1.

قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا
ضَعِيفًا ۗ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ ۗ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ²⁰

Artinya:

Mereka berkata: "Hai Syu`aib, kami tidak banyak memahami tentang apa yang kamu katakan itu dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami; kalau tidaklah karena keluargamu tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamupun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami."²¹

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِن
ثُصِّبَهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوهَا هَٰذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوهَا
هَٰذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ
يَفْقَهُونَ حَدِيثًا²²

Artinya:

Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh, dan jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan: Ini adalah dari sisi Allah, dan kalau mereka ditimpa sesuatu bencana mereka mengatakan: Ini (datangnya) dari sisi kamu (Muhammad). Katakanlah: Semuanya (datang) dari sisi Allah. Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun.²³

²⁰Q.S. Hud (11) : 91.

²¹Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN THE HOLLY QURAN*, (Jakarta: Al Fatih Berkah Cipta, 2016), hlm. 232.

²²Q.S. an-Nisa (4) :78.

²³Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN...*, hlm. 90.

Adapun secara terminologi abu hanifah memberikan definisi fiqih adalah:

معرفة النفس مالها وما عليها²⁴

Artinya:

Mengetahui hakekat dari sesuatu dan apa-apa yang berkaitan dengan sesuatu tersebut.

kata mengetahui di dalam difinisi Abu Hanifah arti dari mengetahui bukan berarti mengetahui secara menyeluruh, karena mengetahui dalam konteks sebagian atau beberapa juga masuk didalam definisi diatas, karena pengetahuan yang menyeluruh itu tidaklah dicapai kecuali dengan pengetahuan ataupun melakukan penelitian disetiap tahapnya.²⁵

Imam Syafii memberikan definisi yang lain yang kemudian menjadi masyhur dikalangan akademisi, beliau menjelaskan arti fiqih adalah:

العلم بالأحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية²⁶

Artinya:

Pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at yang berkaitan dengan amal perbuatan, yang diambil dari dalil-dalil syari'at yang terperinci bagi hukum-hukum tersebut.

Kata pengetahuan disini bukan berarti pengetahuan yang selalu bersifat mutlak dan absolut, karena prasangka dan perkiraan juga termasuk bagian dari sebuah pengetahuan,

²⁴ Muhammad Mustofa asSilabi, *al-Madhal fi ta'rif bilfiqh al-Islami wa qawaid al-Malikiyah wa al-Uqud fih*, (Iskandariya: Dar Ta'lif, 1962), hlm. 20.

²⁵ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islami wa Adilatuhu*, (Damaskus: Dar Fikri, 2006), hlm. 29.

²⁶ Sulaiman bin Abdullah aba al-Khail, *al-Madkhal ila ilmi al-fiqh*, (Riyadh: Dar Nasr, 2006), hlm. 24.

karena tidak semua hukum amalan dari manusia itu sudah dihukumi secara eksplisit oleh *nash* syari'at, namun adakalanya sebuah hukum itu pada pada mulanya dibangun oleh sebuah prasangka dan berbentuk siratan dari sebuah *nash* yang terkait,²⁷

Sedangkan yang menjadi rujukan didalam memahami *fiqh* menurut para ulama didalam setiap rumusannya adalah, al-Qur'an, hadis Nabi, Ijma Ulama dan *Qiyas*, dan bisa menjadi bahan rujukan dalam bentuk sebagai bahan pertimbangannya adalah istihsan, masalah al-Mursalah, istishab, adat, perkataan sahabat, syariat sebelum islam dan sad al-Zariah.²⁸

Apabila *fiqh* dikaitkan dengan waris maka kita akan mendapati bahwa didalam al-Quran sudah dijelaskan pengertian serta ketentuan hukumnya secara umum, berikut adalah penjelasan dari al-Quran tentang arti waris.

- Pengganti (Q.S. an-Naml, 16)

وَوَرِثَ سُلَيْمٌ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْتُمْ أَنْطَبِرُ
وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Artinya:

Dan Sulaiman telah mewarisi Daud, dan dia berkata: "Hai Manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata".²⁹

- Memberi (Q.S. az-Zumar, 74)

²⁷Wahbah Zuhaili, *Fiqh...*, hlm. 30.

²⁸Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqih*,(Jakarta: PRENADA MEDIA, 2003), hlm. 10

²⁹Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 378.

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَوَدَّعْنَا الْأَرْضَ نَنْبَوُا مِنْ
الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ لِنَمُنَّ أَجْرُ الْعَامِلِينَ

Artinya:

Dan mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada kami dan telah (memberi) kepada kami tempat ini sedang kami (diperkenankan) menempati tempat dalam surga di mana saja yang kami kehendaki; maka surga itulah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal".³⁰

Waris berasal dari bahasa arab *warisa* (ورث) yang berarti menyalakan, meninggalkan, pengganti,³¹ sedangkan menurut istilah penggunaannya didalam fiqih ilmu waris berarti studi keilmuan yang mengkaji didalamnya tentang harta peninggalan, sistem pembagian harta tersebut, orang-orang yang mendapatkan harta serta bagiannya.³²

a. Sumber Hukum Fiqh Waris

Seperti halnya hukum syariat islam pada umumnya yang bersumber pada al-Quran dan Hadist nabi hal itu juga berlaku kepada hukum waris islam yang sudah diatur dasar-dasar hukumnya didalam nash-nash syar'i.³³ berikut adalah beberapa sumber dan dasar hukum fiqih waris:

1) Q.S. an-Nisa' ayat 7.

³⁰Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 466.

³¹Ahmad Warson Munawwir, *AL-MUNAWWIR*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1550.

³²Mohammad Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum* ..., hlm. 7.

³³Amir Mua'allim, *Hukum* ..., hlm. 7.

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ
 نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ
 كَثُرَ ۗ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya:

Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.³⁴

2) Q.S. an-Nisa, 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْاُنثِيَيْنِ ۗ
 فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۗ
 وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۗ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ
 وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۗ
 فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۗ
 فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۗ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ
 يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا نَدْرُونَ

³⁴Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 78.

أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya:

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.³⁵

3) Hadis Nabi

عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله

عليه وسلم قال: الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو

لأولى الذكر.³⁶

³⁵Ibid ..., hlm. 79.

³⁶Abu Isa at-Turmuzi, *al-Jami al-Shohih*, (Kairo: Musthafa al-Baby, 1938), hlm. 414.

Artinya:

Berikanlah bagian-bagian yang ditentukan itu kepada yang berhak dan selebihnya berikanlah kepada laki-laki dari keturunan yang terdekat.

Nash tentang kewarisan yang banyak jumlahnya baik dari al-Quran dan Hadis akan bermuara pada 3 (tiga) teks diatas, teks pertama menjelaskan tentang pensyariaan waris dimana ayat tersebut membicarakan tentang hak dan kewajiban baik bagi pemberi waris maupun penerima warisan, sedangkan teks kedua menjelaskan tentang sistem pembagian waris bermodelkan patrinal dimana bagian perempuan adalah setengah dari laki-laki, adapun teks ketiga hadis Nabi yang berfungsi sebagai penegas atau sebagai tafsir penjelas dari kedua teks sebelumnya sebab didalam hadis menjelaskan tentang perintah pelaksanaan pembagian waris serta pengutamaan kedudukan laki-laki terhadap perempuan.

b. Besar Bagian yang didapat Ahli Waris

Besar bagian ahli waris telah disebutkan didalam nash al-Quran dalam surat an-Nisa ayat 11, 12 dan 176, yang kemudian menjadi dasar hukum besar bagian yang didapatkan ahli waris.³⁷

Kompilasi hukum islam (KHI) yang merupakan salah satu representasi hukum islam di Indonesia, didalam buku kedua tentang besar bagian ahli waris pasal 176-182 secara detail mengatur besar bagian ahli waris yang merupakan hasil adopsi dari ayat-ayat waris yang disebutkan didalam al-Quran, berikut adalah besar bagian yang sudah ditentukan oleh KHI.³⁸

³⁷Amir Mua'allim, *Hukum ...*, hlm. 9.

³⁸*Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2017), hlm. 375.

Tabel 2.2 besar bagian yang didapat ahli waris menurut KHI.

No	Penerima Waris	Ketentuan	Besar Bagian	Ayat/pasal
1	Istri	Bila tidak ada anak/cucu	1/4	an-Nisa 12/ pasal 180
		Bila ada anak/cucu	1/8	
2	Suami	Bila tidak ada anak/cucu	1/2	an-Nisa 12/ pasal 179
		Bila ada anak/cucu	1/4	
3	Anak perempuan	Sendirian (tidak ada anak dan cucu lain)	1/2	an-Nisa 11/ pasal 176
		Dua atau anak perempuan tidak ada anak atau cucu laki-laki	2/3	
4	Anak laki-laki	Sendirian atau bersama anak / cucu lain (laki-laki atau perempuan)	Sisa seluruh harta	an-Nisa 11
		Keterangan : Pembagian antara laki-laki dan		

		perempuan 2 banding 1		
5	Ayah kandung	Bila tidak ada anak / cucu	1/3	an-Nisa 11/ Pasal 177
		Bila ada anak / cucu	1/6	
6	Ibu kandung	Bila tidak ada anak/cucu dan tidak ada dua saudara atau lebih dan tidak bersama Ayah Kandung	1/3	an-Nisa 11/ Pasal 178
		Bila ada anak/cucu dan / atau ada dua saudara atau lebih dan tidak bersama Ayah Kandung	1/6	
		Bila tidak ada anak/cucu dan tidak ada dua saudara atau lebih tetapi bersama Ayah Kandung	1/3 dari sesudah diambil istri atau suami mayit	
7	Saudara laki-laki, perempuan seibu	Sendirian tidak ada anak / cucu dan tidak ada Ayah Kandung	1/6	an-Nisa 12/ Pasal 181

		Dua orang lebih tidak ada anak / cucu dan tidak ada ayah Kandung	1/3	
8	Saudara perempuan kandung, seayah	Sendirian tidak ada anak / cucu dan tidak ada Ayah Kandung	1/2	an-Nisa 12/ Pasal 182
		Dua orang lebih tidak ada anak / cucu dan tidak ada Ayah Kandung	2/3	
9	Saudara laki-laki kandung, seayah	Sendirian atau bersama saudara lain dan tidak ada anak / cucu dan tidak ada ayah kandung	Sisa seluruh harta	
		Keterangan : Pembagian antara laki-laki dan perempuan 2 banding 1		
10	Cucu, keponakan	menggantikan kedudukan orang tuanya yang menjadi	Sesuai yang diganti kedudukannya	Pasal 185

		ahli waris. Persyaratan berlaku sesuai kedudukan ahli waris yang diganti		
--	--	---	--	--

Dari tabel diatas bisa difahami bahwa besar bagian ahli waris hampir semuanya bermodelkan patrinal hanya pada bagian saudara seibu saja yang mendapatkan besar bagian yang sama yaitu $\frac{1}{3}$ ketika bersama dan $\frac{1}{6}$ ketika sendirian tanpa ada sistem patrinal, dan perlu di ingat bahwa sistem musyawarah dan kesepakatan terhadap bagian warisan juga bisa dipakai dalam kasus waris bahkan bisa menjadi opsi pertama dan utama,³⁹

KHI sebagai hasil dari perwujudan ijma ulama Indonesia dikala itu memang dirasa sesuai apabila dikatakan sebagai representasi dari hukum islam, meskipun ada beberapa kalangan yang beranggapan perlu adanya reformulasi didalamnya bukan berarti nilai Ijtihad dan putusan yang dibukukan didalam KHI bisa di abaikan begitu saja.⁴⁰

2. Keadilan Sosial Agama Islam

Meski dalam al-Qur'an tidak dijumpai secara tekstual bahwa teori keadilan adalah salah satu faktor yang menjadi alasan hukum kebenaran dalam kewarisan namun kita bisa memahami dan mengerti bahwa teori keadilan dan hukum waris sangat erat kaitannya, perlu dingingat bahwa masalah kewarisan adalah masalah muamalah kaitanya antar manusia dan sosial, dan disisi lain asas keadilan selalu

³⁹*Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2017), hlm. 376.

⁴⁰Nur Kholis Amin, *Kompilasi Hukum Islam Sebagai Fiqih Indonesia*, Dalam Jurnal *Ulumuddin*, Vol. 3 No. 2, Juni 2013, hlm. 7.

ditekankan oleh Allah didalam masalah-masalah muamalah.⁴¹

Berikut ini adalah ayat-ayat yang menjelaskan asas keadilan didalam masalah muamalah:

a. Q.S. al-Nisa, 03.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
مَنْثَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi: dua, tiga, empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu, adalah lebih dekat kepada berbuat aniaya.⁴²

b. Q.S. al-Maidah, 08.

⁴¹Ali Parman, *Kewarisan Dalam al-Qur'an Suatu Kajian Hukum Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 71.

⁴²Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 77.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُفُونًا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا
يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Artinya:

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah engkau menjadi orang yang selalu menegakkan kebenaran karena Allah, menjadi saksi dengan adil, Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil, Berlaku adilah karena adil itu lebih dekat kepada takwa, Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.⁴³

c. Q.S. al-An'am, 152.

لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ
وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا
وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ
وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

⁴³Ibid..., hlm. 108.

Artinya:

Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.⁴⁴

Ayat-ayat diatas menjelaskan pentingnya berlaku adil kepada sesama, terlebih lagi mengingat manusia sebagai makhluk sosial maka sifat adil harus selalu dihadirkan didalam setiap perbuatan yang kemudian agama sebagai jalan keyakinan terus mengingatkan akan pentingnya sifat ini, adapun dari sisi manusi sebagai objek yang menerima perintah sudah semestinya untuk berupanya bersikap adil, dalam artian manusia harus terus berusaha, bersungguh-sungguh dalam menghadirkan sifat ini, adapun hasilnya apakah keadilan itu akan terwujud atau tidak maka Allah yang menentukan, memberikan penghargaan atas apa yang telah kita usahakan.⁴⁵

Konsep keadilan sosial didalam islam dikembalikan kepada unsur-unsur sekitar, hal ini didasari oleh islam sebagai ajaran Tuhan kepada manusia dengan bentuk hubungan yang baik antara Tuhan dan manusia, sesame manusia, diri manusia sendiri, dan alam sekitarnya, dalam artian Islam memberikan dasar aturan sedangkan prakteknya dikembalikan kepada unsur-unsur yang berkaitan.⁴⁶

⁴⁴*Ibid...*, hlm. 149.

⁴⁵Abdurohham as-Sa'di, *Tafsir Kalimurahman fi Kalami al-Manan*, (Bairut: Dar Ibnu Hazm, 2003), hlm. 258.

⁴⁶Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 25.

Seimbang adalah substansi dari sebuah keadilan, dalam artian mampu eksis didalam keberlangsungannya, karena ketika sama dan seimbang dijadikan substansi dari sebuah keadilan maka kesenjangan sosial bisa dihapus dari peradaban manusia jauh sebelum islam datang, nyatanya kesenjangan masih ada sampai hari sebab kesenjangan adalah fitrah/ tanda keaslian yang selalu melekat pada diri manusia, karena setiap manusia mempunyai perbedaan disetiap aspeknya.⁴⁷

Kembali kepada latar belakang yang menjadi permasalahan didalam pembagian warisan islam adalah pendekatan tekstual yang klasik dirasa tidak benar-benar mampu menjadi solusi pada masa saat ini, namun disisi lain kajian kontemporer yang mengedepankan sosisal dan kesetaraan secara tidak langsung adalah isyarat pembangkangan dan meninggalkan apa yang tertulis didalam nash-nash terkait kewarisan, maka mencari jalan tengah diantara dua pandangan tersebut adalah sesuatu yang penting untuk dikaji.

Muhammad Syahrur didalam Bukunya al-Kitab wa al-Qur'an menjelaskan bahwa islam yang mempunyai karakter universal tidak menutup kemungkinan untuk terus dikaji lebih dalam disetiap nilainya meskipun ini bukan berarti menguji eksistensi Allah Ta'ala sebab itu tidak menjadi tugas dari manusia, pembacaan ulang ditujukan agar Islam bisa terus eksis disetiap zaman,⁴⁸ dengan konsepnya *istiqamah* dan *hanifah* yang kemudian lahir sebuah istilah yang dikenal dengan sebutan teori batas Syahrur berupanya menjelaskan konsep dasar daripada hukum islam yang Allah jadikan aturan bagi manusia,⁴⁹ lebih lanjut teori ini berdampak sangat bagus sekali

⁴⁷Murtadha Muthahari, *Keadilan Ilahi: Azaz Pandangan Dunia Islam*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 53.

⁴⁸Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Shahiron Syamsudin Dan Burhanudin Dzikri, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), hlm. 58.

⁴⁹Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Ahli li Tauzi, 2000), hlm. 447.

bagi perkembangan ilmu waris islam sebab teori ini mampu memberikan sebuah pandangan hukum yang solutif, tidak meninggalkan apa yang tertulis didalam nash waris namun juga tidak menghilangkan apa yang diperjuangkan oleh kelompok yang menentang bahwa konsep waris didalam agama islam sudah tidak relevan.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pemikiran, yaitu mengkaji dan mempelajari pemikiran Muhammad Syahrur dengan teori batasnya terkait pembagian harta waris, adapun dari jenis penelitiannya termasuk penelitian pustaka (Library Reasearch) yaitu penelitian yang didasari sebuah analisa terhadap buku pustaka, makalah, artikel, jurnal.¹

B. Pendekatan Penelitian

1. Pendekatan Normatif

Pendekatan Normatif merupakan sebuah pendekatan terhadap suatu masalah dari sudut norma agama, yaitu *nash syar'i* baik yang datang dari al-Qur'an ataupun dari hadist, kaidah fiqih, pendapat para ulama dan ahli yang mana ada katiannya terhadap sebuah permasalahan yang sedang diteliti,²dengan menggunakan pendekatan ini diharapkan norma-norma agama yang juga menjadi dasar pemikiran Syahur terhadap kewarisan bisa terkupas secara jelas dan detail.

2. Pendekatan Historis

¹Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*,(Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm. 33.

²Supiana, *Metode Studi Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), hlm. 83.

Pendekatan historis berfungsi untuk menelusuri latar belakang dari pemikiran Muhammad Syahrur seperti hubungan antara guru dan murid, sejarah pendidikan dan visi intelektual yang berkembang pada seorang pemikir dengan melihat kondisi dan situasi disekelilingnya seperti kondisi sosial, ekonomi, politik dan sebagainya, lebih singkatnya adalah sejarah sosial intelektual.³

3. Pendekatan Filosofis

Pendekatan ini difungsikan untuk menganalisa konsep pemikiran Muhammad Syahrur dalam merumuskan metodologi teori batasnya ketika dikaitkan dengan hukum kewarisan islam. Pendekatan Maqāṣid Syariah akan menjadi pendekatan filosofis yang digunakan dalam penelitian ini karena akar rumpun dari persoalan sosial kewarisan pada dasarnya telah diatur dalam maqāṣid syari'ah. Pendekatan konsep maqāṣid yang akan digunakan sebagaimana diutarakan oleh Jasser Auda'.

C. Sumber/ Referensi

Sumber data yang dipakai adalah hasil dari penelitian serta argumen para peneliti terhadulu, diantaranya:

1. Sumber primer

Dalam penelitian ini sumber primer yang digunakan adalah buku karya Muhammad Syahrur, beberapa buku karya Muhammad Syahrur yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah:

c. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashirah*

³*Ibid...*, hlm. 93.

Melalui buku ini penulis berharap dapat menjelaskan pemikiran Muhammad Syahrur secara komprehensif mengenai teori batas dalam hukum Islam, sebab buku ini selain buah karya pertamanya didalamnya juga disebutkan pertama kalinya pemakaian istilah teori batas.

d. *Nahw Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*

Melalui buku ini penulis berharap dapat mempertajam penilitan terkait teori batas Muhammad Syahrur terkait teori batas apabila dikaitkan dengan ilmu kewarisan islam.

2. Sumber Sekunder

Bahan yang menjadi penunjang didalam penilitan ini diantaranya adalah:

- a. *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Muhammad Firdaus, Epistimologi Qurani, Bandung: Marja, 2015.
- b. *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, Yogyakarta: Kalimedia, 2018.
- c. *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer, Yogyakarta: Kalimedia, 2018.
- d. *Nahw Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- e. Jurnal karya Fauzi Aseri, DKK. Kesenambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu al-Nuzul Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd, dalam Jurnal TASHWIR Jurnal Kesenambungan dan Perubahan, Vol. 2 No. 3,(Januari – Juni 2014).

- f. Jurnal karya Abdul Jalil, Wanita dalam Pologami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam Jurnal CENDIKIA Jurnal Studi KeIslaman, Vol. 2, No. 1, (Juni 2016).
- g. Jurnal karya Toni Pransiska, Rekontruksi Konsep Poligami ala Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer, dalam Jurnal HIKMAH, Vol. XII, No. 2, 2016.
- h. Jurnal karya Najmil Husna, Kritik Matan Hadist Muhammad Syahrur, dalam Jurnal AL-IKHTIBAR Jurnal Ilmu Pendidikan, Vol. 3, No. 2, 2016.
- i. Jurnal karya Arifin Hidayat, Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam Jurnal MADANIYAH, Vol. 7, No. 2, Agustus 2017.
- j. Jurnal karya Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam Jurnal AL-QUDS Jurnal Studi Alquran dan Hadis, Vol. 1, No. 1, Juni 2017.
- k. Jurnal karya Hannani, Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur), dalam Jurnal Syariah dan Hukum Diktum, Vol. 15, No. 1, Juni 2017.
- l. Jurnal karya Mia Fitriah Elkarimah, Pendekatan Bahasa Syahrur dalam Kajian Teks al-Qur'an (al-Kitab wal Quran: Qiroah Muashiroh), dalam Jurnal DEIKSIS, Vol. 7, No. 02, Mei 2015.
- m. Jurnal karya Syamsul Wathani, Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur, dalam Jurnal EL-UMDAH Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2018.
- n. Jurnal karya Abdul Mustaqim, Pemikiran Fiqih Kontemporer Muhammad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab, dalam Jurnal AL-MANAHIJ Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. V, No. 1, Januari 2011.

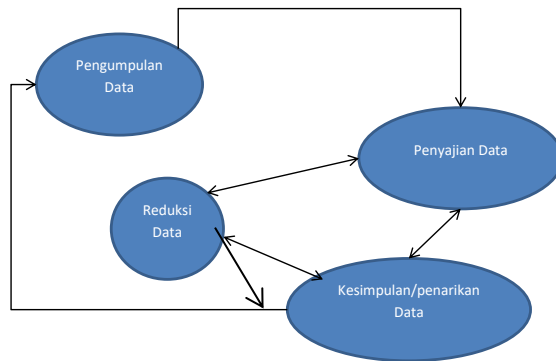
- o. Jurnal karya Muhammad Iftar Aryaputra, Menggali Kearifan Islam Dalam Menyongsong Rencana KUHP, dalam Jurnal HUMANI, Vol. 6, No. 1, Januari 2016.
- p. Jurnal karya Nur Mahmudah, al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur, dalam Jurnal HERMEUNETIK, Vol. 8, No. 2, Desember 2014.
- q. Jurnal karya Azhari Andi, dkk. Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah), dalam Jurnal LIVING HADIS, Vol. 1, No. 1, Mei 2016.
- r. Jurnal karya Hendri Hermawan Adinugraha, dkk. Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur), dalam Jurnal ISLAMADINA Jurnal Pemikiran Islam, Vol.19, No. 1, Maret 2018.
- s. Faiz Ramdani Sholahuddin, Konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis), dalam Jurnal TAFSIYAH Jurnal Pemikiran Hukum, Vol, 2, No. 2, Agustus 2018.
- t. Jurnal karya Nur Shofa Ulfiyati, Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan), dalam Jurnal ET-TIJARI, Vol. 5, No. 1, 2018.
- u. Jurnal karya Yassirly Amrona Rosyada, Poligami dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur Studi Rekontruksi Pemikiran, dalam Jurnal PROFETIKA Jurnal Studi Islam, Vol. 18, No. 2, Desember 2017.
- v. Jurnal karya Fikria Najitama, Jilbab Dalam Kontruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur, dalam Jurnal MUSAWA, Vol. 13, No. 1, Januari 2014..
- w. Jurnal karya Abdul malik, Tafsir Alqur'an Paradigma Integratif: Studi atas Qira'ah al-Thaniyah Muhammad Syahrur, dalam jurnal Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. XIV, No. 1, Mei 2017.
- x. Jurnal karya Nasrulloh., Epistemologi Hadis Kontemporer Muhammad Syahrur, dalam jurnal

3. Teknik Analisis Data

Analisis data menggunakan teknik analisis kualitatif dengan metode diskriptif kualitatif, analisis data dalam penelitian ini berupa teks yang dianggap mewakili pemikiran Muhammad Syahrur yang dituliskan didalam karyanya. Dalam penelitian kualitatif setidaknya ada beberapa kegiatan yang harus dilaksanakan ketika data telah berhasil dikumpulkan yang selanjutnya akan dilakukan sebuah analisa data tersebut, hal yang perlu dilakukan yaitu: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.⁴

Berikut adalah diagram proses analisis data kualitatif, dimana setiap sumbunya bergerak dan saling berkaitan.

Bagan 3.1 teknis analisis data kualitatif.



Bagan ini bisa menjadi gambaran sederhana tentang bagaimana menganalisa semua data yang berkaitan dengan penelitian yang akan diteliti, dimana pengumpulan data yang

⁴Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, (Singapore : SAGE Publications, 2014), hlm. 31

tidak harus tersaji secara utuh ada kalanya hanya melampirkan langsung kepada intisari dari data terkait untuk dijadikan sebuah kesimpulan.

BAB IV HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN

A. Biografi Muhammad Syahrur

Bab ini menyuguhkan biografi Muhammad Syahrur secara menyeluruh. Sumber data yang melimpah terkait biografi Muhammad Syahrur tidak dapat ditafsirkan sebagai pengulangan dalam penelitian ini. Hal ini didasarkan pada upaya penelitian ini untuk merekonstruksi ulang biografi tokoh kajian sehingga tidak hanya meminimalisir pengulangan data dan penjelasan, tetapi juga menghadirkan pandangan yang lebih dialogis berdasarkan kadar rasionalitas yang memadai karena ditunjang oleh penerapan teori pembacaan kepribadian. Teori yang digunakan untuk membaca biografi Muhammad Syahrur dalam bab ini terdiri dari dua teori. Teori pertama adalah *Social Biography* yang diusung oleh Smiljka Tomanovic.

Smiljka Tomanovic menjelaskan biografi sosial dengan empat unsur yaitu konteks sosial (*social context*) termasuk

Pandangan Smiljka Tomanović	
Biografi Sosial	konteks sosial (<i>social context</i>)
	keistimewaan dan kekhasan struktur (<i>structural features</i>)
	sumberdaya (<i>available resources</i>)
	Agen
	identitas pribadi

keistimewaan structural, sumberdaya (*available resources*), agen, dan identitas pribadi,¹

Unsur pertama didorong oleh keberadaan ibu kota sebagai sumber yang perlu dipertimbangkan dalam memengaruhi konteks sosial yang pada akhirnya mampu memengaruhi biografi sosial seorang tokoh atau cendekiawan. Unsur kedua adalah keistimewaan dan kekhasan struktur (*structural features*) yang perdebatannya dimulai dari urgensi keistimewaan itu sendiri. factor struktural merupakan penentu yang cenderung diabaikan dalam pembentukan kebutuhan modern yang terlambat bagi individu untuk menjalankan kehidupannya, para ahli lainnya berpendapat bahwa struktur status sosial-ekonomi yang terkait dengan “kekhasan kelas, gender, etnisitas, ras, latar belakang keluarga, usia, lingkungan, dan sebagainya merupakan factor penting dalam biografi pemuda”, Unsur ketiga menjelaskan bahwa sumberdaya merupakan pendewasaan seseorang ketika memasuki masa dewasa, nilai kedewasaan mereka merupakan representasi sumberdaya mereka sendiri, pembentukan kedewasaan ini didasarkan pada pengalaman mereka sendiri yang dirangsang oleh struktur, baik yang berbentuk sumberdaya maupun habitus, sumberdaya yang berbentuk kedewasaan seseorang terjadi melalui dua proses seperti biografi relasional (*relational biographies*) dan biografi individual (*individualized biographies*), proses relasional (pertama) menekankan pada domain domestic seperti tanggungjawab dan perhatian pada orang lain, proses ini berbanding lurus dengan percepatan transisi ke masa dewasa yang terjadi pada seseorang dengan latar belakang kelas dan investasi pekerjaan (bukan dari pendidikan), proses kedua cenderung kepada aspek pendidikan dan profesi (karir) yang ditandai dengan kadar kedewasaan dan otonomi, sedangkan unsur keempat dan kelima adalah agen

¹Smiljka Tomanović, “Agency in the Social Biographies of Young People in Belgrade, dalam jurnal *Journal of Youth Studies*, Vol. 15, No. 5, Agustus 2012, hlm. 605.

dan identitas diri yang terfokus kepada fisik dalam bentuk normal atau cacat, sedangkan agen didefinisikan sebagai kemampuan individu yang berpengetahuan dan aktif untuk bertindak secara sengaja, namun tidak harus secara sadar, mengenal semua konsekuensi potensial dari tindakan yang dilakukan.²

1. Sketsa Sosial

Muhammad Syahrur yang memiliki nama lengkap Muḥammad Syaḥrur ibn Daib lahir di Ṣaliḥiyyah, Damaskus, Syiria pada 11 April 1938 M.³ Muḥammad Syaḥrur lahir dari situasi politik yang mencekam, yaitu keadaan negeri yang setengah merdeka dari penjajahan Prancis.⁴ Situasi keamanan politik yang mencekam turut memberikan kenangan buruk dan semangat pendewasaan bagi benak keluarga hingga warga negeri Syiria yang diceritakan pada Shaḥrūr di masa kanak-kanak sehingga efektivitas mental untuk bertahan hidup sejak dini telah akrab dalam perjalanan hidupnya. Muḥammad Shaḥrūr adalah anak kelima dari seorang tukang celup.

²Smiljka Tomanović, "Agency in the social biographies of young people in Belgrade, dalam jurnal *Journal of Youth Studies*, Vol. 15, No. 5, August 2012, hlm. 607.

³Kota ini menjadi kenangan berarti bagi Muḥammad Shaḥrūr yang dipicu oleh beberapa alasan. Alasan pertama adalah sumbangsih kota ini sebagai tanah kelahiran dan pendidikannya di Tingkat Dasar dan Menengah sebagai modal dalam pengembaraan keilmuan sarjana dan doktoralnya di luar negeri. Alasan kedua adalah posisi kota ini yang menjadi sandarannya dalam menyebarkan keilmuan setelah kembali ke Irlandia (1972) untuk memulai pengaruh intelektualitasnya sebagai professor teknik di Universitas Damaskus. Alasan kedua terkait urgensi kota ini juga menjadi saksi terhadap keterkenalannya sebagai tokoh intelektual kontemporer dan karya tulisannya yang menyedot perhatian dunia dengan judul *al-Kitab wa al-Qur'an qiroah muashirah*. Alasan ketiga kesan yang dirasakan Muḥammad Shaḥrūr terhadap kota ini adalah kebebasan berpendapat dan memublikasikan pemikirannya tanpa hambatan sanksi politik apalagi sanksi teologis.

⁴Abdul Jalil, Wanita dalam Poligami: Studi Pemikiran Muḥammad Syaḥrur, dalam jurnal *Cendekia: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 2, No. 1. Juni 2016, hlm. 2.

Keluarga Muḥammad Shaḥrur berasal dari keturunan berkebangsaan Damaskus, Suriah secara murni.⁵

Ayahnya bernama Deib ibn Deib Shaḥrūr dan ibunya bernama Ṣiddiqah binti Ṣāliḥ Filyun.⁶ Pendidikan agama sejak dalam keluarga merupakan hidangan sehari-hari yang dialami Muḥammad Shaḥrūr. Sikap keberagamaan ayahnya yang unik turut mewarnai pendidikan dini dalam karakter akademis maupun sosial. Ayah Muḥammad Shaḥrur mengajarkan bahwa ibadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja, dan mengikuti hukum alam. Muḥammad Shaḥrūr mengingat ilustrasi yang diajarkan ayahnya terkait agama, “Jika Kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca Alquran, tetapi nyalakan api tungku. Kalimat ini yang dimungkinkan untuk memotivasinya menjadi sosok liberal dalam mengeksploitasi potensi dirinya untuk kepentingan umum yang bermanfaat. Kalimat genetis itu pula yang mengawali dirinya untuk menggambar ulang batas-batas kehidupan publik dan agama.⁷

Pendidikan Dasar Muḥammad Shaḥrur dimulai di tanah kelahirannya, lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus, letak lembaga pendidikannya di Damaskus sebagai ibukota turut memengaruhi konteks sosial masyarakat yang memiliki gaya hidup lebih progresif sehingga berdampak pada tren pendidikan perkotaan yang lebih maju dan pembentukan kepribadiannya sejak dini. Abdurrahman al-Kawakibi sebagai nama lembaga pendidikan merupakan pengabdian nama tokoh intelektual muslim (1849-1902) yang mencurahkan seluruh karya-karya tulisnya untuk melawan tirani dan menyerukan

⁵Kurdi dkk., *Hermeneutika Alqur'an dan Hadist*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 287.

⁶Muḥammad Shaḥrur, *al-Islam wa al-Iman Manzummat al-Qiyam* (Beirut: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi, 1990), hlm. 12.

⁷Abdul Malik, “Tafsir Alqur'an Paradigma Integratif: Studi atas Qira'ah al-Thaniyah Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIV, No. 1 Januari – Juni 2017, hlm. 117.

masyarakat yang cerdas, keberpihakan lembaga pendidikan terhadap Abdurrahman al-Kawakibi dalam mengagumi pola sosial dan intelektualnya menjadi landasan untuk menghasilkan peserta didik yang memiliki keunggulan intelektual, keunggulan moral, dan keradikalan gerakan. Hal ini pula yang turut berperan dalam penanaman nilai-nilai kepribadian yang kritis seperti sosok Abdurrahman al-Kawakibi, kekritisannya tersebut berbanding sejajar dengan gaya hidup masyarakat kota yang sibuk sehingga kedisiplinan merupakan keniscayaan yang dialami murid-murid lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi ini, termasuk Muḥammad Shaḥrūr.⁸

Pendidikan menengah Muḥammad Shaḥrūr diselesaikan pada tahun 1957. Penyelesaian jenjang pendidikan menengahnya bertepatan dengan umurnya yang kesembilan belas tahun. Pendidikan yang dilaluinya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi dapat dikatakan sebagai pembentukan karakter nasionalis. Hal ini didasarkan pada konsistensi belajar dalam negeri sekaligus upaya menyerap nilai-nilai dan pengetahuan yang terlembagakan dari sosok reformis ideologi seperti Abdurrahman al-Kawakibi di lembaga pendidikan yang diberi nama “Abdurrahman al-Kawakibi” pula. Konsistensi Muḥammad Shaḥrūr dalam belajar di tempat yang sama merupakan bagian dari nasionalisme kultural yang dijaganya dalam mengapresiasi tokoh-tokoh nasional. Abdurrahman al-Kawakibi yang mengabdikan seluruh buku karyanya dan keterkenalannya sebagai seorang nasionalis Arab merupakan sarana awal bagi Muḥammad Shaḥrūr dalam memahami arti penting kedaulatan negara dan nasionalisme di usia remajanya.⁹

⁸Tauber, Eliezer. Three approaches, one idea: religion and state in the thought of ‘Abd Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib ‘Azuri and Rashid Rida. Dalam jurnal *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 2, Mei 1994, hlm. 190.

⁹Syamsul Arifin. *Analisis metode pemahaman hadis Muhammad Syahrur dalam kitab al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016), hlm. 8.

Muhammad Shahrur melanjutkan studinya (diploma) dibidang Teknik Sipil (*handasah madaniyyah*) di Moskow, Uni Soviet (saat ini Rusia) melalui program beasiswa pemerintah Syria pada Maret 1957. Pilihannya berkuliah di luar negeri merupakan gejala kedewasaan sumber dayanya. Kepeloporan Abdurrahman al-Kawakibi yang digaungkan oleh lembaga pendidikannya membuatnya tergugah untuk melangkah lebih jauh dalam rangka perolehan pengetahuan yang lebih luas. Semangat penyelesaian studi hingga Pendidikan Menengah membuatnya menggemari bidang keilmuan dan menuntunnya mendalami apa yang diminatinya hingga penguasaan yang maksimal. Proses individual yang cenderung berinvestasi pendidikan membuatnya tersohor dalam perhatian rekan seangkatan (Pendidikan Menengah) dan lembaganya meski ia belum melakukan perjalanan menuju Rusia. Keterkenalannya menjadi magnet baginya untuk mengabdikan diri dalam profesi atau karir yang terkait dengan hubungan dan domain domestik. Kepergiannya ke Rusia untuk mempelajari bidang Teknik Sipil membuat cakrawala pengetahuan kebahasaannya meluas sehingga ia pun mampu menguasai bahasa Rusia sebagai bahasa tujuan belajar dan bahasa Inggris sebagai pergumulan sosial global.¹⁰

Ragam ilmu konsepsi kehidupan dengan wujud teoritis di pelajari dan ditekuni Muhammad Shahrur selama belajar di tingkat diploma di Rusia. Dia sempat “jatuh hati” dengan teori dan praktik Marxis yang terkenal dengan nama konsep “Dialektika Materialisme” dan “Materealisme Historis” pada tahun 1957-1964 di Moskow, dasar dari kedua konsep tersebut adalah distribusi keadilan sehingga tidak heran jika kedua konsep tersebut dianggap memiliki pengaruh besar dalam

¹⁰ Nirmaya Nala. *Studi Komparasi antara Pemikiran Muhammad Syahrur aan Amina Wadud Muhsin tentang Nushuz serta Penyelesaiannya sebagai Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga*. (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2016), hlm. 12.

perumusan teori batas terkait waris dalam pemikiran Muḥammad Shaḥrur, hal ini berarti bahwa salah satu ideologi Barat berkontribusi dalam pengembangan pemikiran dan hukum keislaman sehingga dikotomi budaya atau *class civilization* tidak berlaku dalam mekanisme rasionalitasnya.¹¹

Muḥammad Shaḥrur menikmati profesi sebagai dosen ketika ia diminta untuk mengajar sebagai asisten dosen di Fakultas Teknik di Universitas Damaskus (University of Damascus) pada tahun 1965, pengalaman ini menjadi proses pendewasaannya sebagai sumberdaya yang memerhatikan pendidikan dan profesi yang linier yang ditandai dengan kebebasannya menentukan pilihan karirnya sebagai bentuk penjabaran dari sumberdaya dalam perspektif *individualized biography*.¹² Investasi dalam pekerjaan mengajar memengaruhi hubungan sosialnya yang cenderung lebih banyak dari kalangan ilmuwan dan meneguhkan domain domestiknya sebagai tanggungjawab kelembagaan dan nasionalismenya. Relasi individual Syahrur ini menunjukkan dedikasi keilmuan yang meningkat dengan hanya membutuhkan waktu kurang-lebih dua tahun melalui pembuktian proyek penelitiannya pada *Imperial College*, London. Narasi realita mengganggu emosi penyelesaian penelitiannya karena bulan juni tahun itu sedang berlangsung perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik di antara kedua negara tersebut.¹³ Gejolak batin dan pikirannya berupaya menghardik realita bilateral tersebut dengan kegigihannya dalam menyelesaikan penelitiannya sehingga masyarakat akademik mulai “memandang” kompetensinya. Kemampuan

¹¹Arifin Hidayat, “Metode Penafsiran al-Qur’an Menggunakan Pendekatan Linguistik: Telaah Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Madaniyah*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2007, hlm 204.

¹²Smiljka Tomanović, “Agency in the social biographies of young people in Belgrade,” *Journal of Youth Studies*, Vol. 15, No. 5, Agustus 2012, hlm. 607.

¹³M. Aunul Abied Shah, dkk, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237.

konsentrasi di tengah kerenggangan kasuistik hubungan kenegaraan menjadi faktor penting yang membuatnya “dihargai” sebagai intelektual muda.

Peran Muḥammad Shaḥrur dalam mengeksekusi semua tugas dan kewajiban pokoknya sebagai asisten dosen membuat pihak kampus mengapresiasinya dan mengirimnya studi kembali untuk menempuh tingkat Master dan Doktor di tahun 1968. Universitas Damaskus mengutusny tugas belajar ke Irlandia National University, Dublin, Irlandia. Konsentrasi di bidang Mekanika Pertanahan (*Soil Mechanics*) berhasil diselesaikannya dengan gelar *Master of Science* di tahun 1969. Dan bidang Teknik Pondasi (*Foundation Engineering*) juga berhasil diselesaikannya dengan gelar Philosophy of Doctor (Ph.D) di tahun 1972.¹⁴ Salah satu bagian terpenting yang ia pelajari selama studi tingkat magisternya adalah desain fundamental untuk mekanika tanah yang merupakan penentuan akurat respon-respon tekanan mekanis dan pori-pori. Materi-materi penting yang dipelajarinya saat menempuh jenjang doktor diantaranya rekayasa kemiringan batu (*rock slope engineering*), teknik geologi (*geological engineering*), batuan (*rock*), dan sebagainya. Penyerapan keilmuan di tingkat magister dan doktornya membuatnya mengenal semua konsekuensi potensial dari tindakan keilmuan dan penerapan teknik sehingga habitusnya sebagai agen menjadi modalitas pengembangan keluarga dan ibu kota melalui kepribadiannya yang sangat disiplin dan terlit. ¹⁵

Sepuluh tahun setelah penyelesaian disertasi dan masa mengajar di Damaskus memicu dedikasi keilmuan Muḥammad Shaḥrūr yang semakin integrative dengan visi dan misi kampus mengajarnya, dia mendapat kehormatan sebagai utusan

¹⁴Sakiman. Contemporary Fiqh Methodology in the Theory of the Limitation of Dialectics Space and Time According to Muhammad Syahrur, dalam jurnal *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* , Vol. 14, No. 2, Mei 2017, hlm. 301.

¹⁵M. Ainul Abied Shah, dkk. *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 239.

Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada tahun 1982-1983 di *al-Sa'ud Consult*, Madinah, Arab Saudi.¹⁶ Pengirimannya oleh pihak kampus tempatnya bekerja menjadikan ia sebagai agen Teknik yang professional menurut para pakar di bidangnya, hal ini berarti bahwa posisinya sebagai agen merupakan kemampuan individu yang berpengetahuan dan aktif untuk bertindak secara sengaja memprediksi segala konsekuensi tugas mayor dan tugas minornya di *al-Sa'ud Consult*, kedewasaan mengenal keilmuan yang ditekuni beserta penerapannya secara otonom merupakan kecenderungan investasi di bidang kompetensi yang memengaruhinya sebagai sosok yang berasal dari kalangan menengah.¹⁷

2. Karya-karya

a. Wacana Keislaman

Karya perdana Muhammad Shahrur yang tergolong dalam kajian keislaman berjudul *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة), buku yang terbit pada tahun 1990 dengan ketebalan 822 halaman ini merupakan buku perdana karyanya di bidang keislaman, klaim Shahrur terkait urutan al-Qur'an saat ini yang tidak mencerminkan urutan sebenarnya, sebuah karya yang bisa dikatakan sebagai penerus terhadap sesuatu yang ditulis oleh Muhammad Abed al-Jabri secara luas dalam buku *فهم القرآن* mendapat pertentangan dari para ahli Alquran dengan mengatakan bahwa dirinya melakukan pelanggaran stigmatisasi Nabi dalam perintah tentang Alquran sebelum wafatnya (Nabi Muhammad).

¹⁶Fatmawati, Putri Rahmi. *Reinterpretasi Teori Batas Shahrur terhadap Ketetapan Iddah Perempuan yang Dicerai*, (Semarang: Pascasarjana IAIN Walisongo, 2013), hlm. 14.

¹⁷Smiljka Tomanović, Agency in the social biographies of young people in Belgrade, dalam jurnal *Journal of Youth Studies*, Vol. 15, No. 5, Agustus 2012, hlm. 609.

Karya kedua Muḥammad Shaḥrūr dalam bidang keislaman berjudul *al-Islam wa al-Iman - Manẓumatu al-Qiyami* (الإسلام واليمان – منظومة القيم), dia berpendapat dalam bukunya yang diterbitkan pada tahun 1996 (400 halaman) bahwa Islam merupakan fitrah (فطرة) dan iman merupakan keharusan (تكليف), kemajuan Islam didasarkan pada iman dan muslim merupakan mayoritas penduduk bumi, hal ini dijelaskan dengan keberadaan Muhammad SAW (أبو إمان) sebagai pengikut orang-orang beriman dan Ibrahim SAW merupakan pengikut muslim (أبو مسلم), ibadah dianggap sebagai perwujudan semua bidang kehidupan yang jika dilanggar maka kehadiran premis-premis turunan seperti menutup diri (الكفر), penyekutuan Tuhan (الشرك), kriminalitas (الإجرام), dan ateisme (الإلحاد) menjadi suatu keniscayaan. Hal ini menuntun penjabaran kesimpulan lanjutan bukunya yang menyatakan bahwa pandangan Islam dan politik merupakan suatu integrasi (توحيد) sebagaimana transendensi manusia (عليا إنسانية). Shahrūr mengultimatum bahwa upaya sebagian orang untuk mempolitisasi Islam atau islamisasi politik hanya akan menghilangkan politik dan Islam secara bersamaan.

Buku yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1996 ini dicetak ulang pada tahun 2014 dan terdiri dari 336 halaman. Buku yang diterbitkan di penerbit *Ahāl li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'* berupaya mengkaji berbagai teori klasik terkait rukun Islam dan Iman.¹⁸ Teori baru berhasil ditemukan dan dikemukakan Shahrūr adalah teori *al-'Ibād wa al-'Ābid*. Teori lain yang berhasil dikemukakannya adalah relasi antara anak dan orang tua dan teori sejarah monoteisme dalam Alquran.¹⁹ Ketiga teori tersebut merupakan gambaran untuk

¹⁸Syamsul Arifin, Analisis metode pemahaman hadis Muhammad Syahrur dalam kitab al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah, (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2017), hlm. 35.

¹⁹Muḥammad Syahrur, *Dirāsāt Islamiyyah Mu'āṣirah Vol. 3, al-Īmān wa al-Islām: Manẓumah al-Qiyam* (Damaskus: Ahāl li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), hlm. 73.

meneropong dan mengidentifikasi Shahrūr sebagai agen intelektual yang berbeda dengan intelektual lain berdasarkan ketiga temuannya yang bersifat *novelty* pada saat itu sehingga informasi ilmiah tersebut dapat terselurkan ke berbagai strata sosial.²⁰

Karya ketiga Muḥammad Shaḥrur yang membincang keislaman berjudul *Nahwu Uṣul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah* (نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي – فقہ المرأة ” الوصية – الإراث – القوامة – التعددية – اللباس “). Buku yang terdiri dari 400 halaman dan diterbitkan pada tahun 2000 ini berbicara terkait kredibilitas pesan (*risalah*) Muhammad ibn ‘Abdillah dan legalitasnya dalam konteks awal abad ke-21, buku ini ditujukan untuk mengungkapkan universalisme dan universalitas dengan cara memeriksa konsep-konsep eksistensialisme (مفاهيم الكينونة), mekanisme proses (السيرورة), dan penciptaan (الصيرورة) dalam sudut pandang alam semesta dan manusia, muḥammad Shaḥrur juga mengidentifikasikan konsep Sunnah Profetik (مفهوم السنة) dan mengusulkan sumber-sumber baru seperti yurisprudensi Islam (الفقہ الإسلامي) dan bukti kesimpulan (أدلة) yang didasarkan pada fakta bahwa Nabi membuat humanisasi pertama (الصيرورة الإنسانية) dari *ayat-ayat aḥkam* (*al-Tanzil*).

Karya keempat berjudul *al-Qaṣaṣ al-Qurani: Madkhal ilā al-Qaṣaṣ wa Qiṣṣati Ādami* (القصص القرآني – المجلد الأول مدخل إلى) (القصص وقصة آدم), buku yang hanya terdiri satu jilid ini dipublikasikan pada tahun 2010 dengan ketebalan 359 halaman. Buku ini mengungkapkan analisa baru dan ilmiah dari kisah para Nabi yang diawali dengan pengenalan filosofi sejarah terhadap pembacaan kisah-kisah Alquran dengan penggunaan metodologi ilmiah melalui pengetahuan yang ada seperti bidang ilmu antropologi dan arkeologi, dia berupaya mencapai hasil solutif penyangkalan kontradiksi (تنفي التناقض) antara Alquran dan sains menjadi cerita dari kerangka narasi sejarah ke prospek

²⁰Thomas Hylland Eriksen, *Fredrik Barth: An Intellectual Biography* (London: Pluto Press, 2015), hlm. 128.

kemanusiaan dan pengetahuan. Pendapat ini merupakan pernyataan tegas yang menggambarkan Shahrur sebagai seorang agen yang berbeda dengan para pemikir Islam lainnya dengan bukti adanya jejak upaya menghidupkan Alquran (*living Quran*) sehingga dirasa lebih aplikatif sebagai modal proyek peradaban. Dia juga berupaya mendekonstruksi mentalitas tradisional yang telah berurusan dengan cerita-cerita, mengkritik ketergantungan para tradisionalis pada mitos Babel dan Alkitab, tidak adanya prinsip penelitian, dan berjalan di bumi sebagai titik awal utama dalam memahami sejarah. Jilid pertama yang juga mencakup kisah Nabi Adam as. sebagai model terapan dari metodologinya untuk memahaminya secara ilmiah dan filosofis dapat dipahami sebagai karakter keilmuan pasti-matematis dengan minat pengetahuannya di bidang Teknik Sipil, hal ini didasarkan pada penyelesaian masalah sebagai substansi teknik dan budaya penelitian yang kental sehingga pembacaan teks, fenomena, noumena sosial pun dipengaruhi oleh upaya pembacaan secara kritis dan disiplin.

Karya kelima Muḥammad Shaḥrūr berjudul *al-Kitāb wa al-Qurān: Ru'yah Jadīdah* (الكتاب والقرآن – رؤية جديدة), buku yang terdiri 711 halaman ini diterbitkan pada tahun 2011. Buku ini memuat absolut ilahi dan relativitas manusia yang dijabarkan melalui *al-Tanzīl al-Hakīm* (ayat-ayat ahkam dalam Alquran). Penjelasannya adalah pandangan Shaḥrūr terhadap hadis Muhammad SAW merupakan pemahaman awal terhadap ayat-ayat *ahkām* dalam Alquran (التنزيل الحكيم) yang bersifat relatif dan terbatas sesuai kondisi saat itu sehingga dapat dipahami secara sederhana bahwa hadis merupakan penerjemahan Alquran semata yang bersifat relatif meski dihasilkan oleh Nabi sekalipun. *Al-Tanzīl al-Hakīm* bertujuan sebagai pembimbing untuk mempertimbangkan (menolak) konsep (para) leluhur terkait pencerah sistem kognitif baru (ضوء النظم المعرفية الحديثة), bukan skeptisisme dari kecerdasan, hati nurani, maupun niat baik mereka, tetapi memposisikan mereka yang berinteraksi dengan pemahaman Alquran hanya terbatas pada dimensi ruang

dan waktu mereka semata, hal ini berdampak pada *al-Tanzīl al-Hakīm* yang mencakup pemahaman bahwa (posisi dan jabatan) Kenabian Muhammad sebagai seorang nabi (pemberi kabar) dan misinya sebagai seorang utusan.

Karya keenam Muḥammad Shaḥrur berjudul *al-Qaṣaṣ al-Qurānī – al-Mujallad al-Thānī: Min Nūh ilā Yūsuf* (القصص القرآني – المجلد الثاني: من نوح إلى يوسف), buku yang terdiri dari 286 halaman ini diterbitkan pada tahun 2012. Buku ini merupakan penelusuran “sketsa kenabian” (طريق النبوات) untuk meneropong pengumpulan ilmu-ilmu dan pengetahuan nubuat (علوم النبوة) (ومعارفها) yang mencakup: penemuan api oleh manusia, penguburan orang mati, dan pengajaran Nuh as. dan Shu’aib as. dalam menyikapi dan menyelesaikan rintangan air. Penjelasan keilmuan dalam bukunya yang menyedot perhatian banyak orang ini didasarkan pada disposisi naturalis sebagai ilmuwan yang pernah mempelajari pengelolaan air, ilmu pertanian, dan teknik pondasi di jenjang Master dan Dokornya.²¹ Interdisipliner keilmuan dari tingkat Bachelor hingga Doctoral yang digunakan dalam memahami wacana esoterisme teks keagamaan mampu menghasilkan pengetahuan baru yang mencengangkan banyak orang.

Karya ketujuh Muḥammad Shaḥrur berjudul *al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ru’yah Jadīdah* (السنة الرسولية والسنة النبوية – رؤية جديدة), buku yang diterbitkan pada tahun 2012 ini terdiri dari 229. Buku ini berupaya menjawab kegelisahan terhadap menjamurnya slogan-slogan sekterian seperti “Islam Moderat” (الإسلام الوسطي), “Moderatisme” (الاستقامة), dan “Islam adalah Solusi” (الإسلام هو الحل).²² Slogan-

²¹Nasrulloh, Epistemologi Hadis Kontemporer Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2 April 2018, hlm. 507.

²²Syahrur mendefinisikan “Sunnah” sebagai “kemudahan” (اليسر), “mengalir” atau terlaksana (الجريان), dan konsisten (الاستقامة) dalam satu cara atau contoh tertentu yang perolehan maknanya melalui perwujudan setelah menyampaikan metode atau contoh dalam pola hidup yang disepakati.

slogan yang bernuansa samar dan emosional mendasarkan pemahaman pengikutnya untuk menugaskan agama dan sunnah kenabian untuk melayani “birahi” (أغراضهم) dan “motif” (أهدافهم) mereka sendiri, dia berpendapat bahwa slogan-slogan tersebut tidak lebih sebagai komodifikasi politik (kotak suara) yang berkonsekuensi pada moral dan tanggungjawab yang besar, kegagalan gerakan slogan-slogan ini akan dianggap sebagai kegagalan Islam (فشل للإسلام) bagi pesaing mereka yang meski (selalu) berdialektika dengan mereka yang menghubungkan kesuksesan mereka dengan Islam. Shahrūr mengkhhususkan buku ini dengan pembahasan Sunnah Profetik (للسنة النبوية), hal ini dapat dilihat dari ketegasannya dalam membedakan antara Sunnah dengan Kerasulan sebagai pesan Muhammadiyah. Nabi Muhammad menyampaikan wahyu seperti sistem nilai (منظومة القيم), ritual (الشعائر), teori batas (نظرية الحدود), dan prinsip seruan kebaikan dan larangan keburukan (مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) yang terkandung dalam Alquran.

Karya lain Muḥammad Shaḥrūr berjudul *al-Dīn wa al-Sulṭah: Qirāah Mu’āṣirah li al-Ḥākīmīn* (الدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية). Buku yang diterbitkan pada tahun 2014 ini terdiri dari 480 halaman, karya kesembilan Muḥammad Shaḥrūr yang membincang keislaman berjudul *Nahwu Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah* (فقہ المرأة – نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي). Buku ini diterbitkan pada tahun 2015 dan terdiri dari 384 halaman. Buku ini merupakan cetakan ulang dari kitab dengan judul yang sama pada cetakan perdana yang diterbitkan pada tahun 2000, karya kesepuluh Muḥammad Shaḥrūr berjudul *Umm al-Kitāb wa Taḥṣīlīhā: Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Ḥākīmīyyah al-Insānīyyah: Tahāfut al-Fuqahā’ al-Ma’šūmīyyīn* (أم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية – تهافت الفقهاء والمعصومين), buku ini diterbitkan pada tahun 2015 dan terdiri dari 464 halaman.

Ilmu Pengetahuan Sosial, Teknik Sipil dan Humaniora

Karya perdana Muḥammad Shaḥrūr tentang pranata sosial berjudul *Tajfīfu Manābī’ī al-Irhābī* (تجفيف منابع الإرهاب), buku

yang diterbitkan pada tahun 2008 ini menyuguhkan konsep dan tawaran dalam mereduksi benih-benih terorisme yang menjamur dan berkembang pesat di negaranya (Syria), poligami dan gaya berpakaian menjadi sorotan Syahrur yang terkait dengan terorisme karena keduanya dianggap sebagai simbol agama.²³

Karya kedua Muḥammad Shaḥrūr terkait keislaman berjudul *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* (الدولة والمجتمع). Buku yang diterbitkan pada tahun 1994 ini menawarkan metodologi dalam memahami Alquran dan secara tegas serta konsisten membangun konsep berkeluarga, bermasyarakat, bernegara, dan perilaku kesewenang-wenangan dalam perspektif Alquran.²⁴

Dalam bidang Teknik Fondasi Bangunan (*Handasat al-Asasat*) yang terbagi dalam tiga jilid dan Teknik Pertanahan (*Handasat al-Turab*), karya lainnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknik sipil berjudul *Handasah al-Asasat* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi Science Foundation yang terbagi menjadi empat jilid.

b. Esai dan Artikel

Muḥammad Shaḥrūr tidak hanya dikenal sebagai penulis buku, tetapi pengalaman membuktikan bahwa dia pernah menulis beberapa artikel di majalah, jurnal, maupun harian koran. Dia pernah tercatat menulis di jurnal *Muslim Politic Report* pada 14 Agustus 1997 dengan judul “The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies.”

Tulisan Muḥammad Shaḥrūr selanjutnya yang diterbitkan harian koran *Kuwait Newspaper*, tulisan ini berjudul “Islam in

²³Muḥammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Vol. V Tajjifu Manab'i al-Irhab, al-Ta'addudiyah, al-Libas* (Damaskus: Ahal li al-Nashr wa al-Tawzi, 2000), hlm .18.

²⁴Muḥammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Vol. III al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: Ahāl li al-Ṭiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), hlm. 9.

the 1995 Beijing World Conference on Women.” artikel karya Muhammad Shahrur merupakan salah satu bagian (*chapter*) dalam buku yang diedit oleh Charles Khuzman, tulisan ini ada dalam buku yang berjudul *Islam Liberal*.²⁵

1. Muhammad Syahrur sebagai Distingsi
 - a. Metodologi dan Kecenderungan Pemikiran

Isu gender merupakan salah satu kekhasan hasil cipta, rasa, dan karsa Syahrur yang dikenal banyak orang, salah satu isu turunan dari isu gender yang menjadi perhatian banyak orang adalah poligami, isu ini menjadi modal pengembangan metodologi *istinbat aḥkam* (penggalian hukum) untuk mengembangkan kajian tafsir kontemporer yang mampu merespon segala kebutuhan dan tantangan zaman.²⁶

Fisika dan matematika merupakan dua disiplin keilmuan yang dipelajari Muhammad Syahrur dan digunakan sebagai dasar dalam memahami dan mengembangkan disiplin keilmuan filsafat. Pengalaman hidupnya di Uni Soviet yang menganut ideology ateisme merupakan faktor lingkungan dan sosial yang membuatnya tertarik pada bidang filsafat sebagai metode berfikir dalam penyelesaian berbagai persoalan kemanusiaan, Syahrur menganggap Fisika yang mempelajari ilmu tentang alam dan matematika yang mempelajari ilmu tentang logika merupakan dualitas yang rasional, keduanya merupakan cara pengajuan pertanyaan dan penemuan jawaban yang rasional. Hal ini melahirkan kaidah atau teori baru darinya yang berbunyi “*Ideology without theory is dogmatism.*” Kaidah tersebut lahir dari wawancara dengan Andreas Christmann pada tahun 2007 yang mempertanyakan Surat al-An’am ayat 149 sebagai modal

²⁵ Kurdi, dkk., *Hermenetika Alquran dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm.392.

²⁶Toni Pransiska, “Rekonstruksi Konsep Poligami Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer, dalam jurnal *Hikmah*, Vol. XII, No. 2 , Januari 2016, hlm. 187.

dalam berdebat dan memberi jawaban terhadap ateisme. Pertanyaan tersebut ditanggapi dengan pandangan Shahrūr yang menyatakan bahwa pendidikan dunia muslim yang lemah tidak didasarkan pada alasan logis bahkan seorang Syekh sekalipun belum mampu menghadapi argument ateisme. Dia setuju dengan pendapat Stephen Hawking terkait peluang 50:50 keberadaan Tuhan, tetapi dia tidak ingin membuktikan keberadaan Tuhan, tidak ingin seorang ateis menyangkal kepercayaannya, bahkan tidak ingin mengalahkan paham ateisme. Pendapat ini mengantarkan pendewasaan sikapnya yang lebih moderat. Dia menyindir dunia Arab yang dipenuhi dunia ideology yang tidak didasarkan pada teori pengetahuan yang kuat berdasarkan Alquran bahkan tidak memiliki teori negara dan masyarakat, dia juga mengklaim bahwa pandangan Islam merupakan ideology murni yang memuat cara memerintah dan merebut kekuasaan.²⁷

b. Pengaruh Eksternal

Deib ibn Deib Shaḥrur adalah sosok ayah yang berpengaruh dalam pembentukan kepribadian Muḥammad Syahrur, dia terkesan dengan pendapat ayahnya yang menyatakan bahwa kekalahan negara-negara Arab dalam Perang Enam Hari (*Six Day War*) pada 1967 adalah Ibn ‘Arabi. Alasan yang dikemukakan ayahnya adalah peran Ibn ‘Arabī dalam menghambat kemampuan bernalar yang mengalihkan fokus masyarakat di negara-negara Arab dari dunia fisik (*physical world*) ke dunia halusinasi (*hallucinatory one*) dalam pikiran mereka.²⁸

²⁷ Christmann, Andreas. Interview With Muhammad Syahrur. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. dalam artikel *BRILL*, April 2009. hlm. 525.

²⁸ Muhammad Sharur. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Syahrur*. (Leiden: Brill, 2009), hlm. 502.

Salah satu sosok yang berpengaruh terhadap penalaran pemikiran keislaman Muḥammad Syahrur adalah Ja'far Dakk al-Bab, Dakk al-Bab merupakan teman sekaligus guru yang berperan dalam mendukung karir intelektual Syahrur yang diawali dari status keduanya sebagai mahasiswa di Uni Soviet, keputusan Dakk al-Bab mempelajari Linguistik dan Syahrur mempelajari Teknik Sipil merupakan persahabatan mutualisme yang berlangsung antara tahun 1958 hingga 1964.²⁹ Perpisahan komunikasi fisik antara Dakk al-Bab dan Syahrur tidak berlangsung lama karena keduanya kembali bertemu di Dublin Irlandia pada tahun 1980 dengan perbincangan yang menegangkan terkait bahasa, filsafat, dan Alquran.³⁰ Faktor kebetulan dari pertemuan kedua alumnus Uni Soviet tersebut didasarkan pada minat yang sama terhadap kajian keislaman saat keduanya mengenyam pendidikan sarjana, faktor kebetulan itu pula yang membuktikan bahwa salinan disertasi Dakk al-Bab masih tersisa dan diberikan pada Syahrur, disertasi Dakk al-Bab yang dipromosikan pada tahun 1973 di Moskow menjadi sarana pemuasan nafsu penasaran Shahrūr untuk mempelajari Alquran, filsafat, dan bahasa secara mendalam, hasil bacaan disertasi Dakk al-Bab membuat Syahrur tidak sabar dalam mengemukakan pendapatnya yang diwujudkan dalam bentuk buku monumental dan kontroversial yang berjudul *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah al-Mu'aṣirah* pada tahun 1990 sebagai bentuk pertunjukan identitas keilmuan otodidaknya yang terpendam selama lebih dari 20 tahun.³¹

Mazhab filsafat Hegelian merupakan salah satu pihak yang berkontribusi dalam mewarnai pemikiran sekuler Muḥammad

²⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 95.

³⁰Syamsul Arifin, Analisis metode pemahaman hadis Muhammad Syahrur dalam kitab al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah., (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2017), hlm. 33.

³¹Thomas Hylland Eriksen, *Fredrik Barth: An Intellectual Biography* (London: Pluto Press, 2015), hlm. 128.

Shahrūr. Dia mengagumi pendapat Hegel yang menyatakan bahwa filsafat merupakan landasan atau pencerminan dari peradaban.³² Pendapat Hegel tersebut menjadi awal kecintaan Shahrūr terhadap filsafat. Filsafat Kebenaran atau Filsafat Hak Asasi Manusia (*Philosophy of Right*) Hegel yang mengupayakan sistematika teori etika, hak alami, filsafat hukum, teori politik, dan sosiologi merupakan perpaduan berbagai sudut pandang yang komprehensif dalam penyelesaian masalah, pendekatan yang dianggap akomodatif bagi Syahrur ini merupakan cara terbaik yang disetujuinya sebagai bentuk penapakan identitas kemanusiaan secara totalitas dalam rangka menjamin peradaban yang selaras dan seimbang. Hegel berpendapat bahwa teori filosofis tidak dapat dianggap sebagai kecelakaan atau konstruksi buatan semata, tetapi sebagai contoh zamannya yang dibuat oleh pendahulunya dan keadaan kontemporer dan berfungsi sebagai model untuk masa depan, pandangan Hegel yang menempatkan filsafat sejarah sebagai sesuatu hidup dalam kegiatan sehari-hari ini merupakan loncatan pemikiran peradaban manusia yang canggih bagi benak Syahrur sehingga ia dapat meletakkan keilmuan, praktik, dan proyek Teknik Pondasi menjadi tidak sekedar sebagai bentuk fisik semata secara fenomena, tetapi juga secara noumena dan psikologi, hal ini pula yang menyebabkan Syahrur tidak dapat melepaskan dimensi ruang dan waktu sebagai bentuk unifikasi dan integrasi.³³

Pemikiran Alfred North Whitehead tentang filsafat proses juga turut memengaruhi pemikiran Syahrur yang kerap kali dijadikan dasar dalam menganalisa personalan keagamaan. Charles Hartshorne yang berpendapat bahwa “metafisika kebebasan” filosofi proses sebagai “metafisika demokrasi”

³²Mufid, Muhamad. *Etika dan filsafat komunikasi*. (Jakarta:Prenada Media, 2012) , hlm. 43.

³³George Wilhelm Fredrich. *Hegel: Elements of the philosophy of right*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm.19.

diterima oleh Whitehead dan diikuti oleh Syahrur, filsafat proses berupaya untuk mendasarkan dirinya pada pengalaman bersama semua objek, sehingga menjadikan kesadaran dan bahasa tingkat tinggi dari pengalaman manusia sebagai contoh dari semua pengalaman. Hal ini terbukti dari pemikiran Shahrūr yang menolak ideologi (karena tidak membiarkan perkembangan nalar yang sehat) dan menekankan rasionalitas sebagai salah satu hasil dari perdebatan dan perselisihan pluralisme. Whitehead berpendapat bahwa proses kosmik Tuhan diidentifikasi oleh perubahan, dinamisme, ketinggian dan kedalaman “kepentingan,” dan kualitas kelembutan atau cinta. Manusia yang mengambil bagian dalam proses kreatif merupakan upaya mengambil bagian dari yang *Ilahī (divine)*, Allah (*God*), dan bahwa partisipasi-Nya adalah keabadian-Nya sebagai pengurangan pertanyaan apakah individualitas-Nya bertahan dari kematian tubuh fisik hingga menjadi warisan yang tidak relevan.³⁴

B. Teori *Hudud* Dalam Pemikiran Muhammad Sharur

Pada pembahasan ini akan menyuguhkan teori *Hudud* yang disampaikan Muḥammad Shaḥrur, pembacaan teori *ḥudud* dapat dilihat dari tiga hal. Pembacaan pertama dilakukan dengan cara penelusuran historisitas teori *ḥudud*, Pembacaan ini berguna untuk melihat kadar urgensi teori *ḥudud* dalam konteks kehidupan yang harmoni dan bahagia berdasarkan latar belakang kelahiran teori tersebut. Pembacaan kedua dapat dilihat dari khazanah dan metodologi teori *ḥudud*, Pembacaan ini berguna untuk melihat cara kerja atau penerapan *ḥudud* terhadap berbagai permasalahan manusia. Pembacaan ketiga dapat dilihat dari relasi antara *ḥudud* dengan hukum Islam, pembahasan ketiga ini berguna untuk melihat kadar akomodasi

³⁴M. Zainal Abidin, Reformulasi Islam dan Iman: Kembali kepada Tanzil Hakim dalam Perspektif Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Jurnal Fakultas Hukum UII*, Vol. 3, No.1, Mei 2003, hlm. 108.

dan negasi prinsip-prinsip dan substansi-substansi hukum Islam sehingga melahirkan cara pandang baru terhadap kompleksitas masalah sosial keislaman.

1. Historisitas Teori *Hudud*

Shahrur berpendapat bahwa pemikiran Islam kontemporer memiliki lima masalah. Masalah pertama adalah ketiadaan petunjuk metodologis dengan pembahasan ilmiah tematik terhadap penafsiran al-Qur'an karena rasa takut dan ragu, masalah kedua adalah penggunaan produk hukum masa lalu (*al-Fuqaha al-Khamsah*) yang mengkhawatirkan tingkat relevansi terhadap dinamika hidup kekinian. Masalah ketiga adalah ketiadaan pemanfaatan dan interaksi filsafat humaniora (*al-Falsafah al-Insaniyyah*) karena dikotomi keilmuan antara ilmu pengetahuan Islam dengan ilmu pengetahuan non Islam yang berakibat pada kemandulan pemikiran Islam. Masalah keempat adalah ketiadaan epistemology Islam yang valid menyebabkan fanatisme mazhab-mazhab klasik dan berdampak pada pemikiran Islam yang sempit dan tidak berkembang (kepincangan akal). Masalah kelima adalah ketidakrelevanan produk-produk fiqh klasik dari *al-Fuqahā al-Khamsah* di zaman modern sehingga membutuhkan formulasi fiqh baru.³⁵

Dasar normatif “teori batas” (*nazariyyah al-Ḥudūd*) dalam pemikiran Shahrur adalah penafsirannya terhadap al-Qur'an, normativitas tersebut tertulis dalam salah satu karyanya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* sebagai upaya pembacaan ulang dan suguhan alternatif terhadap “monopoli” pembacaan ulama klasik, al-Qur'an yang dibahasakan *Umm al-Kitāb* oleh Shahrur dimaknainya sebagai sekumpulan ayat-ayat *muḥkamāt* yang berisi lima kategori besar *risālah* (misi) Muḥammad ibn ‘Abdullah ibn ‘Abd al-

³⁵Adinugraha, Hendri Hermawan, Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori Hudūd Muhammad Syahrur), dalam jurnal *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 19, No. 1, Mei 2018, hlm. 2.

Muṭalib yang membahas tentang hukum, ibadah, akhlaq, ajaran-ajaran yang bersifat umum dan khusus yang bukan *tashri'*, ajaran-ajaran yang bersifat periodik atau *al-marḥaliyyah*).³⁶ Penafsiran tersebut dinamai dengan metode *tartil* yang dipahami sebagai hubungan antar ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan tema.³⁷ QS. 73:4 merupakan awal mula rujukan Shaḥrur dengan penekanan lafadz *tartilan* yang dipahami sebagai "barisan pada urutan tertentu." Hal ini dijabarkannya dengan upaya pembacaan melalui penggabungan seluruh ayat yang memiliki kesamaan tema, kasus, isu, atau topik tertentu.³⁸ Kata *tartil* yang didefinisikan sebagai "membaca" (*tilawah*) menurut kebanyakan mufassir.³⁹ Disanggah Shaḥrur dengan mengemukakan pentingnya mengembalikan istilah tersebut pada definisi kata dasar *ar-Ratl* yang berarti "barisan pada urutan tertentu" sehingga terminologi kata dasar tersebut adalah "upaya untuk mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkannya di belakang sebagian yang lain."⁴⁰

Penggunaan metode *tartil* ala Shaḥrur menempatkan ajaran agama Islam sebagai sesuatu yang memiliki dua sifat yaitu *ḥanifiyyah* (الحنيفية) dan *istiqamah* (الاستقامة). *Ḥanifiyyah* adalah "deviasi" atau "penyimpangan" dari suatu yang lurus (*linier*) dan *istiqamah* adalah suatu yang lurus mengikuti jalan linier. Kedua sifat tersebut merupakan entitas tunggal yang melebur

³⁶Asriaty, Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, Vol. 13, No. 2, Mei 2014, hlm. 215.

³⁷Nur Mahmudah, Al-Quran sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014, hlm. 264.

³⁸Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafa Abu Sa'ud, *Irsyad al-'Aql as-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim* Vol. VI, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), hlm. 396.

³⁹Nur Mahmudah, Al-Quran sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014, hlm. 259.

⁴⁰Muḥammad Shaḥrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'aṣirah*, (Damaskus: al-Ahali 1990), hlm. 197.

dalam konstruk ajaran Islam dengan pengutipan dari QS. 6:161. Shaḥrūr menegaskan bahwa “ḥanif” didefinisikan sebagai *taghayyur* (berubah, elastis, atau gerak dinamis) dan “*istiḳamah*” sebagai *ḥududullah*.⁴¹

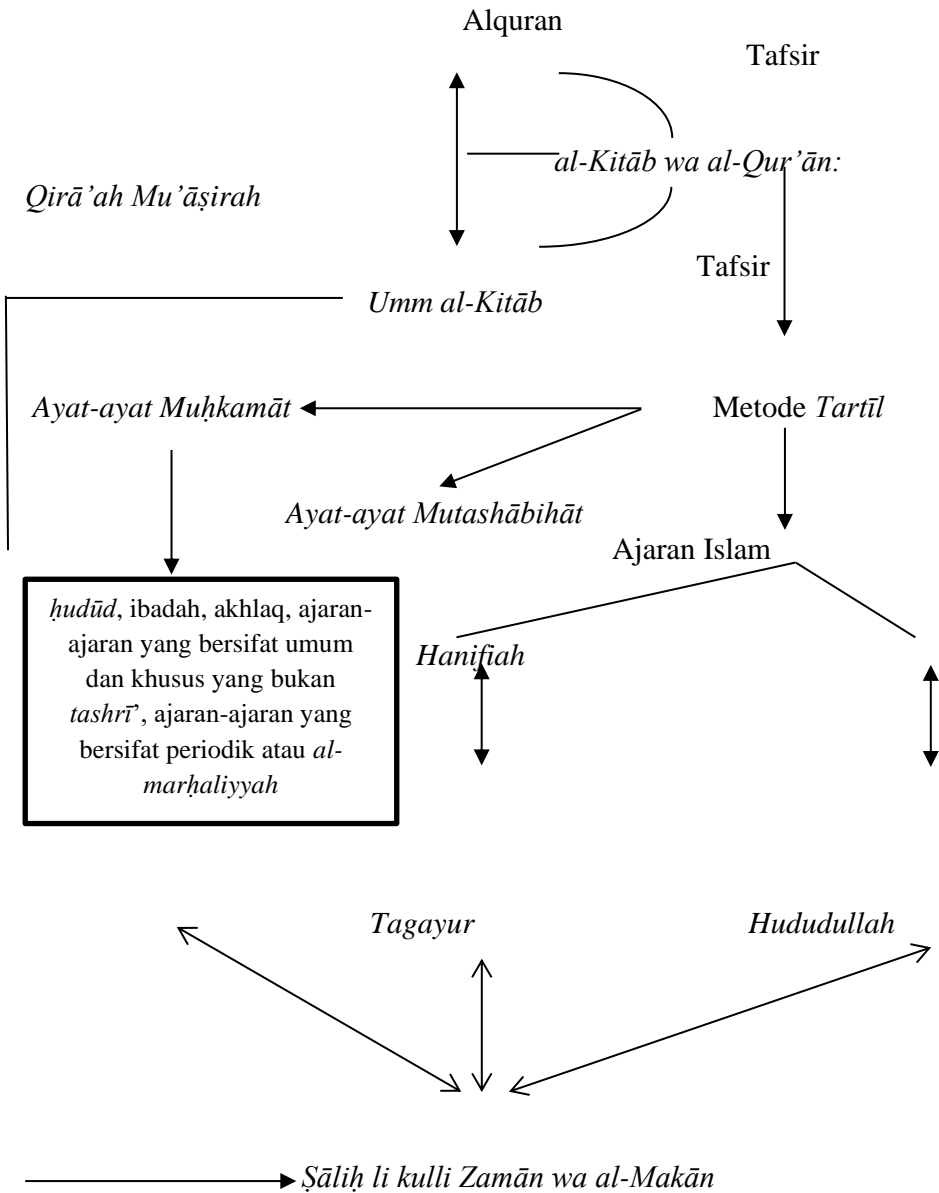
Sejarah normatif pemikiran *ḥudud* yang merujuk pada Alquran tersebut tidak lain adalah upayanya menghidupkan kekakuan (statis) teks agama agar lebih responsif terhadap dinamika kemanusiaan. Orisinalitas “teori batas” ala Shaḥrūr tersebut bersumber dari interkoneksi keilmuan tafsir (*at-Tafsīr al-‘Ilmy*), teori linguistik modern (*an-Nazzariyyah al-Lughawiyah al-Ḥadīthah*), dan sains modern (*al-‘Ulūm al-Ḥadīst*) seperti matematika (*al-Riyāḍiyyah*).⁴² Wathani sempat menyatakan bahwa pemikiran-pemikiran Shaḥrūr merupakan upaya menjadikan al-Qur’an lebih kontekstual terhadap dimensi ruang dan waktu, *al-Qur’ān Ṣāliḥ li kulli Zamān wa al-Makān*.⁴³ Ayat yang menjadi dasar normatif-ideologis-subyektif-dogmatis Shaḥrūr QS. 4:13-14.⁴⁴ Kata *al-Ḥudūd* dalam QS. 4:13-14 tersebut merupakan bentuk jamak dari kata *al-Ḥadd* yang berarti “batas.” Penggunaan bentuk jamak dianggap oleh Shaḥrūr sebagai keleluasaan untuk memilih batasan tertentu berdasarkan keadaan dan suasana yang berkaitan dengannya.

⁴¹Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Alquran, dalam jurnal *Al-Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, Juni 201, hlm. 12.

⁴²*Ibid.*..., hlm. 2.

⁴³Syamsul Wathani. Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur, dalam jurnal *El-Umdah*, Vol. 1, No. 2, Mei 2015, hlm. 147.

⁴⁴Adinugraha, Hendri Hermawan. "Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia (Analisis Terhadap Teori Hudud Muhammad Syahrur), dalam jurnal *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 19, No. 1 Agustus 2018, hlm. 3.

Table Dasar Normatif Historisitas *Ḥudud*

Dasar tematis pemikiran *ḥudūd* (batas, *limitation*) adalah waris. Waris yang didefinisikan sebagai proses perpindahan

segala yang dimiliki manusia yang meninggal kepada ahli waris (ورثة) yang disertai dengan perintah atau wasiat (وصية) dan penentuan bagian mereka; atau dapat juga didefinisikan sebagai perpindahan segala yang dimiliki manusia yang meninggal kepada ahli waris dengan menyertai dokumen waris (آيات الإرث) perolehan ahli waris masing-masing pada keadaan tanpa instruksi atau wasiat (وصية) merupakan kasus genetik ala Shaḥrūr yang melahirkan teori batas atau *ḥudud*.⁴⁵

Ḥudud ala Shaḥrūr yang tidak dapat dipahami sebagai orisinalitasnya tidak lahir dari ruang hampa. Keberadaan pendapat-pendapat, nilai-nilai, normativitas, dan ajaran tertentu yang lahir mendahului teori Shaḥrūr tersebut memiliki kesamaan sehingga terjadi pemetaan sejarah yang memiliki corak yang berbeda. Teori *ḥudud* Shaḥrūr sebagai penampakan pemikiran modern berbeda dengan teori *ḥudud* konvensional.⁴⁶ Hal inidijabarkan dalam pemetaan yang disampaikan oleh Abdul Mustaqim sebagai berikut:

Teori Ḥudud Konvensional (<i>Qadīm</i>)	Teori Ḥudud Shaḥrūr (<i>Jadīd</i>)
Objek penafsiran terbatas pada ayat-ayat yang diyakini <i>Qaṭʿiyy al-Dalālah</i>	Objek penafsiran tidak terbatas pada ayat-ayat yang <i>Qaṭʿiyy al-Dalālah</i> , tetapi juga mencakup <i>Ẓanniy al-Dalālah</i>

⁴⁵Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt al-Islāmiyyah Muʿāshirah, Naḥwa Uṣūlin Jadīdatin li al-Fiḥi al-Islāmy: Fiḥ al-Marati al-Waṣiyyatu-al-Irathu-al-Qawwāmatu-al-Taʿaddudiyatu-al-Libāsu*, (Damaskus, al-Aḥāly 1993), hlm. 231.

⁴⁶Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Alquran, dalam jurnal *Al-Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, Juni 201, hlm. 13.

<p>Hanya terkait dengan persoalan '<i>Uqūbāt</i> (ancaman hukuman)</p>	<p>Tidak hanya berhubungan dengan persoalan '<i>Uqūbāt (hukuman)</i>, tetapi mencakup hal-hal yang terkait dengan persoalan ketentuan hukum (<i>tashrī'iyāt</i>)</p>
<p>Sifat penafsiran adalah rigid dan <i>fixed</i>, tidak diperkenankan untuk menambah maupun mengurangi sehingga cenderung bersifat tekstual dan kurang dapat mengakomodir perkembangan zaman</p>	<p>Sifat penafsirannya adalah elastis dan dinamis, selagi masih ada dalam wilayah Ḥadd al-Adnā dan Ḥadd al-'Alā sehingga dapat bersifat kontekstual dan dapat mengakomodir perkembangan zaman.</p>
<p>Tidak melibatkan analisis matematis dalam penafsirannya</p>	<p>Penggunaan penafsiran melalui analisis matematik yang dibingkai dengan analisis linguistik.</p>

Hudud atau teori limit (batas) didefinisikan oleh Shaḥrur sebagai perintah Allah yang diungkapkan dalam Alquran dan Sunnah yang mengandung berbagai ketentuan yang merupakan batas terendah (*al-Ḥadd al-Adnā*) dan batas tertinggi (*al-Ḥadd*

al-A'lā) untuk seluruh tindakan dan perbuatan manusia.⁴⁷ Maksud dari *ḥudud* atau teori *limit* tersebut adalah suatu metode memahami ayat-ayat hukum (*al-Muḥkamāt*) yang selaras dengan konteks sosial dan historis masyarakat modern-kontemporer dalam rangka melahirkan nilai dan substansi yang relevan dan kontekstual sepanjang masih dalam wilayah hukum Allah pada ajaran Alquran.

2. Khazanah dan Metodologi Teori *Ḥudud*

Hermeneutika Shahrur yang condong pada upaya penemuan makna objektif dengan model subjektif identik dengan metode kebahasaan yang selanjutnya dikombinasikan dengan teori *ḥudud* (*limit*), metode pemikiran inti yang diterapkan Shahrur terdiri dari dua hal, metode pertama adalah analisis linguistik dan semantik dan metode kedua adalah penerapan ilmu eksakta modern yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk *theory of limits* (teori *ḥudud* atau teori batas), teori linguistik dalam *Dalā'il al-'Ijāz* karya Imam Jurjani yang menerangkan tentang struktur bahasa dan fungsi transmisinya serta keterkaitan bahasa dengan pemikiran juga turut memengaruhi hermeneutika Shahrur, hal ini dibuktikan dengan kehadiran asumsi dasar pertama yaitu penerapan prinsip al-Jurjani terkait anti sinonimitas (*ghayr tarāduf*) dalam mengekspresikan nuansa puitik naskah Alquran. Shahrūr berpendapat bahwa setiap kata memiliki terminologi yang terkait dengan konteks tertentu yang tidak dapat diganti dengan kata lain.⁴⁸

Shahrūr juga menyampaikan asumsi dasar kedua terkait atomisasi (*ta'diyah*) yang dimaknainya sebagai pola pemikiran

⁴⁷Hannani. Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur), dalam jurnal *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 15, No.1 Mei 2017, hlm. 94.

⁴⁸ Elly Fatmawati, Konsep Poligami dalam Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur Perspektif Teori Keadilan Rawls, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Press, 2017), hlm. 43.

secara parsial untuk memisahkan suatu bagian dengan bagian lainnya, bahkan penafsirannya terhadap setiap ayat al-Qur'an didasarkan pada asumsi bahwa setiap ayat merupakan bagian dari unit tunggal dalam kesatuan unit yang lebih besar dalam *al-Kitab*, metode ini disebut sebagai metode intertekstual karena mekanisme intertekstualitas ayat didasarkan pada penggabungan semua ayat yang memiliki kasus, topik, isu, atau tema yang sama.⁴⁹ Asumsi terhadap kompleksitas tematik tersebut membuat Shaḥrur mendefinisikan ayat-ayat berdasarkan status metafisiknya yang terdiri dari sifat kekal, abadi, absolut; dan memiliki kebenaran temporal, relatif, dan memiliki keadaan subyektif.

Corak metodologi Shaḥrur kental dengan analisa paradigmatis-sintagmatis, pada dasar asumsi analisa sintagmatik menempatkan makna di setiap kata dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata⁵⁰ di sekelilingnya.⁵¹ Penerapan analisa sintagmatik dilakukan dengan cara melacak konteks logis dalam sebuah naskah yang memuat kata yang sedang dilacak atau ditelusuri, analisa paradigmatis yang digunakan Shaḥrur adalah analisa pembacaan dan pemahaman symbol (kata) dan konsep (makna) dengan cara melibatkan symbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan dalam memberi suatu pemahaman otentiknya.⁵²

⁴⁹Sahiron Syamsuddin, *Studi Alquran Kontemporer, Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 137.

⁵⁰Nuril Hidayah, Pemanfaatan Linguistik Interdisipliner dalam Kajian Teks Keagamaan, dalam jurnal *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars*. Vol. 1, No. 1. Maret 2017, hlm. 313.

⁵¹Sahiron Syamsuddin, Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam jurnal *Studi al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 139.

⁵²Nur Mahmudah, Al-Quran sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Shaḥrur, dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2 2014, hlm. 266.

Metode eksak modern sebagai metode yang digunakan Shaḥrur merupakan pengadopsian disiplin ilmu matematika dan disiplin ilmu fisika.⁵³ Perumusan teori batas (*naẓariyyah al-Ḥudūd*) yang menggunakan analisis matematis (*al-Taḥlīl al-Riyāḍiy*) merupakan penggambaran hubungan antara konsep *al-Ḥanifiyyah* dengan konsep *al-Istiqāmah* yang diilustrasikan dengan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks.⁵⁴ Hal ini dapat dipahami dengan dengan ketetapan Allah memiliki batasan (*al-Ḥadd*)⁵⁵ dengan skala batas maksimal dan skala batas minimal.⁵⁶ Salah satu penjabaran matematis Shaḥrur adalah huruf *sin* (س) sebagai lambang X dan huruf ‘*ain* (ع) sebagai lambang Y. Hal ini dapat dilihat dari kutipan sebagaimana berikut:

التي تعني أن (س) تأخذ قيمة متحولة، وأن (ع) تابعة لـ

(س)، وأن قيمة (ع) تتغير وتتحول تبعاً لتغير وتحول قيمة

(س).⁵⁷

Hudud dibagi menjadi dua, *hudud* pertama adalah *al-Ḥudud fi al-‘Ibadah* (limitasi yang berhubungan dengan ibadah murni) yang tidak ada ruang bagi *ijtihad*, berbagai praktik normatif-dogmatis-relijius hanya diterima apa adanya dan pemahamannya tetap tidak berubah meski melewati ruang dan

⁵³ Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Uṣul al-Fiḥ*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 364.

⁵⁴ Zainal Abidin, *Rethinking Islam dan Iman: Studi Pemikiran Muḥammad Syāḥrur*, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press), hlm. 33.

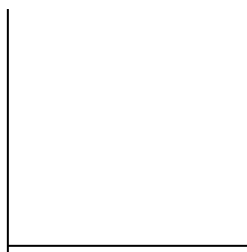
⁵⁵ Muḥammad Shaḥrur, *Dirasat Islāmiyyah Mu‘aṣirah I: al-Kitāb wa al-Quran* (Damaskus, al-Ahaly, 1990), hlm. 145.

⁵⁶ Nofialdi. Riba Dalam Perspektif Muhammad Syahrur (Tinjauan Metodologis), dalam jurnal *PROCEEDING*, Vol. 1, no. 1 2018, hlm. 257.

⁵⁷ Muḥammad Shaḥrur, *Dirasat Islamiyyah Mu‘aṣirah Naḥwa Uṣuli Jadidah li al-Fiḥ al-Islamiyy*, (Damaskus: al-Ahali, 2000), hlm. 235.

waktu, hal ini dapat dilihat dari contoh cara shalat, haji, dan puasa, pelanggaran atau modifikasi ritual ibadah murni digolongkan sebagai *bid'ah*.⁵⁸ *Hudud* kedua adalah *al-Hudūd fī al-Aḥkām* (limitasi dalam hukum), penerapan jenis *hudud* kedua ini adalah dengan penjabaran 6 prinsip atau kondisi berdasarkan analisis matematis (*al-Taḥlīl al-Riyāḍīy*) yang dirumuskan sebagai $Y = F(X)$ jika memiliki satu variable dan $Y = F(X, Z)$ jika memiliki dua atau lebih dari dua variable.⁵⁹ Variable atau sumbu Y yang merupakan gambaran dari konsep *al-Istiqāmah* bersifat *al-Thābit* untuk menunjukkan *ḥudūdullāh*, variable atau sumbu X yang merupakan gambaran dari konsep *al-Ḥanifiyyah* bersifat *al-Mutaghayyir* untuk menunjukkan zaman atau konteks.

$Y = al-Istiqāmah$ yang bersifat *al-Thābit* (*ḥudūdullāh*)



$X = al-Ḥanifiyyah$ yang bersifat *al-Mutaghayyir* (zaman dan konteks)

⁵⁸Muḥammad Shaḥrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 453.

⁵⁹Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Alquran, dalam jurnal *Al-Quds Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1 2017, hlm. 2.

Pembacaan berbasis intertekstualitas merupakan hasil dari dasar atau landasan metodologis Shaḥrur.⁶⁰ Pembacaan intertekstual atau *munāsabah al-āyāt* yang menghubungkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain dalam rangka memperoleh kesatuan dan keutuhan makna.⁶¹

Teori *Ḥudud* Shaḥrur bersumber dari dua tulisannya, buku pertama yang memuat *ḥudud* adalah yang berjudul *Dirāsāt al-Islāmiyyah Mu'āṣirah Naḥwa Uṣūlin Jadīdatin li al-Fiqhi al-Islāmy: Fiqh al-Marati al-Waṣiyyatu-al-Irathu-al-Qawwāmatu-al-Ta'addudiyatu-al-Libās*, buku kedua adalah yang berjudul *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah I: al-Kitāb wa al-Qurān*.

Konsep *ḥaniḥiyah* dan *istiḳāmah* yang merupakan pergolakan yang bersifat penyimpangan dan penyeimbang sebagaimana yang dicetuskan oleh Shaḥrur menjadi konsep induk yang melahirkan teori *limit* atau *ḥudud* secara langsung, pengaruh model analisis matematika (*at-Taḥlīl al-Riyādi*) Issac Newton dengan pelibatan dua titik ordinat vertical dan horizontal⁶² membuktikan bahwa Shaḥrur sebagai sosok yang menggambarkan bahwa garis horizontal sebagai kondisi objektif dimana hukum diterapkan dalam konteks sejarah tertentu dan garis vertical sebagai hukum yang kerap-kali berubah dengan tetap mempertimbangkan bingkai (*ḥadd*) Tuhan.⁶³ Enam prinsip atau kondisi yang menggambarkan teori *ḥudud* terdiri dari simbiosis sumbu Y (*ḥudūd Allah*) dan

⁶⁰Nur Mahmudah, al-Qur'an sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2 2014, hlm. 273.

⁶¹Nofialdi. Riba Dalam Perspektif Muhammad Syahrur (Tinjauan Metodologis), dalam jurnal *PROCEEDING*, Vol. 1, No.1 2018, hlm. 257.

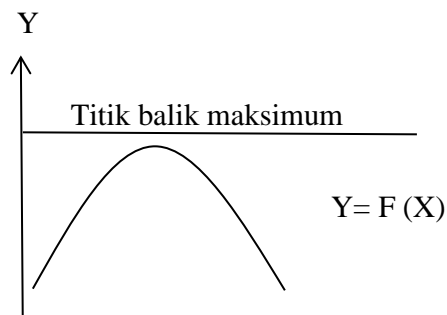
⁶²Asriaty. Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, Vol. 1, No. 2, 2014, hlm. 215.

⁶³Rumadi, Menafsirkan al-Qur'an: Eksperimen Muhammad Syahrur, dalam jurnal *al-Burhan*, Vol. 1, No. 6, 2005, hlm. 12.

sumbu X (realita historis manusia).⁶⁴ Teori batas (*limit* atau *hudūd*) dapat dipahami dari salah satu karya besarnya yang berjudul *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Mu'āṣirah* melalui pengakomodasian enam kondisi sebagaimana berikut:⁶⁵

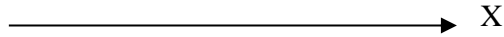
a. Batas Minimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā*)

Kondisi batas minimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā*) dengan penyajian beberapa contoh. Contoh pertama adalah pelarangan untuk menikahi wanita-wanita tertentu (*al-Muḥarramāt*) sebagaimana penukilan QS. 4:22-23. Keharaman untuk menikahi beberapa *aqārib* memiliki batasan minimal sebagaimana yang telah disebutkan dalam kedua ayat tersebut, hal ini berarti bahwa masih ada wanita yang haram untuk dinikahi yang tidak disebutkan dalam kedua ayat tersebut seperti anak perempuan dari bibi atau paman (*Banāt al-'Ammah* atau *Banāt al-'Amm*). Contoh kedua adalah keharaman dalam mengkonsumsi bangkai, daging babi, dan darah yang mengalir sebagaimana yang dinukil dalam QS. Al-Māidah 5:3. Shaḥrur menolak tekstualitas dalam ayat tersebut dengan alasan bahwa masih banyak makanan atau minuman yang berpotensi haram tanpa harus ter-*maktub* dalam al-Qur'an



⁶⁴Hannani. "EKSEKUSI MATI DI INDONESIA (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur)." *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 15, No.1 2017, hlm. 95

⁶⁵ Muḥammad Shaḥrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirāah Mu'āṣirah* (Beirut: Sharikah al-Maṭbū'āt ;I at-Tawzī wa an-Nashr, 2000), hlm. 54.

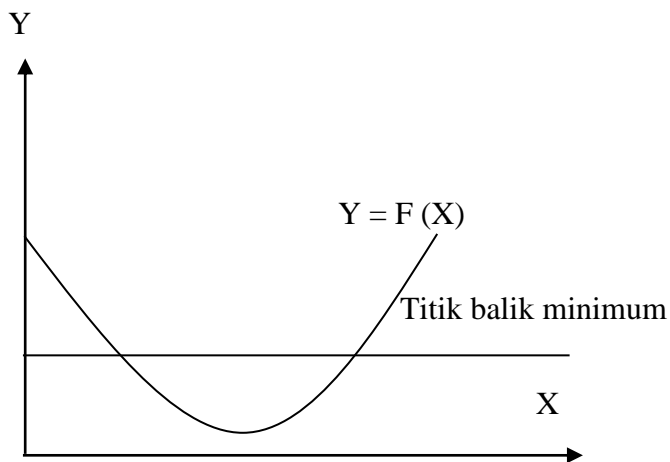


b. Batas Maksimal (*Hālah al-Ḥadd al-A'lā*)

Keadaan batas maksimal (*Hālah al-Ḥadd al-A'lā*) yang berhubungan dengan pencurian dan pembunuhan sebagaimana penukilan beberapa contoh ayat. Contoh pertama adalah QS. 5:38 yang menjabarkan pandangan Shaḥrūr bahwa potong tangan (*Qaṭ'u al-Yad*) merupakan hukuman terberat (*al-'Uqūbah al-Quṣwā*) terhadap kasus pencurian (*sharaqah*), hal ini berarti bahwa tidak diperkenankan untuk menerapkan hukuman yang lebih berat dibanding potong tangan bagi pelaku tindak pidana pencurian, pandangan ini diperkuat dengan toleransi hukuman yang lebih ringan dibanding dengan potong tangan berdasarkan keadaan-keadaan tertentu.⁶⁶ Contoh yang disuguhkan Shaḥrūr adalah pelaku pencurian dokumen rahasia negara dan memperdagangkannya pada negara lain atau pencurian harta kekayaan negara dan merusak iklim dan tatanan ekonomi dalam negeri dengan menerapkan '*Uqūbah Haddiyyah*' (bersifat elastis dengan berbagai bentuk) seperti dibunuh, potong tangan dan kaki secara silang, dan penjara seumur hidup sebagaimana yang tertera dalam QS. 5:33. Contoh lain adalah QS. 17:33 dan QS. 2:178 yang menerangkan terkait hukuman terberat bagi tindak pidana pembunuhan adalah dibunuh. Redaksi sebagian ayat tersebut yang berbunyi "*fa lā yusrif fī al-qatl*" menunjukkan pelarangan penerapan hukuman terberat kepada pembunuh secara aniaya, tidak manusiawi, dan melampaui batas.⁶⁷

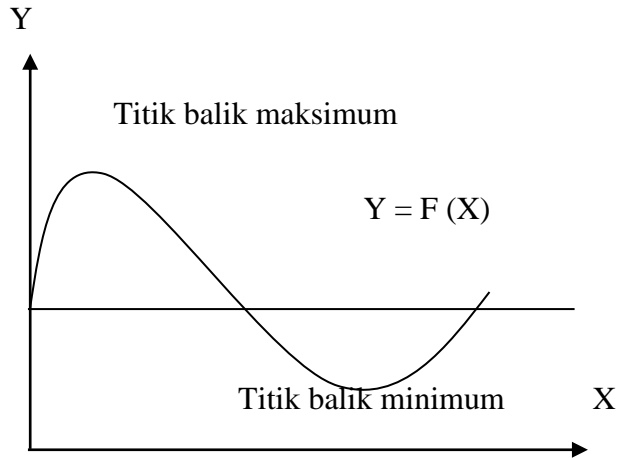
⁶⁶Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: Qiraah Mu'aṣirah*, (Beirut: Sharikah al-Maṭbu'at ;I at-Tawzi wa an-Nashr, 2000), hlm. 454.

⁶⁷Asriaty. Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 13, No. 2, 2014, hlm. 215.



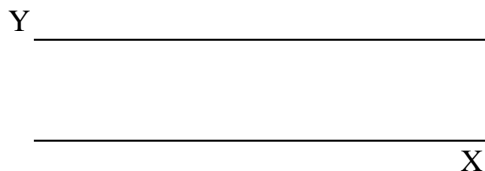
c. Batas Minimal dan Maksimal Secara Serentak

Keadaan meleburnya batas minimal dan maksimal secara serentak (*Ḥālāh al-Hadd al-Adnā wa al-Hadd al-A'lā Ma'an*) dapat ditilik dalam ayat-ayat kasus waris sebagaimana tertera dalam QS. 5:11 dan 4:12, kedua ayat yang secara eksplisit menyebut pembagian dua kali lipat anak laki-laki sebagai batas maksimal dan satu bagian anak perempuan sebagai batas minimal dinyatakan secara tegas oleh Shaḥrur, dia juga mengatakan bahwa kemungkinan penyetaraan batas maksimal dan batas minimal merupakan sesuatu yang tidak perlu diperdebatkan karena hal tersebut bukan suatu masalah.



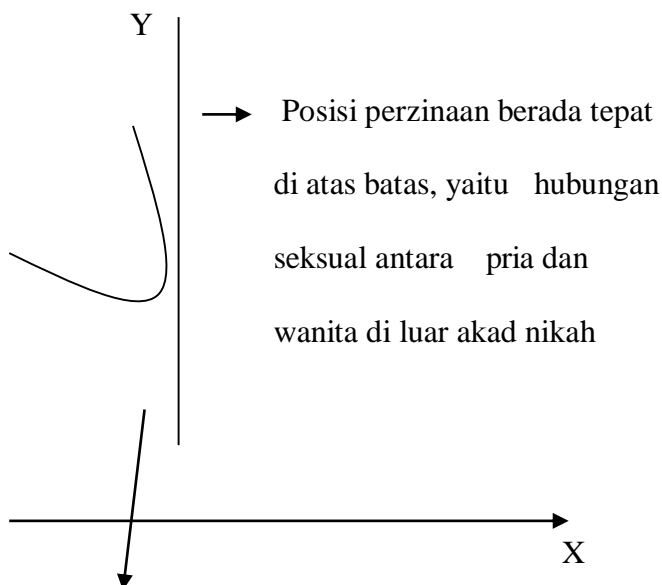
d. Batas Minimal dan Maksimal Secara Bersamaan Dalam Satu Titik

Keadaan yang menunjukkan bahwa batas minimal dan maksimal secara bersamaan ada dalam satu titik (*ḥālah al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a'lā ma'an 'alā nuqṭah wāḥidah*). Q.S. 24:2 merupakan contoh yang disuguhkan Shaḥrur terkait hukuman dera seratus kali bagi pezina. Hukuman dera tersebut dianggap sebagai batas maksimal sekaligus batas minimal sebagaimana tersirat dalam potongan ayat yang berbunyi *wa lā ta'khudh kum bi himā ra'fah fī dīnillāh*.



e. Batas Maksimal Mendekati Garis Titik atau Garis Lurus

Keadaan yang menunjukkan adanya upaya mendekati titik atau garis lurus, tetapi tidak sampai bersinggungan dengan batas maksimal (*ḥālah al-ḥadd al-a'lā bi khaṭṭin muqārib li mustaqīm*). Shaḥrur mencontohkan QS. 17:32 terkait pelarangan mendekati zina dan QS. 6:151 terkait pelarangan untuk mendekati perbuatan keji.



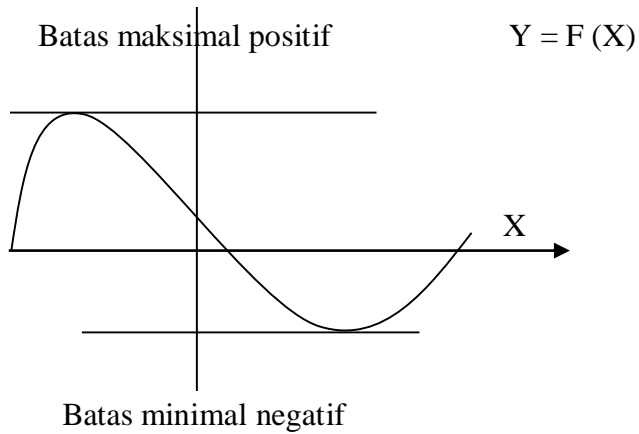
Garis yang mendekati perbuatan zina

- f. Batas Maksimal Memberi Kegunaan Positif-Tertutup Tetapi Tidak diperkenankan Untuk Melampauinya, Dan Batas Minimal Memiliki Pengaruh dan Dampak Negatif

Keadaan yang menjelaskan bahwa batas maksimal memberi kegunaan positif-tertutup tetapi tidak diperkenankan

untuk melampauinya; dan batas minimal memiliki pengaruh dan dampak negative (*ḥālah al-ḥadd al-a'lā mūjabun mughlaqun lā yajūzu tajāwuzuhā, wa al-ḥadd al-adnā sālibun tajāwuzuhā*). Shaḥrur menyontohkan dengan relasi keuangan (*al-'alāqah al-māliyah*) dengan penjelasan bahwa larangan riba merupakan batas maksimal dan perintah zakat merupakan batas minimal.

Y



3. Relasi Teori *Hudud* dengan Hukum Islam

Penggunaan al-Qur'an sebagai sumber penafsiran melalui prinsip intertekstualitas yang dianggap memberi penjelasan melalui ayat lain merupakan prioritas Shaḥrur, teori *hudud* yang diusung Shaḥrur memiliki pertalian erat dengan Hukum Islam, pembuktian pertalian teori *hudud* dengan hukum Islam tersebut dapat dilakukan dengan cara mengamati keduanya melalui pendekatan filsafat yang penggunaannya dibagi menjadi dua yaitu ontologi dan epistemology, kacamata ontologi yang dimaksud adalah mempersoalkan hakikat keberadaan teori *hudud* berdasarkan hukum sebab-akibat⁶⁸ yang terkait dengan hukum Islam, adapun kacamata epistemologi yang dimaksud adalah peneropongan asal mula, struktur, metode, dan validitas⁶⁹ teori *hudud* yang terkait dengan hukum Islam yang bersifat evaluatif, normatif, dan kritis.

Perbincangan ontology pertama teori *hudud* yang berkaitan dengan hukum Islam adalah *what is being* (apa yang ada) berdasarkan hukum sebab akibat, Shaḥrur berpendapat bahwa *hudud* sebagai garis lurus “konstanta” yang memberi ruang lingkup yang bersifat *Hanīfis* dalam *sharī'ah Islamiyyah* yang “cenderung berubah” (*hadhihi hiya al-Khutūt al-Mustaqīmah 'al-Thawābit' wa allatī tu'tnā majāla al-Ḥarakati al-Hanīfiyyah fī al-Tashrī 'al-Taghayyur'*).⁷⁰ Pandangan Shaḥrur mengacu pada monisme (substansi tunggal dalam alam semesta) yang terpancar dari kewenangan “ketetapan” (*al-Thawābit*) untuk memberi ruang pada “yang memiliki ruang” (*al-Taghayyurāt*). Nalar rasional tidak dapat menerima kewenangan ini karena sesuatu yang “hitam-putih” atau “tidak luwes” dengan segenap internalisasinya merupakan kemutlakan

⁶⁸Uswatun Chasanah, Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pendidikan, dalam jurnal *Tasyri'*, Vol. 24, No. 01, 2017, hlm. 81.

⁶⁹Juhaya S. Praja, Aliran-aliran Filsafat dan Etika (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 87.

⁷⁰Muḥammad Shaḥrur, *al-Kitāb wa al-Qurān* (Damaskus, al-Ahali, 1990), hlm. 453.

statis (*thābit*) yang tidak dapat berubah menjadi elastis atau kondisional, apalagi peran *istiqamah* memberi ruang *taghayyur* pada *hanifiyyah* yang secara apapun dipastikan bersifat *taghayyur*, ketidakrasionalan kewenangan konsep *istiqāmah* untuk melestarikan konsep *hanifiyyah* ini dipicu oleh “berhentinya pikiran” sebagaimana pendapat Eolene M. Boyd-MacMillan yang menyatakan bahwa kemunduran kompleksitas pemikiran didasarkan pada nilai monisme.⁷¹ Kemungkinan untuk mendialogkan relasi antara peran konsep *istiqāmah* terhadap pelestarian konsep *hanifiyyah*. *Istiqāmah* tidak perlu diterjemahkan sebagai suatu hukum mutlak yang dimiliki Tuhan yang tidak dapat diintervensi oleh waktu, keadaan, dan pemikiran manusia, tetapi harus dipahami bahwa kemutlakan hukum yang statis (*thābit*) pada konsep *istiqāmah* mencakup distribusi nilai-nilai kondisional-elastisnya konsep *hanifiyyah* yang ada di ranah ruang, waktu, dan pemikiran manusia yang berubah-ubah (*taghayyur*) secara pendefinisian ontologis. Hal ini berarti bahwa *istiqamah* mencakup *hanifiyyah* dan *hanifiyyah* tidak mencakup *istiqamah*. Keterbatasan peran dan kewenangan *hanifiyyah* untuk mengintervensi *istiqamah* didasarkan pada keyakinan subyektif-normatif-ideologis yang menyatakan bahwa segala sesuatu berawal dari Tuhan sebagai bentuk penjabaran tematis dari monisme agama.

Hududullah sebagai bentuk konsep *istiqamah* yang bersifat *thābit* memiliki keterikatan dengan hukum Islam, *hudūdullah* sebagai pusat regulasi terhadap segala yang ada dalam bentuk abstrak maupun konkret bersifat *qat’iyyah* dari nilai-nilai fundamental memiliki tujuan hukum Islam (*maqāsid shari’ah*) yang menjamin kebahagiaan yang bersifat abstrak dan yang bersifat nyata.⁷² Persinggungan antara *hudūdullah* dengan

⁷¹Eolene M. Boyd-MacMillan, Increasing Cognitive Complexity and Collaboration Across Communities: Being Muslim Being Scottish, dalam jurnal *Journal of Strategic Security*, Vol. 9, No. 4, september 2016, hlm. 6.

⁷²Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Depok: Gema Insani, 2006), hlm.54.

dengan *maqāṣid sharī'ah* dapat dilihat dari sebab keberadaan *hudūd* untuk menjawab berbagai kebutuhan dan problematika manusia, kehadiran *hudūd* berakibat pada pemenuhan *maqāṣid sharī'ah* dengan sendirinya.

Hududullah yang diusung Shahrur memiliki kadar kebenaran subjektif yang terletak pada ide yang bersifat abstrak, tetap, dan abadi. Keabstrakan ide *hudūdullah* terletak dari kebendaan Allah yang tidak dapat diinderakan sehingga berakibat pada ketidakmungkinan Allah merealisasikan segala realita. Hal ini ditunjang dari objek penafsiran Shahrur terkait *hudud* menyasar pada ayat-ayat *Qaṭ'iy al-Dalālah* dan *Zanniy al-Dalālah* yang pada hakikat kedua jenis ayat-ayat tersebut merupakan immaterial (tidak terinderakan), tetapi tetap berlaku dalam sistem nilai primordial-dogmatis yang dianut dalam agama Islam. Keberlakuan konsepsi *hudūd* ini bersifat abadi berdasarkan keberadaan sistem nilai dogmatis-ideologis yang ada pada eksistensi agama Islam yang memungkinkan ada pada berbagai ruang dan waktu. Penyebab sifat abstrak, tetap, dan abadi pada *hudūdullah* yang selaras dengan eksistensi dan pengamalan nilai-nilai agama Islam berakibat pada kemampuan mengisi ruang dan waktu yang selalu berubah-ubah. Ruang dan waktu yang berubah-ubah yang membutuhkan konsep *hanīfiyyah* sebagai paradigma penyelesaian berbagai masalah manusia sehingga konsep paradigm tersebut mengalami berbagai perubahan dengan sendirinya. Paradigma *hanīfiyyah* (*Zanniy al-Dalālah*) tersebut membutuhkan *hudūdullah* sebagai standar tunggal yang dapat dipahami sebagai ketergantungan paradigma *hanīfiyyah* terhadap paradigma *hudūd* yang diusung Shahrur. Akibat ketergantungan konsep dan paradigma *hanīfiyyah* terhadap konsep atau paradigma *hudūd* (secara pendapat Shahrūr) atau *hudūdullāh* (produk *hudūd*) tersebut merupakan relasi antara teori *hudūd* dengan hukum Islam.

Relasi (sebab akibat) *Hudud* dan Hukum Islam

<i>Ḥudūd</i>	Hukum Islam	Titik Temu Relasional
Memberi ruang lingkup yang bersifat <i>ḥanīfis</i>	Monisme dan <i>maqāṣid sharī'ah</i>	Distribusi nilai-nilai kondisional-elastisnya konsep <i>ḥanīfiyyah</i>
ayat-ayat <i>Qaṭ'iy al-Dalālah</i> dan <i>Ẓanniy al-Dalālah</i>	<i>Ḥudūdullah</i> sebagai standar tunggal	Ketergantungan konsep dan paradigma <i>ḥanīfiyyah</i> terhadap konsep atau paradigma <i>ḥudūd</i> (secara pendapat Shahrūr) atau <i>ḥudūdullāh</i> (produk <i>ḥudūd</i>)

Pembahasan epistemologi pertama teori *ḥudud* yang berkaitan dengan hukum Islam adalah asal-muasal, penyebab keberadaan teori *ḥudud* berasal dari kasus wasiat dan waris, Shahrūr berpendapat bahwa wasiat sebagai dasar perpindahan kepemilikan dengan kewajiban (*taḳlīf*) seperti shalat dan puasa ramadān yang dilandasi dengan QS. 4:11-12, QS. 2:180,⁷³ QS. 103: 3, QS. 31: 14, dan QS. 19: 31.⁷⁴ Redaksi awal ayat QS.

⁷³Muḥammad Shahrūr, *Dirasat Islamiyyah Mu'aṣirah (4) Naḥwa Uṣuli Jadīdah li al-Fiḳh al-Islāmiyyi Fiḳh al-Marati: al-Waṣiyyati-al-Irathi-al-Qawwāmati-al-Ta'addudiyyah-al-Libās* (Damaskus: al-Ahāli, 2000), hlm. 231.

⁷⁴*Ibid.*.....,hlm. 233.

4:11-12 menitik beratkan peruntukkan wasiat pada anak secara vertikal dan pada suami secara horisontal, nuansa struktural (QS. 4:11) yang dilambangkan dengan sumbu X dan nuansa kultural (QS. 4:12) yang dilambangkan dengan sumbu Y tidak hanya menggambarkan iklim matematis pada al-Qur'an, tetapi juga menggambarkan suatu ketetapan, keputusan, atau *hudud* sebagai suatu prioritas terhadap “keberlangsungan/keberlanjutan” sebelum “pemeliharaan/pengelolaan.” *Hudud* sebagai suatu “keberlangsungan” atau “keberlanjutan” (QS. 4:11) dapat dilihat dari pemberlakuan hukum Islam secara normatif yang memiliki sanksi kemasyarakatan dengan kadar tertentu-subyektif-kondisional apabila dilanggar sebagai bentuk nuansa structural dari hubungan manusia dengan Tuhan, *hudud* sebagai suatu “pemeliharaan” atau “pengelolaan” (QS. 4: 12) dapat dilihat dari pemberlakuan hukum Islam secara formal yuridis yang ada pada hukum positif yang dibentuk oleh peraturan perundang-undangan sebagai bentuk intervensi dominan pemerintah seperti perkawinan, wakaf, zakat mal-profesi, haji, dan lain-lain.⁷⁵

Pembahasan epistemologi kedua teori *hudud* yang berkaitan dengan hukum Islam adalah struktur, struktur teori *hudud* terdiri dari enam keadaan yaitu keadaan batas minimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā*) sebagai keadaan pertama, keadaan batas maksimal (*Ḥālah al-Ḥadd al-A'lā*) sebagai keadaan kedua, keadaan meleburnya batas minimal dan maksimal secara serentak (*Ḥālah al-Hadd al-Adnā wa al-Hadd al-A'lā Ma'an*) sebagai keadaan ketiga, keadaan yang menunjukkan bahwa batas minimal dan maksimal secara bersamaan ada dalam satu titik (*ḥālah al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a'lā ma'an 'alā nuqtah wāḥidah*) sebagai keadaan keempat, keadaan yang menunjukkan adanya upaya mendekati titik atau garis lurus, tetapi tidak sampai bersinggungan dengan batas maksimal

⁷⁵Abdu Shomad, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 10.

(*ḥālah al-ḥadd al-a'lā bi khaṭṭin muqārib li mustaqīm*) sebagai keadaan kelima, dan keadaan yang menjelaskan bahwa batas maksimal memberi kegunaan positif-tertutup tetapi tidak diperkenankan untuk melampauinya dan batas minimal memiliki pengaruh dan dampak negatif (*ḥālah al-ḥadd al-a'lā mūjabun mughlaqun lā yajūzu tajāwuzuhā, wa al-ḥadd al-adnā sālībun tajāwuzuhā*) sebagai keadaan keenam. Keenam keadaan tersebut merupakan struktur *ḥudud* Shaḥrur yang bertalian erat dengan lima kebutuhan pokok meliputi pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai indikator masalah menurut al-Ghazali⁷⁶ untuk diarahkan dalam pencapaian tujuan *tashrī*⁷⁷ yang diutarakan oleh Al-Juwaini.⁷⁷

Struktur pertama yaitu keadaan batas minimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam. Pembahasan struktur pertama terkait pengharaman menikah dalam konsep *ḥudūdullāh* pada normativitas QS. 4 : 22-23 menysasar pada ibu, anak perempuan, saudari, saudari perempuan dari ayah, saudari perempuan dari ibu, anak perempuan dari saudara laki, anak perempuan dari saudari, ibu yang menyusui, saudari perempuan sesusuan, ibu istri (mertua), anak perempuan dari isteri (anak tiri) yang dalam pemeliharaan dan isteri yang telah dicampuri, dan isteri anak kandung (menantu). Shaḥrur mengevaluasi batas menikahi wanita-wanita tertentu (*al-Muḥarramāt*) atau *aqārib* dalam teori *ḥudūdnya* adalah anak perempuan dari bibi atau paman (*Banāt al-‘Ammah* atau *Banāt al-‘Amm wa al-Khāl wa al-Khālah*) karena keduanya memiliki dampak negatif bagi keturunan selanjutnya secara biologis (*āthār salbiyyah ‘alā al-Nasl*) dan distribusi kekayaan (*āthār salbiyyah ‘alā tawzī’i al-Tharwah*).⁷⁸ Hal ini selaras dengan hukum Islam yang tertulis

⁷⁶Al-Ghazali, *al-Mustasfa min ilmi al-Uṣul* (Beirut: Dar al-Fikr 1998), hlm. 251.

⁷⁷Abdul al-Malik ibn Yusuf al-Juwaini, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar: al-Ansar, 1980), hlm. 295.

⁷⁸Muḥammad Shaḥrur, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āsirah: al-Kitāb wa al-Qurān* (Damaskus: al-Ahālī, 1990), hlm. 454.

dalam al-Qur'an QS. 33:50 yang menyatakan pembenaran menikahi anak perempuan dari saudara atau saudari bapak maupun ibu jika dihadapkan pada peperangan. Pembenaran Allah tersebut menjadi tidak benar dan haram untuk dinikahi jika tidak terjadi peperangan sebagaimana era modern ini yang menjadi dasar pemikiran Shaḥrūr.

Pelarangan kedua terkait struktur pertama yang membicarakan *ḥālah al-ḥadd al-adnā* karena berhubungan dengan hukum Islam adalah makanan dan minuman yang diharamkan. Pembahasan struktur pertama terkait pengharaman menikah dalam konsep *ḥudūdullāh* pada normativitas QS. 5:3 menysasar pada bangkai, daging babi, dan darah. Shaḥrūr menganggap bangkai, daging babi, dan darah bukan batas minimal keharaman makan dan minum tetapi batas maksimal pengharaman makan dan minum. Hal tersebut didasarkan pada upaya memakan bangkai, daging babi, dan darah harus dilandasi keadaan lapar-haus berhari-hari karena tidak ada yang dapat dimakan secara kemampuan finansial dan geografis. Shaḥrūr mengevaluasi batas pengharaman makan dan minum tertentu dalam teori *ḥudūdnya* adalah makanan dan minuman hewani yang tidak didahului dengan penyebutan nama Allah (*dhikr*) dan proses penyembelihan berdasarkan zikir.⁷⁹ Hal ini selaras dengan hukum Islam yang tertulis dalam Alquran QS. 6:119 dan 145.

⁷⁹Muḥammad Shaḥrūr, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah: al-Kitab wa al-Quran* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 454.

Struktur Ḥudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normati- vitas	Narasi Kritis	Titik Temu Ḥudud dan Hukum Islam
Batas minimal pernikahan	Pelarangan untuk menikahi wanita-wanita tertentu (<i>al-Muḥarramāt</i>)	Anak dari paman atau bibi (<i>Banāt al-‘Ammah</i> atau <i>Banāt al-‘Amm wa al-Khāl wa al-Khālah</i>)	QS. 4 : 22-23	Dampak negatif bagi keturunan dan distribusi kekayaan	QS. Al-Ahzāb 33:50
Batas minimal makanan dan minuman	Pelarangan bangkai, daging babi, dan darah	Zikir asma Allah dan proses penyembelihan	QS. Al-Māidah 5:3	Keadaan lapar dan dahaga sehari-hari	QS. Al-An’ām 6:145 dan 119

Struktur kedua yaitu keadaan batas maksimal (*Hālah al-Ḥadd al-A’lā*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam. Pembahasan struktur kedua terkait teori pidana pencurian dan pembunuhan (*naẓariyyatu al-‘Uqubat fī al-Saraqah wa al-Qatl*) dalam konsep *ḥududullah* pada normativitas QS. 5:38 (*al-Saraqah*) menyoar pada potong tangan bagi pencuri dan QS. 17:38 (*al-Qatl*).

Kasus pencurian harta dan benda (*al-Saraqah*) dengan pidana potong tangan tidak dibenarkan oleh pendapat Shaḥrur sebagai batas maksimal. Hal ini mengacu pada banyaknya kasus pencurian yang memerlukan pendewasaan dalam memutuskan pidana yang paling tepat dan tidak sekedar potong

tangan sebagai batas pidana terberat. Kasus-kasus yang disebutkan Shahrūr sebagai pencurian dengan tingkat kriminalitas tinggi seperti pencurian rahasia seseorang untuk dijual ke negara asing (يسرق إنسان ما أسرار بلده ويبيعها إلى دولة أجنبية), pencurian uang seseorang melalui pemerasan atau melalui perusahaan dan proyek palsu (يسرق أموال الناس عن طريق الإبتزاز أو (عن طريق شركات ومشاريع وهمية), pencurian dana negara dan berkontribusi dalam penyabotasean ekonomi nasional atau sabotase struktur strategis negara dengan menempatkan orang yang tepat di posisi/jabatan yang salah (يسرق أموال الدولة ويساهم في تخريب الإقتصاد الوطني أو تخريب البنية السليمة للدولة في وضع الرجل ترويح (المناسب في المكان غير المناسب), mempromosikan narkoba (تخريب المنشآت), atau menghancurkan infrastruktur bangunan (مباني), jembatan (جسور), bendungan (سدود), dan pembangkit listrik (محطات توليد الطاقة).⁸⁰ Shahrūr menganggap tidak adil bagi para pelaku yang terlibat dalam kasus-kasus tersebut jika penetapan pidananya hanya sebatas potong tangan. Shahrūr menawarkan pilihan batas pidana terberat bagi pelaku kasus-kasus tersebut atau yang menyerupainya dengan eksekusi mati (الإعدام), potong tangan untuk bagi korban dan keuntungan pencuri bersifat tunggal atau individu (قطع اليد), dan penjara seumur hidup (السجن المؤبد). Pilihan pidana yang diusulkan Shahrūr tersebut didasarkan pada QS. 5:33. Sabotase ekonomi nasional dapat dicegah dengan tidak menempatkan pihak militer di posisi-posisi ekonomi strategis untuk menghindari suasana feodalisme-monarkisme. Sosok militer yang terbiasa dengan pola instruksi satu arah berpotensi menepis ruang demokratis sehingga membahayakan asas transparansi.⁸¹ Sabotase ekonomi negara juga terkait dengan pergolakan politik yang dapat berakibat pemekaran peluang korupsi jika tidak dikendalikan dengan regulasi yang memadai dan terukur

⁸⁰Muhammad Shahrūr, *Dirasat Islamiyyah Mu'aşirah: al-Kitab wa al-Quran* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 455.

⁸¹Anwar Ilmar, *Demokrasi Terpimpin dalam Pemikiran dan Praktik Politik*, dalam jurnal *Polinter*, Vol. 4, No. 1, 2018, hlm. 21.

serta sistem demokrasi yang menuntut aksesabilitas dan transparansi. Korupsi terhadap keuangan atau manfaat dari infrastruktur negara merupakan kejahatan luarbiasa (*extraordinary crime*) membutuhkan pidana dengan efek jera terberat yang tidak hanya mencakup anggota tubuh (potong tangan), tetapi juga pengosongan asset pribadi, sanksi sosial, dan sebagainya.⁸²

Hudud dalam pandangan Shahrur terhadap kasus pencurian yang terkait dengan stabilitas politik dan penambahan varian pidana selaras dengan hukum Islam. Pelayanan publik yang baik sebagai cermin dari *good governance* merupakan upaya perwujudan hukum Islam yang kental dengan kadar nilai kesetaraan (*al-Musāwah*), toleransi (*al-Tasāmuh*), keadilan (*al-ʿAdālah*), kemaslahatan (*al-Maṣlahah*), rembug (*al-Mushāwarah*), kejujuran (*al-Ṣidq*), dan objektif.⁸³ Upaya menghadirkan *good governance* yang membutuhkan stabilitas politik tidak hanya dapat mencegah dan mengurangi jual beli rahasia individu, pemerasan berkedok proyek palsu, sabotase kekayaan ekonomi nasional, dan korupsi, tetapi juga kolusi, nepotisme, penyalahgunaan narkoba, dan pengrusakan infrastruktur negara. Tindakan criminal sebagaimana contoh-contoh yang disebutkan sebelumnya termasuk pencurian (*al-Saraqah*) yang mengancam pelestarian *al-Kulliyāt al-Khams* atau *maqāsid al-Aḥkām al-Sharīʿah* (agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan).⁸⁴ Tawaran atau pilihan pidana yang diusung Shahrūr terhadap berbagai bentuk pencurian dengan tingkat

⁸² Muhammad Ridha Haykal, Analisis Yuridis Penerapan Unsur Melawan Hukum Materiil dalam Putusan Mahkamah Agung atas Extraordinary Crime pada Tindak Pidana Korupsi Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor: 003/PPU-IV/2003, dalam jurnal *Warta Dharmawangsa*, Vol, 55, No. 1, September 2018, hlm. 22.

⁸³Sri Warjiyati, Tinjauan Hukum Islam terhadap Penerapan Good Governance dalam Pelayanan Publik, dalam jurnal *Hukum Islam*, Vol. XVIII, No. 1, Juni 2018, hlm. 119.

⁸⁴Mudofir, Menegaskan Fikih Anti-Korupsi untuk Pembangunan Bangsa: Perspektif Filsafat Hukum Islam, dalam jurnal *Syariah*, Vol. 6, No. 1, 2018, hlm 22.

kriminalitas tertinggi yang menuntut adanya pidana terberat melalui eksekusi mati, potong tangan, dan penjara seumur hidup adalah protes sosial yang menuntut proporsionalitas kadar varian pencurian dengan lebih obyektif. Generalisasi kasus pencurian tidak hanya berdampak pada pelembagaan tiruan consensus hukum tradisional (*al-Taqlīdiyyah*) yang tidak *Ṣāliḥ li Kulli Makān wa Zamān*, tetapi mengancam hak asasi manusia yang terkandung dalam *maqāsid sharī'ah*. Generalisasi kasus juga bagian dari ketidakprofesionalan aparat penegak hukum. Sudut pandang filsafat hukum yang menitikberatkan sisi keadilan merupakan dasar untuk tujuan jera dari penerapan hukuman seumur hidup bagi pelaku korupsi, pencurian asset negara atau pengambilan manfaat infrastruktur negara secara ilegal.⁸⁵

Kasus kedua yang terkait dengan pembunuhan mengacu pada QS. 17:33 dan QS. 2:178 melalui pidana eksekusi mati atau pidana pembunuhan (*Jarīmah al-Qatl*) terhadap pelaku sebagai batas maksimal. Hukuman atau pidana pada kasus ini menuntut adanya rekam jejak (*sābiq al-Isrār wa al-Taraṣṣud*) pelaku sebagai dasar pertimbangan keputusan hukuman. Shaḥrūr memprotes keputusan hukuman tersebut dengan pengajuan dua kasus yaitu pembunuhan tanpa disengaja (*al-Qatl ghair al-Muta'ammid*) dan pembunuhan untuk membela diri (*al-Qatl Difā'an 'an al-Nafs*).⁸⁶ Kedua kasus ini membutuhkan kedewasaan kondisional (*al-al-Zurūf al-Mauḍū'iy*) dengan tidak menghukum pelaku pembunuhan dengan eksekusi mati, tetapi dengan minimal memaafkan pelaku sebagaimana QS. 2:178. Shaḥrūr menyebutkan bahwa eksekusi mati bukan satu-satunya tindak pidana terberat bagi pelaku pembunuhan yang tanpa sengaja atau untuk membela

⁸⁵Rizky Widyastuty, Penerapan Hukuman Seumur Hidup terhadap Pelaku Tindak Pidana Korupsi menurut Undang-undang Tindak Pidana Korupsi di Indonesia, dalam jurnal *Lex Crimen*, Vol. VIII, No. 1 Januari 2018, hlm. 184.

⁸⁶Muḥammad Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah: al-Kitāb wa al-Qurān* (Damaskus: al-Ahālī, 1990), hlm. 456.

diri, tetapi dapat pula menerapkan hukuman pancung dengan mengacu pada QS. 4:92.

Struktur Hudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normativitas	Narasi Kritis	Titik Temu Hudūd dan Hukum Islam
Batas maksimal pidana pencurian	Potong tangan karena mengganggu stabilitas harta dalam <i>maqāṣid sharī'ah</i>	Eksekusi mati (الإعدام), potong tangan untuk bagi korban dan keuntungan pencuri bersifat tunggal atau individu (قطع اليد والرجل من خلاف), dan penjara seumur hidup (السجن المؤبد)	QS. 5:38	Stabilitas politik dan penambahan pidana berupa pengosongan asset (pemiskinan), sanksi sosial, eksekusi mati, dan penjara seumur hidup.	QS. 5:33 dan <i>al-Kulliyāt al-Khams</i> atau <i>maqāṣid al-Aḥkām al-Sharī'ah</i>
Batas maksimal pidana pembunuhan	Eksekusi mati karena mengganggu stabilitas jiwa (<i>maqāṣid sharī'ah</i>)	Pancung	QS. 17:33 dan QS. 2:178	Penolakan generalisasi kasus pembunuhan	QS. 2:178 dan QS. 4:92

Struktur ketiga yaitu keadaan meleburnya batas minimal dan maksimal secara serentak (*Hālah al-Hadd al-Adnā wa al-Hadd al-A'lā Ma'an*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam.

Kasus waris (*al-Irath*) yang secara eksplisit menyatakan bagian dua kali lipat anak laki-laki sebagai batas maksimal dan bagian anak perempuan sebagai batas minimal disampaikan

secara tegas oleh Şahrūr. Pembagian tersebut tertulis dalam QS. 4:11-12 secara terperinci. Gender merupakan kasus pembagian waris yang mendapat perhatian serius dari Islam dan penafsiran Şahrūr, kasus waris yang secara gender lebih menguntungkan laki-laki ditolak dengan suguhan premis mayor, premis minor, dan kesimpulan sebagai bentuk evaluasi dari pemikiran Şahrūr.

Premis mayor menyatakan bahwa tanggung jawab ekonomi keluarga di emban oleh laki-laki 100% dan perempuan 0%, premis ini merupakan dasar pemikiran yang menyebabkan turunnya QS. 4:11-12 terkait 2 bagian laki-laki dan 1 bagian perempuan.

Premis minor bagi Şahrūr yang dipatuhi dan diemban oleh laki-laki membuatnya mendapat bagian maksimal 66,6 % dan ketidak berperanan wanita dalam mengemban ekonomi keluarga membuatnya mendapat minimal 33,3% bagian.⁸⁷ Premis minor ala Şahrūr merupakan ijtihad sesuai dengan kondisi objektif historis (*Zurūf al-Maudū'iyah al-Tārīkhiyyah*) untuk mempertimbangkan disparitas bagian laki-laki dan perempuan hingga kesetaraan dapat tercapai menurut kasus warisan individu secara individual atau sesuai dengan situasi historis evolusi umum (*al-Waḍ'u al-Tārīkhy al-Taṭawwury al-'Āmm*) atau menurut keduanya; bukan sentimen emosi yang kuat (*'Awāṭif Jayāshah*) terhadap wanita maupun pria. Hal ini selaras dengan konsep *istiqāmah* dalam hal *ḥudūd* dan konsep *ḥanīfiyyah* dalam hal gerakan (*al-Ḥarakah*) diantara *ḥudūd* secara Islam. Şahrūr juga berpendapat bahwa ijtihad dalam Islam yang mencakup *ḥudūdullah* didasarkan pada statistik fisik (*al-Bayyināt al-Māddiyyah al-Iḥṣāiyyah*) dengan mempertimbangkan kepentingan masyarakat (*Maṣlahatu al-Mujtama'*) dan solusi publik (*al-Taisīr 'alā al-Nās*).⁸⁸ Premis minor yang menyampaikan bilangan 66,6% sebagai bagian

⁸⁷Muḥammad Şahrūr, *Dirasat Islamiyyah Mu'aşirah: al-Kitāb wa al-Quran* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 458.

⁸⁸*Ibid.*..., hlm. 460.

maksimal pada pria dan 33,3% sebagai bagian minimal pada wanita didasarkan pada QS. 30:30 dengan penekanan bahwa ijtihad *Shahrūr* ini merupakan bagian pendekatan diri pada Allah sebagaimana kutipan dalam surat yang sama لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ.

Premis minor tersebut mengantarkan pada kesimpulan bahwa kemungkinan penyetaraan batas maksimal dan batas minimal merupakan sesuatu yang tidak perlu dipertentangkan. Kesimpulan ini mengacu pada keberadaan bagian waris (2 untuk laki-laki dan 1 untuk perempuan) dalam Islam sebagai rambu-rambu *istiqāmah* yang dibangun oleh ada atau tidaknya upaya pemenuhan kesejahteraan ekonomi sebagai bentuk statistik fisik (*ḥanīfiyyah*).

Struktur Hudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normativitas	Narasi Kritis	Titik Temu Hudūd dan Hukum Islam
Batas maksimal bagian laki-laki 66,6%	2 bagian laki-laki berdasarkan kemungkinan 100% pengabdian ekonomi keluarga	Statistik fisik yang mempertimbangkan kepentingan masyarakat dan solusi publik; dan menolak pembagian waris berdasarkan gender	QS. 4 : 11 – 12	-	Ijtihad untuk mendekati diri pada Allah sebagaimana QS. Al-Rūm 30:30 لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
Batas minimal bagian	1 bagian perempuan berdasarkan	Statistik fisik yang mempertimbangkan kepentingan	QS. 4 : 11 – 12	-	Ijtihad untuk mendekati diri pada Allah

perempuan 33,3%	kemungkinan 100% pengabdian ekonomi keluarga	masyarakat dan solusi publik; dan menolak pembagian waris berdasarkan gender			sebagaimana QS. Al-Rūm 30:30 لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
-----------------	--	--	--	--	--

Struktur keempat yaitu keadaan yang menunjukkan bahwa batas minimal dan maksimal secara bersamaan ada dalam satu titik (*ḥālah al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a'lā ma'an 'alā nuqṭah wāḥidah*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam. Pembahasan struktur keempat yaitu keadaan yang menunjukkan teori hukuman dera seratus kali bagi pezina dalam konsep *ḥudūdullāh* pada normativitas QS. 24:2.

Kasus hukuman dera 100 kali bagi pezina tidak direkomendasikan oleh Shāhḥur dengan mengutip penggalan ayat *ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله* QS. 24:2. Normativitas al-Qur'an menyatakan dera seratus kali ditujukan untuk pezina lelaki atau perempuan yang berstatus merdeka (bukan budak) atau pezina laki-laki atau perempuan yang lajang (belum menikah).⁸⁹ Hal ini mendapat protes dari Shāhḥur yang menyatakan bahwa hukuman dera atau cambuk seratus kali tidak dapat diringankan, sekaligus tidak dapat dianggap sebagai batas maksimal atau batas minimal saja. Hukuman dera seratus kali merupakan batas minimal sekaligus batas maksimal bagi pezina laki-laki maupun perempuan dengan syarat keberadaan empat saksi (*arba'atu shuhadā'*) dan saling mengutuk (*mulā'anah*) dalam pandangan Shāhḥur.⁹⁰ Hal ini juga ia jelaskan bahwa

⁸⁹Ismatulloh, Penafsiran M. Hasbi Ashshiddieqi terhadap Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir an-Nur, dalam jurnal *Mazahib*, Vol. XII, No. 2, Desember 2014, hlm. 146.

⁹⁰Muḥammad Shāhḥur, *Dirasat Islamiyyah* hlm. 463.

siapa pun yang tidak memenuhi kedua syarat tersebut maka memiliki konsekuensi sebagaimana QS. 24:3-10. Keberadaan batas minimum dan batas maksimum hukuman bagi pezina dalam satu titik atau garis lurus sebagaimana yang diutarakan Shahrur merupakan upaya atau ijtihadnya dalam menjaga privasi diri.

Hukum dera atau cambuk seratus kali bagi pezina dalam QS. 24:2 yang dibenarkan Shahrur dengan konsep *ḥālah al-ḥadd al-adnā wa al-ḥadd al-a'lā ma'an 'alā nuqṭah wāḥidah* merupakan hubungan yang selaras antara dalil naqli maupun dalil aqli. Kesamaan tersebut dapat dipahami sebagai persamaan pandangan terkait pelestarian kehormatan atau keturunan (*ḥifzu al-Nasl*) pada *maqāṣid sharī'ah* dengan penekanan keharaman zina.⁹¹ Redaksi *مَائَةٌ جُدَّةٌ* QS. 24:2 diterima apa adanya dengan pembahasaannya, *'alā nuqṭah wāḥidah*.

Struktur Hudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normativitas	Naras i Kritis	Titik Temu Hudūd dan Hukum Islam
Batas maksimal hukuman bagi pezina	Dera seratus kali	Menjaga privasi diri	QS. al-Nūr 24:2	-	Pelestarian kehormatan atau keturunan (<i>ḥifzu al- Nasl</i>) pada <i>maqāṣid sharī'ah</i>

⁹¹Debby Pramana dan Rachma Indrarini, Pembiayaan BPR Syariah dalam Peningkatan Kesejahteraan UMKM: Berdasarkan Maqashid Sharia, dalam jurnal *Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 3, No. 1 Januari-Juni 2017, hlm. 59.

Batas minimal hukuman bagi pezina	Dera seratus kali	Menjaga privasi diri	QS. al-Nūr 24:2	-	Pelestarian kehormatan atau keturunan (<i>hifzu al-Nasl</i>) pada <i>maqāṣid sharī'ah</i>
-----------------------------------	-------------------	----------------------	-----------------	---	---

Struktur kelima yaitu keadaan yang menunjukkan adanya upaya mendekati titik atau garis lurus, tetapi tidak sampai bersinggungan dengan batas maksimal (*ḥālah al-ḥadd al-a'lā bi khaṭṭin muqārib li mustaqīm*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam.

Pembahasan struktur kelima terkait pelanggaran mendekati perbuatan zina sebagaimana tertera pada QS. 17:32 dan QS. 6:151 dalam konsep *ḥudūdullāh* yang diyakini sebagai suguhan normatif-ideologis dievaluasi oleh Shāhrūr. Dia berpendapat bahwa pelanggaran mendekati zina didasarkan pada norma kemanusiaan (*al-'Alāqah bi Ḥudūdihā al-Dunyā*), hal ini berarti bahwa pada dasarnya norma sosial dimanapun dan kapanpun melarang hubungan setubuh lawan jenis tanpa status ritual pernikahan, hubungan badan di luar pernikahan merupakan pelanggaran norma sosial dan bersifat indisipliner. Penjabaran kasus yang disuguhkan QS. 17:32 terkait pelanggaran mendekati zina yang dianggap sebagai perbuatan keji (*kāna fāḥishah*) dan cara atau jalan yang buruk (*sā'a sabīlan*) merupakan upaya untuk tidak berhenti dan terjerumus dalam perzinahan karena zina adalah garis lurus *ḥudūdullāh* yang mana setiap orang yang berdekatan dengan tindakan zina akan mengalami percepatan untuk melaksanakan zina tersebut secara

otomatis atau alami.⁹² Penjabaran kasus yang disuguhkan QS. 6:151 terkait pelanggaran mendekati zina yang dianggap perbuatan keji yang terlihat maupun yang tersembunyi (*Wa lā Taqrabū al-Fawāḥisha mā Zahara minhā wa mā Baṭana*) merupakan batas Tuhan terkait hubungan antara laki-laki dengan perempuan (*Ḥadd Allah fī ‘Alāqati al-Rajul bi al-Mar’ah*).

Prinsip *ḥudud* kelima ini memiliki hubungan dengan hukum Islam. Salah satu keterkaitan prinsip kelima teori *ḥudūd* ini adalah hubungannya dengan kaidah fiqhiyyah yang berbunyi *al-Ḍarāru Yadfa’u bi al-Qadri* yang berarti “segala bahaya harus dihindarkan sebisa mungkin.”⁹³ Berbagai penyakit kesehatan yang didasarkan pada minimnya pengetahuan seksual dan tuntutan tanggungjawab moral bagi pelaku zina dalam menjalani kehidupan pasangan tersebut merupakan kemudharatan yang harus dihindari secara qaidah fiqhiyyah dan prinsip kelima teori *ḥudūd* yang berbunyi *ḥālāh al-ḥadd al-a’lā bi khaṭṭin muqārib li mustaqīm*.

Struktur Ḥudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normativitas	Narasi Kritis	Titik Temu Ḥudūd dan Hukum Islam
Batas maksimum adalah	Pelarangan	Didasarkan pada norma	QS. 17:32	Tanggungjawab moral dan ancaman	Kaidah fiqhiyyah yang

⁹² Muḥammad Shahrur, *Dirāsāt Islāmiyyah*, hlm. 464.

⁹³ Dewi Mayaningsih, Analisis Hukum Rumusan Komisi II Bidang Peradilan Agama Mahkamah Agung Tahun 2012 terhadap Anak Luar Kawin dan Anak Hasil Zina, dalam jurnal *I’tibar: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 04, No. 07, Juni 2016, hlm. 209.

tidak mendekati garis lurus berupa zina	mendekati zina	kemanusiaan dan norma sosial (<i>al-'Alāqah bi Ḥudūdihā al-Dunyā</i>)		kesehatan seksual dan reproduksi	berbunyi <i>al-Darāru Yadfa'u bi al-Qadri</i>
Batas maksimal adalah tidak mendekati garis lurus berupa zina	Pelarangan mendekati perbuatan keji secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi	Didasarkan pada norma kemanusiaan dan norma sosial (<i>al-'Alāqah bi Ḥudūdihā al-Dunyā</i>)	QS. 6:151	Tanggungjawab moral dan ancaman kesehatan seksual dan reproduksi	Kaidah fiqhiyyah yang berbunyi <i>al-Darāru Yadfa'u bi al-Qadri</i>

Struktur keenam yaitu Keadaan yang menjelaskan bahwa batas maksimal memberi kegunaan positif-tertutup tetapi tidak diperkenankan untuk melampauinya; dan batas minimal memiliki pengaruh dan dampak negatif (*ḥālah al-ḥadd al-a'lā mūjabun mughlaqun lā yajūzu tajāwuzhā, wa al-ḥadd al-adnā sālibun tajāwuzhā*) perlu dipandang secara evaluatif, normatif, dan kritis karena berhubungan dengan hukum Islam. Pembahasan struktur keenam terkait larangan riba sebagai batas maksimal dan zakat sebagai batas minimal dalam normativitas

ḥudūdullāh dapat dilihat dari beberapa ayat Quran yang memberikan perhatian khusus terkait pengelolaan keuangan secara tematik dan sistematis. Perbincangan terkait riba dapat dirujuk dari QS. 30:39, 2:276-7, 3:131, 5:42, 2:279, 2:274, 2:188, 3:129, dan 9:33. Perbincangan terkait zakat dapat dirujuk dari QS. 9:103, 2:43, 6:141, 2:83, 31:4, 9:58, 58:13, 9:60, 30:39, dan 33:33.

Kasus larangan riba dalam Islam yang direspon Şhahrur sebagai batas maksimal merupakan evaluasi yang bersifat preventif. Harta yang bertambah tidak didasarkan pada riba yang bersifat kepuasan jangka pendek, tetapi zakat dan sedekah yang bersifat investasi sosial dalam rangka menstimulus interaksi ekonomi dalam perdagangan secara normatif dalam Tafsir Muyassar terkait QS. 30:39⁹⁴ dan Tafsir al-Wajīz terkait Qs. 2:276.⁹⁵ Larangan memakan harta riba dalam Islam⁹⁶ tidak dapat dianggap sebagai suatu larangan mutlak secara sendirinya bagi Şhahrūr, tetapi hanya suatu rambu-rambu peringatan yang dibahasakan sebagai “batas maksimal.” Hal ini menunjukkan adanya etika dan moral perniagaan yang perlu dijadikan prinsip tematis berdagang.

Etika dan moral perniagaan (*al-‘Alāqah al-Māliyyah baina al-Nās*) dalam pemikiran Şhahrūr menyuguhkan pembagian tiga pemberian harta yang mencakup riba, sedekah, dan zakat. Riba sebagai batas maksimal merupakan suatu keharusan yang berarti memiliki kemutlakan untuk dihindari dan zakat sebagai batas minimal merupakan sisi negatif, hal ini berarti bahwa seseorang yang hanya menjalankan kewajiban zakat dianggap tidak komprehensif dalam pemenuhan struktur pengelolaan

⁹⁴Dewan Ulama, *Kitab al-Tafsir al-Muyassar* (Madinah: Majma’u al-Maliku al-Fahd li Ṭiba’ah 2013), hlm.407.

⁹⁵Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Wajiz ‘alā Hamish al-Qur’aan al-‘Azim* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 48.

⁹⁶Debby Pramana dan Rachma Indrarini, Pembiayaan BPR Syariah dalam Peningkatan Kesejahteraan UMKM: Berdasarkan Maqashid Sharia, dalam jurnal *Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 3, No. 1, Januari 2017, hlm. 58.

harta yang halal dan baik (*tayyib*). Pedagang atau pebisnis harus mengindahkan larangan riba dan kewajiban zakat secara bersamaan. Upaya untuk melampaui batas minimal dapat dilakukan dengan bersedekah karena memiliki sisi positif sekaligus negatif. Shadaqah merupakan kondisi kosong, kondisi netral, atau titik nol karena ia berada diantara larangan riba (sebagai batas maksimal) dan kewajiban zakat (sebagai batas minimal). Hal ini dapat disederhanakan dengan penjabaran bahwa urutan kondisi hubungan keuangan manusia adalah larangan riba (batas maksimal); pinjaman kebaikan (kosong atau tanpa bunga); dan zakat dan sedekah (batas minimal).⁹⁷

Kasus zakat dalam Islam sebagai kewajiban yang direpon Shahrur sebagai batas minimal merupakan evaluasi yang bersifat preventif. Redaksi QS. 2:43 yang menyatakan bahwa fase kepribadian seseorang yang penting seperti beragama Islam dengan pelaksanaan tertib salat, berzakat, dan berelasi dengan orang-orang yang gemar ruku'⁹⁸ merupakan upaya untuk memastikan kualitas aktivitas tematis seperti berdagang atau berbisnis menjadi lebih bernilai positif menurut Shahrūr. Hal ini dikarenakan bahwa rutinitas salat merupakan upaya untuk melatih kedisiplinan diri sehingga akan berpengaruh pada penerapan kedisiplinan dalam kegiatan berdagang. Zakat dipandang sebagai upaya memastikan pengaruh positif pada masyarakat sekitar sehingga kecenderungan dan ketertarikan pelanggan mampu terjaga secara tidak langsung sehingga secara sederhana zakat dapat dijadikan sebagai upaya minimal dalam memastikan pengaruh ekspansi perniagaan. Bersahabat dengan orang-orang yang gemar ruku' merupakan proteksi sosial agar kuantitas persahabatan selalu terjaga dalam hal kualitas sehingga kegiatan perniagaan akan tampil dengan dukungan masyarakat konsumen yang religius. Redaksi QS.

⁹⁷Muhammad Shahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, hlm. 464.

⁹⁸ Dewan Ulama, *Kitab al-Tafsir al-Muyassar* (Madinah: Majma'u al-Maliku al-Fahd li Tiba'ah, 2013), hlm. 6.

9:103 yang menyatakan kesehatan mental atau jiwa yang dapat terpenuhi melalui zakat atau sedekah dipandang sebagai penyucian dosa dan kesalahan dalam Tafsir al-Muyassar⁹⁹ dan Tafsir al-Wajīz.¹⁰⁰ Shāhrūr berpendapat bahwa tiga kasus pemberian uang yang mencakup riba, sedekah, dan zakat merupakan upaya penyucian diri sesuai keadaan objektif-tematis dari pihak pemberi dan pihak yang menerima (*an Yahñifa bainahā ḥasba al-Zurūf al-Maudū'iyah allatī Ya 'īshu hunā wa ḥasba waḍa'a al-Insān alladhī Ya 'khudhu al-Māla*).¹⁰¹

Struktur Hudūd	Struktur Hukum Islam	Evaluasi	Normativitas	Narasi Kritis	Titik Temu Hudūd dan Hukum Islam
Batas maksimal larangan riba	Larangan riba	Rambu-rambu peringatan yang bersifat preventif	QS. 30:39, 2:276-7, 3:131, 5:42, 2:279, 2:274, 2:188, 3:129, dan 9:33	Etika dan moral perniagaan	-
Batas minimal perintah zakat	Tertib shalat, zakat, dan bersahabat dengan orang yang gemar ruku'; dan	Upaya untuk memastikan kualitas aktivitas tematis seperti berdagang	QS. 2:43 dan QS. 9:103	-	-

⁹⁹ *Ibid.*..., hlm. 202.

¹⁰⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Wajiz 'ala Hamish al-Qur'aan al-'Azim* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1994 M), hlm. 47.

¹⁰¹ Muḥammad Shāhrūr, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah: al-Kitab wa al-Quran* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 460.

	kewajiban zakat untuk pemeliharaan emosi-mental dan kesehatan	atau berbisnis; dan shalat, zakat, dan bersahabat dengan orang yang gemar ruku' sebagai latihan kedisiplinan			
--	---	--	--	--	--

C. Teori Batas Muhammad Syahrur Dalam Pembagian Harta Waris Laki-laki dan Perempuan

1. Pendapat Muhammad Syahrur Tentang Waris

Sampai detik ini manusia terus menjalani rutinitasnya dengan keadaan alam kehidupan yang terus melahirkan permasalahan-permasalahan baru yang semakin kompleks dimana tidak didapati dimasa lalu, dan pada akhirnya hanya memberikan sebuah tuntutan ijtihad bagi setiap generasinya agar bisa menjawab serta mampu menyelesaikan problematika yang ada sebagai bentuk pembaharuan dari tiap-tiap apa yang sudah diberlakukan dimasa lalu.¹⁰²

Ijtihad tidak selalu dimunculkan oleh kelompok mayoritas ataupun tokoh besar dengan metode yang sudah umum ataupun akrab dikalangan masyarakat pada umumnya, adakalanya ijtihad juga muncul dari kelompok minoritas atau tokoh yang

¹⁰²Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah*, hlm. 221.

kurang dikenal oleh khalayak, dengan mengabaikan dua hal tadi diharapkan kaum muslimin mampu menghasilkan sebuah produk ijtihad yang mampu melindungi semua kebutuhan baik itu kelompok mayoritas maupun minoritas.¹⁰³

Lebih jelas lagi munculnya problem kemanusiaan disebabkan oleh berbagai gejala sosial kehidupan manusia baik secara vertical maupun horizontal, serta lahir berbagai metode yang dirasa baru oleh masyarakat yang dimunculkan oleh para mujtahid disetiap masanya sehingga secara tidak langsung mengesankan adanya ketidak sinkronisasi dengan metode yang telah ada sebelumnya, dampaknya adalah ditinggalkannya metode yang lama sebagai upaya penyesuaian dengan kondisi serta realita pada saat ini.¹⁰⁴

Hukum waris yang dianggap belum menempati posisi hukum yang mapan ditengah-tengah umat islam pada saat ini ditandai dengan munculnya beberapa tokoh dan akademisi agama Islam yang terus menelaah dan menyuarakan pendapatnya yang cenderung menyelelisihi teks dari nash-nash kewarisan yang telah ada pada sebelumnya, salah satunya diantara mereka adalah Muhammad Syahrur dengan teori batasnya.

Dasar permasalahan yang menjadikan Muhammad Syahrur merasa perlu adanya ijtihad baru didalam ilmu kewarisan adalah keterkaitan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kewarisan maupun wasiat masih terikat dengan konsep-konsep hasil ijtihad dari ulama-ulama terdahulu yang masih terikat dengan konflik sosial penduduk arab pada saat itu, serta eratnya budaya lokal pada zamannya seperti halnya prodak hukum pada masa Umayyah maupun Abassiyah.¹⁰⁵

¹⁰³Mohammad Dhalan, Paradigma Ijtihad Fiqih Minoritas di Indonesia, dalam Jurnal *Analisis*, Volume XII, Nomor 1, Juni 2012, hlm. 50.

¹⁰⁴Amir Mu'alim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legitimasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 1.

¹⁰⁵Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 221.

Hal diatas bisa difahami karena ijthad adalah bagian dari komponen dasar bagi penjagaan dan pelestarian hukum Islam, ijthad diperlukan untuk menjawab problematika yang timbul ditengah kehidupan masyarakat yang belum dimengerti status hukumnya, karena dianggap penting peranan ijthad dalam konstatasi hukum Islam, bahkan beberapa ulama Islam berpendapat yang pada intinya menegaskan bahwa tidak selayaknya pada suatu generasi berhenti untuk melakukan ijthad hukum.¹⁰⁶

Pendapat beberapa ulama tersebut dirasa sesuai dengan artian sabda Nabi Muhammad *shalallahu alaihi wasallam* yang menyatakan ada nilai kebaikan didalam sebuah ijthad,

عن عمرو بن العاص رضي الله عنه: إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران, وإذا حكم ثم اجتهد فأخطأ فله أجر¹⁰⁷

Artinya:

Dari Amru bin Ash : Apabila hakim didalam memutuskan sebuah perkara dari hasil ijthad , dan ternyata ijthadnya itu benar, maka hakim tersebut mendapatkan dua kebaikan namun apabila ijthadnya salah, maka hakim tersebut mendapatkan satu kebaikan.

Muhammad Syahrur didalam bukunya *Dirasat Islamiyah Muashirah Nahwa Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami* dengan lebih spesifik memberi pernyataan terkait waris didalam islam sebagai berikut.¹⁰⁸

a. Wasiat lebih diutamakan dan lebih mempunyai kekuatan hukum bila dibandingkan dengan waris.

¹⁰⁶Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Raddu 'Ala man Akhlada Ila al-'Arai wa Jahila 'an Ijtihada fi Kulli 'Asrin Fardun*, (Bairut: Dar al-Fikri, 1983), hlm. 97.

¹⁰⁷Ibnu Hajar al Asqalani, *Fathu Barri bi Syarh al Bukhari*, (Riyad: Dar ar-Rayyan at-Turas, 1986), hlm. 331.

¹⁰⁸Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 222.

- b. Penerapan *naskh* terhadap ayat wasiat dirasa tidak sesuai sebagai dampak akibat munculnya hukum waris, sebagaimana yang difahami oleh kebanyakan umat pada saat ini, dan sebaliknya ayat waris tidak difungsikan sebagai penghapus / mansukh daripada hukum wasiat.
- c. Lafadz dan istilah *nasib*/ *انصيب* hanya digunakan terhadap permasalahan yang berkaitan dengan wasiat, sedangkan *hazz*/ *حظ* digunakan terhadap permasalahan yang berkaitan dengan waris.
- d. Penerapan metode umum dan khusus/ *العام والخاص* terhadap wasiat dan waris.
- e. Pengartian firman Allah: (*فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك*) didalam pembagian waris tidak difahami dengan artian : “apabila tidak ada anak laki-laki dan terdapat dua anak perempuan atau lebih”, dan menurut Muhammad Syahrur artian yang benar adalah: “ apabila jumlah perempuan lebih dari dua kali lipat jumlah laki-laki”. Disini jelas bahwa posisi wanita adalah sebagai penentu.
- f. Tidak menggunakan metode pembatalan waris/ *حجب*, yaitu dimana laki-laki bisa menjadi penghalang atupun pembatalan pewarisan terhadap pihak yang lain.
- g. Tidak menggunakan konsep penggenapan prosentase keatas/ *عول* dan konsep penggenapan prosentase kebawah/ *رد*, karena dalam penyelesaian pembagian waris Muhammad Syahrur menggunakan konsep pengurangan beruntun.
- h. Hanya orang ataupun kelompok yang disebutkan didalam ayat-ayat warislah yang berhak mendapat warisan.
- Bisa kita fahami dari pemaparan poin-poin diatas seolah Muhammad Syahrur berupaya memberikan solusi terhadap problematika waris yang dirasa oleh beberapa kelompok maupun masyarakat yang kurang menerima tentang konsep perpindahan harta dengan mengajak pembacaan ulang terhadap nash-nash waris baik didalam al-Qur’an maupun hadist.

2. Kedudukan Wasiat Terhadap Waris Menurut Muhammad Syahrur

Telah berlalu pengertian waris pada bab terdahulu sehingga pada point ini bisa langsung dimulai tentang pengertian wasiat, kata “Wasiat” berasal dari bahasa arab وصية yang bermakna sebuah pesan,¹⁰⁹ dimana kata tersebut selanjutnya diserap oleh bahasa Indonesia yang kita dapati artiannya didalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah sebuah pesan/ perkataan terakhir yang disampaikan seseorang sesaat sebelum meninggal, dalam redaksi lain ditambahkan pesan yang berkaitan dengan peralihan harta.¹¹⁰

Sedang wasiat menurut Syahrur adalah salah satu proses perpindahan harta atau kekayaan yang dilakukan seseorang semasa hidupnya yang ditujukan kepada seseorang ataupun kelompok yang telah ditentukan dengan besar bagian yang telah ditentukan, yang mana pelaksanaanya dilakukan setelah orang tersebut meninggal, dalam hal ini berbeda dengan waris dimana besar bagiannya ditentukan oleh posisi serta setatus hubungannya dengan pemberi waris yang sudah diatur didalam nash al-Quran,¹¹¹ dalam pengertian yang lain diperbolehkannya wasiat ditujukan kepada sebuah lembaga.¹¹²

Dalam pandangannya Muhammad Syahrur tidak menyetujui apabila nash wasiat dihapuskan secara

¹⁰⁹Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1973), hlm. 500. Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1563.

¹¹⁰Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 1270.

¹¹¹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 226.

¹¹²Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Hibah dan Wasiat di Indonesia*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018), hlm. xvi.

hukumnya oleh nash-nash waris, dikarenakan ayat-ayat wasiat didalam pelafalan perintahnya lebih lugas dan langsung bila disandingkan dengan ayat-ayat waris, terkait wasiat Allah berfirman dalam surat al-Baqarah : 180.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya:

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang 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.¹¹³

Apabila kita melihat lafadz yang menggunakan kata kerja dasar (dalam ilmu nahwu disebut *fi'il*) كتب pada ayat diatas maka kita akan mendapati hal yang serupa pada ayat-ayat pensyaritan yang lain yang kemudian menjadi dasar hukum kewajiban untuk dilakanakan syariat tersebut,¹¹⁴ pada ayat pensyariatan wajibnya berpuasa lafadz yang digunakan adalah كتب, seperti dalam firman Allah dalam surat al-baqarah:183.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا
كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

¹¹³Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN THE HOLLY QURAN*, (Jakarta: Al Fatih Berkah Cipta, 2016), hlm. 27.

¹¹⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 226.

Artinya:

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.¹¹⁵

Bisa kita temukan juga lafadz *كتب* pada ayat penyariatian wajibnya melaksanakan shalat fardu pada tiap-tiap waktunya, seperti dalam firman Allah dalam surat an nisa ayat : 103.

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا
وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۗ
إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

Artinya:

Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.¹¹⁶

Dari dua ayat diatas (wajibnya puasa dan wajibnya shalat pada waktu yang ditentukan) bisa dimengerti bahwa didalam penyariatian hukumnya menggunkan kata perintah dengan bentuk kata kerja /*Fi'il* *كتب*, maka hal yang serupa juga berlaku kepada ayat wasiat, sebab didalam pensyariatannya

¹¹⁵Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 28.

¹¹⁶Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN*,hlm. 95.

menggunakan kata yang sama yaitu pada lafadz *كتب عليكم*,¹¹⁷ serta tidak ada opsi didalam pengartian kata tersebut hal ini sebab apabila kita kembali kepada ilmu bahasa maka didalam kamus-kamus bahasa arab akan kita dapati arti dasar kata *كتب* (*kataba*) adalah sebuah ketentuan perintah,¹¹⁸ apabila dikaitkan kepada al-Quran sebagai dasar pedoman hukum umat islam, maka sudah menjadi hal yang wajar apabila pemaknaan didalam ayat-ayatnya selalu selaras dan konsisten.

Pendapat yang mengatakan bahwa ayat wasiat dihapus secara hukumnya oleh ayat waris memang bisa diterima , sebab terpenuhinya semua syarat-syarat diterapkannya naskh dan mansukh terhadap ayat wasiat , seperti kesusaian waktu turunnya ayat, bentuk ayat adalah perintah ataupun larangan yang berkosekuensi hukum, serta adanya keterangan dari para ulama dan ahli tafsir yang mengatakan bahwa ayat yang bersangkutan adalah naskh dan mansukh ,¹¹⁹ sehingga muara hukum wasiat terhadap waris adalah tidak berlakunya wasiat dari mayit semasa hidupnya yang ditujukan kepada ahli warisnya meskipun para ahli waris tersebut sepakat untuk menerima terhadap apa yang telah diwasiatkan sebab kemutlakan konsep hukum wasiat telah diganti dengan konsep hukum waris, hukum seperti ini bisa kita situs resmi lembaga fatwa kerjaan Saudi Arabia yang mana mengadopsi pendapat beberapa ulama madzhab *Syafi'iyah* seperti imam nawawi yang melarang adanya wasiat terhadap ahli waris dan disyariatkan menggunakan hukum waris.¹²⁰

¹¹⁷Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2018), hlm. 325.

¹¹⁸Ahmad Warson Munawwir, *AL-MUNAWWIR*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 1187.

¹¹⁹Manna al-Qaththan, *Mabahis fi Ulumi al-Quran*, Alih Bahasa Aunur Rofiq, *Pengantar Studi ilmu al-Quran*, (Jakarta: Pustaka AL-KAUSAR, 2015), hlm. 288.

¹²⁰an-Nawawi, *Raudhah Al-Thalibin*, (Damaskus : Dar Alam al-maktabah, 2008), Jilid 6, hlm. 108.

hanya saja dalam hal ini Muhammad Syahrur mempunyai pendapat yang berbeda, yang mana hukum wasiat tidak perlu mendapatkan status *mansukh* dengan adanya hukum waris seperti yang dikemukakan oleh para ulama pada umumnya, adapun yang menjadi dasar pendapatnya adalah sebagai berikut.

a. Ayat Wasiat Bisa Operasionalkan Bersamaan Dengan Ayat Waris.

Dasar pertama yang digunakan oleh Muhammad Syahrur didalam masalah ini adalah metode *Jama'* (الجمع)/ *Ta'adul* (التعادل), yaitu sebuah metode yang dikenal didalam ilmu *usul fiqh* yang mana ketika didapati dua *nash* yang berbeda yang berpotensi saling melemahkan didalam penerapan hukumnya, cara penerapan metodenya adalah dengan mencari perbedaan daripada dua *nash* yang nampak berbeda sehingga bisa dijalankan secara bersamaan dengan adanya adanya perbedaan tersebut, tanpa harus *tarjih*, ataupun *naskh* dan *mansukh*.¹²¹

Alasan yang lainnya adalah pandangan Muhammad Syahrur terhadap konsep *naskh mansukh*, menurutnya konsep tersebut tidak selayaknya digunakan didalam syariat-syariat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, sebab salah satu fungsi dari syariat ini adalah sebagai *naskh* atau pembatal daripada syariat sebelumnya, adapun dasar dari pendapat Muhammad Syahrur apa yang tertulis didalam al-Qur'an surat al-baqarah ayat 105-106.

¹²¹Muhammad Sidqi Bin Ahmad al Buruni, *Kasyfu Satir*, (Bairut: Dar Risalah, 2002), hlm. 470.

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ
 أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ
 مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٥٦﴾ مَا نُنسِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ
 نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ

Artinya:

Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar. Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas sesuatu.¹²²

Menjadi jelas terhadap fungsi daripada syariat serta ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah sebagai pembatal dan pengganti ajaran sebelumnya, sehingga konsep naskh mansukh sudah selayaknya tidak digunakan didalam memahami beberapa *nash* ataupun dalil yang dirasa ada pertengan didalamnya, sebab penerapan *nashk mansukh* terhadap terhadap syariat yang ada didalam agama islam cenderung menunjukkan nilai inkonsistensi terhadap syariat itu sendiri.¹²³

¹²² Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 16.

¹²³ Zainul Mun'im, Teori Naskh Mansukh al-Qur'an Sebagai Pembaharuan Hukum Islam Dalam Pemikiran Abdullah an-Na'im Dan

b. Kedudukan Hadist Ahad Tidak Cukup Kuat Untuk
Membatalkan Pensyariaan Wasiat Terhadap Ahli Waris

Muhammad Syahrur juga tidak menyetujui bahwa syariat wasiat yang sifatnya umum dan luas meliputi karib kerabat maupun saudara sesama muslim *dimansukh* oleh ayat pensyariaan waris, sedangkan wasiat yang ditujukan kepada selain ahli waris *dimansukh* dengan hadist yang menyatakan bahwa wasiat tidak boleh melebihi dari sepertiga dari total harta yang ditinggalkan.¹²⁴

adapun yang menjadi dasar bersama tentang pensyariaan wasiat adalah al-Quran pada surat al-Baqarah ayat 180.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى
الْمُتَّقِينَ

Artinya:

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang 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.¹²⁵

Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Al-MAZAHIB*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hlm. 14.

¹²⁴ Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 222.

¹²⁵ Kementerian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 27.

Lebih lanjut Syahrur menegaskan bahwa ayat tersebut yang pada dasarnya adalah nash tertinggi baik dari segi teks maupun riwayatnya tidak boleh dihapuskan maupun diganti dengan sebuah nash yang tidak sepadan dengannya, dalam hal ini yang dimaksud oleh Syahrur adalah hadist tentang pengharaman wasiat yang ditujukan kepada ahli waris dengan batasan lebih dari sepertiga, terlebih kedudukan hadist tersebut adalah hadist ahad (hadist yang jalur periwayatannya kurang dari dua orang pada setiap tingkatannya).¹²⁶

Berikut adalah hadist yang menjadi *naskh* / pembatal dari pada penyariatan wasiat yang ditujukan kepada ahli waris , bagi penganut metode *naskh mansukh* secara umum.

عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله قد أعطى

كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث" رواه أبو داود

والترمذي وابن ماجه.¹²⁷

Artinya:

Dari abu Umamah berkata, saya mendengar Rasul Shalallahu alaihi wasalam bersabda: Sesungguhnya Allah telah memberikan hak bagi setiap ahli waris, dan tidak ada wasiat bagi ahli waris.

Dalam pandangannya Syahrur mengungkapkan bahwa pemakaian hadist ahad sebagai *Naskh*/ penghapus pensyariatan wasiat dirasa tidak tepat sama sekali, selain penjelasan yang diutarakan oleh Syahrur tentang tingkatan dalil *Syar'i* (al-

¹²⁶ Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 222.

¹²⁷ Muhammad bin Yazid al-Quswaini, *Sunan Ibnu Majah*, (Riyadh: Maktabah Ma'arif Nasr Watauzi, 1996), hlm. 905.

Qur'an dan Hadist ahad), Syahrur seolah juga mempertanyakan objektivitas *ahlu Maghozi*/ pakar studi tokoh yang didalam ilmu mustholah hadis lebih dekenal dengan *Ulama Jarh wa Ta'dil*, yang mana dengan metode tersebut seolah melegalkan sebuah hadis menjadi nash yang lebih kuat dan bisa diujarkan dengan nash-nash yang seharusnya berada diatasnya baik itu hadis mutawatir ataupun ayat al-Qur'an.¹²⁸

Kembali kepada permasalahan terhadap siapa saja wasiat bisa diberikan, menurut Syahrur apabila kita meninjau kembali pada Firman Allah Surat al-Baqarah ayat 180 yang menyebutkan didalamnya pemberian wasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat (*al-Walidaini wa al-Aqrobun*), kelompok selanjutnya disebutkan di dalam an-Nisa ayat 8, yaitu anak yatim dan kaum fakir miskin (*al-Yatama wa al-Masakin*), dan kelompok lain yang disebutkan didalam an-Nisa ayat 9, yaitu kelompok yang lemah dari kalangan kerabatnya (*dhurriyah di'af*), Inilah 3 (Tiga) kelompok penerima wasiat yang disebutkan didalam al-Qur'an.¹²⁹

Berikut adalah dalil dari al-Quran yang menyebutkan kelompok yang dianjurkan untuk diberi wasiat.

Surat al-Baqarah ayat 180.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنِ تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى
الْمُتَّقِينَ

Artinya:

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib

¹²⁸Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 222.

¹²⁹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 227.

kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.¹³⁰

Surat an-Nisa ayat 8.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ
فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Artinya:

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.¹³¹

Surat an-Nisa ayat 9.

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا
خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya:

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.¹³²

¹³⁰Kementerian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 27.

¹³¹Kementerian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 78.

¹³²Kementerian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 78.

Dalam pengertian kelompok yang terakhir yaitu pada Surat an-Nisa ayat 9, Syahrur menjelaskan langsung siapa saja kelompok tersebut, antara lain: ¹³³

- 1) Anak Cacat (*al-Waladu al-Muaq*), sedangkan anak-anak selainnya sehat.
- 2) Anak bungsu /anak kecil, sedangkan anak-anak selainnya sudah dewasa dan mandiri.
- 3) Orang Tua yang tengah sakit lagi lanjut usia.
- 4) Istri atau Suami yang ditinggalkan dalam keadaan sakit.
- 5) Anak Perempuan (dalam konteks ini Syahrur lebih mengedepankan anak perempuan yang ikut dengan suaminya).

Dengan penataan kelompok tersebut baik yang disebutkan secara langsung didalam al-Qur'an maupun dasar *ijtihad* Syahrur pada kelompok ke-3 (tiga) diharapkan bisa mempermudah bagi seorang muslim ketika menghendaki sebuah wasiat agar tidak perlunya terjadi fenomena pembagian warisan hanya cukup dengan wasiat saja, Namun tetap perlu diingat bahwa penyebutan kelompok tersebut bukan lah sebuah kemutlakan hukum wasiat dalam artian semua kelompok harus mendapatkan harta wasiat secara rata dan menyeluruh, sebab perlu diingat bahwa ketulakan wasiat tetap berada pada tangan pemberi wasiat, adapun kelompok ataupun oknum yang disebutkan didalam ayat-ayat wasiat hanya sebatas bingkai serta ukuran yang mana seorang muslim tidak boleh keluar dari ukuran tersebut, adapun bagaimana dan berapa bagian yang didapat pada sebuah wasiat maka tetap menjadi kemutlakan bagi sang pemberi wasiat. ¹³⁴

¹³³Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 228.

¹³⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 228

فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوسٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا

إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya:

(Akan tetapi) barangsiapa khawatir terhadap orang yang berwasiat itu, berlaku berat sebelah atau berbuat dosa, lalu ia mendamaikan antara mereka, maka tidaklah ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.¹³⁵

Dalam Firman Allah diatas memerintahkan adanya *Islah/* Pendamaian dengan kelompok yang tidak disebutkan didalam ayat-ayat wasiat baik dengan jalur musyawarah kesepakatan ataupun jalur hukum yang berlaku, apabila dirasa wasiat tidak sesuai dengan koridor syariat yang telah ditetapkan oleh Allah Ta'ala.

Pada akhir dari penjelasan poin ini kita bisa memahami dan mempunyai gambaran secara universal bagaimana posisi serta kedudukan wasiat terhadap waris, yang mana wasiat menjadi jalur utama dan pertama terhadap pembagian harta peninggalan seorang mayit yang diperuntukan kepada kelompok-kelompok yang sudah diatur oleh Allah didalam al-Quran, serta jalur *islah/*pendamaian apabila wasiat tersebut keluar dari koridor yang telah ditetapkan dengan tidak mengurangi hak kemutlakan mayit kepada siapa wasiat itu ditujukan, sedangkan hukum waris akan berfungsi dengan sendirinya apabila mayit tidak mempunyai wasiat dan besar bagian yang diterima oleh para ahli waris adalah apa yang telah ditetapkan didalam ayat-ayat waris dan tidak bisa diganggu gugat, lebih singkatnya *hududullah/* batas hukum Allah dari permasalahan ini adalah

¹³⁵Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 28.

islah terhadap wasiat yang bermasalah dan kemutlakan hukum waris apabila tidak ada wasiat dari mayit.

Berikut adalah bagan proses peralihan harta baik wasiat ataupun waris serta kedudukan wasiat terhadap waris, dimana bagan akhirnya adalah batas akhir dimana seseorang tidak boleh melanggarnya.

Mayit : Melakukan wasiat semasa hidupnya, adapun hukumnya adalah sebuah anjuran karena ada pensyariatannya.

Wasiat : Sebuah *Syariat* yang datang dengan nash tertinggi (al-Qur'an) dan menggunakan lafadz wajib (كتب عليكم), sedang proses pelaksanaannya setelah meninggalnya sang pemberi waris dan setelah semua hutang di bayarkan (من بعد وصية يوصى بها أو دين), adapun kelompok yang disarakan adalah 3 kelompok yang disebutkan didalam surat al-Baqarah ayat 180, an-Nisa ayat 8 dan ayat 9.

Islah : *Islah* berlaku (al-Baqarah ayat 182) apabila wasiat dinilai keluar dari bingkai aturan yang telah di tetapkan didalam pensyariatannya yaitu dengan memberikan wasiat diluar tiga kelompok tersebut (al-Baqarah ayat 180, an-Nisa ayat 8 dan ayat 9).

Waris : Berlaku ketika Mayit semasa hidupnya tidak menerapkan wasiat baik karena sengaja ataupun sebaliknya, maka pada setelah meninggalnya dan menunaikan semua kewajibannya didalam utang-piutang untuk selanjutnya hukum waris diberlakukan dengan berbagai kriterianya yang mana semua besar bagian yang akan diterima oleh ahli waris sudah ditentukan, dalam hal ini menerapkan hukum waris adalah hal mutlak dan final.

3. Asas Dalam Pembagian Harta Waris Perspektif Muhammad Syahrur (Adil dan Setara)

Dalam setiap gagasannya Syahrur selalu meletakkan dasar konsep sebagai penguat setiap argumen ijtihadnya, begitu juga dalam masalah waris dimana narasi yang paling mungkin dijadikan sebagai konsep dasar kewarisan adalah ketika Syahrur mengatakan:

فالأسس التي وضعها سبحانه لتحقيق العدل في الإرث, تقوم
على مبدأ العدل والمساواة بين المجموعات المختلفة¹³⁶

Dua asas yang diangkat oleh Syahrur didalam kewarisan, yaitu kosep adil/ العدل dan sama/المساواة dalam pembagian harta waris, apabila kita kembali kepada ayat-ayat waris memang dua konsep ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun kita bisa mengaitkan kepada nilai-nilai dasar agama islam seperti islam agama keadilan, fitrah, kasih sayang, pemersatu dan sebagainya,¹³⁷ yang kemudian melalui singkronisasi nilai dan hukum yang berkaitan akan nampak bahwa nilai yang paling mungkin diterapkan dalam kasus hukum ini adalah nilai keadilan dan kesamaan.

Agama keadilan dan kesetaraan adalah dua nilai yang diangkat oleh Syahrur didalam permasalahan ini, adapun yang menjadi acuannya adalah firman Allah *Ta'ala* di al-Qur'an dalam Surat an-Nahl ayat 90:

¹³⁶Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 232.

¹³⁷Sulaiman bin Abdullah Aba al-Khail, *Hadza uwa al-Islam*, alih bahasa Budiansyah, *Inilah Islam*, (Jakarta:Lipia Press, 2014), hlm. VII.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya:

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.¹³⁸

Perintah untuk berlaku adil serta objektif dalam konteks *hablu min an-Nass*/ sesama manusia menjadi tema inti didalam ayat diatas, serta menjelaskan bahwa asas keadilan dan kesetaraan merupakan salah satu dasar dan karekter dari agama Islam, hal ini menjadi sinkron apabila dikaitkan dengan masalah waris dimana didalamnya sangat rawan dengan isu ketimpangan berupa selisih harta antar ahli waris, besar kecil bagian antar ahli waris, terlebih lagi tidaklah semua ijthid dalam waris bermunculan kecuali bertujuan meminimalisasi ketimpangan dan mepresentikan nilai keadilan islam secara maksimal mungkin didalam permasalahan-permasalahan waris, penguatakan nilai ini bukan berarti soal waris adalah soal adil hanya saja dalam hal ini nilai keadilan menjadi nilai keislaman yang diutamakan didalam pembahasan dikarenakan pandangan Syahrur yang menjadikannya sebagai dasar ijthid didalam masalah waris.

Kata adil berasal dari bahas arab dari bentuk *fi'il* عدل yang berarti setara, sama, rata, balasan dan sepadan,¹³⁹ bahkan dalam redaksi yang lain disebutkan bahwa adil adalah sebuah kata yang didalam pengertiannya terdapat nilai berupa pemberian hak/ الإنصاف, keserupaan/ المثل, balasan/ الجزاء, dan tebusan/

¹³⁸Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN* ..., hlm. 277.

¹³⁹Ahmad Warson Munawwir, *AL-MUNAWWIR*.....Hlm. 905

الفداء,¹⁴⁰ Adapun arti adil dalam sekala luas/Terminologi maka para ahli berbeda didalam mengartikannya, seperti Aristoteles yang mengartikan adil adalah sebuah kegiatan sebuah pihak baik individu maupun kelompok yang memberikan sesuatu kepada pihak yang lain dengan takaran sama/tidak kurang dan tidak lebih, sedangkan Plato mendeskripsikan bahwa adil adalah sebuah kondisi ketika hukum mampu dijalankan dengan baik, tidak ketinggalan juga tokoh nusantara Magnis Suseno yang menjabarkan tentang arti adil menurutnya adil adalah sebuah keadaan manusia ketika diberlakukan dengan sama dan sebanding dengan hak serta kewajibannya.¹⁴¹

Tidak jauh berbeda dengan pemikiran para tokoh tersebut, Shahur seolah lebih mengedepankan perseptif bahasa, dimana kata adil bisa diartikan kesetaraan meski tidak harus sama, hal ini bisa disimpulkan ketika didalam narasinya Syahrur selalu menampilkan kata adil/ العدل dan setara/ المساواة selalu bersamaan,seolah ingin menegaskan bahwa dua hal inilah yang dijadikan landasan didalam ijtihadnya yang berkaitan didalam kewarisan, setidaknya ada dua indikator dimana bisa dibuktikan bahwa Syahrur menggunakan perspektif kesetaraan dan keadilan didalam hal ini.

- 1) Ungkapan Syahrur didalam penjelasan asas didalam waris didalam bukunya *Dirasat Islamiyah Muashirah Nahwa Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami* halaman 232 dan 269, bahwasanya arti dari waris adalah:

¹⁴⁰Muhammad Hasan Qodro Qaramaliki, *al-Adlu*, (Kairo:Darul Kafil, 2016), hlm. 15.

¹⁴¹Franz Magnis Suseno, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1994), hlm. 81.

فالأسس التي وضعها سبحانه لتحقيق العدل في الإرث, تقوم على مبدأ العدل والمساواة بين المجموعات المختلفة.

Masih didalam buku yang sama Syahrur menjelaskan didalam masalah besar bagian antara suami dan istri bahwa adil dan setara merupakan sifat yang wajib dipenuhi didalam permasalahan waris:

وأنا نجد العدالة والمساواة بين مجموعات الذكر والأنثى وليس بين الأفراد.

Dua narasi diatas setidaknya mengindikasikan bahwa Tema adil dan Setara adalah tema inti yang secara konsisten diangkat kepermukaan oleh Syahrur.

- 2) Aplikasi pembagian waris yang dipakai oleh Syahrur dengan cara pengurangan berkelanjutan didalam pembagian harta warisan menjadi indikator bahwa sekali lagi konsep adil dalam kesetaraan adalah asas didalam ilmu waris.

4. Teori *Hudud* Muhammad Syahrur Dalam Waris

Hasil produk hukum waris Islam yang pada mulanya dirasa mampu menjadi representasi dari hukum islam yang selaras dengan zaman dan rujukan bagi umat yang awam terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan berjalannya waktu ,pergeseran nilai sosial serta berbagai masalah baru yang muncul mendorong para pemikir-pemikir Islam untuk melakukan ijtihad dengan berbagai persepektif dan dasar acuan ilmu yang digunakan sehingga bermuara kepada perbedaan serta keanekaragaman dalam penentuan hukum dan hasil akhir

jihadnya, seperti perubahan pandangan dalam model patrilineal terhadap matrilineal dalam masalah kewarisan.¹⁴²

Muhammad Syahrur seorang pemikir islam dengan latar belakang doktor pada bidang tehnik sipil mengembangkan teori batasnya/ *nazariaytul hudud*, seolah tidak ingin ketinggalan didalam menanggapi isu tersebut mencoba mengambil peran ditengah kebingungan umat yang dihadapkan dengan persoalan-persoalan saat ini dengan berbagai bumbunya sedangkan disisi lain berpegang dengan produk hukum yang dihasilkan dimasalalu dirasa tidak bisa menyelesaikan masalah dengan efektif, berangkat dari latar belakang tersebut Syahrur berupaya menawarkan ijtihadnya dalam menafsirkan *Kalamullah* dan Hadist Nabi Shalallahu alaihiwasalam dengan metode tafsir hermeneutic, linguistik dan analisa logika matematik.¹⁴³

Sistem mutlak model 2:1 antara laki-laki dengan perempuan selama ini dinisbatkan kepada teks yang terdapat didalam *nash* al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum waris dirasa menjadi batu penghalang dan menjadi probem dalam permasalahan ini, kemudian ijtihad *aul* dan *radd* yang dirasa melenceng jauh dari *nash-nash* waris yang terdapat didalam al-Qur'an, belum lagi pemberian harta sebagai jatah waris kepada kelompok ahli waris yang jelas tidak disebutkan didalam *nash* dan problem lainnya yang semisal semakin membuat Syahrur terdorong untuk melakukan evaluasi serta perubahan didalam hukum kewarisan islam.¹⁴⁴

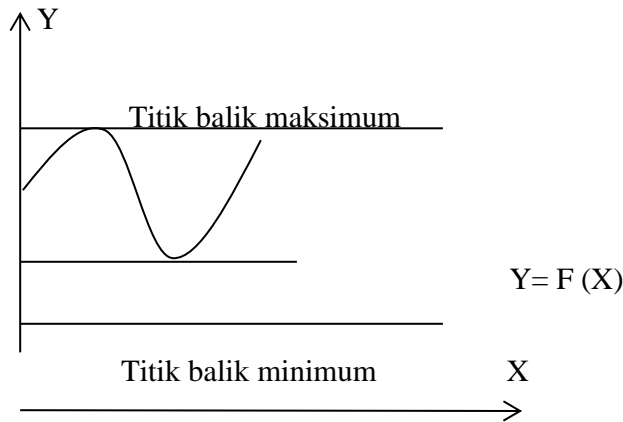
Dalam rumusannya Syahrur memasukkan permasalahan waris kedalam teori batasnya yang ketiga yaitu teori tentang

¹⁴²Abu Hamzah, *Relevansi Hukum Waris Islam: Bias Isu Gender, Egalitarianisme, Pluralisedan HAM*, (Jakarta: As-Sunah, 2005), hal. 49.

¹⁴³M. Inam Esha, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 299.

¹⁴⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 222.

ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus/ *halatu al-hadd al-adna wa al-hadd al-a'la ma'an*.



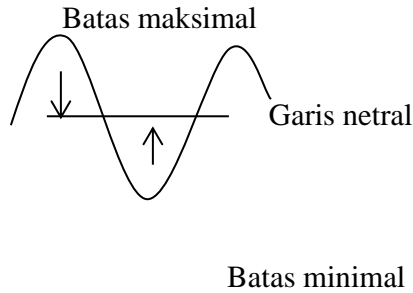
Menurut Syahrur, penggunaan batas minimal dan maksimal didalam ayat-ayat waris (an-Nisa ayat 8 dan 9) sangat sering kali disebutkan seperti lafadz *للذكر مثل حظ الأنثيين* dimana 1:2 pada perempuan terhadap laki-laki adalah sebuah batasan, yaitu batas minimal untuk perempuan dan batas maksimal untuk laki-laki, contoh lain adalah lafadz *وان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان* yang mana $\frac{1}{2}$ (setengah) adalah batas minimal bagi anak perempuan dan $\frac{2}{3}$ (dua pertiga) adalah batas maksimalnya ketika dalam keadaan berkelompok, dan masih ada beberapa contoh lainnya yang disebutkan didalam ayat al-Qur'an, untuk realisasinya pada kasus 1:2 dengan prosentase 100% maka bagian dari laki-laki adalah 66% dan bagian perempuan adalah 33% sebagai hitungan awal dan sesuai dengan nash al-Qur'an, maka akan terjadi pelanggaran *hududullah* ketika wanita mendapatkan mendapatkan kurang dari 33% ataupun sebaliknya ketika laki-laki mendapatkan lebih dari 66%, dan tidak akan terjadi pelanggaran *hududullah* ketika ada perempuan mendapatkan bagian yang lebih besar dari 33% begitu juga sebaliknya bagi laki-laki apabila mendapat bagian yang lebih kecil dari 66%.

Fitrah manusia yang mengiginkan kesetaraan adalah salah satu alasan yang dikemukakan oleh Syahrur didalam teori ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus/ *halatu al-hadd al-adna wa al-hadd al-a'la ma'an*, dimana ketika kita menanyakan tentang konsep 2:1 wanita terhadap laki-laki dengan prosentase 100% harta (33% untuk perempuan, 66% untuk laki-laki) kepada semua orang didunia ini baik mereka dari kalangan ulama,tokoh, pejabat maupun orang awam sekalipun dengan syarat mereka memahami bahwa dalam masalah waris pintu ijtihad masih terbuka, maka bisa dipastikan mayoritas dari mereka akan memilih mendekati angka-angka tersebut sedekat mungkin dan akan mengatakan pula bahwa ada batas minimal dan maksimal yang harus dijelaskan agar kesenjangan angka tidak terlalu besar serta timpang pada bagian perempuan dan laki-laki.¹⁴⁵

Prinsip mendekat sebagai fitrah manusia yang dikemukakan oleh Syahrur akan menjadi indikator yang kuat didalam ijithad kewarisannya, bahwa nilai keadilan yang sebenarnya di inginkan oleh Syahrur dalam hal ini adalah keadilan yang berupa kesetaraan atau setidaknya mendekati setara didalam membagi harta waris, dimana didalam aplikasinya Syahrur menggunakan pengurangan berkelanjutan dimana umumnya penyelesaian pembagian harta menggunakan pengurangan prosentase 100% dengan mencari KPK (kelipatan persekutuan terkecil) yang kemudian dijadikan sebagai *aslu mas'alah*/ pokok nilai harta yang dibagikan.

Sumbu netral sebagai simbol prinsip mendekat digambarkan oleh Syahrur didalam teori batasnya yang ketiga dengan curva melengkung kebawah pada titik maksimal dan curva melengkung keatas sebagai titik minimal.

¹⁴⁵Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Ahli li Tauzi, 2000), hlm. 459.



Prinsip mendekat inilah yang menjadi ciri utama dari ijtihad Syahrur dalam pembagian harta waris, dimana angka-angka yang mulanya berada pada batas maksimal ($2/3, 1/2$, dll) ketika diaplikasikan saat penghitungan dan pembagian harta warisan nilainya tidak akan jauh berbeda dengan angka-angka yang disebutkan pada batas minimal ($1/6, 1/8$, dll), yang mana kedua titik tersebut akan saling mendekat pada sebuah titik yang disebut sebagai garis netral.

Perlu difahami lebih lanjut bahwasanya terori batas tentang ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus/ *halatu al-hadd al-adna wa al-hadd al-a'la ma'an* tidak hanya berkaitan dengan perihal waris, akan tetapi juga terkait perkawinan dimana didalam ajaran Islam dikenal dengan Syariat Poligami yang terkandung didalam surat an-Nisa ayat :3.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ
النِّسَاءِ مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ عَلِيمُونَ ۚ وَأْتَلَتْ رَبُّكَ وَرُبُعًا ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.¹⁴⁶

Ayat diatas menjelaskan bahwa pernikahan dengan satu wanita adalah batas minimal sedangkan menikahi empat wanita adalah batas maksimalnya dimana kedua batasan ini sudah ditentukan oleh Allah /*hududullah*, dimana bisa difahami bahwa pelanggaran hanya terjadi ketika seseorang melewati kedua batas tersebut (maksimal dan minimal) bisa berupa tidak menikahi seseorangpun ataupun menikah namun lebih dari empat orang perempuan, hanya saja dalam masalah perkawinan tidak menggunakan nilai kesetaraan dan prinsip mendekat.

Ada beberapa gagasan point lanjutan dari teori batas ini, setelah mengkaji nash-nash yang berkaitan waris, serta peletakan batas minimal dan maksimal, berlanjut kepada prinsip mendekat, setidaknya ada beberapa point penting yang dijelaskan Syahrur didalam masalah ini.

a. Batasan Hukum Allah

Teori hukum yang dikembangkan oleh Syahrur akan selalu berkaitan tentang sebuah batasan yang mana batas tersebut secara eksplisit telah disebutkan didalam al-Qur'an surat an-Nisa ayat 13 dengan lafadz *tilka hududullah* [maka yang seperti adalah batas hukum-hukum Allah] dan an-Nisa ayat 14 dengan

¹⁴⁶ Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 77.

lafadz *wa man yata'adda hududahu* [dan siapa saja yang melewati batas hukum-hukum Allah], apabila diperhatikan kedua teks diatas maka bisa difahami adanya ruang dan pembolehan ijtihad selama masih didalam area batas hukum Allah.

Bentuk plural */Jama'* pada lafadz *hududullah* juga menandakan bahwa batas ketetapan Allah itu tidak hanya satu melainkan berbagai macam ragamnya, seperti batas minimal pada hukum zakat atau potong tangan bagi pencuri, batas maksimal pada permasalahan waris ataupun batas maksimal dan minimal secara bersamaan seperti yang terdapat pada ketentuan sholat fardhu, sedang lafadz *ta'adu* adalah area diluar batas hukum Allah dengan kata lain adalah zona pelanggaran hal ini bisa dimengerti sebab ada ancaman berupa dosa dan acaman masuk neraka bagi para pelanggarnya sebagaimana yang terlafadzkan pada ayat tersebut *wa ya ta'adda huduhadu yudhilhu narron holidan fiha*.

Bila diperhatikan lebih lanjut pada dua ayat diatas (an-Nisa ayat 13 dan an-Nisa ayat 14) maka bisa ditemukan bahwa kata ganti subjek pertama selalu kembali kepada bentuk tunggal atau hanya menyebutkan subjek yang satu, lafadz *wa yata'ada hududahu/ويتعد حدوده* pada ayat 14 menunjukkan bahwa kata ganti pertama hanya kembali kepada Allah dan ini sesuai dengan ayat sebelumnya (an-Nisa ayat 13) pada lafadznya berbunyi *tilka hududullah/تلك حدودالله* yang secara tegas menyebutkan Allah satu-satunya sebagai peletak sebuah hukum serta batasannya, hal ini menjadi perhatian penting sebab konteks ayat membicarakan tentang perintah ketaatan kepada Allah dan nabi Muhammad dalam hal kewarisan, akan tetapi dalam hal peletakan batas hukum kata ganti orang pertama hanya dikembalikan kepada Allah tanpa menyebutkan kata ganti kepada nabi Muhammad, dari perspektif ini bisa ditarik sebuah pemahaman yang sangat mendasar dan penting bahwa satu-satunya peletak serta penentu sebuah batas hukum / syariat Islam dalam masalah kewarisan itu adalah Allah semata,

adapun selebihnya adalah sebuah tafsiran dalam bingkai ijtihad.

Tafsir difahami sebagai ijtihad adalah sebuah keharusan didalam masalah kewarisan, sebab Allah tidak memberikan kepada siapapun terkait penentuan hukum dan batas-batas didalam syariatnya meskipun itu seorang rosul,nabi terlebih lagi para ulama, dengan perspektif inilah seolah Syahrur berupaya menjelaskan bahwa apapun yang dilakukan oleh Nabi Muhammad didalam permasalahan waris terlepas dengan status hadistnya yang belum mencapai mutawatir, dan para ijtihad sahabatnya serta para ulama terdahulu tidaklah lebih dari sebatas ijtihad yang bersifat waktu dan temporal saja, namun bukan berarti kita harus acuh dengan semua ijtihad terdahulu bahkan kita harus mengambil hikmah, dan menjadikannya sebagai suri tauladan tentang besarnya upaya, tenaga dan waktu yang telah diabdikan demi keberlangsungan syariat Allah dalam masalah kewarisan.¹⁴⁷

b. Wanita Sebagai Faktor Penentu

Isu kesetaraan gender menjadi salah satu faktor yang melatar belakangi Syahrur didalam ijtihadnya pada masalah waris, sebuah isu yang mendorong kesetaraan bagian 1:1 perempuan terhadap laki-laki dengan dalil surat al-Hujarat ayat 13.

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى وجعلناكم

شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم

Artinya:

¹⁴⁷Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Syahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia,2018), hlm. 40.

Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal, sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu.¹⁴⁸

Ayat diatas difahami bahwa asas didalam islam terkait gender dan suku bangsa adalah kesetaraan dan hanya dari ketakwaan saja seseorang itu berhak mendapatkan pujian dan penilaian lebih dimata agama serta tuhannya, dan ketika ayat ini dikaitkan kepada masalah waris yang mulanya ada nilai kesetaraan berupa saling mewarisi antara laki-laki dan perempuan akan tetap bermuara pada perbedaan perbandingan 2:1 terhadap bagian laki-laki kepada perempuan.

Penting bagi Syahrur untuk menggabungkan dua hal ini (ayat kesetaraan gender dan ayat waris) dimana dua ayat yang nampak berbeda dalam perspektif tekstualnya, ayat kesetaraan yang mengedepankan ketakwaan tanpa diskriminasi gender dan ayat waris yang mengedepankan kelompok laki-laki daripada kelompok perempuan, setelah peletakan teori batas maksimal dan minimalnya Syahrur mencoba mengkaji permasalahan waris yang dirasa belum terselesaikan hanya dengan teori batas, maka perlu bagi Syahrur untuk kembali membaca ulang teks-teks kewarisan dengan metode linguistic (adil adalah setara mesti tidak harus sama besar bagiannya), logika matematika (penyebutan angka dan besar bagian perempuan yang mendominasi didalam ayat waris) dan konsep variable pengikut (kelompok perempuan yang disebut berulang kali didalam ayat waris) yang mana dengan menggunakan metode tersebut

¹⁴⁸ Kementrian Agama RI, *AL-FATHAN ...*, hlm. 517.

menghasilkan sebuah gagasan baru bahwa tolak ukur keadilan dan kesetaraan didalam hal kewarisan adalah perempuan.¹⁴⁹

Pendekatan Linguistik

Adil= kesetaraan yang tidak harus sama besar bagiannya

Pendekatan Logika Matematika

penyebutan angka dan besar bagian perempuan yang mendominasi didalam ayat waris

Pendekatan Konsep Variabel Pengikut

Kelompok perempuan yang disebut berulang kali didalam ayat waris

**Perempuan
sebagai faktor
penentu**

Perempuan sebagai faktor penentu adalah sebuah model ijtihad baru dalam kewarisan yang dipelopori oleh Muhammad Syahrur, dimana dengan menggunakan beberapa metode pendekatan seperti yang disebutkan oleh bagan diatas, yang pertama adalah metode linquistik dimana teks dikembalikan kepada artian bahasa dalam masalah ini dipakai untuk mencari hakekat keadilan didalam waris yang menjadi isu utama karena perempuan dirasa mendapatkan diskriminasi dalam bagian warisan, yang kedua adalah metode pendekatan dengan logika matematika, metode ini dirasa sesuai digunakan oleh Syahrur didalam ijtihadnya sebab didalam beberapa ayat waris memang penyebutan angka dan besar bagian perempuan lebih banyak daripada laki-laki, bagian perempuan disebutkan 11(sebelas) kali (anak perempuan $\frac{1}{2}$ dan $\frac{2}{3}$, ibu $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{3}$, istri $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$

¹⁴⁹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 231.

,saudari perempuan pada kasus kalalah pertama ketika ada suami atau istri $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{3}$, saudari perempuan pada kalalah kedua ketika tidak ada suami atau istri $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{3}$), hal tersebut berbanding terbalik dari angka ataupun besar bagian yang diperoleh laki-laki yang disebutkan didalam ayat-ayat waris, dimana bagian kelompok laki-laki hanya disebutkan 5 (lima) kali saja (ayah $\frac{1}{6}$, suami $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, saudara laki-laki pada kalalah pertama $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{3}$, dan yang ketiga adalah pendekatan dengan metode variable pengikut, yang mana kelompok perempuan yang disebut berulang kali didalam ayat waris serta menjadi ukuran utama terhadap kelompoknya, seperti pada surat an-Nisa ayat 11 kelompok anak perempuan mendapatkan bagian $\frac{2}{3}$ yang akhirnya menentukan bahwa saudaranya laki-laki mendapat $\frac{1}{3}$, ibu yang mendapatkan $\frac{1}{6}$ menentukan bagian bapak $\frac{5}{6}$ ketika ada saudara, pada kasus lain ibu mendapatkan $\frac{1}{3}$ menentukan bagian bapak $\frac{2}{3}$ ketika tidak ada anak dan contoh-contoh lainnya, dengan menggunakan ketiga pendekatan (lingustik, logika matematika dan variable pengikut) tersebut menghasilkan sebuah pandangan baru menurut Syahrur bahwa kelompok perempuan adalah faktor penentu kesetaraan serta penentu besar bagian kelompok laki-laki.

Dalam hal ini Syahrur menyederhanakannya dengan rumus “ $Y = F(x)$ ”, dimana X adalah sebagai variable perubahnya dan sebagai variable pengikutnya, dan nilai dari Y yang disimbolkan oleh F akan selalu berubah mengikuti perubahan yang ditentukan oleh nilai X, apabila dikaitkan kepada masalah waris maka simbol Y adalah simbol yang diperuntukan kepada kelompok laki-laki sebagai variabel pengikut, sedangkan simbol X mewakili kelompok perempuan sebagai variable penentu/pengubah.¹⁵⁰

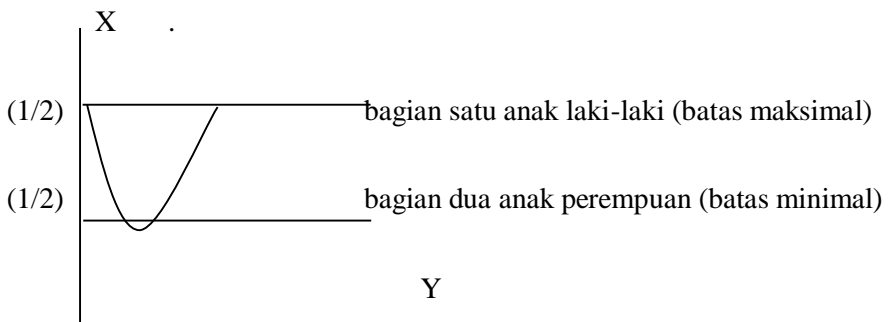
¹⁵⁰Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 235.

c. Besar Bagian Ahli Waris

Pembahasan tentang besar bagian pada dasarnya sudah disebutkan didalam al-Qur'an, berangkat dari sana Syahrur dengan teori batasnya mencoba membaca ulang tentang bagian-bagian yang didapat oleh ahli waris dari harta tinggalan pemberi warisan, Adapun ayat-ayat yang berkaitan dengan hal ini adalah Surat an-Nisa ayat 11, 12 dan ayat 176.

Berikut adalah penjelasan Syahrur tentang besar bagian ahli waris yang terkandung didalam surat an-Nisa ayat 11 (bagian anak-anak dan orang tua):

- 1) *Yusikummullahu fi auladikum li dzakari mistlu
hadzi al-Unstayain*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Menurut Syahrur, teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila yang meninggal adalah orangtua yang meninggalkan tiga orang anak terdiri dari satu laki-laki dan dua anak perempuan hal ini difahami dari teks ayat *li dzakari mithlu hazzi al-unshayain* dimana menyebutkan seorang anak laki-laki

/ *dzakar* dan dua anak perempuan/ *unshayain*, maka begitu pula dengan kelipatannya seperti dua anak laki-laki dengan empat anak perempuan, tiga anak laki-laki dan enam anak perempuan, empat anak laki-laki dan delapan anak perempuan dan seterusnya, dengan selisih antara anak laki-laki dan perempuan dua orang dan jumlah perempuan adalah duakali lipat dari jumlah anak laki-laki, dalam kasus ini perempuan tidak dijadikan sebagai factor penentu dikarenakan kelompok laki-laki juga disebutkan besar bagiannya secara eksplisit didalam nash dan tidak saling mempengaruhi dalam besar bagian yang didapat.

1 anak laki-laki = 2 anak perempuan

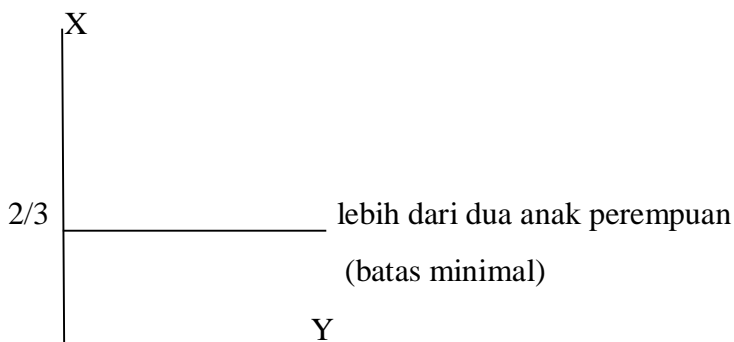
2 anak laki-laki = 4 anak perempuan

3 anak laki-laki = 6 anak perempuan

Maka didalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, anak-anak perempuan akan mengabil 50% (setengah harta) yang kemudian dibagi sama rata dengan saudaranya yang lain, dan anak laki-laki akan mengambil 50% sisanya, karena jatah seorang anak laki-laki sebanding dengan dua bagian anak perempuan.¹⁵¹

¹⁵¹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 248.

2) *Fa in kunna nisa'an fauqa ithnataini fa lahunna thulusa ma tarak*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Diagram teori batas ini ditujukan kepada sebuah kasus apabila seseorang meninggal dan mempunyai anak perempuan berjumlah lebih dari dua orang dan lebih besar dua kalilipat dari anak laki-laki, seperti tiga, empat, lima dan pihak anak laki-laki hanya satu orang saja, dalam hal ini bagian dari kelompok anak perempuan disebutkan didalam *nash*/ ayat dengan lafadz *fa lahunna thulusa ma tarak* yaitu dua pertiga bagian ($2/3$), sedangkan bagian dari kelompok anak laki-laki adalah sepertiga $1/3$, hal ini bisa dengan mudah ditentukan karena laki-laki menjadi variable pengikut, sepertiga ($1/3$) adalah sisa dari bagian duapertiga ($2/3$) yang secara eksplisit disebutkan didalam *nash* dan kelompok wanita menjadi factor penentunya, dalam masalah ini juga berlaku seperti pada kasus dibawah:

1 anak laki-laki = 3 anak perempuan

1 anak laki-laki = 5 anak perempuan

2 anak laki-laki = 5 anak perempuan

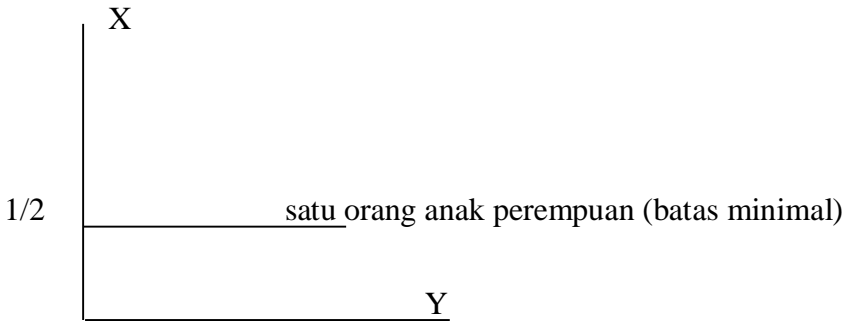
2 anak laki-laki = 7 anak perempuan

Maka didalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, anak-anak perempuan akan mengabil 66,67% (dua pertiga) yang kemudian dibagi sama rata dengan saudaranya yang lain, dan anak laki-laki akan mengambil 33,33% (sepertiga) sisanya, karena jatah seorang anak laki-laki sebanding dengan dua bagian anak perempuan.

Pada kasus ini sangat nampak bagaimana teori batas Syahrur berhasil mendekati kedua titik batas (batas minimal pada perempuan dan maksimal pada laki-laki) kesebuah titik kesetaraan meskipun hasilnya tidak sama rata antar kedua kelompok laki-laki dan perempuan, namun setidaknya konsistensi ijtihad Syahrur berhasil dibuktikan pada masalah ini, dimana isu ketidakadilan terhadap bagian perempuan menjadi salah satu latar belakang pokok didalam ijtihadnya, ketika kita mengambil contoh pada kasus seseorang meninggal dan meninggalkan satu anak laki-laki dan tiga anak perempuan, pada pembagiannya anak laki-laki mendapatkan 33,33% dari harta, dan tiga anak perempuan medapatkan 66,67% dengan pembagian rata kepada masing-masing anak perempuan mendapatkan 32,32%, sebuah kasus yang nyaris pembagiannya mendapat sama rata dan melepaskan diri dari ketentuan 1:2 anak perempuan terhadap anak laki laki / li dzakari mistlu hadzi al-Unstayain.¹⁵²

3) *Wa in kanat wahidatan fa laha nisfu*

¹⁵²Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 249.



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila yang meninggal adalah orangtua yang meninggalkan satu anak perempuan dan satu anak laki-laki difahami dari teks *wa in kanat wahidatan fa laha nisfu*, bagian dari anak perempuan disebutkan didalam *nash*/ ayat dengan lafadz *wa in kanat wahidatan fa laha nisfu* yaitu setengah bagian ($1/2$) sedangkan bagian dari anak laki-laki adalah setengah ($1/2$) sisanya, hal ini bisa dengan mudah ditentukan meskipun bagian anak laki-laki tidak disebutkan karena laki-laki menjadi variable pengikut, setengah ($1/2$) bagian anak laki-laki adalah sisa dari bagian perempuan yang secara eksplisit disebutkan didalam *nash* dan kelompok wanita menjadi factor penentunya. dalam masalah ini juga berlaku seperti pada kasus dibawah:

1 anak laki-laki = 1 anak perempuan

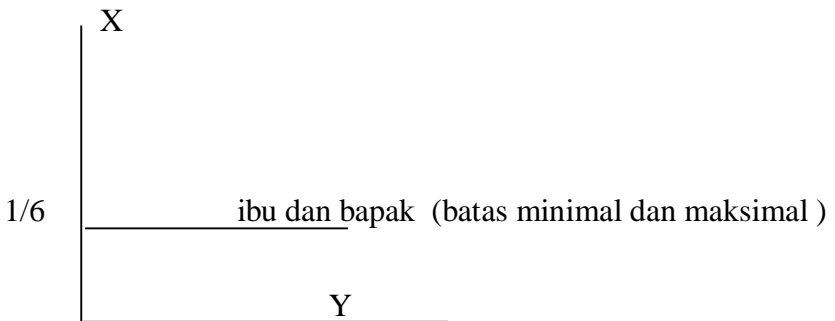
2 anak laki-laki = 2 anak perempuan

3 anak laki-laki = 3 anak perempuan

4 anak laki-laki = 4 anak perempuan

Dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, anak perempuan akan mengambil 50% (setengah harta) dan anak laki-laki akan mengambil 50% (setengah harta) sisanya, karena jatah seorang anak laki-laki sama dengan bagian anak perempuan.¹⁵³

4) *Li abawihi li kuli wahidin minhuma shudus mimma tarak in kana lahu walad*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal sedang kedua orangtuanya masih hidup dan juga meninggalkan anak baik laki-laki atau perempuan (*in kana lahu walad*), dalam hal ini bagian bapak dan ibu adalah

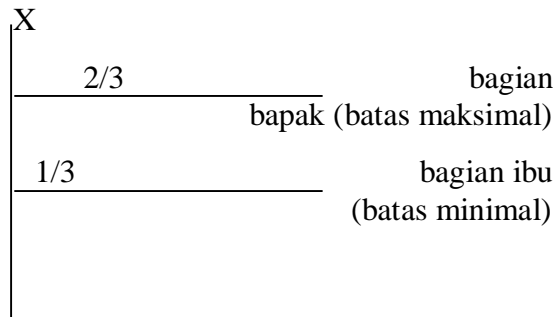
¹⁵³Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 250.

seperenam (1/6) sebagaimana disebutkan didalam *nash*, bagian ini tidak dibatasi kepada orang tua kandung saja tetapi juga ditujukan kepada orang tua asuh yang mengadopsi mayit, sebab definisi kata *al-Ab* secara etimologi ditujukan artinya kepada bapak asuh (terjadi pada kasus azar sebagai bapak asuh/ *al-Ab* nabi Ibrahim dan tarikh sebagai bapak biologisnya/*walid*), adapun memasukan orang tua kandung kedalam bagian seperenam (1/6),dalam hal ini Sharur menggunakan logika keselarasan /*fahm muwafaqah*.

Bila dilihat kembali kepada lafadz *nash* tentang bagian bapak dan ibu dalam hal ini serupa dengan *nash* tentang besar bagian satu anak perempuan/ *wa in kanat wahidatan falaha nisf*, sekali lagi menunjukkan bagaimana Syahrur mendiskripkan ayat-ayat waris bahwa besar bagian kelompok perempuan dan laki-laki tidak selalu 1:2 sebagaimana difahami oleh pemikir-pemikir sebelumnya yang mengedepankan nilai patriarki.

Dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, bapak akan mengabil 16,67% (1/6) dan ibu juga medapatkan bagian yang sama 16,67% (1/6), karena jatah bagian bapak sama dengan bagian ibu, baik mereka dari pihak orangtua biologis ataupun orang tua sosiologis, penting difahami bahwa sebelum membagikan bagian kepada bapak dan ibu harus diselesaikan terlebih dahulu suami dan istri apabila mereka ada didalam daftar ahli waris, arutan ini didapati pada *nash minhuma shudus mimma tarak* dimana subjeknya dikembalikan kepada suami dan istri.

5) *Fa in lam yakun lahu walad, wa warisahu abawahu, wa li ummihi ath-thulusu*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

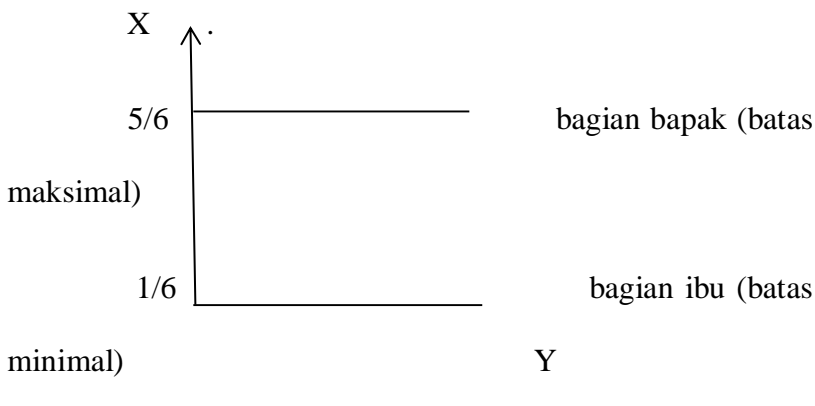
Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan tidak mempunyai anak (*fa in lam yakun lahu walad*) sedangkan kedua orangtuanya masih hidup, bagian ibu disebutkan didalam *nash*/ ayat dengan lafadz *wa li ummihi ath-thulusu* atau sepertiga bagian ($1/3$), sedangkan bagian bapak adalah dua pertiga ($2/3$) sisanya, hal ini bisa dimengeri dengan mudah karena bapak juga disebut dalam ayat (*wa warisahu abawahu*) hanya saja detail besar bagiannya tidak disebut, namun bisa difahami bersama meskipun bagian bapak tidak disebutkan karena laki-laki menjadi variable pengikut, dua pertiga ($2/3$) bagian bapak adalah sisa dari bagian ibu ($1/3$) yang secara eksplisit disebutkan didalam *nash* dan kelompok wanita menjadi factor penentunya, ini juga berlaku sepenuhnya baik kepada orang tua biologis maupun sosiologis.

Dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, ibu akan mengabil 33,33% ($1/3$) sedangkan ibu juga mendapatkan bagian yang sama 66,67% ($2/3$), dan

pembagian ini diberikaan setelah menyelesaikan pembagian kepada suami atau istri (*mimma tarak*) mayit.¹⁵⁴

6) *Fa in kana lahu ikhwatun fa li ummihi as-sudusu*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

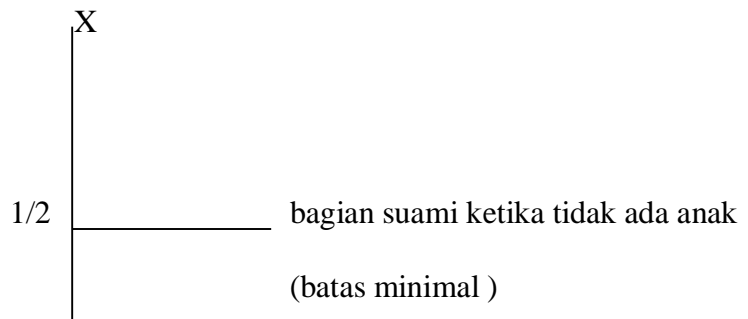
Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal sedang kedua orangtuanya masih hidup dan juga meninggalkan saudara baik laki-laki maupun perempuan (*fa in kana lahu ikhwatun*), dalam hal ini bagian ibu adalah seperenam ($1/6$) sebagaimana disebutkan didalam *nash* sedangkan bagian bapak adalah lima perenam ($5/6$) sisanya, hal ini bisa dimengeri dengan mudah karena bapak juga disebut dalam ayat (*wa warisahu abawahu*) hanya saja detail besar bagiannya tidak disebutkan, namun bisa difahami meskipun bagian bapak tidak disebutkan karena laki-laki menjadi variable pengikut, lima perenam ($5/6$) bagian bapak adalah sisa dari bagian ibu ($1/6$) yang secara eksplisit disebutkan didalam *nash* dan kelompok wanita menjadi factor penentunya.

¹⁵⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 263.

Dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, ibu akan mengambil 16,66% ($1/6$) sedangkan bapak mendapatkan bagian sisanya 83,34% ($5/6$), dan pembagian ini diberikaan setelah menyelesaikan pembagian kepada suami atau istri (*mimma tarak*) mayit.¹⁵⁵

Penjelasan Syahrur tentang besar bagian ahli waris yang tekandung didalam surat an-Nisa ayat 12 (bagian suami/istri dan saudara ketika bersama suami/istri):

7) *Wa lakum nisfu ma taraka azwajukum in lam yakun lahunna walad*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris

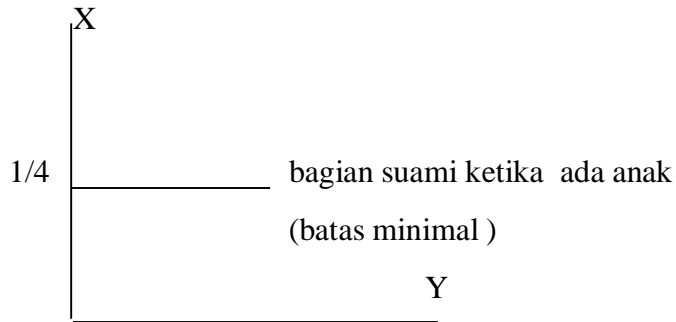
Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan mempunyai suami dan tidak mempunyai anak, sebagaimana disebutkan didalam *nash* bahwa besar bagian suami adalah setengah ($1/2$) dan terhitung sebagai batas minimal, adapun dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, maka suami akan mengambil pertama bagiannya 50% ($1/2$) dari harta peninggalan

¹⁵⁵Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 263.

mayit dan sisanya bisa dibagikan kepada ahli waris yang lain (orang tua, anak dan saudara).¹⁵⁶

8) *Fa in kana lahunna waladun fa lakum ar-Rubu'u*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris.

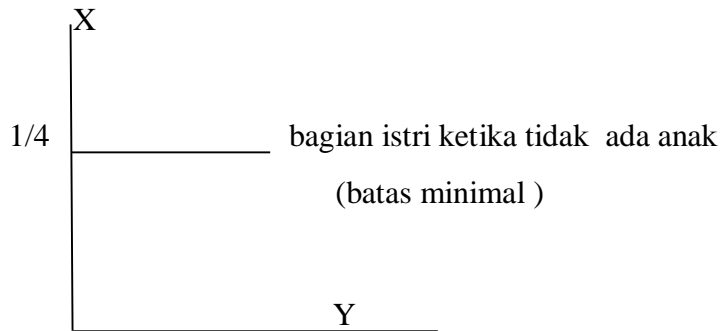
Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan mempunyai suami dan mempunyai anak (baik anak laki-laki maupun anak perempuan), sebagaimana disebutkan dalam *nash* bahwa besar bagian suami pada kasus seperti ini adalah seperempat (1/4) dan terhitung sebagai batas minimal, adapun dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, maka suami akan mengabil pertama bagiannya 25% (1/4) dari harta peninggalan mayit dan sisanya bisa dibagikan kepada ahli waris yang lain (orang tua, anak dan saudara).¹⁵⁷

¹⁵⁶Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 269.

¹⁵⁷Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 269.

9) *Wa lahunna ar-Rubu'u mimma taraktum in lam yakun lakum walad*



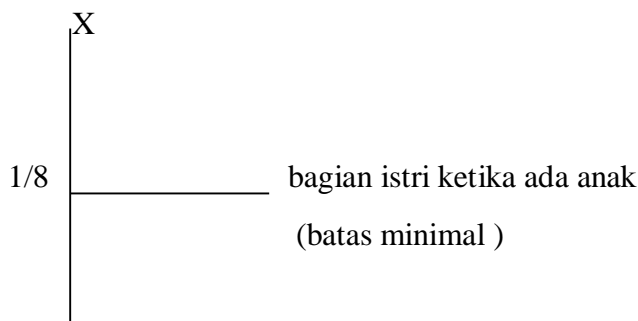
X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris.

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan mempunyai isteri dan tidak mempunyai anak, sebagaimana disebutkan dalam *nash* bahwa besar bagian isteri pada kasus seperti ini adalah seperempat ($1/4$) dan terhitung sebagai batas minimal, adapun dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, maka isteri akan mengambil pertama bagiannya 25% ($1/4$) dari harta peninggalan mayit dan sisanya bisa dibagikan kepada ahli waris yang lain (orang tua, anak dan saudara).¹⁵⁸

¹⁵⁸Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 269.

10) *Fa in kana lakum waladun fa lahunna as-sumunu mimma taraktum*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris.

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan mempunyai isteri dan mempunyai anak (baik anak laki-laki ataupun perempuan), sebagaimana disebutkan dalam *nash* bahwa besar bagian isteri pada kasus seperti ini adalah seperdelapan ($1/8$) dan terhitung sebagai batas minimal, adapun dalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, maka isteri akan mengabil pertama bagiannya 12,5% ($1/8$) dari harta peninggalan mayit dan sisanya bisa dibagikan kepada ahli waris yang lain (orang tua, anak dan saudara).¹⁵⁹

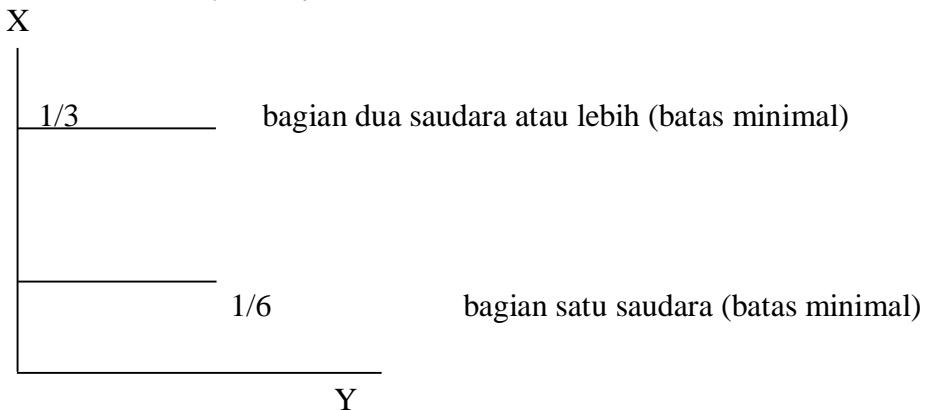
Penting untuk difahami bahwa dalam hal ini Allah menetapkan batasan hukum 2:1 perempuan terhadap laki-laki (*lidzakari mithlu hazzi al-Unthayaini*), memang sulit untuk memahami penetapan batas hukum pada permasalahan suami isteri kerana memang secara umum umat ini menjalankan pernikahan model monogami yang seharusnya batas hukum yang dipakai adalah *wa in kanat wahidatan falaha nisfu*

¹⁵⁹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 269.

sebab hanya mempunyai atau meninggalkan satu suami atau istri, apabila kita tarik kembali kepada isu utama dalam masalah waris (keadilan dan kesetaraan) mengingat posisi kedua orang ini adalah orang terdekat dari mayit yang berpotensi menjadi orang yang paling merasa kehilangan ketika ditinggalkan, maka penting untuk menempatkan besar bagian mereka pada batas minimal agar supaya peluang mereka mendapatkan sisa dari harta masih terbuka lebar, hasil dari gagasan ini juga secara tidak langsung menyimpulkan bahwa bahwa istri kedua (yang berstatus janda ketika dinikahi oleh mayit) dan seterusnya tidak mendapat jatah warisan karena mereka telah mendapatkan bagian mereka dari harta warisan suaminya yang terdahulu.¹⁶⁰

Penjelasan Syahrur perihal *kalalah* serta besar bagian ahli waris dari kelompok saudara yang terkandung didalam an-Nisa ayat 12 dan 176:

11) *Wa in kana rajulun yurasu kalalatan au imraatun wa lahu akhun au ukhtun falikulli minhuma as-Sudusu, fa in kanu aksara min dzalika fahum syuraka fi as-Sulusu.*



¹⁶⁰Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 270.

X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris.

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

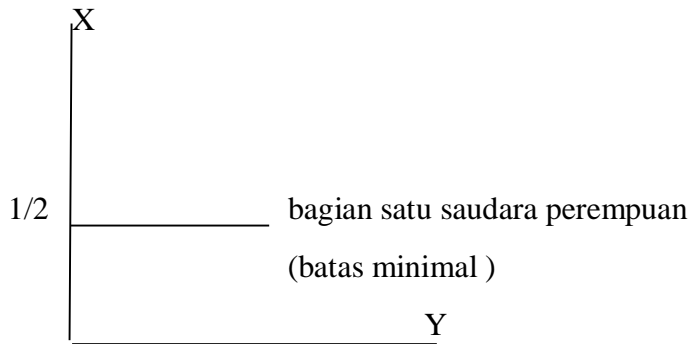
Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan tidak meninggalkan anak serta kedua orang tua dan hanya meninggalkan suami/isteri serta saudara (baik laki-laki ataupun perempuan) dalam perwarisan islam kejadian disebut sebagai permasalahan *kalalah*, sebagaimana disebutkan dalam *nash* bahwa besar bagian isteri adalah seperempat ($1/4$) sebagaimana dijelaskan pada point sebelumnya, sedangkan besar bagian saudara apabila dia tunggal (sendiri) maka mendapatkan seperenam ($1/6$) harta apabila saudara tersebut lebih dari satu maka bagian mereka sepertiga ($1/3$), dalam hal hal tidak dibedakan antara saudara kandung,seibu ataupun seapak karena memang didalam penunjukannya lafadz saudara (اخت/اخ) yang terdapat didalam *nash* tidak spesifik menunjuk kepada salah satu saudara, menurut Syahrur segala tafsiran mengenai pengkhususan saudara seibu adalah yang dimaksud didalam *nash* tidak lebih dari sebatas ijtihad yang bersifat temporal saja.

Kalalah yang dimaksud dalam ayat ini hanya berlaku bila salah satu dari suami atau istri dari mayit, hal ini bisa teridentifikasi dengan argument bahwa pembahasan besar bagian waris suami istri masih masih berada didalam satu dalil yang sama (surat an-Nisa ayat 12), adapun syaratnya secara spesifik harus terpenuhi, *pertama* dalam kasus ini tidak ada kelompok ahli waris dari golongan orang tua (bapak,ibu, kakek ataupun nenek), *kedua* tidak ada kelompok ahli waris dari golongan anak (anak laki-laki, perempuan maupun cucu), *ketiga* harus ada salah satu dari suami/ atau istri mayit yang mendapat warisan, keempat bagian dari golongan saudara

adalah sama rata sepertiga ($1/3$) ketika lebih dari dua saudara atau seperenam ($1/6$) ketika saudara hanya seorang diri.¹⁶¹

Berikut adalah penjelasan Syahrur perihal kalalah ketika mayit tidak meninggalkan suami atau istri serta besar bagian ahli waris dari kelompok saudara yang terkandung didalam an-Nisa ayat 176:

In imruun halaka laisa lahu waladun wa lahu ukhtun falaha nisfu ma taraka, wahuwa yarisuha in lam yakun laha walad



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besar bagian terhadap ahli waris.

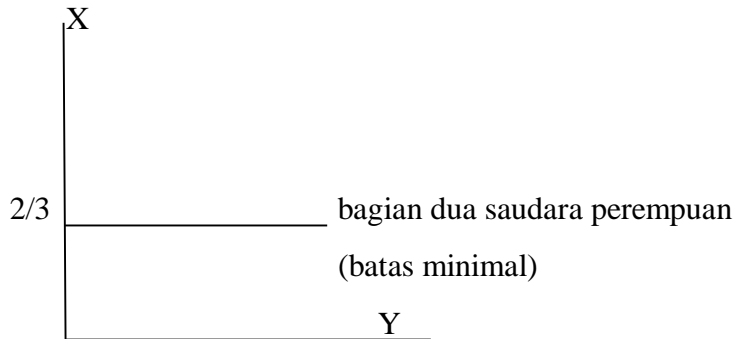
Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan tidak meninggalkan anak serta kedua orang tua dan hanya meninggalkan saudara (baik laki-laki ataupun perempuan) dengan tidak mengkhuskan saudara sekandung, seapak maupun seibu, sebagaimana yang disebutkan didalam *nash* bahwa bagian satu saudara perempuan (*walahu ukhtun*) adalah setengah ($1/2$), ini juga berlaku bagi saudara laki-laki apabila dia menjadi saudara tunggal mayit hal ini sesuai dengan apa yang disebutkan didalam *nash* (*wa huwa*

¹⁶¹Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 271.

yarisuha) ketentuan bagian saudara laki-laki memang tidak disebutkan secara langsung karena dia sebagai faktor pengikut dari bagian perempuan yang mendapatkan setengah ($1/2$) secara otomatis kelompok laki-laki juga mendapatkan setengah ($1/2$), hal ini juga sesuai dengan batas hukum *wa in kanat wahidatan fa laha nisf* hanya saja yang menjadi pembeda adalah saudara laki-laki disini mendapat besar bagiannya pada batas maksimal sedangkan saudara perempuan besar bagiannya pada batas minimal.¹⁶²

12) *Fa inkanata isnataini falahuma as-Sulusani mima tarak, fa in kanu rijalan wa nisaan falidazakari mithlu hazzi al-unsayaini.*



X : batas hukum Allah/ *hududullah* yang menetapkan jatah/besarnya bagian terhadap ahli waris

Y: Waktu dimana syariat Allah harus dilaksanakan oleh setiap umatnya.

Diagram Teori batas dalam hal ini adalah batasan hukum apabila seseorang meninggal dalam keadaan tidak meninggalkan anak serta kedua orang tua dan hanya meninggalkan tiga saudara yang terdiri dari dua saudara perempuan dan satu saudara laki-laki dengan tidak

¹⁶²Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 279.

mengkhususkan saudara sekandung,sebakap maupun seibu, sebagaimana yang disebutkan didalam *nash* bahwa bagian 2 saudara perempuan (*fa in Kanata isnataini*) adalah dua pertiga ($\frac{2}{3}$), sedangkan bagian dari satu saudara laki-laki adalah sepertiga $\frac{1}{3}$, hal ini bisa dengan mudah ditentukan karena laki-laki menjadi variable pengikut, sepertiga ($\frac{1}{3}$) adalah sisa dari bagian dua pertiga ($\frac{2}{3}$) yang secara eksplisit disebutkan didalam *nash* dan kelompok wanita menjadi factor penentunya hanya saja yang menjadi pembeda adalah saudara laki-laki disini mendapati besar bagiannya pada batas maksimal sedangkan saudari perempuan besar bagiannya pada batas minimal, adapun penjelasan dari pada lafadz *fa in kanu rijalan wa nisaan fa li dzakari mithlu hazzi al-unsayaini* adalah kelanjutan daripada permasalahan sebelumnya (*fa in Kanata isnataini falahuma sulusa ma tarak*) sebagai penegasan apabila jumlah saudara berlipat ganda seperti pada kasus dibawah:

2 saudara laki-laki = 4 saudara perempuan

3 saudara laki-laki = 6 saudara perempuan

4 saudara laki-laki = 8 saudara perempuan

Maka didalam praktek pembagiannya apabila diprosentasikan dari 100% harta, dua saudara perempuan akan mengambil 66,67% (dua pertiga) yang kemudian dibagi sama rata dengan saudarinya yang lain, dan saudara laki-laki akan mengambil 33,33% (sepertiga) sisanya, karena jatah satu saudara anak laki-laki sebanding dengan dua bagian saudara perempuan.

Batas hukum *fa in kanu rijalan wa nisaan fa li dzakari mithlu hazzi al-unsayaini* menurut Syahrur juga berlaku pada kasus berkumpulnya saudara laki-laki dan perempuan dimana salah satu kelompok berjumlah lebih dari dua kali lipat dari kelompok yang lain, seperti satu saudara perempuan berkumpul dengan tiga saudara laki-laki begitu juga sebaliknya.¹⁶³

¹⁶³Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 281.

d. Sisa Harta

Perlu difahami dalam pembagian harta waris tidak setiap kasus selalu merujuk kepada besar bagian yang telah ditentukan oleh *nash-nash* waris, karena pada dasarnya tidak nash tersebut diturunkan kecuali untuk memangkas isu keadilan yang dirasa kurang menganggap kelompok wanita pada masa lalu, sehingga untuk menepis hal itu di syariatkannya hukum waris oleh Allah *subhanahu wa'taala*, hal seperti jauh lebih mudah untuk difahami apabila hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan kewarisan hanya berlaku apabila potensi ketidakadilan muncul diantara ahli waris, dengan kata lain apabila keadilan mampu hadir dengan sendirinya maka batas hukum Allah terkait kewarisan tidak perlu diberlakukan seperti kasus ahli waris terdiri dari kelompok anak perempuan saja tanpa ada anak laki-laki, seperti ahli waris hanya berisikan saudara laki-laki tanpa ada saudara perempuan didalamnya, dalam kasus seperti ini secara sederhana harta warisan akan dibagikan secara merata sampai habis tanpa ada harta tersisa dan hal ini sangat mudah untuk mengerti apabila kita menempatkan keadilan dan kesetaraan adalah asas dari kewarisan.¹⁶⁴

Kasus sisa harta menurut Syahrur berpotensi menjadi konflik baru apabila didalam pembagian waris terdapat dua kelompok yang besar bagiannya tidak mampu membuat habis dari harta warisan apabila diprosentasikan 100% dengan metode pengurangan berkelanjutan, untuk mensiasati serta meredam isu ini maka perlu diberlakukan klasifikasi pada kelompok ahli waris dimana anak-anak dari mayit, orang tua dari mayit serta suami atau isteri mayit adalah kelompok utama yang layak mendapatkan sisa harta, sedangkan kelompok kedua ditempati oleh para saudara.

Tidak semua kelompok bisa mendapatkan sisa harta dari pembagian harta waris, sebab hanya ahli waris dengan besar

¹⁶⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 237.

bagian batas minimal saja yang berhak mendapatkan sisa harta, hal ini pentingdiberlakukan untuk menepis isu ketidakadilan yang muncul karena besar bagian yang didapat kelompok perempuan pada beberapa kasus dirasa lebih kecil dari kelompok laki-laki, sebagaimana yang difahami oleh umat islam secara umum dari penafsiran ulama-ulama terdahulu tentang ilmu kewarisan.¹⁶⁵

No	Penerima Waris	Ketentuan	Besar Bagian	Ayat/pasal
1	Istri	Bila tidak ada anak/cucu	1/4 (batas minimal)	an-Nisa 12/
		Bila ada anak/cucu	1/8 (batas minimal)	
2	Suami	Bila tidak ada anak/cucu	1/2 (batas minimal)	an-Nisa 12
		Bila ada anak/cucu	1/4 (batas minimal)	
3	Anak perempuan	Dua anak perempuan bersama dengan satu anak laki-laki (<i>li dzakari mistlu hadzi al-Unstayain</i>) dan kelipatannya	1/2 (batas minimal)	an-Nisa 11
		Anak perempuan berjumlah lebih dari dua	2/3 (batas minimal)	

¹⁶⁵Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah...*, hlm. 296.

		orang dan lebih besar dua kalilipat dari anak laki-laki		
		Jumlah anak perempuan sama dengan jumlah anak laki-laki	1/2 (batas minimal)	
4	Anak laki-laki	Satu anak laki-laki bersama dengan dua anak perempuan (<i>li dzakari mistlu hadzi al-Unstayain</i>) dan kelipatannya	1/2 (batas maksimal)	an-Nisa 11
		Anak laki-laki lebih sedikit jumlahnya dari anak perempuan yang berjumlah lebih dari dua orang atau lebih dari dua kali lipat dari anak laki-laki	1/3 (batas maksimal)	
		Jumlah anak laki-laki sama dengan jumlah anak perempuan	1/2 (batas maksimal)	
5	Ibu	Dalam keadaan ada anak / cucu	1/6 (batas minimal sekaligus maksimal)	an-Nisa 11

			Dalam keadaan tidak ada anak / cucu	1/3 (batas minimal)	
			Bila ada saudara	1/6 (batas minimal)	
6	Bapak		Dalam keadaan ada anak	1/6 (batas minimal sekaligus maksimal)	an-Nisa 11
			Dalam keadaan tidak ada anak/cucu	2/3 (batas maksimal)	
			Bila ada saudara	5/6 (batas maksimal)	
7	Saudara pada kasus <i>kalalah</i> bersama suami/istri		Sendirian laki-laki maupun perempuan	1/6 (batas minimal)	an-Nisa 12
			Dua orang atau lebih (harta dibagi sama rata)	1/3 (batas minimal)	
8	Saudara pada kasus <i>kalalah</i> tanpa suami/istri	Saudara perempuan	Bersama satu saudara laki-laki atau Jumlah saudara perempuan sama dengan jumlah saudara laki-laki	1/2 (batas minimal)	an-Nisa 176
			Bersama dengan dua saudara laki-laki dan kelipatannya	2/3 (batas minimal)	

		Sa ud ara lak i- lak i	Bersama satu saudara perempuan atau jumlah saudara laki-laki sama dengan jumlah saudara perempuan	1/2 (batas maksimal)	
			Bersama dengan dua saudara laki-laki dan kelipatannya	1/3 (batas maksimal)	

e. Contoh Kasus Pembagian Harta waris

Untuk lebih memahami konsep pembagian waris perspektif Muhammad Syahrur, berikut beberapa contoh bagaimana mengoperasionalkan hasil dari teori batasnya.

- 1) Orang meninggal dan memiliki ahli waris tiga orang anak perempuan, maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: pertama, menaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, kedua, menaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya ishlah antara pihak-pihak yang terkait), ketiga, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka

pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/faraid bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan kepada tiga anak perempuan dimana ketiganya mendapatkan besar bagian yang sama, dalam kasus ini ketentuan besar bagian yang disebutkan didalam ayat-ayat waris tidak berlaku karena tertunaikannya prinsip keadilan dan kesetaraan.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Anak perempuan pertama	1/3	Rp. 333.300
Anak perempuan kedua	1/3	Rp. 333.300
Anak perempuan ketiga	1/3	Rp. 333.300

- 2) Orang meninggal dan memiliki ahli waris tiga orang anak yang terdiri dari satu anak laki-laki dan dua anak perempuan, maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban

finansial lainnya, *kedua*, menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya *ishlah* antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan kepada tiga anak dimana dalam kasus ini anak laki-laki mendapatkan setengah ($1/2$) harta (*li dzakari mithlu hazzi al-Unsayaini*) sedangkan setengah ($1/2$) sisanya untuk dua anak perempuan.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Anak laki-laki pertama	1/2	Rp. 500.000
Anak perempuan kedua	1/2	Rp. 250.000
Anak perempuan ketiga		Rp. 250.000

- 3) Orang meninggal dan memiliki ahli waris empat orang anak yang terdiri dari dua anak laki-laki dan dua anak perempuan, maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua*, menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya islah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan kepada empat anak dimana dalam kasus ini dua anak laki-laki mendapatkan bagian yang sama dengan dua anak perempuan sebab posisi mereka sejatinya sama-sama mewakili satu orang dari tiap kelompoknya (*wa in kanat wahidatan falaha nisfu*).

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Dua anak laki-laki	1/2	Rp. 250.000
		Rp. 250.000
Dua anak perempuan	1/2	Rp. 250.000
		Rp. 250.000

- 4) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang isteri, ibu dan tiga orang anak yang terdiri dari satu laki-laki dan dua perempuan, maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua*,

menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya ishlah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam kasus ini bagian istri adalah seperdelapan ($\frac{1}{8}$) karena keberadaan anak (*fa in kana lakum waladun fa lahunna as-Sumunu*), bagian ibu seperenam ($\frac{1}{6}$) dari sisa harta setelah diambil darinya bagian istri (*likuli wahidin minhuma as-Sudusu mima taraka in kana lahu walad*),sisa harta selanjutnya diberikan kepada anak-anak dengan membagi setengah ($\frac{1}{2}$) harta kepada satu anak laki-laki dan setengah ($\frac{1}{2}$) sisanya kepada dua anak perempuan (*li dzakari mithlu hazzi al-Unsayaini*).

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Isteri	1/8	Rp.125.000
Ibu	1/6	Rp.145.800
Anak laki-laki	1/2	Rp.364.600
Dua anak perempuan	1/2	Rp. 182.300
		Rp. 182.300

- 5) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang suami,bapak,ibu dan empat anak yang terdiri dari dua anak laki-laki dan dua anak perempuan maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua*, menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya islah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka

pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam kasus ini bagian suami adalah seperempat ($1/4$) karena keberadaan anak (*fa in kana lahunna waladun fa lakum ar-Rubuu*), bagian bapak seperenam ($1/6$) sama besarnya dengan bagian ibu dari sisa harta setelah diambil darinya bagian suami (*likuli wahidin minhuma as-Sudusu mima taraka in kana lahu walad*), sisa harta selanjutnya diberikan kepada anak-anak dengan membagi setengah ($1/2$) harta kepada dua anak laki-laki dan setengah ($1/2$) sisanya kepada dua anak perempuan (*wa in kanat wahidatan fa laha nisfu*).

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Suami	1/4	Rp.250.000
Bapak	1/6	Rp.125.000
Ibu	1/6	Rp.125.000
Duan nak laki-laki	1/2	Rp.250.000
Dua anak perempuan	1/2	Rp.250.000

- 6) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang suami,bapak,ibu dan satu anak perempuan maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua*, menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya islah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka

pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam kasus ini bagian suami adalah seperempat ($1/4$) karena keberadaan anak (*fa in kana lahunna waladun fa lakum ar-Rubuu*), bagian bapak seperenam ($1/6$) sama besarnya dengan bagian ibu dari sisa harta setelah diambil darinya bagian istri (*likuli wahidin minhuma as-Sudusu mima taraka in kana lahu walad*), sisa harta selanjutnya diberikan anak perempuan, dalam hal ini tidak berlaku ketentuan waris (*wa in kanat wahidatan fa laha nisfu*) karena anak perempuan hanya sendiri tanpa adanya anak laki-laki, kasus ini juga tidak memberlakukan konsep *aul*.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Suami	1/4	Rp.250.000
Bapak	1/6	Rp.125.000
Ibu	1/6	Rp.125.000
Anak perempuan	1/2 + sisa harta	Rp.250.000 + sisa harta= Rp. 500.000

- 7) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang isteri dan ibu maka mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua*, menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya ishlah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga*, apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam kasus ini bagian isteri adalah seperempat ($1/4$) hal ini disebabkan tidak adanya anak (*wa lahunna ar-Rubuu mima taraktum in lam yakun lakum walad*), sedangkan bagian ibu adalah sepertiga ($1/3$) karena tidak adanya nak dari mayit, besar bagian ibu diberikan setelah besar bagian isteri selesai (*mimma tarak*), apabila masih didapati harta sisa setelah bagian istri dan ibu diberikan, maka sisa tersebut diberikan kepada ibu, dalam kasus ini tidak berlaku *radd*.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
isteri	$1/4$	Rp.250.000
ibu	$1/3$	Rp.250.000
ibu	Sisa harta	Rp.500.000

- 8) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang isteri dan tiga saudara, mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama*, menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak

ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua* menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya ishlah antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga* apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/faraid bisa dilakukan.

Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam kasus ini bagian isteri adalah seperempat (1/4) hal ini disebabkan tidak adanya anak (*wa lahunna ar-Rubuu mima taraktum in lam yakun lakum walad*), sedangkan bagian tiga saudara adalah sepertiga (1/3) karena kasus kalalah bersama dengan suami/isteri mayit (*fa in kanu aksara min dzalika fahum syuraka fi as-Sulusu*), besar bagian saudara diberikan setelah besar bagian isteri diselesaikan (*mimma tarak*), apabila masih didapati harta sisa setelah bagian istri dan saudara diberikan, maka sisa tersebut diberikan kepada ibu, dalam kasus ini tidak berlaku radd.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
isteri	1/4	Rp.250.000
Tiga saudara	1/3	Rp.250.000
isteri	Sisa harta	Rp.500.000

- 9) Orang meninggal dan memiliki ahli waris seorang suami dan saudara, mekanisme pembagian hartanya sebagai berikut: *pertama* menuaikan semua kewajiban dan tanggungan mayit yang belum terselesaikan semasa hidupnya seperti hutang, pajak ataupun kewajiban finansial lainnya, *kedua* menuaikan wasiat mayit yang telah diamankan semasa hidupnya sekalipun itu menghabiskan seluruh harta (dengan cacatan wasiat tersebut tidak keluar dari bingkai yang telah di syariatkan, apabila melanggar maka perlu adanya *ishlah* antara pihak-pihak yang terkait), *ketiga* apabila tidak ada wasiat atau masih ada sisa harta setelah wasiat selesai dilaksanakan maka pembagian harta menggunakan sistem kewarisan/*faraid* bisa dilakukan. Untuk mempermudah penghitungan maka harta akan direalisasikan menjadi 100% dengan total harta misalnya Rp. 1.000.000,00 yang akan diwariskan, dalam

kasus ini bagian suami adalah seperempat ($1/2$) hal ini disebabkan tidak adanya anak (*wa lakum nisfu ma taraka in lam yakun lahunna walad*), sedangkan bagian saudara adalah sepertiga ($1/6$) karena kasus kalalah bersama dengan suami/isteri mayit (*wa lahu akhun au ukhtun fa likulli wahidin minha as-Sudusu*), besar bagian saudara diberikan setelah besar bagian suami diselesaikan (*mimma tarak*), apabila masih didapati harta sisa setelah bagian suami dan saudara diberikan, maka sisa tersebut diberikan kepada suami karena suami dalam kasus ini mendapati besar bagiannya dalam posisi batas minimal.

Ahli waris	Besar bagian	Harta yang didapat
Suami	$1/2$	Rp.500.000
Saudara	$1/6$	Rp.166.000
Suami	Sisa harta	Rp.334.000

D. Kontribusi Pemikiran Syahrur Terhadap Pengembangan Hukum Waris Islam di Dunia Kontemporer

Dinamika Global yang muncul karena berbagai macam akibat menjadi ujian berat umat saat ini, tuntutan untuk terus berpegang teguh kepada norma-norma agama sebagai pedoman

hidup tidak jarang malah menjadikan norma agama sebagai dinding besar yang dibelakangnya menyimpan berbagai hakekat yang terlihat, hal inilah yang mendorong para tokoh-tokoh Islam untuk terus berfikir bagaimana membawa umat Islam kepada kedewasaan dalam berfikir serta bersikap secara bijak dalam memahami setiap detail kecil dari norma-norma agama Islam.

Kontribusi Muhammad Syahrur sebagai salah satu tokoh pembaharuan dengan berbagai gagasannya mempunyai andil besar didalam pengembangan hukum Islam, dengan pembacaan ulang yang disebutnya dengan metode *tartil* secara tidak langsung mampu merekonstruksi hal-hal yang sebelumnya dinilai *Qath'i* menjadi sebuah ladang ijtihad baru oleh para pakar hukum Islam yang hasil ijtihad dari para pakar hukum islam yang tersebar di seluruh penjuru dunia berpotensi melahirkan produk hukum baru yang lebih sesuai dengan kondisi, situasi dan permasalahan yang menjadi latar belakang sebuah ijtihad tersebut dimunculkan, hal ini sesuai dengan kaidah Fiqhiyah العادة محكمة dan الاجتهاد لا يبطل بمثله dimana legalisasi kultur yang dirasa mampu menjawab dari permasalahan yang ada pada lingkungan dikala untuk dijadikan sebagai produk hukum.¹⁶⁶

Teori *Hudud*/ batas yang digagas oleh Syahrur juga mampu memberikan pandangan baru dalam khazanah metodologi hukum Islam, seperti peletakan batas maksimal dan batas minimal pada setiap permasalahan hukum menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis yang mampu menjawab semua problematika yang ada dan tidak terpaku terhadap pemahaman yang bersifat parsial karena memahi sebuah hukum yang diklaim sebagai hukum Allah/ *Hududullah*.¹⁶⁷

¹⁶⁶Ahmad bin Syaikh Muhammad Razak, *Sharh al-Qawaidh al Fiqhiyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), hlm. 219,

¹⁶⁷Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam *Jurnal AL-QUDS Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 23.

Batas maksimal / *hadd al-A'la* dan batas minimal / *hadd Al-adna* yang disuguhkan oleh Syahrur dalam ilmu kewarisan sejatinya mempunyai korelasi yang kuat dengan hukum adat di beberapa tempat, seperti hukum kewarisan Jawa dimana hukum disana mempunyai kemiripan dalam asas kewarisannya dengan kewarisan Sharur, yang mana dibangun dengan konsep keadilan (العدل) dan kesetaraan (المساواة), hal ini akan mempermudah pelaksanaan hukum Islam dengan metodologi Syahrur apabila diterapkan kepada hukum waris Jawa karena kesamaan terhadap nilai asas yang dibangun.¹⁶⁸

Tidak ada perbedaan yang signifikan antara konsep adat ditempat-tempat tertentu dan konsep teori batas /*hudud* yang digagas oleh Syahrur, karena sejatinya semua konsep dilahirkan untuk kebaikan bersama sebagai fitrah manusia dan fitrah agama Islam itu sendiri, sehingga apa yang diperjuangkan oleh Sharur sejatinya adalah sebuah alat yang bisa dipergunakan untuk menyelesaikan probematika umat Islam saat ini.

¹⁶⁸Muhammad Zaenudin, Studi Komparatif Tentang Aspek Ontologi Pembagian Waris Menurut Hukum Islam dan Adat Jawa, dalam jurnal Unifikasi, Vol. 3 No. 2 Juli 2016, hlm. 10

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dari hasil studi tentang teori batas dalam sistem pembagian harta waris antara laki-laki dan perempuan telaah terhadap pemikiran Muhammad Syahrur adalah sebagai berikut:

1. Konsep pembagian 2:1 antara laki-laki dengan perempuan selama ini dinisbatkan kepada teks yang terdapat didalam *nash* al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum waris dirasa menjadi batu penghalang dan menjadi probem dalam permasalahan ini, kemudian ijtihad *aul* dan *radd* yang dirasa melenceng jauh dari *nash-nash* waris yang terdapat didalam al-Qur'an, belum lagi pemberian harta sebagai jatah waris kepada kelompok ahli waris yang jelas tidak disebutkan didalam *nash* dan problem lainnya yang semisal semakin membuat Syahrur terdorong untuk melakukan evaluasi serta perubahan didalam hukum kewarisan islam dengan melahirkan sebuah teori yang kemudian dikenal dengan istilah teori batas/ *hudud*, dua asas yang diangkat oleh Syahrur terkait masalah kewarisan adalah asas adil/ العدل dan setara/ المساواة dalam pembagian harta waris, apabila kita kembali kepada ayat-ayat waris memang dua konsep ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun kita bisa mengaitkannya kepada nilai-nilai dasar agama islam seperti islam agama keadilan, fitrah, kesetaraan, kasih sayang, pemersatu dan lain sebagainya.
2. Perempuan sebagai faktor penentu adalah sebuah model ijtihad baru dalam kewarisan yang dipelopori oleh Muhammad Syahrur, dimana dengan menggunakan beberapa metode pendekatan seperti yang disebutkan oleh bagan diatas, yang

pertama adalah metode linguistik dimana teks dikembalikan kepada artian bahasa dalam masalah ini dipakai untuk mencari hakekat keadilan didalam waris yang menjadi isu utama karena perempuan dirasa mendapatkan diskriminasi dalam bagian warisan, yang *kedua* adalah metode pendekatan dengan logika matematika, metode ini dirasa sesuai digunakan oleh Syahrur didalam ijtihadnya sebab didalam beberapa ayat waris memang penyebutan angka dan besar bagian perempuan lebih banyak daripada laki-laki, faktor penentu hanya berlaku terhadap kasus yang mana besar bagian ahli waris laki-laki tidak disebutkan secara pasti pada *nash-nash* waris, gagasan ini dikemukakan oleh Syahrur sebagai bantahan adanya diskriminasi sekaligus pembatalan terhadap isu yang mengatasnamakan kesetaraan gender terhadap perempuan dalam hal kewarisan, adapun kasus sisa harta menurut Syahrur yang berpotensi menjadi konflik baru maka apabila terjadi didalam pembagian waris seperti terdapat dua kelompok yang besar bagiannya tidak mampu membuat habis dari harta warisan apabila diprosentasikan 100% dengan metode pengurangan berkelanjutan, untuk mensiasati serta meredam isu ini maka perlu diberlakukan klasifikasi pada kelompok ahli waris dimana anak-anak dari mayit, orang tua dari mayit serta suami atau isteri mayit adalah kelompok utama yang layak mendapatkan sisa harta, sedangkan kelompok kedua ditempati oleh para saudara, tidak semua kelompok bisa mendapatkan sisa harta dari pembagian harta waris, sebab hanya ahli waris dengan besar bagian batas minimal saja yang berhak mendapatkan sisa harta.

B. Saran

Studi ini menitik beratkan tentang pendiskripsian fiqh waris Islam yang difokuskan kepada hasil ijtihad yang digagas oleh Muhammad Syahrur, dimana fiqh waris yang difahami dan dipelari oleh kebanyakan para akademis adalah sebuah hal yang paten dari *nash* sampai operasionalnya, yang seakan

menjadikan fiqh waris sebagai konsep dasar/aqidah bagi seorang muslim yang harus di amalkan setiap detail pointnya, hal ini tentu akan bermuara kepada perbedaan atau mungkin perdebatan karena setiap tempat yang ditinggali oleh setiap muslim mempunyai kultur yang berbeda-beda.

Konsep ijtihad yang disuarkan oleh Syahrur dalam hal ilmu kewarisan Islam seolah memberikan nuansa baru bagi kalangan akademisi yang berperan sebagai sebagai ujung tombak umat dalam perumusan hukum-hukum Islam yang bersifat *Ijtihadiyah*.

Besar harapan penulis terhadap apa yang dihasilkan dari tulisan ini adalah pengembangan dari apa yang sudah dimulai oleh Syahrur bisa terus dilanjutkan, mengingat adanya beberapa kesamaan dasar konsep yang dibangun didalam teori batas/*hudud* dengan hukum kewarisan yang berlaku di tempat-tempat tertentu, dan tidak menutup kemungkinan dengan sedikit pengembangan Teori batas/*hudud* dalam permasalahan waris akan menempatkan teori ini jauh lebih mapan lagi baik dari segi teknis maupun aplikasinya, dan juga menjadi harapan bagi penulis bagi para akademisi untuk terus mengkaji dan mengevaluasi teori ini sebagai bentuk penghormatan kepada Muhammad Syahrur karena jerih panyahnya dalam melahirkan konsep *ijtihad* dalam bidang ilmu kewarisan Islam dan hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Nur Kholis., 2013, Kompilasi Hukum Islam Sebagai Fiqih Indonesia, Dalam Jurnal *Ulumuddin*, Vol. 3 No. 2, Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.
- Amrullah, Ahmad., 2006, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* Depok: Gema Insani.
- Andi, Azhari., dkk., 2016 Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur Terhadap Sunnah), dalam Jurnal *LIVING HADIS*, Vol. 1, No. 1, Mei 2016, Yogyakarta: PP. al-Muhsin.
- Andreas, Christmann., 2009 Interview With Muhammad Syahrur. The Qur'an, Morality and Critical Reason, Leiden: dalam artikel *BRILL*.
- Anshori, Abdul Ghofur., 2018, *Filsafat Hukum Hibah dan Wasiat di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Aryaputra, Muhammad Iftar., 2016, Menggali Kearifan Islam Dalam Menyongsong Rencana KUHP, dalam Jurnal *HUMANI*, Vol. 6, No. 1, Januari 2016, Semarang: Universitas Semarang
- Aseri, Fauzi., dkk., 2014, “Kesesinambungan dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer tentang Asbabu al-Nuzul Studi Pemikiran Muhammad Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zayd”, *TASHWIR Jurnal Kesesinambungan dan Perubahan*, Vol. 2 No. 3, Januari 2014, Banjarmasin: IAIN Antasari.
- Asqalani, Ibnu Hajar Al-., 1986, *Fathu Barri bi Syarh al Bukhari*, Riyad: Dar ar-Rayyan at-Turas.
- Asriaty., 2014 Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, Vol. 13, No. 2, Mataram: IAIN Mataram.
- Buruni, Muhammad Sidqi Bin Ahmad Al-., 2002, *Kasyfu Satir*, Bairut: Dar Risalah.

- Chasanah, Uswatun., 2017, Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pendidikan, dalam jurnal *Tasyri'*, Vol. 24, No. 01. Aceh: STAI Teungku Dirundeng.
- Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2002, Jakarta: Balai Pustaka.
- Dhalan, Mohammad., 2012, Paradigma Ijtihad Fiqih Minoritas di Indonesia, dalam Jurnal *Analisis*, Volume XII, Nomor 1. Lampung: UIN Raden Intan.
- Eliezer, Tauber., 1994, Three approaches, one idea: religion and state in the thought of 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib 'Azuri and Rashid Rida. Dalam jurnal *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 2, Glasgow: University of Glasgow.
- Elkarimah, Mia Fitriah., 2015, Pendekatan Bahasa Syahrur dalam Kajian Teks al-Qur'an (al-Kitab wal Quran: Qiroah Muashiroh), dalam Jurnal *DEIKSIS*, Vol. 7, No. 02, Mei 2015, Jakarta: UNINDRA.
- Eriksen, Thomas Hylland Eriksen., *Fredrik Barth: An Intellectual Biography* London: Pluto Press.
- Esha, M. Inam., 2003, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela.
- Fatmawati, Elly., 2017, Konsep Poligami dalam Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur Perspektif Teori Keadilan Rawls, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim Press.
- Fredrich, George Wilhelm., 1991, *Hegel: Elements of the philosophy of right*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-., 1998, *al-Mustasfā min If'ilm al-Uşūl*, Beirut: Dar al-Fikr.

- Hallaq, Wael B., 1997, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Uşul al-Fiqh* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamzah, Abu., 2005, *Relevansi Hukum Waris Islam: Bias Isu Gender, Egalitarianisme, Pluralisedan HAM*, Jakarta As-Sunah.
- Hannani., 2017, Eksekusi Mati di Indonesia (Perspektif Teori Hudud Muhammad Syahrur), *dalam Jurnal Syariah dan Hukum Diktum*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017, Sulawesi Utara: IAIN Parepare.
- Haykal, Mhd Ridha., 2018, Analisis Yuridis Penerapan Unsur Melawan Hukum Materiil dalam Putusan Mahkamah Agung atas Extraordinary Crime pada Tindak Pidana Korupsi Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor: 003/PPU-IV/2003, dalam jurnal *Warta Dharmawangsa*, Vol, 55, No. 1, Medan: Universitas Dharmawangsa.
- Hermawan, Adinugraha, Hendri., 2018 Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia Analisis Terhadap Teori Hudūd Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam* , Vol. 19, No. 1, Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto.
- Hidayat, Arifin., 2017 Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam Jurnal *MADANIYAH*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2017, Tapanuli: IAIN Padangsidimpuan.
- Hidayat, Komarudin., 1999, *Tragedi Raja Midas; Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina
- Husna, Najmil., 2016 Kritik Matan Hadist Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *AL-İKHTIBAR Jurnal Ilmu Pendidikan*, Vol. 3, No. 2, 2016, Aceh:IAIN Langsa.
- Ilmar, Anwar., 2018, Demokrasi Terpimpin dalam Pemikiran dan Praktik Politik, dalam jurnal *Polinter*, Vol. 4, No. 1. Jakarta: Universitas Veteran Jakarta.

- Ismatulloh., 2014, Penafsiran M. Hasbi Ashshiddieqi terhadap Ayat-ayat Hukum dalam Tafsir an-Nur, dalam jurnal *Mazahib*, Vol. XII, No. 2, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Jalil, Abdul., 2016, Wanita dalam Pologami (Studi Pemikiran Muhammad Syahrur), dalam Jurnal *CENDIKIA Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 2, No. 1, Juni 2016, Bawean: STAI Hasan Jufri.
- Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf Al-., 1980, *al-Burhan fi Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Ansār.
- Kartini., 1996, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, Bandung: Mandar Maju.
- Kementrian Agama RI, 2016, *AL-FATHAN THE HOLLY QURAN*, Jakarta: Al Fatih Berkah Cipta.
- Khail, Sulaiman bin Abdullah Al-., 2006, *al-Madkhal ila ilmi al-fiqh*, Riyadh: Dar Nasr.
- Khail, Sulaiman bin Abdullah Al-., 2014, *Hadza huwa al-Islam*, alih bahasa Budiansyah, *Inilah Islam*, Jakarta: Lipia Press.
- Khallaf, Abdul Wahhab., 1996, *Kaidah-Kaidah HUKUM ISLAM (Ilmu Ushul Fiqh)*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Islam, Kompilasi Hukum*, 2017, Bandung: Citra Umbara.
- Kurdi dkk., 2010, *Hermeneutika Alqur'an dan Hadist*, Yogyakarta: Elsaq Press.
- MacMillan, Eolene M. Boyd., 2016, Increasing Cognitive Complexity and Collaboration Across Communities: Being Muslim Being Scottish, dalam jurnal *Journal of Strategic Security*, Vol. 9, No. 4.
- Mahmudah, Nur., 2014, al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir Dalam Pemikiran Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *HERMEUNETIK*, Vol. 8. No. 2. Desember 2014, Kudus: STAIN Kudus.

- Malik, Abdul., 2017, Tafsir Alqur'an Paradigma Integratif: Studi atas Qira'ah al-Thaniyah Muḥammad Shaḥrur, dalam jurnal *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XIV, No. 1, Surakarta: IAIN Surakarta.
- Mayaningsih, Dewi., 2016, Analisis Hukum Rumusan Komisi II Bidang Peradilan Agama Mahkamah Agung Tahun 2012 terhadap Anak Luar Kawin dan atau Anak Hasil Zina, dalam jurnal *I'tibar Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 04, No. 07, Banten: KOPERTAIS.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman., 2014, *Qualitative Data Analysis* Singapore : SAGE Publications.
- Mu'allim, Amir., 2004, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: PRENADA MEDIA.
- Mu'allim, Amir., Yusdani., 2001, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press.
- Mudofir., 2018, Menegaskan Fikih Anti-Korupsi untuk Pembangunan Bangsa: Perspektif Filsafat Hukum Islam, dalam jurnal *Syariah*, Vol. 6, No. 1, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Mufid, Muhamad., 2012, *Etika dan filsafat komunikasi*. Jakarta: Prenada Media.
- Muhibbin, Muhammad., Abdul Wahid., 2009, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Mun'im, Zainul., 2014, Teori Naskh Mansukh al-Qur'an Sebagai Pembaharuan Hukum Islam Dalam Pemikiran Abdullah an-Na'im Dan Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Al-MAZHAB*, Vol. 2, No. 1, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Munawwir, Ahmad Warson., 1997, *Kamus Al-Munawwir*, Yogyakarta Pustaka Progressif.
- Mustaqim, Abdul., 2010, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS.

- Mustaqim, Abdul., 2011, Pemikiran Fiqih Kontemporer Muhammad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab, dalam Jurnal *AL-MANAHIJ Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. V, No. 1, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Mustaqim, Abdul., 2017, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam Jurnal *AL-QUDS Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, Yogyakarta: UIN Sunan kalijaga.
- Muthahari, Murtadha., 1995, *Keadilan Ilahi: Azaz Pandangan Dunia Islam*, Bandung: Mizan.
- Nafis, M.Wahyu Nafis., dkk., 1995, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.*, Jakarta: paramadina.
- Najitama, Fikria., 2014 Jilbab Dalam Kontruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *MUSAWA*, Vol. 13, No. 1, Januari 2014, Kebumen: IAINU.
- Nala, Nirmala., 2016, *Studi Komparasi antara Pemikiran Muhammad Syahrur aan Amina Wadud Muhsin tentang Nushuz serta Penyelesaiannya sebagai Pencegahan Kekerasan dalam Rumah Tangga*, Surabaya: UIN Sunan Ampel Press
- Nasrulloh., 2018, Epistemologi Hadis Kontemporer Muhammad Syahrur, dalam jurnal *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2, Surabaya: UIN Surabaya.
- Nawawi, Abu Zakariya Muhyiddin An-., 2008, *Raudhah Al-Thalibin*, Damaskus: Dar Alam al-maktabah.
- Nofialdi., 2018, Riba Dalam Tinjauan Muhammad Syahrur Perspektif Metodologis, dalam jurnal *PROCEEDING IAIN Batusangkar*, Vol. 1, no. 1, Batusangkar: IAIN Batusangkar.
- Nuril, Hidayah., 2017, Pemanfaatan Linguistik Interdisipliner dalam Kajian Teks Keagamaan, dalam jurnal *Proceedings of Annual*

Conference for Muslim Scholars. Vol. 1, No. 1, Surabaya: UIN Sunan Ampel.

Parman, Ali., 1995, *Kewarisan Dalam al-Qur'an Suatu Kajian Hukum Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Praja, Juhaya S., 2008, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, Jakarta: Kencana.

Pramana, Debby., dan Rachma Indrarini. 2017, Pembiayaan BPR Syariah dalam Peningkatan Kesejahteraan UMKM Berdasarkan Maqashid Sharia, dalam jurnal *Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 3, No. 1, Surabaya: UNAIR Surabaya.

Pransiska, Toni., 2016, Rekonstruksi Konsep Poligami Muhammad Syahrur: Sebuah Tafsir Kontemporer, dalam jurnal *Hikmah*, Vol. XII, No. 2, Jakarta: STAI Al-Hikmah Jakarta.

Qaramaliki, Muhammad Hasan Qodro., 2016, *al-Adlu*, Kairo Darul Kafil.

Qaththan, Manna Al-., 2015, *Mabahis fi Ulumi al-Quran*, Alih Bahasa Aunur Rofiq, *Pengantar Studi ilmu al-Quran*, Jakarta: Pustaka AL-KAUSAR.

Quswaini, Muhammad bin Yazid Al-., 1996, *Sunan Ibnu Majah*, Riyadh: Maktabah Ma'arif Nasr Watauzi.

Quthub, Sayyid., 1994, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, Bandung: Pustaka.

Rahmi, Fatmawati, Putri., 2013, *Reinterpretasi Teori Batas Syahrur terhadap Ketetapan Iddah Perempuan yang Dicerai*, Semarang: IAIN Walisongo Press.

Rohman, Fadlur., *Islamic Methodology in History*, alih bahasa Anas Mahyuddin, 1983, *Membuka Pintu Ijtihad*, Bandung: PENERBIT PUSTAKA.

- Rosyada, Yassirly Amrona., 2017, Poligami dan Keadilan Dalam Pandangan Muhammad Syahrur Studi Rekonstruksi Pemikiran, dalam Jurnal *PROFETIKA Jurnal Studi Islam*, Vol. 18, No. 2, Desember 2017, Klaten: PP. ar-Ridwan.
- Rumadi., 2005, Menafsirkan al-Qur'an Eksperimen Muhammad Syahrur, dalam jurnal *al-Burhan*, Vol. 1, No. 6, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Sa'di, Abdurahham As-., 2003, *Tafsir Kalimurahman fi Kalami al-Manan*, Bairut: Dar Ibnu Hazm.
- Sa'ud, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Mustāfa Abu., 2000, *Irsyad al-'Aql as-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim* Vol. VI. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sakiman., 2017, Contemporary Fiqh Methodology in the Theory of the Limitation of Dialectics Space and Time According to Muhammad Syahrur, dalam jurnal *HUNAFa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 14, No. 2, Palu: IAIN Palu.
- Shah, M. Aunul Abied., dkk., 2001 *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.
- Syahrur, Muḥammad., 1990, *al-Islam wa al-Iman Manzummat al-Qiyam*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muḥammad., 1990, *Dirasat Islamiyyah Mu'aṣirah: al-Kitab wa al-Quran*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muḥammad., 1993, *Dirasat al-Islamiyyah Mu'aṣirah, Naḥwa Uṣulin Jadidatin li al-Fiqhi al-Islamy: Fiqh al-Marati al-Waṣiyyatu-al-Irathu-al-Qawwāmatu-al-Ta'addudiyatu-al-Libasu*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muḥammad., 1994, *Dirasat Islamiyyah Mu'aṣirah Vol. 3, al-Iman wa al-Islam: Manzumamah al-Qiyam*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.

- Syahrur, Muhammad., 2000, *Dirasat Islāmiyyah Mu'ashirah 4 Naḥwa Uṣuli Jadidah li al-Fiqh al-Islāmiyyi Fiqh al-Marati al-Waṣiyyati-al-Irathi-al-Qawwamati-al-Ta'addudiyyah-al-Libas*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muhammad., 2000, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah Mu'ashirah*, Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muhammad., 2000, *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Vol. V Tajifu Manab'i al-Irhab, al-Ta'addudiyyah, al-Libas* Damaskus: Dar al-Aḥali al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi.
- Syahrur, Muhammad., 2009, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Syahrur.*, Leiden: Brill.
- Syahrur, Muhammad., 2018, *Al-Kitab wal-Qur'an Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Syahrur, Muhammad., *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Shahiron Syamsudin., Burhanudin Dzikri., 2015, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Syahrur, Muhammad., *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Muhammad Firdaus, 2015, *Epistimologi Qurani*, Bandung: Marja.
- Syahrur, Muhammad., *Al-Kitab wal-Qur'an: Qiroah Mu'ashirah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, 2018, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Sholahudidin, Faiz Ramdani., 2018, Konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis), dalam Jurnal *TAFSIYAH Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol, 2, No. 2, Agustus 2018, Garut: PP. Darussalam.

- Shomad, Abd., 2017, *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia* Jakarta: Kencana.
- Silabi, Muhammad Mustofa As-, 1962, *al-Madhal fi ta'rif bilfiqhi al-Islami wa qawaid al-Malikiyah wa al-Uqud fihi*, Iskandariya: Dar Ta'lif.
- Supiana., 2017, *Metode Studi Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Suseno, Franz Magnis., 1994, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta : PT. Gramedia Utama.
- Suyuthi, jalaluddin As-, 1983, *al-Raddu 'Ala man Akhlada Ila al-'Arai wa Jahila 'an Ijtihada fi Kulli 'Asrin Fardun*, Bairut: Dar al-Fikri.
- Suyuti, Jalal al-Din Abdurrahman Ibn Abi Bakar As-, 1987, *al-Ashbah wa an-Nazha'ir*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.
- Syamsuddin, Sahiron., 2002, *Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an* dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Syamsudin, Sahiron., 2002, *Studi Alquran Kontemporer, Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Syamsul, Arifin., 2017, *Analisis metode pemahaman hadis Muhammad Syahrur dalam kitab al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*, Surabaya: UIN Sunan Ampel press.
- Syarifuddin, Amir., 2003, *Garis-Garis Besar Fiqih*, Jakarta: Prenanda Media.
- Thalib, Sajuti., 2004, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Tomanovic, Smiljka., 2012, *Agency in the Social Biographies of Young People in Belgrade*, dalam jurnal *Journal of Youth Studies*, Vol. 15, No. 5, Belgrade: University of Belgrade.

- Ulama, Jumiyatu Al-., 2013, *Kitāb al-Tafsīr al-Muyassar*, Madinah: Majma'u al-Maliki al-Fahd li Ṭabaah.
- Ulfiyati, Nur Shofa., 2018, *Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)*, dalam Jurnal *ET-TIJARI*, Vol. 5, No. 1, 2018, Pasuruan: STAI al-Yasini.
- Usman, Muhammad., 2015, *Rekonstruksi Teori Hukum Islam: Membaca Ulang Pemikiran Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali*, Yogyakarta: LKiS.
- Warjiyati, Sri., 2018, Tinjauan Hukum Islam terhadap Penerapan Good Governance dalam Pelayanan Publik, dalam jurnal *Hukum Islam*, Vol. XVIII, No. 1, Tulungagung: IAIN Tulungagung.
- Wathani, Syamsul., 2015, Kritik Salim al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur.dalam jurnal *El-Umdah*, Vol. 1, No. 2, Mataram: UIN Mataram.
- Wathani, Syamsul., 2018, Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur, dalam Jurnal *EL-UMDAH Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2, Juli 2018, Lombok Timur: STAI Darul Kamal.
- Widyastuty, Rizky., 2018, Penerapan Hukuman Seumur Hidup terhadap Pelaku Tindak Pidana Korupsi menurut Undang-undang Tindak Pidana Korupsi di Indonesia, dalam jurnal *Lex Crimen*, Vol. VIII, No. 1, Manado:Universitas Sam Ratulangi.
- Yunus, Mahmud., 1973, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an.
- Zainal, Abidin, M., 2003, Reformulasi Islam dan Iman: Kembali kepada Tanzil Hakim dalam Perspektif Muhammad Syahrur, dalam jurnal *Jurnal Fakultas Hukum UII*, Vol. 3, No.1, Yogyakarta: UII Yogyakarta.
- Zuhaili, Wahbah., 1994, *Al-Tafsīr al-Wajīz 'alā Hāmish al-Qur'ān al-'Aẓīm* Damskus: Dar al-Fikr.

- Zuhaili, Wahbah., 2006, *Fiqih Islami wa Adilatuhu*, Damaskus: Dar Fikri.
- Razak, Ahmad bin Syaikh Muhammad., 1989, *Sharh al-Qawaidh al Fiqhiyah*, Damaskus: Dar al-Qalam.
- Zaenudin, Muhammad., 2016, Studi Komparatif Tentang Aspek Ontologi Pembagian Waris Menurut Hukum Islam dan Adat Jawa , dalam jurnal *Unifikasi*, Vol. 3 No. 2, Kuningan: Universitas Kuningan.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

PROGRAM STUDI
MAGISTER
ILMU AGAMA ISLAM

Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II YOGYAKARTA
Telp dan Fax (0274) 523637

Website : masis.uin-suka.ac.id
Email : masis@uin-suka.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI

No: 40/Perpus/MIAI/IV/2020

Assalamu'alaikum War. Wab.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Iqbal
Nomor Induk Mahasiswa : 17913048
Konsentrasi : Hukum Islam
Dosen Pembimbing : Dr. Drs. Yudani, M.Ag

Fakultas/Prodi : MIAI FIAI UJI

Judul Tesis : TEORI BATAS DALAM SISTEM PEMBAGIAN HARTA WARIS ANTARA LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN TELAAH PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan Turnitin dengan hasil kemiripan (similarity) besar 4 (empat) %.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum War. Wab.

Yogyakarta, 23 Maret 2020

Kaprodi MIAI



HASIL CEK PLAGIASI



CURRICULUM VITAE

A. Data Pribadi

1. Nama lengkap: Mohammad Iqbal
2. Tempat, Tanggal Lahir: Banyuwangi, 3 april 1990
3. Jenis Kelamin: Laki-laki
4. No mahasiswa: 17913048
5. Prodi: Hukum Islam
6. Fakultas: Ilmu Agama Islam
7. Perguruan Tinggi: Universitas Islam Indonesia
8. Alamat Institusi: Jl. Kaliurang No. 14,5, Sleman, Yogyakarta
9. Alamat: Rt. 01, Rw. 01, Dusun Rimpis, Sumbersari, Srono,
Banyuwangi, Jawa Timur
10. Agama: Islam
11. Nama Orang Tua:
Ayah: Margono
Ibu: Kalimah
12. Email: mohiqball90@gmail.com
13. HP. 082299116450

B. Riwayat Pendidikan

1. 1995-2001: MI Mambaul Ulum Rimpis, Sumpalsari, Srono, Banyuwangi,
Jawa Timur.
2. 2001-2004: SMP N 3 Glenmore, Glenmore, Banyuwangi, Jawa Timur.
3. 2005-2008: MA ISLAMIC CENTRE BIN BAZ, Karanggayam, Sitimulyo,
Piyungan, Bantul, Yogyakarta.
4. 2009-2011: I'dad Lughawi, Program Bahasa Arab, LIPIA, Jakarta Selatan.
5. 2011-2012: Takmili, Program Bahasa Arab, LIPIA, Jakarta Selatan.
6. 2012-2016: S-1 Jurusan Syariah, LIPIA, Jakarta Selatan.
7. 2017-2020: S-2 Magister Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia,
Yogyakarta.