

**EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM
MUHAMMAD SYAHRUR
(STUDI KONSEP IKHWAHDALAM WARIS KALALAH)**

SKRIPSI

**Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Syariah**

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS K S-2010 /// AS	NO. REG : S-2010/AS/III ASAL BUKU : TANGGAL :

**Oleh :
Efi Zuliana
NIM : CO1303116**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
FAKULTAS SYARI'AH
JURUSAN AHWALUS SYAKHSIYAH
SURABAYA
2010**

**GADJAH MBELANG
8439407-5953789**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang telah ditulis oleh Efi Zuliana ini telah diperiksa dan disetujui untuk dimunaqasahkan

Surabaya, 9 Agustus 2010

Pembimbing,



Drs. H. Sam'un, M.A.
NIP. 195908081990011001

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini adalah:

Nama : Efi Zuliana
Tempat/Tgl. Lahir : Gresik, 29 Juni 1984
Alamat Rumah : Sidomulyo, Dukun Gresik
Fakultas : Syari'ah
Jurusan : Ahwal al-Syahsiyah
NIM : C01303116
Semester : XIV

Dengan ini menyatakan sebenar-benarnya bahwa skripsi yang berjudul:

“Analisis Hukum Islam Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Konsep *Ikhwah* Dalam Waris *Kalalah*”

Adalah asli dan bukan hasil plagiat, baik sebagian maupun seluruhnya. Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenar-benarnya. Apabila pernyataan ini tidak sesuai dengan fakta yang ada, maka saya bersedia diminta pertanggung jawaban sebagaimana undang-undang yang berlaku.

Surabaya, 9 Agustus 2010

Pembuat Pernyataan



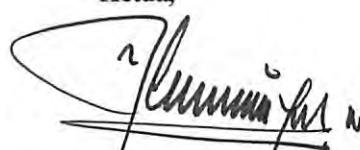
Efi Zuliana
NIM. C013030

PENGESAHAN

Skripsi yang ditulis oleh Efi Zuliana ini telah dipertahankan di depan sidang Majelis Munaqosah Skripsi Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel pada hari Rabu, tanggal 1 September 2010, dan dapat diterima sebagai salah satu persyaratan untuk menyelesaikan program sarjana strata satu (S1) dalam Ilmu Syari'ah.

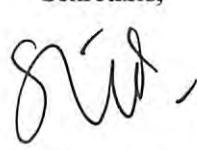
Majelis Munaqosah Skripsi :

Ketua,



Drs. H. Sam'un, M.A.
NIP. 195908081990011001

Sekretaris,



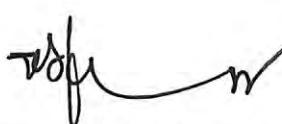
Muh. Solikhudin, M.H.
NIP. 197707252008011009

Pengaji I,



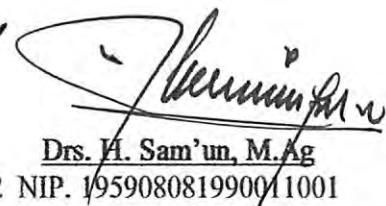
Prof. Dr. H. A. Saiful Anam, M.A.
NIP. 195111171991031001

Pengaji II,



Amirullah, S.Ag., MH
NIP. 197201012003121002

Pembimbing,



Drs. H. Sam'un, M.A.
NIP. 195908081990011001

Surabaya, 16 September 2010

Mengesahkan

Fakultas Syari'ah

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel

Dekan,



Dr. HA. Faishal Haq, M.A.
NIP. 195005201982031002

ABSTRAK

Skripsi ini merupakan hasil dari penelitian kepustakaan (*Library Research*) untuk menjawab dua pertanyaan penelitian sebagai berikut : *Pertama*, bagaimanakah epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr? *Kedua*, bagaimana analisis hukum Islam terhadap pemikiran Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah*?

Adapun penelitian ini adalah bersifat historis-faktual, karena meneliti tentang tokoh dan pemikirannya, serta deskriptif-analisis dengan memberi gambaran utuh dan sistematis dalam mengungkap epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr dan pemikirannya tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kala/jah*.

Hasil penelitian ini adalah bahwa epistemologi Muhammad Syahrūr merupakan epistemologi yang khas. Epistemologi yang ia gunakan merupakan epistemologi Kantianisme Plus atau rasionalisme-kritis. Jika dalam dunia filsafat, perpaduan antara rasionalisme dan empirisme melahirkan metode ilmiah (*scientific method*), sementara metode ilmiah melahirkan pengetahuan ilmiah (*scientific knowledge*), maka perpaduan antara wahyu, akal, dan indera sebagaimana yang digunakan Syahrūr akan menghasilkan pengetahuan keislaman yang modern dan segar karena selalu melibatkan prestasi ilmiah sepanjang waktu.

Sedangkan *Kalālah* menurut Muhammad Syahrūr adalah orang yang meninggal dunia tidak meninggalkan ahli waris dari garis *firū'* dan garis *usūl* namun masih memiliki keluarga dari garis samping, yakni *ikhwah*. Yang dimaksudkan dengan garis *firū'* adalah *al-walad*, dimana kata *al-walad* mencakup pengertian anak laki-laki dan anak perempuan, dan diperluas dengan garis keturunan ke bawah, yakni cucu dan seterusnya. Dan yang dimaksud keluarga garis *usūl* adalah ayah dan ibu dan ke atas, yakni kakek dan nenek. Sedangkan pengertian *ikhwah* adalah saudara perempuan dan laki-laki, baik karena pertalian darah sekandung, sebapak atau seibu, semuannya adalah sama. Karena kata *akhw* dan *ukhtum* yang ada dalam ayat-ayat *kalālah* tidak memberikan suatu perincian tentang hubungan persaudaraan.

Penelitian yang singkat ini memang sengaja untuk membuka kembali tentang epistemologi hukum Islam Muhammad Syahrūr. Sebagai seorang insinyur, ia tidak merasa terbebani oleh kewajiban untuk mengindahkan warisan teori hukum Islam tradisional, ia hanya termotivasi melakukan kajian revolusioner terhadap keilmuan Islam. Maka dari itu bagi para pembaca maupun peneliti yang ingin mendalamai pemikiran Syahrūr harus masuk terlebih dulu dalam *plausibility structure* (struktur kemasukakalan) Syahrūr tentang hukum Islam agar lebih mudah membaca paradigma, epistemologi maupun metodologi keilmuan Syahrūr. Tawaran atau terobosan Syahrūr dengan teori *hudūd*-nya dalam waris Islam, mungkin bisa menjadi salah satu jembatan agar studi tentang waris Islam tetap bisa menjadi topik yang relevan dan mengasyikkan untuk dipelajari.

DAFTAR ISI

Halaman

SAMPUL DALAM	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN.....	vi
PERNYATAAN KEASLIAN	vii
ABSTRAK.....	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
DAFTAR TRANSLITERASI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	10
C. Rumusan Masalah	11
D. Kajian Pustaka	11
E. Tujuan Penelitian	13
F. Kegunaan Penelitian	13
G. Definisi Operasional	13
H. Kerangka Teoritik.....	15
I. Metode Penelitian	19
J. Sistematika Pembahasan	24
BAB II KONSEP <i>IKHWAH</i> DALAM WARIS <i>KALĀLAH</i> MENURUT PERSPEKTIF PARA ULAMA.....	26
A. Konsep <i>Ikhwah</i> dalam Waris <i>Kalālah</i>	26
B. Posisi Saudara dalam Waris <i>Kalālah</i>	33

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebiasaan saling mewarisi harta peninggalan dari orang yang surah meninggal kepada ahli waris yang masih hidup telah ada dan berkembang sebelum Islam datang. Ketika Islam tumbuh dan berkembang kebiasaan tersebut masih terus berlanjut dengan sekian modifikasi di dalamnya. Praktek yang tidak sesuai dengan ajaran dan moral Islam dihapuskan dan diganti dengan aturan yang ditetapkan oleh Allah SWT sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an.

Hukum kewarisan yang dibawa oleh Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an memberikan suatu kepastian secara hukum bagi umat Islam untuk menyelesaikan berbagai masalah kewarisan. Hal ini berjalan sebagaimana hukum Allah SWT dan tanpa paksaan dari ahli waris maupun *muwarisnya*. Disamping itu, nabi Muhammad SAW melalui al-Hadis memberikan penjelasan tentang masalah kewarisan.

Hukum kewarisan menempati tempat sangat penting dalam perkembangan sejarah hukum Islam. Karenanya, para *fuqahā'* dan *mufassir* banyak memperbincangkan masalah tersebut, mulai dari masa klasik sampai sekarang. Bahkan para *fuqaha* menjadikan hukum tersebut sebagai salah satu cabang ilmu tersendiri yang disebut dengan ilmu "waris" atau ilmu *faraīd*.

Perbedaan pemahaman dan aplikasi mengantarkan hukum waris bersifat legal formalis dan menyebabkan fragmentasi aliran pemikiran yang berujung dengan kelahiran mazhab-mazhab. Penyebab utama timbulnya beragam interpretasi hukum kewarisan adalah: *pertama*, metode dan pendekatan yang digunakan oleh para ulama dalam melakukan *ijtihad* berbeda. *Kedua*, perbedaan kondisi masyarakat dan waktu kapan ulama melakukan *ijtihad*.

Di sisi yang lain, masalah kewarisan tidak jarang menimbulkan sengketa diantara ahli waris. Masalah kewarisan ini menyangkut tiga unsur atau menyangkut rukun dan syarat, yakni: *pertama*, Harta warisan (*maurūs*), bagaimana wujud harta benda yang beralih dipengaruhi oleh sifat kekeluargaan dimana pewaris dan ahli waris berada. *Kedua*, Pewaris (*muwarris*), bagaimana hubungan pewaris dengan harta bendanya dipengaruhi oleh sistem, sifat dan lingkungan kekeluargaan dimana pewaris berada. *Ketiga*, Ahli waris, bagaimana dan sejauh mana ada ikatan kekerabatan antara pewaris dan ahli waris.

Diantara masalah kewarisan yang tidak disinggung secara jelas di dalam al-Qur'an adalah masalah *kalālah*,¹ dimana *kalālah* sering diartikan sebagai orang yang mati punah. Kepunahan disini masih menimbulkan tanda tanya, apakah karena tidak ada anak laki-laki saja atau tidak ada anak perempuan saja atau

¹ Kata *Kalalah* ini pada awalnya digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang melengkapinya, yang tidak berujung ke atas dan ke bawah, seperti kata *iklil* (mahkota). Karena ini melingkari kepala, seseorang dapat disebut *kalalah* manakala ia tidak mempunyai keturunan dan leluhur, karabat garis sisi disebut *kalalah* dari seseorang karena berada di sekelilingnya, bukan di atas atau di bawah. Istilah *kalalah* penggunaanya bisa untuk pewaris atau pun ahli waris. Lebih lanjut lihat Ibn Manzur, *Lisan al-'Arabi*, jilid XV, (Beirut: t.th), 142

tidak ada keduanya. Di sisi lain, kepunahan pada garis ke atas, dalam hal ini ada dan tidak adanya kedua orang tua atau salah satu dari mereka menjadi persoalan tersendiri. Ketidakjelasan masalah *kalālah* tersebut dengan demikian dapat dikategorikan sebagai masalah yang *ijtihadiyyah*.

Bahkan, secara historis, arti *kalālah* ini telah menjadi bahan perdebatan sendiri di kalangan sahabat, yang kebanyakan memegang arti *kalālah* dengan orang yang tidak meninggalkan anak laki-laki (*walad*) dan ayah (*abb*) dan sebagian dari sahabat memandang arti *kalālah* hanya dilihat dari ketiadaan anak laki-laki. Setidaknya sinyalemen itu diungkapkan oleh al-Jassar, ketika meriwayatkan bahwa Umar r.a pernah menanyakan arti *kalālah* kepada nabi SAW sampai beberapa kali, dan tidak pernah mendapatkan jawaban secara tegas. Menurut Nabi SAW bahwa ayat 176 ini cukup memadai. Dari periyawatan tersebut al-Jassas mengambil suatu kesimpulan bahwa: 1) *Kalālah* tidak boleh dipahami hanya berdasar pada arti liqhwī semata, tetapi perlu penelitian lebih lanjut (*istilah*); 2) Jawaban Nabi SAW merupakan petunjuk kebolehan sahabat untuk berijtihad sekaligus menjelaskan bahwa tidak semua persoalan dijelaskan secara mendetail; dan 3) Jawaban Nabi SAW yang tidak tegas memberi suatu kesan bahwa peristiwa *kalālah* tidak terjadi pada masa Rasul/Nabi SAW.²

² Al-Kiya al-Harrasi, mengomentari pertanyaan Umar, memunculkan indikasi bahwa arti kalālah dalam QS. an-Nisā ayat 12 ini bukan arti lughawinya, karena mustahil Umar r.a tidak mengetahui arti Lughawi, padahal ia seorang ahli bahasa. Sedangkan ketidaksediaan Nabi SAW menjawab memberikan kesan bahwa istilah-istilah al-Qur'an boleh diambil dari sumber lain.

Untuk sedikit memperjelas lagi dipaparkan pengertian *kalālah* dari beberapa pemikir. Menurut Yunus Musa *kalālah* adalah orang yang meninggal dunia tidak meninggalkan anak laki-laki dan ayah, sebagaimana mensifatinya kepada pewaris yang tidak ada anak laki-laki dan ayah, pendapat ini senada dengan Jumhur ulama. Sedangkan Maulana Muhammad Ali mengartikan *kalālah* dalam dua kategori, *pertama*, orang yang meninggal tidak mempunyai anak, baik ia mempunyai orang tua tau tidak. *Kedua*, orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan orang tua. Lain lagi dengan Hazairin yang mengartikan *kalālah* adalah orang yang tidak meninggalkan anak atau keturunan secara punah ke bawah baik laki-laki maupun perempuan.

Hukum-hukum *kalālah* telah disebutkan dalam dua ayat al-Qur'ān, yaitu ayat 12 dan 176 surat an-Nisa'. Kedua ayat ini menjadi poros perdebatan yang sengit antara ulama fiqh. Tampaknya salah satu sebab perdebatan adalah mereka tidak mendapati dalam sunnah yang menguatkan suatu pemikiran dalam tema ini, sehingga ketetapan hukum dalam hal ini sebagai ijtihad, *ta'wi* atau pemikiran pribadi-pribadi para ulama. Sebagaimana kata Umar ibn al-Khattab "tiga masalah yang kami harap dijelaskan oleh rasul, yang lebih kami sukai daripada dunia dan isinya adalah *kalālah*, khilafah dan riba."

Ayat 12 menjelaskan tentang *kalalah* dimana seseorang yang meninggal tidak memiliki keluarga dari garis ke bawah dan garis ke atas, namun memiliki

jilid I, (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1983), 360. Keterangan selanjutnya lihat Abu Bakar al-Jassas, Ahkam al-Quran, jilid 2, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.), 87.

saudara (baik laki-laki maupun perempuan) dan masih ada suami atau istri. Sedangkan ayat 176 menjelaskan tentang *kalālah* dimana seseorang yang mati tidak meninggalkan keluarga baik dari garis atas maupun dari garis bawah serta tidak ada suami atau istri.

Berkaitan dengan upaya ijtihad untuk menampilkan wajah hukum yang lebih humanis (*salih li kulli zamān wa makān*) kiranya sangat tepat penulis menghadirkan pemikiran Muhammad Syahrūr. Dia adalah seorang ahli dalam bidang teknik dan bangunan namun mumpuni dalam bidang keagamaan. Sebagai seorang pembaharu, dia pernah melontarkan pemikiran kontroversial tentang waris dan wasiat, dimana *kalālah* merupakan bagian dari waris.

Muhammad Syahrūr menggunakan metode analisis linguistik-semantik dan penerapan Ilmu-ilmu eksakta modern (matematika analitik, teknik analitik dan teori himpunan). Hal tersebut tidak banyak mendapat sambutan dari para ulama, bahkan dicurigai keluar dari kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* yang selama ini digunakan. Begitu juga dengan teori batas (*nazariyyah al-hudūd*) yang digunakanya dalam ayat-ayat *muhkamat*. Secara teoritis Syahrūr menggunakan analisa matematis sebagai landasan dari bangunan teorinya.

Analisis matematis yang dimaksud adalah rumus-rumus matematika yang dikembangkan oleh Isaac Newton, khususnya yang berhubungan dengan "persamaan fungsi", dirumuskan dengan $Y=f(x)$ bila memiliki satu variabel, atau

$Y=f(x, z)$, jika memiliki dua variabel dan seterusnya.³ Persamaan fungsi ini, bagi Syahrūr merupakan salah satu syarat untuk memahami ajaran Islam yang memiliki dua sisi yang saling berkaitan, yaitu sisi yang tetap dan lurus (*sawābit wa al-mustaqqim*) dan sisi yang dinamis dan elastis (*al-hanīfiyah*).⁴

Dengan demikian, mengapa dalam penelitian ini kami jadikan Muhammad Syahrūr sebagai obyek penelitian, karena bagaimanapun, epistemologi Syahrūr berbeda dengan Naṣr Ḥamid Abu Zaid, Mohamed Arkoun, Ḥassan Ḥanafi, apalagi Farid Essack.⁵ Di dalam bertafsir, pendekatan tokoh asal Syiria ini agak berbeda. Dengan bersandar pada metode semantik Abu ‘Ali al-Farīsi, dan juga Ibn Jinni dan Abd. Qahīr al-Jurjāni, Syahrūr cukup bersemangat untuk mengeja kata, struktur dan substruktur bahasa al-Qur’ān. Syahrūr lebih banyak menelaah seluk beluk semantik-kebahasaan al-Qur’ān dari pada konteks sosio-politik yang mengitari kitab suci itu. Syahrūr lebih asyik berbincang tentang proses pengorganisasian kata dan kalimat dari pada penelitian tajam terhadap struktur

³ Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyat al-Hudūd*) Muhammad Syahrūr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an: Madzhab Yogyakarta*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 161-162

⁴ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 119

5 Perbedaan mendasar di antara empat tokoh tersebut di atas adalah mengenai metodologi yang digunakan. Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrūr dalam mengkaji al-Qur'an secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Hal ini berasal dari pertemuan Syahrūr dengan Ja'far Dak al-Bāb yang kemudian memperkenalkan formulasi linguistik Abu Ali al-Farisi. Dalam formulasi ini, terangkum dua dasar teoretis dari dua soko-guru utama: yaitu teori linguistik Ibn Jinni dalam *Khasaīṣ-nya*, dan teori linguistik Abd al-Qahir al-Jurjāni dalam *Dala'il al-Ijaz*. Linguistik Ibn Jinni didasarkan atas teori-teori: 1. Adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa, 2. Bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan berkembang secara evolutif, 3. Bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya, dan 4. Perpautan antara bahasa, suara, dengan kondisi psikologis penggunanya. Sedangkan teori-teori linguistik dari Imam Jurjāni, antara lain: 1. Struktur bahasa dan fungsi transmisinya, dan 2. Keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran. Selengkapnya lihat di Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, 40

masyarakat Arab yang melingkupi kehadiran al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat Arab.⁶

Penilaian seperti itu menjadi benar jika diacukan pada dua hal berikut. *Pertama*, penampikan Syahrūr terhadap konsep sinonimitas (*al-Tarādūf*⁷) dalam bahasa. Sebuah kata, menurut Syahrūr, selalu memiliki makna tertentu sehingga tidak bisa disinonimkan dengan kata lain. Kata hanya dimungkinkan untuk memiliki satu makna atau beragam makna. Apa yang disebut sebagai *mutarādif*, menurut Syahrūr, tak ubahnya sebuah kepalsuan belaka. Betapa konsep sinonimitas akan meringkus sejumlah kata ke dalam singularitas makna dan menutup semua keboleh-jadian semantis masing-masing. Dengan alasan itu, Syahrūr kemudian mengartikan ulang sejumlah kata yang oleh mayoritas dipandang sebagai sinonim, seperti *Imra'ah-Unsa-Nisā'*, *Walad-Ibn- al-Insan*, *al-Basar-Fu'ad-Qalb*, *al-Qur'an-al-Kitāb-* *al-Zikr*, dan lain-lain. Penggunaan teori anti sinonimitas ini, tampak tatkala Syahrūr menjelaskan tentang term saudara (*Ikhwah*) dalam hukum waris *kalālah*. Ada banyak kategori saudara dalam hukum waris Islam. Diantaranya; saudara laki-laki kandung (*al-akh asy-syaqiq*), saudara laki-laki sebapak (*al-akh li al-ab*), saudara laki-laki seibu (*al-akh li al-umm*), saudara perempuan seibu (*al-ukht li al-umm*), saudara perempuan kandung (*al-ukht asy-syaqiqah*), saudara perempuan sebapak (*al-ukht li al-ab*).

⁶ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Pembacaan al-Qur'an*, <http://www.islamemansipatoris.com>, (28/07/2003)

⁷ Sinonimitas: (*al-Tarāduf*) yang dimaksud di sini adalah “dua kata atau lebih yang memiliki satu arti ketika dilihat dari akar katanya”. Muhammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutik al-Qur'an*, terj. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: ELSAO, 2004), xxii.

Ahli hukum Islam membatasi pengertian saudara hanya sebatas saudara seibu dan saudara kandung. Dan tidak semua saudara bisa mendapatkan harta warisan. Berbeda dengan Syahrūr, dia tidak membedakan saudara dalam masalah kewarisan, artinya semua saudara itu sama. Dalam kasus *kalālah* penetapan bagi laki-laki dan perempuan bagiannya sama/sebanding (saudara laki-laki maupun saudara perempuan). Jika terdiri dari seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan, maka bagiannya adalah 1/6. Jika ahli waris terdiri dari kumpulan saudara, maka secara total bagian mereka adalah 1/3. Sebagaimana termaktub dalam surat an-Nisa' ayat 12.

Kedua, penolakan Syahrūr terhadap konsep *nasikh-mansūkh* (abrogasi) dalam Islām, teori mana telah umum diterima oleh jumhur ulama uṣul fiqh, baik yang klasik seperti Imam Syāfi'i dan Imam Mālik, maupun yang kontemporer seperti Maḥmud Muḥammad Ṭaha dan Abdullahi Aḥmed al-Na'im. Sebab, demikian Syahrūr menyusun argumen, setiap ayat atau kalimat memiliki ruang ekspresi dan penampakannya sendiri-sendiri. Dengan demikian, sebuah ayat yang turun dalam konteks spasial dan dalam pengungkapan kata tertentu tidak bisa dianulir dan diamandemen begitu saja oleh ayat lain yang muncul dalam konteks yang tertentu pula. Artinya, suatu ayat selalu menyatakan kehendak dan maknanya sendiri-sendiri dan bukan untuk menyampaikan kehendak ayat lain. Dengan pendekatannya yang cenderung semantis ini, Syahrūr kiranya hendak menunjukkan kepada publik intelektual bahwa pendekatan melalui gramatika

bahasa cukup potensial untuk mendinamisasikan kata dan kalimat dalam al-Qur'an. Pendekatan kebahasaan tetap bisa dipakai untuk melahirkan tafsir-tafsir keislaman yang progresif, liberatif, dan humanis. Menelusuri kata tidaklah tabu bagi hadirnya sejenis tafsir Islām yang liberal. Dan Syahrūr telah membuktikan untuk itu, bukankah dari model pendekatan yang semantis-linguistik tersebut, Syahrūr berani menata ulang dan mereposisi beberapa hukum kanonik yang baku seperti potong tangan, rajam, waris, kepemimpinan perempuan, dan sebagainya.

Selain teori antisinonimitas di atas, dengan menggunakan Teori Batas (*hudūd*) merupakan metodologi yang digunakannya untuk melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat *muhkamat*. Metodologi inilah yang digunakannya dalam membaca ayat-ayat tentang kewarisan sehingga menghasilkan suatu hukum yang kontroversial. Berlandaskan teori ini pula pembagian harta waris *kalālah* Muhammad Syahrūr berbeda dengan pembagian waris oleh jumhur. Pemikiran Muhammad Syahrūr tentang kewarisan dan *kalālah* lebih khusus tidak mengakui pengunaan '*au*' dan *radd* dalam pembagian harta warisan. Meskipun demikian, apa yang dilakukannya adalah upaya untuk memberikan "warna baru" dalam hukum waris Islam yang menjunjung tinggi nilai kesetaraan dan menghilangkan ketidakadilan yang diciptakan oleh sistem kekeluargaan atau sistem sosial-politik.

Adanya berbagai fakta tersebut mendorong penulis untuk melakukan penelitian mengenai epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr. Agar tidak

terlalu panjang lebar dan agar penelitian lebih terarah, maka penelitian ini akan dikonsentrasiakan (difokuskan) pada epistemologinya (kerangka berfikirnya) Syahrūr. Fokus pembahasan dalam penelitian ini sangat penting, karena karya-karya terdahulu yang berkaitan dengan Syahrūr –di samping merupakan gambaran umum– hanya berkisar pada pembahasan pemikiran-pemikirannya tentang suatu hal atau kasus, tetapi kurang memfokuskan pada bangunan epistemologi pemikirannya.

Berkaitan dengan hal tersebut maka judul dalam skripsi ini adalah
"Epistemologi Hukum Islam Muhammad Syahrūr (Studi Konsep *Ikhwah* Dalam
Waris *Kalālah*)"

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Hukum Islam pada hakikatnya memberikan peluang sebesar-besarnya kepada umat Islam untuk kreatif melakukan reinterpretasi atau ijtihad terhadap masalah-masalah hukum Kewarisan Islam. Muhammad Syâhrûr adalah salah seorang ahli dalam bidang teknik dan bangunan namun mumpuni dalam bidang keagamaan. Sebagai seorang pembaharu, dia pernah melontarkan pemikiran kontroversial tentang waris dan wasiat, dimana *kalâlah* merupakan bagian dari waris.

Teori batas merupakan metodologi yang digunakannya untuk melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat *muhkamat*. Metodologi inilah yang digunakannya dalam membaca ayat-ayat tentang kewarisan sehingga

Skripsi tentang *kalālah* baru ada dua skripsi antara lain karya Musta'in yang berjudul "*Pemikiran David S. Power Tentang Saudara Dalam Waris Kalālah*". Pada skripsi tersebut penulis mengungkap tentang metode yang digunakan David S. Power dalam waris *kalālah*, konsep *kalālah* dan kedudukan saudara dalam waris *kalālah* menurut David S. Power, serta tinjauan hukum Islam terhadap pemikiran David S. Power tentang waris *kalālah*.

Adapun skripsi yang membahas tentang waris dalam perspektif Muhammad Syahrūr di antaranya ditulis oleh Miftahul Munir Alam Syah dengan judul: "*Studi Kritis Pemikiran Muhammad Syahrūr Tentang Bagian Ahli Waris Perempuan*". Pada skripsi tersebut penulis menganalisis pemikiran Muhammad Syahrūr tentang bagian ahli waris perempuan serta implikasi pemikiran Muhammad Syahrūr terhadap ketentuan waris bagi perempuan.

Sedangkan skripsi yang fokus membahas epistemologi hukum Islam Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah* dan menganalisisnya dengan menggunakan hukum Islam, sejauh penelusuran penulis, belum ada yang membahas. Maka dari itu, penelitian ini difokuskan kepada pembahasan tentang epistemologi hukum Islam Muhammad Syahrūr tentang konsep saudara dalam waris *kalālah*, serta analisis hukum Islam terhadap pemikiran Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah*.

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mendeskripsikan latarbelakang dan epistemologi hukum Islam Muhammad Syahrūr.
 2. Untuk menjelaskan aplikasi pemikiran Muhammad Syahrūr tersebut dalam pembagian harta waris *kalalah* terhadap ahli waris.

F. Kegunaan Penelitian

1. Secara teoritik, diharapkan mampu memberikan pemahaman dan pengetahuan tentang landasan epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr dalam hukum waris Islam, serta mampu menambah khazanah ilmu hukum waris Islam, khususnya dalam masalah *kalālah*.
 2. Sebagai praktis, penelitian ini merupakan sumbangsih kepada Institut dalam rangka mewujudkan Tri Dharma Perguruan Tinggi yaitu melakukan penelitian untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.

G. Definisi Operasional

Untuk memahami judul sebuah skripsi perlu adanya pendefinisian judul secara operasional agar dapat diketahui secara jelas. Judul yang akan penulis bahas dalam skripsi ini adalah "Epistemologi Hukum Islam Muhammad Syahrūr (Studi Konsep *Ikhwah* Dalam Waris *Kalalah*)"

Untuk menghindari terjadinya kesalahfahaman dalam mengartikan maksud dari judul di atas maka penulis memberikan definisi yang menunjukkan arah pembahasan sesuai dengan maksud yang dikehendaki.

Adapun definisi dari judul tersebut adalah:

Epistemologi : adalah teori pengetahuan atau cabang metafisika yang membicarakan sifat dan keabsahan ilmu pengetahuan.⁸

Atau dengan makna yang lain epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji tiga permasalahan pokok, yaitu: *Pertama*, Problem asal (origins) yang meliputi sumber-sumber pengetahuan dan bagaimana dapat mengetahuinya. *Kedua*, problem penampakan versus yang hakiki, yang meliputi watak pengetahuan, persoalan, apakah ada dunia di luar pikiran manusia dan jika ada bagaimana mengetahuinya. *Ketiga*, Problem pengujian kebenaran (verification) yang meliputi validitas pengetahuan dan bagaimana cara membedakan antara kebenaran dan kekeliruan.⁹

Hukum Islam : Peraturan-peraturan yang dirumuskan berdasarkan wahyu Allah dan Rasul-Nya tentang tingkah laku

⁸ M. Dahlan, Y. al-Barry dan L. Lya Sofyan Yacub, *Kamus Induk Istilah Ilmiah, Seri Intelektual* (Surabaya: Target Press, 2003), 189.

⁹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Ala Muhammad Shahrūr*, (Yogyakarta: eLSAO Press, 2007), 192.

mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku mengikat bagi semua pemeluk Islam.

Muhammad Syahrūr : Nama lengkapnya adalah Muhammad Shahrūr Dayb.

Dia lahir di Damaskus, Syria, pada 11 Maret 1938

Dia adalah seorang peneliti ilmu-ilmu al-Qur'an yang mengenyam pendidikan di Rusia (S1) dan Irlandia (S2 dan S3). Memiliki karya monumental dan sekaligus kontroversial di antaranya: *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah* (1990).

Ikhwah : Saudara, dalam skripsi ini dimaknai sebagai saudara dalam waris.

Kalalah : Orang yang meninggal dunia tanpa meninggalkan garis keturunan (anak, cucu dan seterusnya ke bawah) dan asal (ayah, kakek dan seterusnya ke atas)

H. Kerangka Konsepsional

Islam diturunkan Allah di tengah-tengah manusia dengan tujuan untuk menegakkan keadilan dan kesetaraan hidup yang bermuara pada kemaslahatan

Teks al-Qur'an menggarisbawahi bahwa Syari'at ditegakkan di muka bumi membawa visi dan misi sebagai *rahmatan li al-'alamin*.

Melihat adanya pertimbangan kemaslahatan tersebut, hukum Islam juga harus menjamin kemaslahatan manusia itu sendiri. Fiqh sebagai produk

pemikiran manusia senantiasa bertolak dari paradigma kemaslahatan yang universal. Dalam konteks inilah, sekalipun Islam dikenal sebagai agama wahyu, namun Islam dengan teks al-Qur'an dan hadis Nabi SAW merupakan produk sejarah dari ide dialog universalitas Tuhan dengan realitas empirik yakni realitas sosial dan budaya yang mengitarinya. Tidak ada polarisasi di kalangan para ulama bahwa sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an, oleh karenanya bagi setiap muslim yang mukalaf dituntut untuk menerima ketentuan al-Qur'an dengan *kāffah*.

Dalam wacana fiqih klasik, *kalālah* diartikan orang yang meninggal dunia dan tidak memiliki ayah dan anak laki-laki, maka yang tampil sebagai ahli waris adalah saudara. Pengertian saudara (*ikhwah*) dalam *kalālah*, diartikan dengan saudara sekandung dan sebapak sebagaimana yang terdapat dalam surat an-Nisa' ayat 176. Di ayat yang lain dibatasi pengertiannya dengan hanya saudara seibu saja, sebagaimana dijumapai dalam ayat 12 surat an-Nisa'.

Pemahaman ayat dengan corak patriarkhi yang menguntungkan laki-laki, sekarang ini sudah tidak relevan dengan semangat keadilan dan kesetaraan yang diperjuangkan oleh Islam seperti *walad* dalam *kalālah* yang hanya diartikan anak laki-laki dan saudara yang dibatasi hanya saudara kandung dan saudara seayah bukan saudara seibu. Bagi Muhammad Syahrūr, yang menggunakan pola epistemologi *burhāni* dan metode linguistik (anti sinonimitas), menyatakan bahwa kata *walad* mencakup pengertian *maskulin* (anak laki-laki) dan *feminin*

(anak perempuan), karena dalam bahasa Arab tidak dijumpai bentuk *feminin* pada kata *al-walad*.

Begitu juga dengan kata *ikhwah* yang tidak mengenal perbedaan. Apakah itu dari ibu maupun bapak, baik sekandung, seibu saja atau sebapak saja. Saudara dalam waris adalah sama. Dalam kasus *kalālah* penetapan bagi laki-laki dan perempuan bagianya sama/sebanding (saudara laki-laki maupun saudara perempuan) dalam batasan ketiga dari batasan hukum waris Islam. Jika terdiri dari seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan, maka bagiannya adalah 1/6. Jika ahli waris terdiri dari kumpulan saudara, maka secara total bagian mereka adalah 1/3. Sebagaimana dijumpai dalam surat an-Nisa' ayat 12;

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّلْطُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الْمُتْلَى

Artinya: "Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), Maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, Maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu.... "

Ketentuan bagian waris ditetapkan dalam kondisi ketika dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan bergabung dalam kategori ahli waris, bukan pada kondisi satu jenis kelamin saja. Adapun jika terdiri dari laki-laki saja atau

perempuan saja, maka harta pusaka dibagi sama rata. Bagi Muhammad Syahrūr pemahaman ini adalah wajar, karena dia menggunakan pola epistemologi *burhāni* dan metode linguistik (anti sinonimitas).

Di dalam kajian teks, al-Jabiri mengenalkan tiga epistemologi. Di antaranya yaitu; 1) epitemologi *Bayānī*, ini adalah model pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks, baik secara langsung maupun tidak langsung dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali melalui *inferensi (istidlāl)*, dengan menggunakan metode ini seseorang akan menjadi pakar dalam persoalan hukum.

2) Epistemologi *Burhāni*, epistemologi ini menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal yang dilakukan lewat dalil-dalil logika, bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia sesuai dengan logika rasional. 3) Epistemologi *Irfāni*, pengetahuan ini didasarkan pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan olahan rohani, dengan kesucian hati diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan secara langsung kepadanya. Metode lebih banyak digunakan oleh para sufi.

Dikarenakan kajian ini adalah meneliti pemikiran tokoh, yang menggunakan teks (al-Qur'an) sebagai pijakan dasar dalam penelitiannya, sebagai tindak lanjut dari itu, maka di dalam penyusunan skripsi ini, penyusun menggunakan pendekatan normatif, dalam mengungkap pemikiran mereka lebih lanjut.

I. Metode Penelitian

Skripsi ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*library research*).

Penelitian kepustakaan ialah serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.¹⁰ Adapun penelitian ini adalah bersifat historis-faktual,¹¹ karena meneliti tentang tokoh dan pemikirannya, serta deskriptif-analisis¹² yaitu dengan memberi gambaran utuh dan sistematis dalam mengungkap epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah*.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini, ada beberapa tahap yaitu:

1. Data yang dikumpulkan.

Berdasarkan rumusan masalah yang telah penulis paparkan sebelumnya, maka data yang dihimpun meliputi:

- a. Data yang berkenaan dengan landasan epistemologi pemikiran hukum Islam Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah*.
 - b. Data yang digunakan untuk menganalisis pemikiran Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris

¹⁰ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004). 2

¹¹ Anton Baker, *Metode-Metode Filsafat*, (Jakarta: Galia Indonesia 1984), 136.

¹² Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: Rosdakarya, 2002) 198

kalalah.

2. Sumber data

Sesuai dengan jenis penelitian ini, penulis berusaha untuk mencari sumber-sumber data dengan mengkaji pendapat-pendapat dari Muhammad Syahrūr tentang *kalalah*. Adapun sumber data pada penelitian ini ada dua yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

c. Sumber data primer

Sumber data primer adalah sumber data yang bersifat utama dan penting yang memungkinkan untuk mendapatkan sejumlah informasi yang diperlukan dan berkaitan dengan penelitian, yaitu karya-karya Muhammad Syahrūr seperti,

1. *Nahw al-Usūl Jadidah Li al-Fiqh al-Islāmi (Metodologi Fiqh Islam Kontemporer)*, terj. Sahiron Syamsudin & Burhanuddin, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2004)
 2. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qitā'ah Mu'tasirah (Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ān Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin) yang diterbitkan oleh Penerbit ELSAQ Yogyakarta pada 2004. Terjemahan lain dari kitab ini berjudul *Dialektika Kosmos dan Manusia; Dasar-Dasar Epistemologi Qur'āni* yang diterjemahkan oleh M. Firdaus ((Bandung: Nuansa, 2004).

3. *Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, (Yogyakarta: Lkis, 2000), terj. Saifuddin Zuhri & Badrusy Syamsul Fata
 4. *Islam dan Iman: Aturan-Aturan Pokok*. Terj. Zaim Su'di (Yogyakarta: Jendela, 2002).
- d. Sumber data skunder

Sumber data skunder adalah merupakan data yang bersifat membantu atau menunjang dalam melengkapi serta menjelaskan sumber data primer, antara lain:

1. Ahmad Zaki Mubarok, *Pengantar Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrūr*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007)
2. M.In'am Esha, "M. Syahrūr: Teori Batas", dalam A.Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003)
3. Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Jogja*, (Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003)
4. Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010)
5. Abdul Azis Dahlan, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ictiar Baru Van Hoeve, 2001)

6. Masjfuk Zuhdi, *Masā'il Fiqhiyah* (Jakarta: CV Haji Masagung, 1993)
 7. Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta: Bagian Penerbitan FE UII, 1990)
 8. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan al-Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1964)

Dan buku-buku lain yang berkaitan dengan waris, *kalālah* dan Muhammad Syahrūr

e. Teknik Pengumpulan Data

Teknik Pengumpulan data dalam penulisan skripsi ini menggunakan metode antara lain:

1. *Reading*, yaitu dengan membaca dan mempelajari literatur-literatur yang berkenaan dengan tema penelitian.
 2. *Writing*, yaitu mencatat data yang berkenaan dengan penelitian.

f. Teknik Pengolahan Data.

1. *Editing*, yaitu pemeriksaan data secara cermat dari kelengkapan referensi, arti dan makna, istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan dan semua catatan data yang telah dihimpun.

2. Untuk semua data yang dibutuhkan agar terkumpul, maka dilakukan analisis data yang bersifat kualitatif yang bermaksud pertama-tama mengorganisasikan data.¹³
 3. Setelah data terkumpul, maka proses analisis data dimulai dari menelaah seluruh data yang tersedia dari berbagai sumber.¹⁴
 4. Melakukan analisis lanjutan terhadap hasil pengorganisasian dengan cara menggunakan kaidah-kaidah dan dalil-dalil sehingga diperoleh suatu deskripsi terkait dengan pokok permasalahan yang akan dibahas.

Dokumentasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku yang membahas tentang *kalalah* dan buku-buku karya Muhammad Syahrūr serta literatur-literatur yang berkaitan dengan masalah ini.

g. Analisis Data

Dalam proses penelitian ini, penulis menggunakan metode kualitatif untuk menganalisis data yang telah dikumpulkan.¹⁵ Agar fakta dan analisis menjadi tepat, maka sifat penelitian ini adalah deskriptif-analitis.¹⁶ Metode

¹³ J. Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* 103.

¹⁴ *Ibid.*, 193

¹⁵ Adapun data kualitatif bersumber pada wawancara mendalam (*indepth interviews*), kelompok diskusi terarah (*focus group discussion*), observasi non partisipasi, dan analisis isi (*content analysis*) dari bahan-bahan tertulis. Lihat Ida Bagoes Mantra, *Langkah-Langkah Penelitian Survei, Usulan Penelitian dan Laporan Penelitian* (Yogyakarta: Badan Penerbit Fakultas Geografi UGM, 2001), 42.

¹⁶ Pijakan untuk semua penyelidikan adalah deskripsi, yaitu mendata atau mengelompokkan sederet unsur yang terlihat sebagai pembentuk bidang persoalan yang ada. Dengan kata lain usaha mengungkapkan suatu masalah dan keadaan sebagaimana adanya sehingga hanya merupakan penyingkapan fakta. Lihat James A. Black dan Dean J. Champion, *Metode dan Masalah Penelitian Sosial*, terj. E. Koswara (Jakarta: Refika Aditama, 1999), 6.

diskriptif adalah untuk membantu dalam menggambarkan keadaan-keadaan yang mungkin terdapat dalam situasi tertentu serta mengetahui bagaimana mencapai tujuan yang diinginkan.¹⁷ Selain itu, metode deskriptif bertujuan menggambarkan secara integral, jelas dan apa adanya mengenai teks yang ditulis oleh Muhammad Syahrūr tentang epistemologi berpikirnya maupun teks tentang *kalālah*.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh gambaran yang utuh dan terpadu serta menghasilkan sebuah karya tulis yang komprehensif maka dalam penyusunan skripsi ini, peneliti akan menyusunnya dengan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab Pertama merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah yang menjadi alasan mengapa kajian ini penyusun angkat sebagai topik kajian, rumusan masalah, kajian pustaka, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, definisi operasional, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

*Bab Kedua akan memaparkan pandangan para ulama tentang *kalālah* dalam hukum waris Islam.*

Bab ketiga memuat epistemologi Muhammad Syahrūr dalam pemikiran hukum Islam, yang meliputi sub bab sebagai berikut; biografi yang meliputi latar belakang intelektual serta karya dari Muhammad Syahrūr serta pemikiran

¹⁷ Consuelo G. Sevilla (et. al), *Pengantar Metode Penelitian*, (terj.) Alimuddin Tuwu, (Jakarta: UI Press, 1993), 73.

Muhammad Syahrūr dalam pola Istibat Hukum dan pendapatnya mengenai konsep *ikhwah* dalam *kalālah*.

Bab Keempat, memuat analisis hukum Islam terhadap epistemologi pemikiran Muhammad Syahrūr, serta menganalisis pemikiran Muhammad Syahrūr tentang konsep *ikhwah* dalam waris *kalālah*.

Bab kelima, sebagai bab terakhir yang merupakan penutup dari pembahasan penelitian yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

KONSEP IKHWAHDALAM WARIS *KALĀLAH*

MENURUT PERSPEKTIF PARA ULAMA

A. Konsep *Ikhwah* dalam Waris *Kalalah*

Di antara masalah kewarisan yang tidak disinggung secara jelas di dalam al-Qur'an adalah masalah *kalālah*. Kata *Kalālah* ini pada awalnya digunakan untuk menunjuk pada sesuatu yang melengkapinya, yang tidak berujung ke atas dan ke bawah, seperti kata *iklil* (mahkota).¹ Karena ini melingkari kepala, seseorang dapat disebut *kalālah* manakala ia tidak mempunyai keturunan dan leluhur, karabat garis sisi disebut *kalālah* dari seseorang karena berada di sekelilingnya, bukan di atas atau di bawah. Istilah *kalālah* penggunaanya bisa untuk pewaris atau pun ahli waris. Secara sederhana, *kalālah* sering diartikan sebagai orang yang mati punah. Kepunahan disini masih menimbulkan tanda tanya, apakah karena tidak ada anak laki-laki saja atau tidak ada anak perempuan saja atau tidak ada keduanya. Di sisi lain, kepunahan pada garis ke atas, dalam hal ini ada dan tidak adanya kedua orang tua atau salah satu dari mereka menjadi persoalan tersendiri. Ketidakjelasan masalah *kalālah* tersebut dengan demikian dapat dikategorikan sebagai masalah yang *jitibadiyyah*.

¹ Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arabi*, jilid XV, (Beirut: t.th), 142.

Kalālah telah dipahami dengan beragam pemikiran yang berbeda-beda oleh para ahli fiqh. Dalam Al-Qur'an ada dua ayat yang berbicara mengenai kalālah yaitu surat an-Nisā' ayat 12 dan ayat 176:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّتُّسُ
فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءٌ فِي الْثُلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرَ
مُضَارٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ.

Artinya: “*Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan secara kalālah (tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak), tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.* (Q.S. an-Nisā' : 12)

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفٌ
مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اُنْتَسِنْ فَلَهُمَا الْثُلُثَانِ مَا تَرَكَ وَإِنْ
كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضْلُلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Artinya: “*Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalālah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalālah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai*

(seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”(Q.S. an-Nisā’ : 176)

Dua ayat inilah yang menjadi pusat perdebatan para ulama. Perbedaan pemikiran ini dikarenakan perbedaan mereka dalam memahami kedua ayat di atas dan juga tidak ditemukan dalam sunnah dan hadis yang menguatkan suatu pemikiran tentang tema ini, pada masa generasi awal. Al-Tabari memaparkan beberapa riwayat yang menjadi sebab langsung turunnya ayat 12, yaitu pengaduan istri Sa'ad kepada Nabi SAW, karena saudara Sa'ad mengambil seluruh harta peninggalan dan tidak menyisakan barang sedikit pun untuk anak-anak perempuan Sa'ad. Peristiwa ini terjadi setelah perang Uhud. Riwayat lain menyatakan bahwa ayat (12) ini turun berkenaan dengan pembatalan sistem kewarisan Arab jahiliyah yang memberikan warisan hanya kepada anak laki-laki dewasa yang telah sanggup untuk berperang.² Al-Tabari juga mengutip pendapat khalifah Abu Bakar r.a bahwa surat an-Nisa' ayat 12 turun untuk mengatur hak kewarisan suami (istri) dan saudara seibu, sedang ayat 176 mengatur sisi

² Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarir at-Tabari, *Tafsir at-Tabari*, juz 4, (Mesir: Muṣṭafa al-Bab, 1968), '284 dan juz 6, 43.

kewarisan dari saudara kandung (seayah).³

Ibn Kasir mengartikan ayat (12) adalah mengatur hak kewarisan *kalalah* bagi saudara seibu karena dalam ayat ini ada tambahan *min al-um* (seibu) sesudah kata *al-akhi* yang kemudian di-nasakh bacaannya.⁴ Walaupun bacaan tersebut termasuk dalam qira'at syazzah. Begitu pula pemahaman ini dilihat dari adanya kesamaan *furud* antara saudara yaitu 1/6 dan 1/3 dengan bagian yang diterima oleh ibu dan tidak ada titik kesamaan dengan yang lainnya. Yang hanya bertalian dengan ibu adalah saudara seibu. Sedangkan saudara seayah tidak ada pertaliannya sama sekali dengan ibu.⁵ Sedangkan ayat 176 membicarakan hak kewarisan *kalalah* saudara kandung atau seayah. Dengan demikian, pemahaman kata *akhun* dan *ukhtun* pada ayat 12 adalah yang seibu. Maka kata *ukhun* dan *ukhtun* ayat 176 adalah saudara kandung dan seayah.⁶

Selanjutnya kata *akhun* dan *ukhtum* baik itu yang terdapat dalam ayat 12 maupun 176, at-Tabari mengartikan kedua lafaz tersebut pada ayat 12 adalah untuk saudara seibu. Penafsiran tersebut agaknya didasarkan pada *qira'at syazzah* yaitu:

³ Abu Bakar al-Jassas, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.), 79.

⁴ Pemahaman serupa ditunjukkan oleh Abu Bakar ketika memahami ayat 12 untuk *kalālah* dari saudara seibu, sedang ayat 176 dari sisi saudara kandung atau seayah. Dengan kata lain ada semacam pembatasan arti *kalālah* hanya pada orang meninggal yang tidak mempunyai anak (keturunan) laki-laki atau seayah. Lihat Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim* Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 560. Argumen penetapan ayat 12 untuk saudara seibu dengan adanya tambahan kata min al-um dibantah oleh Rasyid Ridha yang walaupun kesimpulannya sama, tetapi menurutnya, kata tambahan tersebut tidak ada, arti dari kata-kata tersebut bukan dari al-Qur'an. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, (*Tafsir al-Manar*), jilid 2, (Cairo : Maktabah al-Oahirat t.t.), 422-423.

⁵ Amir Syarifuddin, *Permasalahan Dalam Pelaksanaan Faraid*, (Padang IAIN "IB" Pres. 1999), 26

⁶ al-Jassas, *Aḥkām al-Qur’ān*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t.), 93.

وان كان رجل يورث كلالة وله اخ او اخت (لأم)

Artinya: Bila seseorang meninggal dalam keadaan kalah, baginya ada saudara laki-laki dan saudara perempuan (sejbu).

Walaupun *qira'at* ini dipandang *syazzah*, tetapi mayoritas ulama mengkategorikan sanadnya sebagai sanad yang sahih. Oleh karena itu bisa dipedomani untuk menafsirkan ayat 12.

Dasar selanjutnya bahwa kata *akhun* dan *ukhtun* pada ayat 12 adalah saudara seibu, adalah dengan melihat adanya kesamaan *furuq*, yaitu $1/6$ dan $1/3$ yang diterima ibu yang tidak ada kesamaannya dengan yang lain. Dari perbandingan ini, maka akan lebih tepat bahwa kata *akhun* dan *ukhtun* adalah saudara seibu saja.⁷

Dengan demikian, apabila pemahaman kata *akhun* dan *ukhtun* pada ayat 12 adalah untuk saudara seibu, maka kata *akhun* dan *ukhtun* pada ayat 176 adalah untuk saudara kandung atau saudara seayah.⁸

At-Tabaṭaba'i meluaskan arti *kaṭālah* dengan orang yang tidak mempunyai keturunan dan orang tua, ketiadaan keturunan diambil dari pemahaman ayat 176 yang diperluas dengan *qiyās* melalui *illat* "hubungan langsung", sebagaimana dinyatakan dalam ayat 12. Maka ibu atau anak perempuan dapat menghijab secara

⁷ at-Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, jilid 4. (Beirut: Muassasat al-A'lam, 11), 194.

⁸ *Ibid*, 192-193, Lihat juga Amir Syarifuddin, *Permasalahan Dalam Pelaksanaan Faraid* 26.

mutlak semua garis sisi.⁹

Begitu juga terhadap kata *walad* kata ini dalam al-Quran ayat 12 dan 176 dapat terkategorikan kepada lafaz zahir.¹⁰ Jumlah ulama menafsirkan kata ini secara *majazi* berdasarkan penggunaan dalam masyarakat Arab. Karena itu pemahaman lafaz *walad* terbatas pada anak langsung dan setelah itu keturunan melalui garis laki-laki. Sedangkan Syi'ah mempergunakan *isti'mal* sebagai penjelas, artinya kata *walad* itu tidak hanya mencakup anak langsung dan semua keturunan garis laki-laki, tetapi juga peda garis perempuan. Teknik pemahaman seperti itu, adalah teknik pemahaman secara *ibarah al-Nas*¹¹ walaupun hasil dari pemikiran hadis tersebut berbeda, karena perbedaan dalam memilih titik awal pembahasan.

Dari penjelasan-penjelasan di atas dapatlah dikatakan *kalālah* adalah orang yang meninggal dunia dalam keadaan tidak mempunyai keturunan (anak laki-laki atau perempuan) dan ayah, tetapi ia masih mempunyai saudara. Maka dalam kondisi tersebut saudara berkedudukan sebagai ahli waris sebagaimana dinyatakan dalam surat an-Nisa' ayat 12 dan 176. Dengan demikian kewarisan yang berkenaan dengan *kalālah* secara umum adalah sebagai berikut:

1. Saudara berhak atas warisan sesuai dengan furudnya selama tidak

⁹ At-Thabathaba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, jilid 4, 212-213

¹⁰ Lafaz Zahir adalah suatu lafaz yang meskipun tanpa pemahaman yang mendalam, telah dapat diketahui maksud yang dikandungnya melalui pembicaraan lafaz tersebut. Lihat as-Sarkhsî, *Uṣûl as-Sarkhsî*, (Kairo : Dar alKitab al-‘Arabi , t.t), 133

¹¹ *Ibarat an-Nas* atau disebut juga *Dilallah al-Ibarah*, yaitu suatu makna yang dapat dipahami dari apa yang tersebut dalam lafaz baik dalam butuh naṣ maupun zahir. Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo : Dar Al-Kitab, t.t), 133.

ada anak (laki-laki atau perempuan) dan ayah.

2. Ketentuan bagi saudara kandung atau seayah adalah $\frac{1}{2}$ bila sendiri, $\frac{2}{3}$ jika ia berserikat lebih dari seorang. Bila mereka terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka bagiannya $\frac{2}{3}$ dengan ketentuan yang jelas, yaitu dua berbanding satu antara laki-laki dan perempuan.
3. Ketentuan bagi saudara seibu adalah $\frac{1}{6}$ bila mereka sendiri, baik itu laki-laki atau perempuan, dan $\frac{1}{3}$ bila mereka lebih dari seorang baik itu laki-laki atau perempuan dengan ketentuan yang pasti (2:1) antara laki-laki dan perempuan.

Ahli warisnya berdasarkan surah An Nisa (4) ayat 12 adalah seorang saudara, baik laki-laki maupun perempuan, dengan ketentuan bagian $\frac{1}{6}$ dari harta peninggalan. Jika mereka terdiri atas beberapa orang saudara, dan semuanya laki-laki atau perempuan atau laki-laki dan perempuan, maka mereka berbagi sama rata atas $\frac{1}{3}$ dari harta peninggalan tersebut. Adapun berdasarkan surah An Nisa (4) ayat 176, ahli warisnya adalah juga seorang saudara, baik laki-laki maupun perempuan. Jika ahli warisnya hanya seorang perempuan, maka ia mendapat $\frac{1}{2}$ dari harta warisan. Bila ahli warisnya seorang saudara laki-laki atau lebih, mereka mewarisi seluruh harta warisan. Bila ahli warisnya terdiri dari dua orang atau lebih saudara perempuan, maka mereka bersama-sama mewarisi $\frac{2}{3}$ dari harta warisan. Kalau mereka terdiri atas beberapa saudara, laki-laki dan perempuan, maka mereka menerima harta warisan itu dengan ketentuan laki-laki mendapat dua kali lipat

dari yang diterima saudara perempuan.¹²

Dengan demikian persoalan *kalalah* pada dasarnya adalah mendudukan saudara sebagai ahli waris dan yang dapat menghijabnya adalah ahli waris dari sisi keturunan anak dan ayah. Yang kemudian pembagian kewarisan tersebut dilakukan setelah dikeluarkan harta untuk memenuhi wasiat dan hutang si mayyit.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud *kalalah* adalah ketidakhadiran anak (laki-laki atau perempuan) dan ayah, tetapi mempunyai saudara yang secara otomatis saudara berkedudukan sebagai ahli waris dengan ketentuan yang telah ditetapkan. Artinya ketidak mungkin saudara untuk mendapatkan bagian warisan apabila pewaris meninggalkan anak laki-laki atau perempuan dan ayah.

B. Posisi Saudara dalam Waris *Kalalah*

Akhun (saudara laki-laki), *ukhtum* (saudara perempuan), *ikhwatun* (saudara-saudara) seperti ditemui dalam ayat-ayat kalālah (al-Nisā' ayat 12 dan 176), menurut Hazairin, secara bilateral sama dan menurutnya tidak boleh berlainan dalam menafsirkan hubungan persaudaran itu walaupun berlainan cara pembagiannya. Jadi saudara diartikan baik karena pertalian darah dengan ayah,¹³ maupun dengan ibu, dengan sebab hubungan ayah dan ibu dalam surat al-Nisā' ayat

¹² A. Azis Dahlan, dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld. I (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), 540.

¹³ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadits*. 50.

11 adalah ayah kandung dan ibu kandung. Bagian ayah atau ibu itu dapat berbeda-beda menurut keadaan, demikian pula anak dengan anak.¹⁴

Hazairin mengartikan *kalālah* dalam surat al-Nisā': 12 dan 176 dengan mengaitkan arti *mawāli* surat al-Nisā': 33 dan diperluas secara bilateral. Beliau menghubungkan arti '*awlād*' jamak dari *walad* dalam surat al-Nisā': 11 yang dimungkinkan anak laki-laki dan mungkin anak perempuan, mungkin bergandengan kedua jenis anak itu dan mungkin pula tidak, seperti dalam kalimat "*fā'in kunnā nisā'an*", sehingga arti *kalālah* adalah keadaan seseorang yang mati dengan tidak ada baginya seorang anakpun (keturunan) baik laki-laki maupun perempuan. Keturunan diartikan setiap orang digaris ke bawah, tidak peduli apakah garis itu melalui laki-laki atau perempuan. Beliau membedakan *kalālah* surat al-Nisā': 12 dan surat al-Nisā': 176 tidak pada perkataan '*akhun*' atau '*ukhtun*', tapi pada sebab keadaan yang berlainan bagi orang tua si pewaris, karena surat al-Nisā': 12 sendiri telah memberikan peringatan '*gaira mudātin*' yang jelas-jelas menolak diskriminasi yang merugikan antara semua macam hubungan persaudaraan.

Perincian sebagai berikut: ayah dan ibu sudah mati terlebih dahulu, ayah
sudah mati ibu masih hidup, ayah masih hidup ibu sudah mati, ayah dan ibu masih
hidup. Hazairin meninjau setiap kemungkinan mengenai keadaan orang tua itu pada
dua macam hukum kalalah dengan menyimpulkan:

1. Pada surat al-Nisa': 176, Allah swt. mengatur kewarisan seseorang yang

14 *Ibid.* 51

mati tidak berketurunan tetapi ada meninggalkan saudara, yakni dalam hal ayahnya telah mati terlebih dahulu, (jadi mungkin ayah dan ibu sudah mati terlebih dahulu, atau mungkin ayah sudah mati tetapi ibu masih hidup).

2. Pada surat al-Nisa': 12, Allah swt. mengatur kewarisan seseorang yang mati tidak berketurunan, tetapi ada kemungkinan saudara beserta ayah (jadi kemungkinan ibu juga masih hidup, atau mungkin ibu sudah mati).

Saudara dalam surat al-Nisā' ayat 12 dan 176 diperjelas oleh salah satu ulama' Syāfi'iyyah, diantaranya Musā bin Imrān al-Imrāni, yaitu *al-akh* dalam ayat 12 adalah saudara seibu (*walad al-umm*) baik laki-laki dan perempuan, dan ayat 176 adalah yang kandung atau seayah dimana mereka mewaris ketika *kalālah*,¹⁵ dan *kalālah* sendiri diartikan pewaris yang tidak mempunyai anak turun laki-laki dan ayah.¹⁶ Sedangkan Imam Hanafi, mengartikan *kalālah* adalah pewaris yang tidak mempunyai anak turun laki-laki dan ayah ke atas, sehingga kakek menghijab/menghalangi para saudara.¹⁷

¹⁵ Musā ibn Imrān al-Imrānī, *al-Bayān fī Fiqh al-Imām al-Syāfi‘ī*, Juz IX, (Beirut: Dār al-Kutub, tt), 47-49.

¹⁶ Muhammad al-Bakri Syaṭṭa al-Dimyāṭi, *Hasyiyah Iānat al-Ṭalībīn*, Juz III, (Beirut: Dār al-Kutub, tt), 399

¹⁷ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 167.

BAB III

EPISTEMOLOGI MUHAMMAD SYAHRUR

TENTANG KONSEP *IKHWAHDALAM* WARIS *KALĀLAH*

A. Biografi Muhammad Syahrūr dan Karya-karyanya

1. Latarbelakang Pendidikan

Muhammad Syahrūr dilahirkan pada tanggal 11 April 1938 M, di Damaskus Syuriah dengan nama lengkap Muhammad bin Da'ab Muhammad Syahrūr, sebagai buah perkawinan dari seorang ayah bernama Deib Ibn Deib Syahrūr dan ibu bernama Siddiqah binti Sālih Filyun. Dariistrinya yang bernama Azizah, ia mempunyai lima anak dan dua orang cucu, kelima anaknya adalah Tariq (beristrikan Rihāb), Layṣ (beristrikan Olga), Rimā (bersuamikan Luis), Bāsil dan Masūn. Sedangkan dua cucunya bernama Muhammad dan Kinān. Kasih sayangnya terhadap keluarga, paling tidak, diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya.¹

Muhammad Syahrūr mengawali karir intelektualnya pada pendidikan Dasar (*Ibtidā'iyah*) dan Menengah (*Sanawiyyah*) di Madrasah Abdur Rahman al-Kawakibi, Damaskus. Pendidikan Menengah ia selesaikan pada tahun

¹ Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer* ala M. Syahrūz, (Yogyakarta: Elsaq, 2007), 137

1957, dalam usia 19 tahun. Setelah itu, pada bulan Maret tahun 1957 dengan beasiswa dari pemerintah ia pergi ke Moskow (Uni Soviet) untuk mempelajari Teknik Sipil (*al-handāsah al-madaniyah*). Ia mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktik Marxis yang terkenal dengan konsep *Dialektika Materialisme* dan *Materialisme Historis*. Pada masa ini pula Muhammad Syahrūr mulai berkenalan dan akrab dengan tradisi Formalisme Rusia, yang mana akar tradisinya diadopsi dari "*Strukturalisme Linguistik*" yang digagas oleh Ferdinand De Saussure.² Hingga pada tahun 1964 berhasil menyelesaikan Diploma dalam bidang tersebut. Kemudian ia kembali ke Syria dan mengabdikan diri sebagai Dosen Fakultas Teknik di Universitas Damaskus.

Untuk kedua kalinya Muhammad Syahrūr memperoleh beasiswa dari Universitas Damaskus, untuk melanjutkan program Magister dan Doktoral di Universitas Nasional Irlandia, dengan spesialisasi bidang Mekanik Pertanahan dan Pondasi. Pada tahun 1967, Muhammad Syahrūr memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian pada *Imperial College* di London Inggris, namun terpaksa Muhammad Syahrūr kembali lagi ke Syiria sebab pada bulan Juni tahun 1967 terjadi perang antara Syiria dan Israel yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Syiria dan Inggris merenggang. Akhirnya Muhammad Syahrūr memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia

² *Ibid.* 132

sebagai utusan dari Universitas Damaskus untuk mengambil bidang Teknik Pondasi dan Mekanika Tanah (*al-handasah al-madaniyyah*). Program Magister, selesai tahun 1969 dan Doktoral, selesai tahun 1972 di Universitas al-Qummiya. Muhammad Syahrūr memperoleh kehormatan untuk mengajar di Universitas Damaskus pada tahun 1982-1983 dan menjadi konsultan di bidang Teknik. Dari sanalah ia menyandang gelar *Duktür al-Muhandis*. Dan di Universitas ini pula Muhammad Syahrūr menyandang gelar Profesor Teknik (*engineer*).³

Latar belakang intelektualnya sangat mempengaruhi pola pikir dan pilihan metodologi dalam memahami teks keagamaan. Antara lain diindikasikan dengan berbagai analog dan metafora yang mengambil inspirasi dari dunia sains, disamping itu juga gagasannya untuk mengintegrasikan berbagai teori matematis, seperti konsep *limit*, *differensial*, *integral* dan *parabola* dalam metode analisisnya terhadap persoalan hukum Islam. Namun perhatiannya terhadap teknik tidak menghalanginya untuk belajar ilmu filsafat dan linguistik, terutama setelah berjumpa dengan Ja'far Dakk al-Bāb – rekan se-almamater di Syiria dan seprofesi di Universitas Damaskus. Perjumpaan tersebut memiliki arti penting dalam pemikirannya, hingga tertuang dalam karya monumental sekaligus kontroversial, yakni *al-Kitāb*

³ Muhammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia: dasar-dasar Epistemologi Qur'ani*, terj. M. Firdaus (Bandung: Nuansa, 2007), 5

⁴ wal al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āshirah.

Selain menekuni karya-karya linguis barat, Muhammad Syahrūr selanjutnya menekuni karya linguis Arab seperti al-Farra', Ibn Faris, Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani. Disamping itu ia juga mendalami karya linguistik barat kontemporer seperti Toshihiko Izutsu dan Ferdinand De Saussure.

Berangkat dari perspektif baru linguistik ini, Muhammad Syahrūr mulai mengkaji ulang ayat yang terkait dengan konsep *al-Žikr* secara intensif. Kemudian ia melanjutkan kajian terhadap istilah-istilah kunci lainnya, *al-Kitāb*, *al-Qur’ān*, *al-Furqān*, *Umm al-Kitāb*, *al-Iman al-Mubīn*, *al-Hadīs* dan *al-Ahsan*.⁵

2. Latar Belakang Pemikiran Keagamaan dan karya-karyanya

Secara gradual, pemikiran Muhammad Syahrūr dibagi dalam tiga fase, *pertama*, tahun 1970-1980 (di Dublin, Irlandia), ia melihat kajian Islam terjebak pada *taqlid* dan pembahasannya mengekor pada tradisi terdahulu. *Kedua*, tahun 1980-1986, sejak bertemu dengan Ja'far Dak al-Bāb. Ia memperkenalkan Muhammad Syahrūr dengan pemikiran Al-Farabi, Abu Ali al-Farisy, Ibnu Jinni dan al-Jurjany. Dari sini persoalan bahasa ia pahami, seperti pemahaman bahwa kata mengikuti makna dan bahasa Arab tidak ada

⁴ Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer* ala M. Svatrūr, 139.

⁵ *Ibid.* 141

sinonimitas (*al-tarāduf*). Ketiga, tahun 1986-1990, adalah fase upaya sistematika pemikirannya bersama Ja'far dalam sebuah buku.

Dalam perjalanan intelektualnya, Syahrūr menghasilkan beberapa karya ilmiah. Beberapa buku ia selesaikan terutama yang menjadi bidang kajiannya, dan buku yang ia tulis telah tersebar di Damaskus, yaitu buku yang berjudul *Handasat al-Asasat* (Teknik Pondasi Bangunan) sebanyak tiga volume, dan *Handasat al-Turbat* (Teknik Pertanahan).⁶

Meskipun bidang spesialisasi Syahrūr adalah teknik, tetapi dalam bentangan sejarah perjalanan intelektual ada hal yang menarik darinya. Yaitu perhatiannya yang sangat serius terhadap kajian-kajian keislaman. Menurutnya, umat Islam sekarang terpenjara dalam kerangkeng kebenaran yang diterima begitu saja, yang sebenarnya harus dikaji ulang. Kebenaran- kebenaran yang terbalik, sebagaimana sebuah lukisan yang di gambar dari pantulan cermin. Semuanya terkesan benar padahal hakikatnya adalah salah. Sejak awal abad kedua puluh muncul berbagai upaya pemikiran untuk membenarkan kesalahan tersebut, dengan menampilkan Islam sebagai sebuah akidah dan tata cara hidup. Tetapi sayang, upaya tersebut tidak dapat mengurai dilema pemikiran Islam yang sebenarnya karena upaya pengkajian ulang terhadap kajian keislaman tidak sampai menyentuh pada persoalan yang paling mendasar yaitu akidah yang

⁶ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 37

seharusnya dikaji secara filosofis. Adapun karyanya dalam wacana keagamaan yang disebutnya sebagai seri “*Qira’ah Mua’asirah*” ada empat buku yang kesemuanya diterbitkanoleh *Dar al-Ahāli li al-Tibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī* Damaskus, Syiria.⁷

Karya monumental Syahrūr yang pertama dalam bidang keislaman adalah *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āsirah*. Buku yang diselesaikan selama dua puluh tahun (1970-1990) ini menjadi *the best seller* di negaranya. Dalam buku ini Syahrūr memaparkan tentang metodologi yang ia gunakan untuk menafsirkan ulang ayat-ayat *Tanzil al-Hakim*. Beberapa teori baru juga dijelaskan di dalamnya, seperti pendekatan linguistik (analisis bahasa), yang diperoleh dari hasil diskusinya dengan Djafar Dik al-Bab, guru bahasa Syahrūr pada saat studi di Moskow, metode tematik dan teori hukum yang terkenal dengan "teori batas"-nya.⁸

Secara garis besar, penyusunan buku ini dapat dibagi dalam tiga tahap: tahap pertama (1970-1980) ketika berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*murāja'at*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-zikr*, *al-kitab*, *al-risalah*, *al-nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya.

Tahap kedua (1980-1986) merupakan masa yang penting dalam

⁷ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer* ala M. Svatbir 130.

*Ha M.
8 Did*

pembentukan kesadaran linguistik-nya dalam pembacaan kitab suci. Masa ini ia berjumpa dengan Ja'far yang menekuni Linguistik di Universitas Moskow. Melalui Ja'far itulah, Muhammad Syahrūr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab semisal al-Farra', Abu Ali al-Farisi, al-Jinni serta al-Jurjani. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Muhammad Syahrūr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinomitas (*'adamu at-tarādūf'*) dalam bahasa.

Tahap ketiga (1986-1990), Muhammad Syahrür telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Setelah bersama dengan Ja'far Dakk al-Bāb, Muhammad Syahrür berhasil menyusun "Hukum Dialektika Umum" yang ia bahas di bagian kedua buku tersebut.

Karya kedua Muhammad Syahrūr adalah *Dirāsah al-Islāmiyah al-Mu'āsirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, Buku kedua ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Muhammad Syahrūr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terkait dengan tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.

Buku ketiga yang merupakan karya Syahrūr dalam bidang keislaman adalah *Al-Islām wa al-Imān Manzūmat al-Qiyām*, dalam buku ini memuat dua tema besar yaitu: (1) konsep *al-Islām wa al-Imān*, beliau berusaha merekonstruksi konsep klasik tentang rumusan rukum Iman dan Islam

berdasarkan al-Qur'an yang lebih mengarah pada universalitas Islam yang inklusif dalam konstalasi dunia global dan (2) konsep *Manzumāt al-Qiyām* (sistem etika). Melalui pendekatan semantik dan analisis simbol-simbol linguistik yang digunakan dalam ayat-ayat al-Qur'an, Muhammad Syahrūr merekonstruksi prinsip-prinsip keislaman dan keimanan

Buku tentang keislaman keempat yang dikarang oleh Muhammad Syahrūr adalah *Nahwa al-Usūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah*, Buku ini menekankan kembali konsepsi hermeneutika al-Qur'ān khusus tentang metodologi fiqh Islam. Dimana buku ini menjelaskan tentang hak-hak wanita dalam bidang hukum meliputi warisan, wasiat, poligami, kepemimpinan dalam keluarga dan pakaian (*hijāb*).⁹

Buku yang terakhir ini membahas tentang usahanya dalam upaya mengukuhkan gagasan fiqh baru-nya sebagai pembacaan tandingan terhadap rumusan fiqh klasik yang hingga kini masih begitu mengakar dalam *mind set* cendekiawan Islam, terutama yang berkaitan dengan isu kesetaraan gender. Gagasan fiqh barunya diangkat kesadarannya bahwa risalah segala ruang dan waktu, tidak saja risalah masyarakat abad VII H.

Pada tahun 1999, Muhammad Syahrūr menerbitkan *booklet* berjudul *Masyru' Misāq al-'Amal al-Islāmi*. *Booklet* tersebut berisi pokok-pokok pemikiran Muhammad Syahrūr dalam karyanya yang terdahulu yang dikemas

⁹ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, 41.

dalam bentuk buku saku.¹⁰

Beberapa artikel Muhammad Syahrūr dapat dijumpai dalam *website*, terutama dalam [Http://www.Islam21.org](http://www.Islam21.org), *website* yang mengulas pemikiran kontemporer dalam dunia Islam

B. Epistemologi Pemikiran Hukum Islam Muhammad Syahrūr

1. Metode Istinbāt hukum yang Digunakan Syahrūr

Metode istinbāt hukum yang digunakan Syahrūr hanya dua yaitu al-Qur'ān dan as-Sunnah, tetapi dari keduanya Syahrūr lebih sering menggunakan al-Qur'ān daripada as-Sunnah. Syahrūr tidak menggunakan ijma maupun qiyās. Pemahaman Syahrūr terhadap ijma dan qiyās sangat berbeda dengan pemahaman para ulama terdahulu. Menurut Syahrūr, kedua sumber hukum (al-Qur'ān dan Sunnah) telah memberikan batasan-batasan yang jelas, baik batas maksimal maupun batas minimal, sehingga seorang ahli hukum Islam sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya- dapat melakukan ijtihad asalkan masih dalam batas-batas kedua sumber hukum tersebut. Dengan demikian, pernyataan bahwa tidak boleh melakukan ijtihad pada sesuatu yang telah ada nasnya merupakan hal yang tidak benar, karena menurutnya, seorang mujtahid boleh melakukan ijtihad, baik yang ada naṣ-nya atau yang belum, tetapi masih

¹⁰ Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer* ala M. Syahrūr, 141

masih dalam batas-batas yang ada dan tidak melampaui batas-batas tersebut.¹¹

1. Al-Qur'an

Menurut Syaḥrūr, secara terminologi al-Kitab adalah kumpulan bermacam-macam obyek atau tema yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muḥammad, berupa teks beserta kandungan maknanya, yang secara tekstual terdiri dari keseluruhan ayat yang tersusun dalam mushāf sejak dari surat al-Fatiḥah hingga surat al-Nās.¹² Kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad pada abad ke-7 Hijriyah ini, adalah teks statis (kauniyah) yang bisa dipahami hanya pada zaman dan ruang di mana ayat itu turun. Secara ontologis, teks kitab suci itu statis, namun secara sosiologis, ia dipahami melalui proses sejarah dan perkembangan yang terjadi. Artinya, kitab suci itu teks yang statis tetapi bersifat dinamis dalam penafsiran. Kitab suci yang diturunkan pada komunitas masyarakat yang mempunyai tingkat intelektual yang berbeda serta problem sosial, politik, ekonomi dan budaya yang berbeda pula, maka ketika berbagai macam pembacaan atau penafsiran merupakan hal yang tak dapat dihindari. Masing-masing orang atau mufasir tentu akan memahaminya sesuai dengan latar belakang pemikiran mereka. Di samping itu, perbedaan ruang dan waktu berperan besar dalam memahami kitab suci.¹³

¹¹ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*..., 50

¹² Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. 212.

¹³ Sibawaihi, "Pembacaan Quran Muhamad Syahrur", dalam Jurnal *Tashwirul Afsar*, Nomor 12, Lakpesdam Jakarta, 123

Pemahaman semacam ini meniscayakan umat Islam untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu. Realitas historismenunjukkan bahwa setiap generasi menginterpretasikan al-Qur'an dengan bertolak dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi mereka hidup. Lebih lanjut Syahrūr mengatakan bahwa kaum muslim modern mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai al-Qur'an secara lebih baik. Dengan kata lain, tanggung jawab pesan-pesan Ilahi bukan pada generasi abad 7 ataupun generasi ulama pemimpin mazhab yang lima, tetapi di atas pundak generasi saat ini.¹⁴

2. As-Sunnah

Ketika berbicara tentang Sunnah, Syahrūr, sebagaimana dikutip oleh Muhyar Fanani, memulainya dengan pertanyaan: "Apakah perkataan nabi, pemikiran, dan tindakannya dalam persoalan non-*ḥudūd*, non ibadah, dan non gaib merupakan wahyu atau ijtihad?" Syahrūr menjawab sendiri pertanyaan itu dengan menyatakan bahwa semua masalah tersebut adalah ijtihad nabi sendiri, bukan wahyu.¹⁵

Menurut Syahrūr, Sunnah berasal dari kata sanna yang dalam bahasa Arab berarti mudah dan mengalir dengan lancar. Seperti lafadz *maun*

¹⁴ Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al-Hudud) Muhammad Syahrūr Dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermenutika Al-Qur'an Mazhab Yacqa* (Yogyakarta: Islamika & Fazluddin, 2002), 142.

¹⁵ Muhyar Fanani, *Fiqih Madzni*, 100.

masnū yang berarti air yang mengalir dengan mudah. Hal ini sesuai dengan Q.S. Al-Baqarah ayat 185 dan Al-Hajj ayat 78 yang menyatakan bahwa Allah SWT menghendaki kemudahan dalam beragama dan tidak menghendaki kesempitan dan kesukaran. Syahrūr membedakan antara sunnah dan hadiṣ. Menurutnya sunnah adalah metode (manhaj) dalam menetapkan hukum-hukum umm al-Kitab (ayat-ayat hukum) dengan cara yang mudah tanpa keluar dari batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah SWT, baik dalam masalah-masalah yang ada batasnya dalam al-Qur'an maupun membuat batas-batas baru yang bersifat temporer dalam berbagai persoalan, dengan memperhatikan realitas dan kondisi sosial kultural yang akan dijadikan tempat penerapan hukum. Sedangkan hadis menurut Syahrūr adalah ijtihad Nabi dalam pembacaan kitab suci.¹⁶ Dengan kata lain, hadiṣ adalah tulisan tekstual yang disandarkan pada Nabi SAW. Jadi, sebagaimana yang dilakukan Nabi, maka menurutnya kita juga harus melakukan interpretasi bukan untuk meniru apa yang beliau katakan secara verbal, tetapi meniru jalan dan metodologinya.

Kerangka teori yang dibangun oleh Syahrūr dalam memformulasikan ide-idenya adalah penilaian ajaran Islam (Qur'an dan Sunnah) antara yang berdimensi *nubuwwah* dan risalah. Dalam melontarkan ide-ide pembaruannya, ia banyak sekali mendasarkan pada pemilahan atas kedua

¹⁶ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika*, 167

hal tersebut. Oleh karena itu, menurutnya, al-Kitab (Qur'an) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan risalah. Dimensi *nubuwwah* merupakan kumpulan informasi kealaman dan kesejarahan, yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah yang terdapat dalam wujud alam (realitas empirik).

Sedangkan risalah merupakan kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia yang memuat tiga ajaran; *Pertama*, *As-ṣaair* (ritual-ritual keimanan: mendirikan shalat, menunaikan zakat, menjalankan puasa ramadhan, dan lain-lain). *Kedua*, Akhlak (norma-norma kemasyarakatan dan teladan-teladan utama). *Ketiga*, Perundang-undangan (syariat, yaitu ayat-ayat hukum).¹⁷

Jadi, *nubuwwah* bersifat obyektif dalam arti ia berisi kumpulan aturan hukum yang berlaku di alam semesta dan berada di luar kesadaran manusia. Sedangkan *risalah* bersifat subyektif yang berarti kumpulan aturan hukum yang harus dijadikan sebagai bagian dari kesadaran dalam diri manusia di dalam berperilaku. Dalam al-Kitab, al-Qur'an merupakan dimensi *nubuwwah* sedangkan Umm al-Kitab adalah dimensi *risalah*.

Dengan demikian *risalah* (*Umm al-Kitab*) merupakan aspek dinamis dari ajaran Islam, karena ia berhubungan dengan aturan kehidupan manusia yang juga bersifat dinamis (selalu berubah menurut tempat dan waktu).

17 *ibid* 168

Doktrin al-Islam *şalih li kulli zaman wa al-makan* juga menjadi landasan yang kuat bagi pemikiran keislaman Syahrūr.¹⁸ Oleh karena itu, ia menentang keras pemahaman hukum Islam yang selama ini kaku dan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam syari (al-Qur'an dan Sunnah) harus dijalankan apa adanya. Menurutnya, anggapan seperti itu bertentangan dengan sifat dasar manusia yang selalu berubah dari satu tempat ke tempat lainnya, juga bertentangan dengan hukum alam yang mana dalam alam ini tidak ada benda (materi) yang geraknya selalu lurus terus, akan tetapi selalu berubah.

Dengan demikian, Al-Qur'an dalam pemahaman Syahrūr direpresentasikan oleh *al-nubuwwah*, sementara *umm al-Kitab* direpresentasikan oleh *al-risalah*. Konsep *al-nubuwwah*, dengan demikian, berusaha untuk membedakan antara yang *haq* dan yang *batil*, sedangkan *al-risalah* berupaya untuk membedakan antara yang halal dan yang haram, sebab ia hanyalah merupakan norma-norma perilaku yang boleh dikerjakan atau juga ditinggalkan.¹⁹

Syahrūr dalam hal ini sangat dipengaruhi oleh epistemologi pengetahuannya yang realistik-empirik; bahwa realitas obyektif dan seluruh tatanannya merupakan realitas yang berada di luar kesadaran dan kemampuan manusia. Matahari adalah realitas, diterima atau pun tidak,

¹⁸ Sibawaih, *Pembacaan Quran Muhamad Syahrūr*, 27

¹⁹ Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an*, (Yogyakarta: Elsaq, 2004), 131-132

diketahui atau pun tidak, sehingga dikatakan bahwa realitas matahari adalah sesuatu yang haq. Demikian pula halnya dengan kematian, hari kiamat, dan kebangkitan, dan hal-hal obyektif lainnya. Al-Qur'an juga adalah realitas obyektif yang berada di luar kesadaran manusia. Ada pun cara untuk mengetahui realitas obyektif ini menurut Syahrūr, adalah dengan mengikuti kaidah-kaidah pembahasan ilmiah obyektif, terutama, filsafat, kosmologi, fisika, kimia, biologi, sejarah, dan ilmu-ilmu obyektif serta ilmu alam yang lain. Sementara *al-risalah*, bagi Syahrūr, adalah bersifat subyektif, dalam arti bahwa manusia masih berhak dan mampu untuk melakukan pilihan. Umpamanya, perintah agar melakukan shalat, zakat, dan haji, masih memunculkan kemungkinan untuk memilihnya, bisa diterima atau malah dilanggar. Sehingga demikian ini tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang haq, yang berarti ia bersifat subyektif. Dalam kerangka teoretik seperti itulah Syahrūr lalu membedakan kedudukan antara Muhammad sebagai seorang nabi yang membawa konsep *nubuwwah* dan Muhammad sebagai *musyarri'* yang membawa konsep *risalah*.²⁰

Adapun pendekatan yang digunakan Syahrūr dalam mengkonstruksi pemikiran keislamannya menggunakan pendekatan hermeneutik dengan penekanan pada aspek filologi (kebahasaan). Ia

²⁰ Muhyar sanani, *Fiqh Madani...*, 128

menyebutnya sebagai *al-manhāj at-tārikhi al-ilm fi dirāsat al-lugāwiyyah* (metode historis ilmiah studi bahasa), sebagaimana dikemukakan oleh Ja'far Dakk al-Bab dalam pengantar bukunya, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an*, (al-Kitab Wa al-Qur'an).

Dalam menetapkan hukum, ada empat kerangka metodologi yang dipergunakan oleh Muhammad Syahrūr. Empat hal itu adalah sebagai berikut:

- a. Adanya keterkaitan antara kesadaran dan pengetahuan manusia dengan wujud materi. Sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang bersifat eksternal (di luar zatnya sebagai manusia) atau dengan kata lain bahwa pengetahuan itu dapat diperoleh dari suatu proses yang kongkrit. Muhammad Syahrūr mendasarkan pemikirannya pada firman Allah SWT surat an-Nahl ayat: 78 .

b. Akal manusia mampu menyingkap dan mengetahui alam materi tanpa batas yang menghalanginya, namun semua itu membutuhkan proses panjang yang memeras kesabaran.

c. Menurut Muhammad Syahrūr pengetahuan manusia bersifat evolutif. Mulai dari hal yang empirik-kongkrit, melalui pendengaran, penglihatan dan lain sebagainya sampai kepada hal yang bersifat abstrak.

d. Tidak adanya pertentangan antara al-Qur'an dan filsafat sebagai sumber pengetahuan.

Dalam menetapkan hukum, Muhammad Syahrūr memposisikan ayat-ayat *hudūd* sebagai kategori *Umm al-Kitāb*, yakni ayat-ayat yang menjelaskan tentang batasan-batasan dan ketentuan hukum Allah, baik tentang ibadah, wasiat-wasiat kebaikan, waris, ajaran-ajaran secara umum dan ayat-ayat yang bersifat kondisional. Ayat-ayat *hudūd* tersebut memiliki posisi yang sangat penting, karena di dalamnya terkandung apa yang kemudian dinamakan dengan legislasi hukum Islam (*tasyri'*).²¹

Kondisi itulah yang melatarbelakangi Muhammad Syahrūr untuk merumuskan kerangka metodologis dalam upaya rekonstruksi penerapan hukum Islam, yakni berdasarkan konsep *al-istiqāmah* dan *al-ḥanifiyyah*. Konsep ini dipadu dengan keyakinan bahwa *al-Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Muhammad Syahrūr melihat bahwa problematika peradaban Islam dan fiqh Islam terkait dengan risalah Nabi Muhammad SAW, namun risalah itu dalam perjalannya ternyata tidak dipahami secara benar sehingga menjadi bersifat tertutup, kaku dan tidak dinamis. Akibatnya masyarakat Islam kontemporer cenderung mengambil produk-produk pemikiran hukum dari luar Islam. Hal ini secara tidak langsung memberikan kesan bahwa Islam tidak *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* serta jelas bertentangan dengan Al-Qur’ān surat al-Anbiya’: 107

²¹ M. Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Quran Kontemporere*, terj. Sairon Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq Pres, 2004), 144.

وَمَا لِرَبِّنَاكَ إِلَّا رَحْمَةٌ لِلْعَالَمِينَ

Artinya: “*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.*”

Dalam memahami ayat-ayat hukum, Muhammad Syahrūr menawarkan teori limit atau batas yang merupakan pengembangan dari konsep *al-Umm al-Kitāb*.²² Tentang batasan dalam hukum yang dimaksudnya adalah bahwa Tuhan menetapkan aturan bagi umat manusia dalam batas bawah dan batas atas. Batas bawah merupakan batas minimal yang diminta oleh aturan hukum untuk dipenuhi dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan aktivitas keagamaan yang kurang dari batas bawah dianggap tidak sah demi hukum, demikian pula yang melampui batas atasnya. Perumusan teori tersebut memakai justifikasi al-Qur'ān sebagai ide dasarnya, yaitu surat an-Nisā' ayat 13-14:

ثُلَّكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُنْذَلِّهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ
خَالِدِينَ فِيهَا وَتَلَكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ . وَمَنْ يَغْصُنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَنْعَدُ حُدُودَ يُنْذَلِّهُ
نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ.

Artinya: “(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar. Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-

²² M. Syahrūr, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, 154

ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.

Pada ayat tersebut memberi pengertian bahwa penetapan batas-batas hukum (*hudūd*) menjadi hak Allah semata, sedangkan Nabi Muhammad merupakan pelopor ijtihad dalam Islam, dalam hal ini ia bukan seorang *syā’i* (pembuat hukum). Ketentuan bahwa Allahlah yang berhak menetapkan batas-batas hukum dapat dipahami bahwa kata ganti yang digunakan pada penggalan ayat, yaitu *damir “hu”* bukan *“humā”*.

Semua ketetapan hukum yang bersumber dari Nabi tidak mesti dipahami identik sebagai ketetapan hukum dari Allah. Hukum yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad dapat diinterpretasi kembali dalam cahaya ilmu pengetahuan baru. Meskipun beberapa bagian memang telah ditetapkan secara absolut seperti aturan ibadah dan moral, tetapi subjek-subjek lain seperti peradilan dan hukuman dapat didasarkan pada ijtihad (penetapan individu yang tidak mengikat).²³

Misinya, dalam kontek hukum waris, yang dimaksudkan dengan *tilka* *hududu Allah* adalah *pertama, li aż-żakari mišlu hazzu al-unṣayayni*, batasan hukum ini merupakan bagian bagi anak jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan dua orang perempuan dan berlaku pula pada kasus dimana jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki. *Kedua, fa in kunna nisāan fawqa*

²³ M. Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-Dasar Epistemologi Qurani*, terj. M. Firdaus (Bandung: Nuansa, 2004), 289

iṣnatayni, batasan hukum ini merupakan bagian anak jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan tiga perempuan dan sebaliknya, maka bagi laki-laki adalah $\frac{1}{3}$ dan perempuan adalah $\frac{2}{3}$. Batasan ini berlaku pula ketika jumlah perempuan lebih dari dua kali jumlah laki-laki. *Ketiga, wa in kānat wāhidatan fa lahā an-nisfu*, batasan hukum ini merupakan bagian anak-anak dalam kondisi ketika jumlah pihak laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan.²⁴

Menurutnya, ayat-ayat *hudūd* merupakan landasan pokok bagi penetapan hukum Islam, bukan hukum itu sendiri yang diaktualisasikan secara baku (*syari’at ‘ainiyyah*), akan tetapi *hudūd* adalah batas yang ditetapkan Allah bagi manusia agar bisa menetapkan hukum-hukum variatif di sekitar wilayah batasan-batasan berdasarkan pada perkembangan dan latar belakang kehidupan manusia dari segala aspeknya.

Syahrūr juga menemukan bahwa terdapat dua aspek dalam pemahaman keislaman yang telah dilupakan selama beberapa masa, yaitu *al-istiqāmah* dan *al-ḥanifiyyah*. Melalui analisis linguistik, Muhammad Syahrūr menjelaskan bahwa kata *al-ḥanif* berasal dari kata *ḥanafa* yang berarti bengkok, melengkung atau bisa pula diartikan orang yang berjalan diatas dua kakinya (*ahnafa*) atau orang yang kakinya bengkok (*ḥunafa*). Kata ini juga dibandingkan dengan kata *janafa* yang berarti condong kepada kebagusan QS. Al-Baqarah (2):182.

فَمَنْ خَلَفَ مِنْ مُوْصَنِ حَتَّىٰ اُوْتَاهُمْ فَلَا يَعْلَمُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ خَوْرَ رَحِيمٌ

²⁴ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Elsaq, 2004), 359–360.

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.”

Adapun kata *al-istiqāmah* berasal dari kata *qawm* yang memiliki dua arti, yaitu pertama, kumpulan manusia laki-laki dan kedua, berdiri tegak (*al-intisāb*) dan atau kuat (*al-‘azm*). Dari kata *al-intisāb* inilah kemudian muncul kata *al-mustaqqim* dan *al-istiqāmah*, lawan kata dari *al-inhīrāf* (melengkung). Sedangkan dari *al-‘azm* muncul kata *al-dīn al-qayyim* (agama yang kuat dalam kekuasaannya).²⁵

Analisis linguistik terhadap istilah *al-istiqāmah* dan *al-hanifiyyah* inilah yang akhirnya yang mengantarkan Muhammad Syahrūr kepada penggalian isi sebuah ayat dalam QS. Al-An'ām (6): 161.

قُلْ إِنَّمَا هَذَا نِيَرٌ بَيْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ بَيْنَا قِيمًا مِلَّةً إِلَزَارَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ
مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya: "Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanmu kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah Termasuk orang-orang musyrik".

Terdapat tiga term pokok dalam ayat tersebut, yaitu: *ad-din*, *al-qayyim*, *al-mustaqim* dan *al-hanifa* yang kemudian menjadi pijakan teori pemikiran

²⁵ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani, Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 119

hukumnya. Usaha pemahaman terhadap ayat tersebut dimulai dengan sebuah pertanyaan mendasar yakni bagaimana mungkin Islam untuk menjadi kuat harus disusun dari dua hal yang kontradiktif ?.

Paling tidak, teori limit memberikan empat kontribusi signifikan dalam pengayaan bidang fiqh. *Pertama*, dengan teori limit, Syahrūr telah berhasil melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang sangat fundamental di bidang fiqh. Selama ini, pengertian *hudūd* dipahami para ahli fiqh secara rigid sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (*al-uqūbat*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum berkeluarga, dan lain sebagainya. Berbeda dengan itu, teori limit (*nadzariyyat al-hudūd*) yang ditawarkan Syahrūr cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum (*al-uqūbat*). Teori limit Syahrūr juga menyangkut aturan-aturan hukum lainnya, seperti soal *libasul mar'ah* (pakaian perempuan), *tazaddud al-zawj* (poligami), pembagian warisan, soal riba, dan lain sebagainya.

Kedua, teori limit Syahrūr menawarkan ketentuan batas minimum (*al-hadd al-adnā*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a'lā*) dalam menjalankan hukum-hukum Allah. Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan. Wilayah ijitihad manusia, menurut Syahrūr berada di antara batas

minimum dan maksimum itu tadi. Elastisitas dan fleksibilitas hukum Allah tadi dapat digambarkan seperti posisi pemain bola yang bebas bermain bola, asalkan tetap berada pada garis-garis lapangan yang telah ada. Pendek kata, selagi seorang muslim masih berada dalam wilayah *hudūd-u-LLāh* (ketentuan Allah antara batas minimum dan maksimum tadi), maka dia tidak dapat dianggap keluar dari hukum Allah. Contohnya: ketentuan potong tangan bagi pencuri (Q.S. al-Mā'idah: 38).

Menurut Syahrūr, potong tangan merupakan sanksi maksimum (*al-hadd al-a'la*) bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan (Q.S. al-Mā'idah: 34). Dari sini Syahrūr berkesimpulan, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara. Kalau kasus yang dihadapi adalah pejabat yang korup, sanksi dipecat dari jabatannya juga masih berada dalam dua batasan tadi. Syahrūr beralasan, esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera (kapok) si pelanggar hukum. Oleh sebab itu, negara atau pemerintahan yang tidak atau belum menerapkan sanksi potong tangan, rajam, qisas, dan beberapa sanksi hukum yang tertera di dalam AlQur'an maupun hadis, tidak bisa diklaim sebagai negara atau pemerintahan yang kafir sebagaimana tuduhan kalangan fundamentalis.

Dalam kasus pakaian perempuan (*libās al-mar'ah*), Syahrūr berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah *satr al-juyūb* (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah. Dengan pendekatan ini, perempuan yang tidak memakai jilbab pada umumnya sesungguhnya telah memenuhi ketentuan Allah, sebab masih berada pada wilayah di antara batas minimum dan maksimum tadi. Sebaliknya, perempuan yang menutup sekujur tubuhnya (termasuk wajah, dengan cadar misalnya) dianggap telah keluar dari *hudūd-u-llāh* (batasan-batasan Allah), karena melebihi batas maksimum yang ditentukan AlQur'ān. Artinya, perempuan yang mengenakan cadar dan menutup sekujur tubuhnya –dengan pendekatan ini— malah sudah “tidak islami”.

Ketiga, dengan teori limitnya, Syahrūr telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat *hudūd* yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muhkamāt* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal. Bagi Syahrūr, ayat-ayat *muhkamāt* juga dapat dipahami secara dinamis dan memiliki alternatif penafsiran, sebab AlQur'ān diturunkan untuk merespon persoalan manusia dan berlaku sepanjang masa. Semua ayat AlQur'ān tidak saja dapat dipahami, bahkan bagi Syahrūr dapat dipahami secara pluralistik, sebab makna suatu ayat itu dapat berkembang, tidak harus sesuai dengan makna (pengertian) ketika ayat itu turun. Walhasil,

penafsiran suatu ayat sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi, sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori limit, Syahrūr ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muhkamāt* secara produktif dan prospektif (*qirā'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qirā'ah mutakarrirah*).

Keempat, dengan teori limit, Syahrūr ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Syahrūr berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqāmah*) serta gerak dinamis dan lentur (*haqīfiyah*). Nah, sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori limit yang oleh Syahrūr dipahami sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action* (batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia). Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang beroposisi secara biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakah al-jadaliyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyri'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

2. Pemikiran Muhammad Syahrūr tentang *Ikhwah* dalam *Kalālah*

Kalālah telah dipahami dengan beragam pemikiran yang berbeda-beda oleh para ahli fiqh. Dalam Al-Qur'an ada dua ayat yang berbicara mengenai *kalālah* yaitu surat an-Nisā' ayat 12 dan ayat 176:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورثُ كَلَالَةً لَوْ أَخْ لَوْ أَخْتَ فَلَكُلٌّ وَلَحِيدٌ مِنْهُمَا السُّتُّسُ
فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءٌ فِي الْتِلْكَتِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا لَوْ تَنْبَئُ
غَيْرَ مُضَارٌ وَصِيَّةٌ مِنْ اللَّهِ وَلَلَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ.

Artinya: “Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan secara *kalālah* (tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak), tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun. (Q.S. an-Nisā' : 12)

يَسْتَقْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَعْلَمُكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِّي لَمْرُوْهُ هَلَّكَ لَنِسَانَ لَهُ وَلَذَّ وَلَهُ أَخْتَ فَلَهَا
نَصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنِّي لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَذَ فَإِنْ كَانَتَا لِتَنْتَنِينَ فَلَهُمَا الْتَنْتَنَانِ مَا
تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذِكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْتَنِينِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ لَنْ
تَضُلُّوْا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

Artinya: “Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang *kalālah*). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang *kalālah* (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi

saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”(Q.S. an-Nisā’ : 176)

Dua ayat inilah yang menjadi pusat perdebatan para ulama. Perbedaan pemikiran ini dikarenakan perbedaan mereka dalam memahami kedua ayat diatas dan juga tidak ditemukan dalam sunnah dan hadis yang menguatkan suatu pemikiran tentang tema ini, pada masa generasi awal.

Selain tidak adanya penguatan sunnah dan hadis dalam suatu pemikiran dalam tema ini, menurut Muhammad Syahrūr ada tiga penyebab utama munculnya perdebatan tersebut, yaitu:

- a. Pendapat dan tulisan generasi salaf selalu disakralikan, yang diposisikan sebagai kristalisasi firman Allah SWT dan tidak adanya keberanian untuk melakukan kritik atau sekedar memikirkan ulang bahwa *turās* manusia bisa benar dan salah, akan mengalami masa kadaluwarsa, dilupakan dan ditelan perjalanan sejarah.
 - b. Memahami batas dan bagian dalam hukum waris sebagai ketentuan yang harus diterapkan dalam seluruh kasus yang dialami anak-anak dan tidak mungkin dapat berubah lagi. Contohnya adalah (نَكْرٌ مُثْلٌ حَظٌ)

(الاشترين). Ulama fiqh menetapkan bahwa batasan ini telah ditentukan dan tidak boleh keluar dari dalam seluruh kasus yang dialami anak.

- c. Adanya keyakinan hegemonik yang menyatakan bahwa pendapat para ahli fiqh selalu relevan, bahkan harus diterapkan pada setiap zaman dan tempat, sehingga kita tidak boleh menyalahi pendapat mereka.²⁶

Sadar dengan itu, Muhammad Syahrūr berupaya untuk memikirkan ulang pemahaman yang selama ini berkembang sebagai kebenaran tunggal. Secara umum *kalālah* telah diartikan sebagai orang yang meninggal tidak memiliki keturunan dan orang tua, untuk kemudian *ditakhsis* dengan hadis sehingga *kalālah* berarti tidak punya anak laki-laki dan ayah. Berbeda dengan pemikiran Muhammad Syahrūr, *kalālah* adalah orang yang meninggal tidak memiliki garis keturunan (anak laki-laki, perempuan dan ke bawah) dan garis asal (ayah-ibu dan ke atas). Dan satu-satunya yang mewarisi harta peninggalan dalam kasus *kalālah* adalah saudara-saudara.

Selain itu, menurut Syahrūr:

“...Kita perhatikan pula bahwa Allah membagi bagian-bagian waris untuk saudara-saudara dalam ayat waris bagi suami isteri. Dari sini kita memahami beberapa hal. Pertama, bahwa kalalah adalah kerabat dekat orang yang meninggal selain pihak bapak dan anak. Kedua, bagian-bagian warisan ini diperoleh kerabat (kalalah) yang terdiri dari saudara-saudara (al-ikhwah) saja jika mereka ada. Bagian-bagian warisan ini hanya berlaku ketika ada suami isteri, bukan ketika suami isteri tidak ada. Ketiga, bahwa kasus kalalah menetapkan bagi laki-laki dan perempuan bagian yang sama/ sebanding (saudara laki-laki maupun saudara perempuan) dalam batas ketiga dari batas-batas hukum Allah. Jika terdiri dari saudara laki-laki- atau saudara perempuan, maka bagiannya

²⁶ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, 390-391.

adalah $\frac{1}{6}$. jika ahli waris terdiri dari kumpulan saudara, maka secara total mereka memperoleh $\frac{1}{3}$, dalam arti bahwa $\frac{1}{3}$ merupakan batasan tertinggi bagi kumpulan saudara dalam kasus ini²⁷

Berdasarkan dua ayat *kalālah* yang menjadi poros perdebatan para ahli fiqh, Muhammad Syahrūr membagi *kalālah* dalam dua kategori:

d. *Kalalah* pertama

Kalālah pertama adalah *kalālah* dalam kondisi dimana saudara dan suami atau istri mewarisi secara bersamaan, sebagaimana yang tergambar dalam ayat 12 surat an-Nisā' yang diturunkan pada musim panas.

Menurut Muhammad Syahrūr bagian waris ini diperoleh kerabat yang terdiri dari saudara (*al-ikhwah*) saja jika mereka ada, dengan catatan suami atau istri masih ada. Begitu juga dengan penetapan bagian saudara laki-laki dan saudara perempuan dengan bagian yang sama/sebanding. Jika terdiri dari seorang saudara laki-laki atau perempuan saja maka bagiannya 1/6, jika mereka terdiri dari kumpulan saudara maka mereka secara total memperoleh

Yang menjadi ahli waris dalam kasus *kalālah* ini adalah suami atau istri dan saudara. Suami atau istri akan selalu mendapatkan bagian yang lebih banyak dari pada saudara. Setelah harta dibagikan kepada suami atau istri dan saudara, ketika ada sisa, maka sisanya dibagikan kepada suami atau istri.

Dalam kasus ini tidak berlaku ayat (فَلَذِكْرٌ مُثْلٌ حَظَ الْأَتْشِينْ).

²⁷ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 388.

keduanya. Hal ini menurut Muhammad Syahrūr dapat menguatkan at-Tanzil al-Hakim untuk tidak menyebut satu jenis kelamin kecuali jika pewarisan hanya terdiri dari laki-laki.”

Ia melanjutkan:

“Adapun jika pewarisan terdiri dari perempuan, maka harus dicarikan sebutan laki-laki sebagai kebalikannya. Hal ini dikarenakan bahwa hukum waris diturunkan untuk membatasi bagian-bagian para pewaris, baik pihak laki-laki maupun perempuan dalam kapasitas kolektif. Adapun dalam kapasitas individual, yakni pewarisan hanya terdiri dari satu jenis kelamin, maka bagian waris masing-masing adalah sama rata. Pembagian semacam ini merupakan ketentuan yang sederhana dan mendasar yang tidak membutuhkan bimbingan dari Tuhan lewat wahyu. “

Berdasarkan pendapat Muhammad Syahrūr tersebut, maka pembagian harta dalam kondisi *ka/ālah* adalah sebagai berikut:

- a. Pewaris terdiri dari seorang saudara laki-laki, maka ia mewarisi seluruh harta.
 - b. Pewaris terdiri dari seorang saudara perempuan, maka ia mewarisi seluruh harta.
 - c. Pewaris terdiri dari beberapa saudara laki-laki (2, 3, 4, 5... dan seterusnya), maka mereka mewarisi seluruh harta dengan pembagian masing-masing sama rata.
 - d. Pewaris terdiri dari beberapa saudara perempuan (2, 3, 4, 5... dan seterusnya), maka mereka mewarisi seluruh harta dengan pembagian

masing-masing sama rata.²⁸

Selanjutnya, Syahrūr menulis:

"Keberadaan pewaris yang hanya terdiri dari satu jenis kelamin (saudara laki-laki saja, saudara perempuan saja, anak laki-laki saja atau anak perempuan saja), maka penentuan pembagian hartanya tidak membutuhkan bimbingan petunjuk Tuhan melalui wahyu, karena pada dasarnya masalah ini sangat sederhana, yaitu harta dibagi sama rata di antara mereka"²⁹

Adapun jika terjadi kasus pewaris hanya terdiri dari tiga orang, yaitu saudara perempuan dan seorang saudara laki-laki maka penyelesaiannya, menurut Syahrūr adalah masing-masing mendapat sepertiga bagian, dan saudara laki-laki juga mendapatkan sepertiga bagian sesuai dengan batas hukum ketiga. Demikian juga jika pewarisan terdiri dari dua saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan, maka masing-masing dari mereka mendapatkan sepertiga bagian. Ia menulis:

*"Kita perhatikan bahwa pembagian sama rata berlaku ketika pewaris terdiri dari seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan, dua saudara laki-laki dan satu saudara perempuan, atau dua saudara perempuan dan satu saudara laki-laki. Hal ini merupakan aplikasi firman Allah : wa huwa yarisuha inlam yakun la hā waladun; fa in kānatā isnatayni fa lahūnā as-sulusāni min mā taraka."*⁸⁰

Adapun jika seorang perempuan mati dalam kondisi kalalah, tetapi ia memiliki saudara-saudara, dalam pandangan Syahrūr, maka saudara-saudaranya itu mengambil sepertiga harta dan masing-masing mendapatkan

²⁸ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 402

²⁹ *Ibid.*, 402

³⁰ *Ibid.*, 404

bagian yang sama rata. Ia menulis:

"Jika perempuan yang meninggal itu memiliki seorang saudara laki-laki, maka ia mengambil 1/6, dan jika ia memiliki saudara perempuan, ia pun mendapat 1/6. Lalu sisanya 2/3 untuk siapa? Kami berpendapat bahwa sisa harta tersebut diserahkan kepada suami, karena dia pewaris yang paling asasi dan paling dekat."³¹

Demikian juga ketika seorang laki-laki meninggal tidak ada keluarga dari garis asal maupun cabang, dia hanya memiliki istri dan saudara laki-laki, maka saudara laki-laki mendapat $\frac{1}{6}$, sebagaimana dalam ayat, dan seluruh sisanya diberikan kepada istri. Ia berpendapat bahwa tidak pada tempatnya menerapkan ketentuan: *li aż-żakari mišlu ħazzi al-uṁṣayayni*. Hukum ini khusus diterapkan pada kondisi-kondisi tertentu.³²

³¹ *Ibid.*, 392

32 *Ibid.*

BAB IV

ANALISIS HUKUM ISLAM TERHADAP EPISTEMOLOGI MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG KONSEP *IKHWAH* DALAM WARIS *KALALAH*

A. Analisis Hukum Islam terhadap Epistemologi Muhammad Syahrūr

Membongkar nalar (episteme) klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadarandan keyakinan umat Islam, khususnya yang terkait dengan pemahaman tentang al-Qur'ān, Sunnah, Ḥadis, Fiqih, dan lain -lain, merupakan tugas penting yang semestinya dilakukan oleh para cendekiawan dan intelektual muslim pada abad ini. Sebab, nalar klasik—dengan segala kebesarannya—bukanlah produk pemikiran yang suci dan harus diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Hal ini, disebabkan, bukan sekedar jarak waktu yang terlampau jauh antara dulu (zaman klasik) dan sekarang, melainkan produk pemikiran klasik banyak yang sudah tidak relevan dengan konteks yang terjadi saat ini. Sehingga, jika tidak dikaji ulang secara kritis akan membahayakan masa depan umat Islam.

Lebih dari itu, jika nalar klasik masih dikuduskan, maka sebagai akibatnya umat Islam tidak akan pernah bisa bangkit dan maju untuk melakukan pembaharuan di segala bidang, sebagaimana yang dilakukan oleh Barat-Eropa selama ini. Dengan demikian, bukan berarti kita umat Islam harus membanggakan dan menjadikan pemikiran Barat sebagai acuan pokok dalam pemikiran Islam, khususnya yang terkait dengan pemahaman tentang al-

Qur'an, Sunnah, Ḥadis, dan Fiqh. Tetapi yang perlu dicatat, bahwa umat Islam akan tetap terpuruk bahkan mati, jika tetap berada dalam kesadaran masa lalu, sementara mereka hidup di masa sekarang dengan problem dan tantangan yang jauh lebih komplek dari apa yang dihadapi oleh ulama' klasik beberapa abad yang lalu.

Dengan demikian, Muhammad Syahrūr, pemikir liberal kontroversial dari Syiria yang dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia arab dan “Martin Luther”-nya dunia Islām adalah salah seorang intelektual yang memiliki kesadaran kritis tersebut di atas. Ia dengan tajam dan keras mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Dengan lantang ia menyerukan kepada segenap umat Islam untuk “membedah dan menguliti” pemikiran keislaman selama ini sampai ke akar-akarnya yang paling dalam, yakni sistem pemikiran (episteme) yang dianut oleh umat Islam sampai saat ini.

Namun demikian, Syahrūr bukanlah pemikir yang hanya bisa melemparkan “bola panas” pemikiran ke tengah-tengah masyarakat tanpa dasar pengetahuan yang kokoh. Setidaknya dalam empat bukunya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qira’ah Mu’āṣirah* (1992), *Dirāsah Islamiyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’* (1994), *al-Islām wa al-Imān; Manzūmat al-Qiyām* (1996), dan *Nahw Uṣūl Jadidah li al-Fiqih al-Islāmi; Fiqih al-Mar’ah* (2000), bisa dilihat

keseriusan Syahrūr dalam menggarap dan menuntaskan gagasannya.

Pemikiran Syahrūr yang dituangkan dalam buku-bukunya tersebut di atas, yang ia ramu dengan gagasan dasar filsafat yang digali daripara filosof Barat dan Timur, seperti Kant, Hegel, Karl Marx, A. N. Whitehead, Ibn Rusyd, Charles Darwin, Isaac Newton, al-Farābi, al-Jurjāni, Ferdinand de Saussure, Izutsu, W. Fichte, F. Fukuyama, dan lain -lain.¹ Dari merekalah Syahrūr merefleksikan dan menghasilkan gagasan yang mencengangkan. Lebih jauh dari itu, ia juga melengkapi piranti metodologinya dengan matematika modern. Sehingga tidaklah berlebihan jika Andreas Chritsman menyatakan bahwa Syahrūr sebenarnya menggunakan pendekatan *defamiliarization* (pentidak-biasaan); karena pemikiran Syahrūr memang asing bagi telinga yang sudah sesak dan penuh dengan wacana ortodoks klasik.²

Dari pemaparan di Bab III, dapat dianalisis bahwa Syahrūr menegaskan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah agama wahyu yang terakhir. Berdasarkan hal ini, ia berkeyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang tidak hanya sesuai pada masa Nabi dan negeri Arab, tetapi juga sesuai untuk segala tempat dan untuk masa -masa selanjutnya, hingga hari akhir (*salih li kull zamān wa makān*).³ Dari pandangan tersebut, Syahrūr menyeru umat Islam untuk memahami teks "seakan-akan Muhammad baru saja wafat kemarin". Se-

¹ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), xiv

² Lihat Andreas Chritsman dalam pengantar bukunya Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 17

ruan ini dimaksudkan untuk mengakui ketidakterbatasan waktu keberlakuan al-Qur'an.⁴ Dengan demikian, al-Qur'an merupakan wahyu dari Allah yang bersifat mutlak. Oleh karenanya al-Qur'an harus memiliki beberapa karakteristik, yaitu *pertama* al-Qur'an terdapat dimensi kemutlakan di dalamnya, yakni dalam naṣ, karena ia diturunkan oleh zat yang Maha Mutlak, *kedua*, al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia yang harus mengandung relativisme pemahaman manusia, dan *ketiga*, al-Qur'an harus disampaikan melalui bahasa manusia, sebab pemikiran manusia dibatasi oleh pemahaman bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam konteks pemahaman isi al-Qur'an.³

Bersandarkan teori ini, Syahrūr memahami bahwa al-Qur'ān memiliki dimensi kemutlakan transenden sekaligus dimensi kenisbian profan. Dimensi kemutlakan transendent menjadikan al-Qur'ān bersifat *Ṣalīḥ li Kull Zaman wa Makān* dan tidak berubah. Sedangkan dialektika pemaknaan dan penafsiran manusia setiap ruang dan waktu terhadap al-Qur'ān merupakan dimensi nisbi profannya.⁴

Karena kebenaran dalam pandangan Syahrūr adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas empirik yang berada di luar eksistensi manusia, maka pengetahuan manusia tidaklah independen sebagaimana yang ada dalam persepsi

³ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutik al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: eLSAO Press, 2004), 46.

⁴⁰Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Ala Muhammad Syahrūr*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), 147

pikiran yang tidak sesuai dengan realitas. Menurut Syahrūr, pemahaman seperti ini memperoleh justifikasi dari Q.S. al-Nahl: 78.⁵ Dengan landasan ini pula, maka kajian filsafat Islam kontemporer harus didasarkan pada pengetahuan rasional ilmiah sebagai hasil dari serapan indrawi (empiris; pendengaran dan penglihatan) manusia dalam rangka memperoleh pengetahuan teoretis murni (*al-
ma'rifah al-nazriyah al-mujarradah*). Syahrūr tidak mengakui keunggulan pengetahuan intuitif (*isyraqiyah-ilhamiyah*) yang dianut oleh *ahl al-kasyf* atau *ahl Allah*, sebab realitas obyektif bagi Syahrūr adalah kebenaran yang sesuai dengan realitas empirik.

Problem utama dan sekaligus faktor yang menjadi sebab mengapa pemikiran-pemikiran Syahrūr dianggap sebagai pemikiran liberal yang membahayakan khazanah keilmuan Islam⁶ adalah terletak pada masalah epistemologi (*al-marjā'iyyah*). Kebanyakan dari mereka yang mengkritik dan bahkan menyesatkan pemikiran Syahrūr beranggapan bahwa referensi dan khazanah intelektual generasi klasik merupakan aksioma yang harus selalu dipegang. Sementara hal itu, menurut Syahrūr merupakan suatu yang dapat didiskusikan

⁵ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutik al-Qur'a* ... 55

⁶ Dari mereka yang menganggap pemikiran Syahrūr sebagai pemikiran yang berbahaya, mengklaim bahwa Syahrūr merupakan musuh Islam dan a Western and Zionis agent (agen Barat dan zionis), sehingga beberapa negara seperti Saudi Arabia, Qatar, dan Uni Emirat secara resmi melarang buku Syahrūr beredar di negara -negaranya, dan bahkan mengklain karya Syahrūr lebih berbahaya dibanding dengan *Satanic Verses*-nya Salman Rushdie. Lihat, Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutik Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), xi, dan Ahmad Fawa'id Syadzili, Muhammad Syahrūr; Figur Fenomenal Dari Syiria.<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=315>, 30 Juni 2002

dan diperdebatkan kebenarannya secara mendalam.⁷

Dari seluruh pemikiran Syahrūr yang dituangkan dalam beberapa karyanya, ia mendorong setiap muslim untuk berfikir melampaui doktrin normatif dan untuk terlibat dalam implementasi dan praktik nyata, yang juga berarti bahwa (siapapun) dapat membuat kesalahan dan harus bersedia mengoreksinya. Seperti filosof Jerman, Immanuel Kant, Syahrūr percaya bahwa kata-kata yang tertulis tanpa bumbu ataupun hiasan akan mampu berbicara dengan sendirinya, dan dia meletakkan tanggung-jawab di atas pundak para pembacanya agar mengamalkan seruannya dalam bentuk diskusi dan debat publik serta kehidupan keagamaan yang lebih luas.¹²

Bagi Syahrūr, sumber pengetahuan baginya hanyalah Allah, *Kalām* Allah (al-Qur'ān), dan *Kalimat* Allah (realitas kealamahan dan kemanusiaan). Ketiganya ada di luar persepsi manusia (*khārij al-wa'y*). Ketiganya merupakan realitas otentik dan layak menjadi sumber pengetahuan. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa dijadikannya teks al-Qur'an sebagai pijakan pertama dalam setiap kajian keislaman yang dilakukan Syahrūr adalah karena ia menganggap bahwa teks al-Qur'an sebagai realitas otentik buatan Allah sebagaimana realitas kealamahan dan kemanusiaan. Sebagai realitas otentik, al-Qur'an layak menjadi sumber pengetahuan.⁸ Dengan demikian, Syahrūr berbeda dengan para cendekiawan terdahulu seperti Imām Syāfi'i, al-Ghazālī, dan al-Syātibī yang

⁷ Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an* ...290

⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), 50

memasukkan al-Qur'an, Sunnah, Ijma', sebagai kategori teks yang bisa digunakan sebagai sumber pengetahuan. Di sini, sekali lagi, Syahrūr hanya menganggap bahwa al-Qur'an saja yang disebut sebagai teks. Sementara apa yang ada di luar al-Qur'an hanya merupakan hasil interpretasi al-Qur'an dan tidak layak dijadikan seumber pengetahuan karena sifat kebenarannya nisbi.

Dalam upaya melakukan pembongkaran terhadap nalar hukum Islam, Syahrūr menyuguhkan sebuah metodologi, di antaranya yang disebut Teori Limit. Syahrūr mendasarkan konsepnya untuk menyusun teori hukum definitif pada al-Qur'an Surat an-Nisa ayat 13-14, yaitu pada penggalan ayat *tilka ḥududullah* yang menegaskan bahwa yang berhak menetapkan batasan-batasan hukum (*hudūd*) adalah Allah semata. Dalam hal ini Syahrūr berpendapat bahwa hak penetapan hukum (*tasyī'ī*) hanya dimiliki oleh Allah Swt, sedangkan Muhammad Saw, walaupun beridentitas sebagai Nabi dan Rasul pada hakekatnya bukanlah seorang *syā'i'*, dia adalah seorang pelopor ijtihad dalam Islam. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman penggalan ayat setelahnya *wa man yata'adda hudūdahu* yang berarti “..dan barang siapa yang melanggar batas ketetapan hukum-Nya”. Dhomir (kata ganti pelaku) “*hu*” pada penggalan ayat diatas merujuk kepada Allah Swt saja, dan penggalan lengkap ayat akan lebih menegaskan pemahaman ini, “Dan barang siapa yang bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batas-batas ketetapan hukum-Nya.” ayat ini haruslah dipahami bahwa otoritas penetapan hukum hanya ada pada Allah Swt

saja, seandainya Nabi Muhammad Saw berhak atau memiliki otoritas *tasyri'* tentulah ayat tersebut akan berbunyi *wa yata'adda hudūdahuma* (dan melanggar batas-batas penetapan hukum keduanya (Allah dan Rasul-Nya).

Dengan demikian, menurut Syahrūr, haruslah dipahami bahwa ketetapan hukum yang bersumber dari Nabi, tidak semuanya identik dengan penetapan hukum dari Allah. Hukum yang ditetapkan oleh Nabi lebih bersifat temporal kondisional sesuai dengan derajat pemahaman, nalar zaman dan peradaban masyarakat waktu itu oleh karenanya tidak mengikat hingga akhir zaman.

Berikut ini posisi-posisi prinsipil yang sesuai dengan ayat-ayat *ḥudūdiyyah*, di mana batas-batas tersebut merupakan ketetapan yang tak dapat berubah (*sawābit*) sedangkan daerah di antara batas-batas itu merupakan ruang gerak ijtihad manusia, sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi manusia dalam sejarah. Ruang gerak ini identik dengan sifat *hanīfiyah* (dinamis dan elastis).

1. Posisi batas minimal (*halah al-hadd al-adnā*)
 2. Posisi batas maksimal (*halah al-hadd al-a'la*)
 3. Posisi lurus (*ḥalāh al-mustaqim*)
 4. Posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan sama sekali hingga di daerah tak terhingga (*halah al-hadd al-a'la li khath al-muqarrib dūna al-mamās bi al-hadd abadan*)
 5. Posisi batas maksimal positif dan tidak diperbolehkan melampauinya dan batas minimal negatif diperbolehkan melampauinya (*halah al-hadd*

al-a'la mujabān lā yajūz tajawuzuhū wa al-hadd al-adnā Salibān yajūz lā tajawuzuhu)

6. Posisi batas maksimal dan minimal bersamaan (*halah al-haddaini al-a'la wa al-adnā ma'an*)

Poin terakhir ini, menurut Syahrūr ada dalam al-Qurān surat an-Nisā' ayat 11-14, tentang pembagian harta waris untuk pihak laki-laki dan perempuan. Ayat 11 menjelaskan perbandingan maksimal bagi laki-laki dan perbandingan minimal bagi perempuan adalah 2:1, jika dipersentasikan maka laki-laki mendapat 66,6% sebagai batas maksimal untuk menerima harta dan bagi perempuan persentasenya adalah 33,3% sebagai batas minimal. Jika pihak laki-laki mendapat 75% dan pihak perempuan mendapat 25% maka pembagian tersebut telah melanggar batas ketentuan Allah. Karena pihak laki-laki maksimal mendapatkan 66,6% dari harta waris dan pihak wanita paling sedikit (minimal) menerima 33,3% dari harta waris. Namun jika laki-laki mendapat bagian 60% misalnya, dan itu berarti lebih sedikit dari hak asalnya (66,6%) dan wanita mendapat 40% yang itu lebih banyak dari bagian asalnya (33,3%) pembagian semacam itu sangat terbuka luas penerapannya, sesuai kesepakatan dan kondisi yang menyertainya.⁹

Pembagian semacam itu tidak berarti melanggar ketentuan Allah karena masih berada dalam lingkup batas ketentuan Allah. Menurut Syahrūr, prinsip

⁹ *Ibid.*, 280-281

yang dianut dalam pemberlakuan pembagian harta waris ini adalah prinsip saling mendekat (*taqrib*) hingga pada level sama secara penuh antara pihak laki-laki dan perempuan, yaitu masing-masing mendapat 50% (1:1).¹⁰

Syahrūr berpendapat bahwa formula 2:1 tetap berlaku jika latar belakang sosio kultural sebagai syarat pemberlakuan itu mengharuskan atau mengkondisikan pihak laki-laki bertanggung jawab penuh terhadap nafkah keluarga, sedangkan pihak wanita tidak berperan apa-apa. Kondisi inilah yang masih melatarbelakangi masyarakat arab di waktu ayat ini diturunkan. Untuk sekarang ketika kondisi patriarki dalam masyarakat mulai bergeser, dimana pihak wanita juga berperan dan bertanggung jawab terhadap nafkah keluarga maka formula 2:1 tidak harus diberlakukan. Sehingga sangat mungkin untuk saat ini, dengan pertimbangan faktor keadilan dan kebutuhan yang diberikan kepada keluarga, yang semua itu telah menjadi kesepakatan masyarakat (konsensus) formula pembagian harta waris yang diterapkan tidak harus 2:1 atau 66,6% untuk laki-laki dan 33,3% untuk perempuan. Bisa saja laki-laki berkurang bagiannya menjadi hanya 60% hingga 50% demikian juga dengan wanita, dia bisa memperoleh bagian lebih besar dari 35% misalnya, hingga 50% setara dengan pihak laki-laki.

Dalam struktur logis pemikiran Syahrūr tentang ilmu usul fiqh, teori *hudūd* merupakan bagian tak terpisahkan dari rekonstruksi total atas usul fiqh yang

¹⁰ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: LKIS, 2004), 362-363

dilakukannya, agar ilmu ini tidak mengalami krisis (anomali yang berkepanjangan) dalam menghadapi situasi zaman modern. Bila al-Ghazâlî menyatakan bahwa struktur dasar ilmu *uṣūl fiqh* terdiri dari empat bagian pokok, yakni hukum (*as-samrah*), sumber hukum (*al-mutsmirah*), cara menemukan hukum (*turuq al-istitsmār*), dan mujtahid (*al-mustatsmir*) dengan masing-masing pengertiannya yang sudah populer selama ini, maka Syahrûr memberikan definisi baru atas struktur dasar ilmu *uṣūl fiqh* itu. Definisi baru itu merupakan akibat dari pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang dilakukannya terhadap ilmu usul fiqh.

Dalam mewujudkan kepentingannya itu, teori *hudūd* ternyata menemui jalan buntu. Hal ini terjadi karena teori itu masih berbasis pada logika nomotetis-positivistik yang akan mengakibatkan kecilnya partisipasi dan emansipasi masyarakat sebagai dampak dari dipisahkannya subjek dari objeknya dan tidak adanya pintu dialog sebagaimana yang terjadi dalam ilmu-ilmu kealaman. Oleh karena itu, teori ini lebih cenderung menghasilkan masyarakat yang pro status quo, irasional, ideologis, dan tidak komunikatif-partisipatif. Padahal, substansi ilmu usul fiqh, fiqh, dan masyarakat madani adalah adanya partisipasi luas masyarakat dalam segala lini kehidupan. Di samping itu, keterbatasan logika nomotetis-positivistik dalam memahami realitas kemanusiaan yang demikian kompleks –seperti makna kebebasan dan kemerdekaan– juga menjadi sebab lain bagi kebuntuan teori *hudūd* Syahrûr ini.

Dari pemaparan analisis di atas, untuk memahami epistemologi Syahrūr perlu digunakan paradigma epistemologi *bayānī*, *'Irfānī*, dan *burhānī* yang digunakan oleh abed al-Jābirī.¹¹ Memahami epistemologi Syahrūr juga harus berangkat dari pemahaman yang khas tentang realitas otentik yang berupa dunia di luar imajinasi pikiran manusia yang menjadi pijakan bagi studi keislamannya. Dengan kata lain, memahami epistemologi Syahrūr harus berpijak pada pandangannya tentang perpaduan antara wahyu, akal, dan indera (empirik). Inilah yang penulis sebut sebagai epistemologi “Kantianisme-plus” atau “rasionalisme-kritis-plus” tambahan plus di sini karena Syahrūr menjadikan wahyu sebagai sumber kebenaran. Dalam hal ini Syahrūr sesungguhnya berada dalam posisi yang sama dengan Immanuel Kant yang mengatakan bahwa pengetahuan yang benar hanya bisa dicapai melalui indera dan rasio. Dan, Syahrūr menyatakan bahwa pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang diperoleh melalui perpaduan antara wahyu, akal, dan indera (realitas). Dengan demikian, sebagaimana Kant, Syahrūr menyatakan bahwa kebenaran yang kita peroleh bukanlah kebenaran absolut, melainkan kebenaran nisbi.

Bagaimanapun kontroversialnya gagasan Syahrūr, namun ia tetap memiliki perhatian sendiri dalam kacaht kajian keilmuan Islam kontemporer. Sebagaimana dikatakan oleh Wael B. Hallaq, Syahrūr merupakan eksponen utama kelompok *religious liberalism* dalam pemikiran uṣūl fiqh kontemporer yang memiliki

¹¹ 'Abed al-Jabīrī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, (Beirut: al-Markaz al-Šaqafī al-Arabi, 1993), 338-339

konsep pembaharuan paling revolusioner dan paling inovatif bila dibanding dengan pemikir lain dalam kelompok ini. (2) Syahrūr telah menghadirkan paradigma baru dalam pemikiran uṣūl fiqh kontemporer. (3) Syahrūr adalah seorang pemikir uṣūl fiqh yang unik dan fenomenal. Latar belakang pendidikannya sebagai seorang insinyur sipil dan doktor mekanika tanah dan teknik bangunan tidak menghalanginya untuk melakukan studi keislaman yang serius. Keseluruhan karyanya dalam studi keislaman yang berjumlah lebih dari 2000 halaman telah mengundang banyak pro dan kontra dari berbagai kalangan.

B. Analisis Hukum Islam terhadap Pemikiran Muhammad Syahrūr tentang Konsep *Ikhwah* dalam *Kalālah*

Kata *ikhwah* dalam bahasa Arab berarti saudara, dan di dalamnya mencakup kata *akhun* dan *ukhtun*. Dalam ayat-ayat waris tidak dipahami dan dibedakan antara ayat satu dengan ayat lainnya sebagai saudara seibu saja, atau saudara kandung atau saudara sebapak saja. Secara etimologis, kata *ukhtun* adalah saudara perempuan dan kata *akhun* adalah saudara laki-laki. Menurut Syahrūr saudara dalam konteks kewarisan adalah hanya saudara seketurunan (*wilādah*) atau senasab.

Senada dengan pengertian saudara dalam kewarisan tersebut, apa yang telah diungkapkan oleh pakar bahasa al-Qur'an, yakni Ar-Ragib al-Isfahani (w. 502 H/1108 M). Bahwa jika kata-kata tersebut disebut dalam ayat-ayat tentang

kewarisan, maka diartikan dengan persaudaraan yang didasarkan atas keturunan atau senasab. Termasuk didalamnya persaudaraan sekandung, seibu dan sebapak. Dari sini pula dipahami bahwa saudara yang ditinggalkan orang yang mati dalam keadaan *kalalah* adalah saudara keturunan, bukan saudara seagama, seprofesi dan sebagainya.

Syahrūr mengartikan kata *akhun* dan *ukhtun* dengan tidak membedakan jenis saudara (laki-laki atau perempuan) dan pertalian saudara dari garis keturunan mana (dari ibu, bapak atau sekandung). Semua saudara adalah sama. Mengingat bahwa dalam surat an-Nisā' ayat 176 tidak dijelaskan kekhususan tentang hubungan persaudaraan, begitu juga dengan ayat 12. Dimana kedua ayat ini menjadi pusat perdebatan yang sengit antara ahli fiqh. Tampaknya salah satu sebab perdebatan di kalangan ahli fiqh adalah bahwa mereka tidak mendapatkan sunnah atau hadis yang menguatkan pemikiran terhadap tema tersebut, sehingga ketetapan hukum dalam hal ini dipandang sebagai ijtihad atau pemikiran pribadi para ahli fiqh.

Syahrūr menyebut ayat 12 dengan sebutan "*kalālah pertama*" dimana ayat tersebut diturunkan pada musim panas dan ayat 176 diturunkan pada musim dingin disebut dengan "*kalālah kedua*".

Dari ayat 12 surat an-Nisa' dapat dipahami beberapa hal. *Pertama*, bahwa *kalālah* adalah kerabat dekat orang yang meninggal selain pihak bapak dan anak. *Kedua*, bagian-bagian warisan ini diperoleh kerabat yang terdiri dari saudara-

saudara saja jika mereka ada. Bagian warisan ini hanya berlaku ketika ada suami-istri, bukan ketika suami-istri tidak ada. *Ketiga*, bahwa kasus *kalalah* menetapkan bagian laki-laki dan perempuan dengan bagian yang sama dan sebanding antara saudara laki-laki dan saudara perempuan dalam batas-batas ketiga dari batas-batas hukum waris Allah. Jika terdiri dari seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka bagiannya adalah $1/6$. Jika ahli waris terdiri dari kumpulan saudara, maka secara total mereka memperoleh $1/3$, dalam arti bahwa $1/3$ merupakan batasan tertinggi bagi kumpulan saudara dalam kasus ini.

Dipertegas lagi oleh Muhammad Syahrūr, bahwa ketentuan dalam masalah *kalālah* tidak bisa menerima penta'wilan ataupun ijтиhad, bahwa bagian saudara laki-laki sebanding dengan bagian saudara perempuan (batas ketiga dari batas-batas hukum Allah dalam hal waris), sementara suami diberi $\frac{1}{2}$ harta tinggalan istrinya ketika tidak ada anak, atau $\frac{1}{4}$ ketika ada anak. Istri mendapat $\frac{1}{4}$ harta tinggalan suaminya ketika tidak ada anak, atau $1/8$ ketika ada anak. (batas pertama hukum waris).¹²

Di dalam ayat *kalālah* didapati bahwa Allah menyebut saudara laki-laki dan saudara perempuan dan memberi masing-masing 1/6 harta tinggalan. Didapati pula bahwa Allah menyebut laki-laki dan perempuan ketika menyamakan bagian-bagian warisan untuk keduanya. Hal ini menurut Syahrūr dapat

¹² Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 390

menguatkan *at-Tanzil al-Hakim* untuk tidak menyebut satu jenis kelamin kecuali jika pewarisnya hanya terdiri dari laki-laki. Adapun jika pewarisnya terdiri dari perempuan, maka harus dicarikan sebutan laki-laki sebagai kebalikannya. Hal ini dikarenakan bahwa hukum waris diturunkan untuk membatasi bagian-bagian para pewaris, baik pihak laki-laki maupun perempuan dalam kapasitas kolektif. Adapun dalam kapasitas individual, yakni pewarisnya hanya terdiri dari satu jenis kelamin, maka bagian waris masing-masing adalah sama rata. Pembagian semacam ini merupakan ketentuan yang sederhana dan mendasar yang tidak membutuhkan bimbingan dari Tuhan lewat wahyu.

Selain itu, mengapa perlu dicarikan sebutan laki-laki sebagai kebalikan sebutan perempuan dalam hal kewarisan adalah karena Syahrūr menggunakan konsep variabel. Disini dikenal konsep variabel pengikut dan variabel pe-ubah. Perempuan menjadi variabel pe-ubah dan laki-laki sebagai variabel pengikut. Dalam hukum waris, Syahrūr mensimbolkan laki-laki dengan (y) sebagai variabel pengikut dan perempuan dengan simbol (x) sebagai variabel pe-ubah. Dalam hal ini, perempuan adalah dasar dalam perhitungan waris, dan bagian laki-laki ditetapkan batasanya setelah bagian perempuan ditetapkan, karena sebagai variabel pengikut (y) nilainya berubah dan bergerak sesuai dengan perubahan bagian perempuan (x).

Untuk lebih memperjelas pemahaman terhadap teks, Syahrūr mempertanyakan lebih jauh mengapa Allah meletakkan ketetapan bagian-bagian

waris bagi saudara-saudara dalam kasus *kalālah* bersama dengan bagian-bagian suami dan istri dalam satu ayat? Contoh berikut menjawab pertanyaan itu. Jika seorang perempuan mati tidak meninggalkan anak dan kedua orang tua, tetapi ia memiliki saudara-saudara, maka saudara-saudaranya itu mengambil 1/3 harta dan masing-masing mendapat bagian sama rata. Jika perempuan yang meninggal memiliki seorang saudara laki-laki, maka ia mengambil 1/6, dan jika ia memiliki saudara perempuan, ia pun mendapat 1/6. Lalu sisanya 2/3 untuk siapa? Syahrūr berpendapat sisa harta tersebut diserahkan kepada suami, karena dia pewaris yang paling asasi dan paling dekat.

Demikian juga ketika seorang laki-laki meninggal tidak ada keluarga dari garis asal maupun cabang, dia hanya memiliki istri dan saudara laki-laki, maka istri mendapat ¼ dan saudara laki-laki mendapat 1/6, sebagaimana dalam ayat, dan seluruh sisanya diberikan kepada istri. Tidak pada tempatnya menerapkan ketentuan: *li aż-żakari mišlu hazzī al-unṣayayni*. Hukum ini khusus diterapkan pada kondisi-kondisi tertentu.

Sedangkan menurut ulama fiqh, ketentuan: *li aż-żakari mišlu hazzī al-unṣayayni*, diberlakukan terhadap segala kondisi. Misalnya, seorang suami meninggal dunia dalam keadaan *kalālah*, sedangkan ia meninggalkan seorang istri dan dua orang saudara laki-laki, maka istri mendapat ¼ bagian (karena tidak ada anak atau cucu), dan dua orang saudara mendapat 1/3 bagian, sisanya menjadi hak kedua saudara tersebut, karena tidak ada ahli waris lain yang

menjadi 'asabah.

Antara ahli fiqh dengan Syahrūr terdapat perbedaan kemana sisa harta akan diberikan dalam kasus di atas. Syahrūr berpendapat bahwa sisa diberikan istri, bukan diberikan saudara, karena istri merupakan pewaris yang paling asasi dan paling dekat dan bukan pada tempatnya memberlakukan ketentuan: *li aż-żakari mišlu hazzi al-unṣayayni*. Sedangkan ahli fiqh memberikan sisa kepada saudara bukan pada istri, karena tidak ada ahli waris lain yang menjadi 'asabah dan hal itu tidak bertentangan dengan ketentuan: *li aż-żakari mišlu hazzi al-unṣayayni*.

Dalam konteks fiqh mawaris, *kalalah* secara umum adalah sebagai berikut:

1. Saudara berhak atas warisan sesuai dengan *firudhyā*, selama tidak ada anak (laki-laki atau perempuan) dan ayah.
 2. Ketentuan bagi saudara kandung atau seayah adalah $\frac{1}{2}$ bila sendiri, $\frac{2}{3}$ jika ia berserikat lebih dari seorang. Bila mereka terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka bagiannya $\frac{2}{3}$ dengan ketentuan yang jelas, yaitu dua berbanding satu antara laki-laki dan perempuan.
 3. Ketentuan bagi saudara seibu adalah $\frac{1}{6}$ bila mereka sendiri, baik itu laki-laki atau perempuan, dan $\frac{1}{3}$ bila mereka lebih dari seorang baik itu laki-laki atau perempuan dengan ketentuan yang pasti (2:1) antara laki-laki dan perempuan.

Ahli warisnya berdasarkan surah An Nisa (4) ayat 12 adalah seorang saudara, baik laki-laki maupun perempuan, dengan ketentuan bagian 1/6 dari harta

peninggalan. Jika mereka terdiri atas beberapa orang saudara, dan semuanya laki-laki atau perempuan atau laki-laki dan perempuan, maka mereka berbagi sama rata atas $\frac{1}{3}$ dari harta peninggalan tersebut. Adapun berdasarkan surah An Nisa (4) ayat 176, ahli warisnya adalah juga seorang saudara, baik laki-laki maupun perempuan. Jika ahli warisnya hanya seorang perempuan, maka ia mendapat $\frac{1}{2}$ dari harta warisan. Bila ahli warisnya seorang saudara laki-laki atau lebih, mereka mewarisi seluruh harta warisan. Bila ahli warisnya terdiri dari dua orang atau lebih saudara perempuan, maka mereka bersama-sama mewarisi $\frac{2}{3}$ dari harta warisan. Kalau mereka terdiri atas beberapa saudara, laki-laki dan perempuan, maka mereka menerima harta warisan itu dengan ketentuan laki-laki mendapat dua kali lipat dari yang diterima saudara perempuan.¹³

Dengan demikian persoalan *kalalah* pada dasarnya adalah mendudukan saudara sebagai ahli waris dan yang dapat menghijabnya adalah ahli waris dari sisi keturunan anak dan ayah. Yang kemudian pembagian kewarisan tersebut dilakukan setelah dikeluarkan harta untuk memenuhi wasiat dan hutang si mayyit.

Namun, Syahrūr berpendapat bahwa pembagian harta dalam kondisi *kalālah* adalah sebagai berikut:

- a. Pewaris terdiri dari seorang saudara laki-laki, maka ia mewarisi seluruh harta.

¹³ A. Azis Dahlan, dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld. I, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), 540.

- b. Pewaris terdiri dari seorang saudara perempuan, maka ia mewarisi seluruh harta.
 - c. Pewaris terdiri dari beberapa saudara laki-laki (2, 3, 4, 5... dan seterusnya), maka mereka mewarisi seluruh harta dengan pembagian masing-masing sama rata.
 - d. Pewaris terdiri dari beberapa saudara perempuan (2, 3, 4, 5... dan seterusnya), maka mereka mewarisi seluruh harta dengan pembagian masing-masing sama rata.¹⁴

Dengan tegas, Syahrūr menulis:

"Keberadaan pewaris yang hanya terdiri dari satu jenis kelamin (saudara laki-laki saja, saudara perempuan saja, anak laki-laki saja atau anak perempuan saja), maka penentuan pembagian hartanya tidak membutuhkan bimbingan petunjuk Tuhan melalui wahyu, karena pada dasarnya masalah ini sangat sederhana, yaitu harta dibagi sama rata di antara mereka"¹⁵

Pemikiran Syahrūr tentang saudara tersebut jauh berbeda dengan apa yang selama ini diyakini kebenaranya oleh para ahli fiqh. Saudara menurut Syahrūr tidak bisa menjadi penghalang bagi saudara yang lain sedangkan ahli fiqh menggatakan bahwa saudara juga bisa menghalangi saudara yang lain untuk menerima harta waris. Seperti saudara laki-laki sebanyak terhalang menerima harta waris jika ada saudara laki-laki kandung.

¹⁴ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Figih Islam Kontemporer*. 402

¹⁵ *Ibid.*, 402

Kata *akhun* dan *ukhtun* yang ada dalam ayat *kalālah*, harus diingat bahwa kata tersebut digunakan al-Qur'an tidak memberikan suatu perincian tentang hubungan saudara, baik karena pertalian darah dengan ayah maupun karena pertalian darah dengan ibu, hal itu selaras dengan sistem bilateral menurut al-Qur'an. Kata *akhun* dan *ukhtun* adalah dalam semua macam hubungan persaudaraan, semua macam hubungan persaudaraan wajib ikut diperhitungkan dengan tidak mengartikannya berlainan antara ayat *kalālah* pertama dan kedua.

Berlainan pembagian dalam dua ayat *kalālah* tidak boleh menyebabkan berlainan pula tafsir mengenai hubungan persaudaraan. Sebab dalam hubungan ayah dan ibu dalam ayat 11 surat an-Nisa', dimana ayah dan ibu adalah ayah dan ibu sekandung. Bagian ayah dan bagian ibu dapat berbeda-beda menurut keadaan. Begitu juga dengan bagian anak dan anak dalam ayat yang sama, mungkin dapat bagian yang berbeda-beda menurut keadaan, sedangkan anak itu anak kandung.

Oleh karenanya, kesamaan arti secara bilateral bagi *akhun* dan *ukhtun* dalam kedua ayat tidak perlu berarti kesamaan bagi dasar pembagian atau jika dibedakan pembagian dasar itu, seperti dalam ayat *kalālah*. Hal itu tidak perlu menujukkan suatu perbedaan mengenai hubungan persaudaraan dalam ayat 12 dan 176, karena tidak ada perincian dalam al-Qur'an.

Maka semua macam hubungan yang mungkin pada ayat 12 harus mungkin pula pada ayat 176. Perbedaan dasar pembagian antara dua ayat bukan harus

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang sudah ada, maka dapat diambil kesimpulan, sebagai berikut:

1. Epsitemologi M Syahrur merupakan epistemologi yang khas. Epistemologi yang ia gunakan merupakan epistemologi Kantianisme Plus atau rasionalisme-kritis. Jika dalam dunia filsafat, perpaduan antara rasionalisme dan empirisme melahirkan metode ilmiah (*scientific method*), sementara metode ilmiah melahirkan pengetahuan ilmiah (*scientific knowledge*), maka perpaduan antara wahyu, akal, dan indera sebagaimana yang digunakan Syahrur akan menghasilkan pengetahuan keislaman yang modern dan segar karena selalu melibatkan prestasi ilmiah sepanjang waktu.
 2. *Kalālah* menurut Muhammad Syahrūr adalah orang yang meninggal dunia tidak meninggalkan ahli waris dari garis *furu'* dan garis *usul'* namun masih memiliki keluarga dari garis samping, yakni *ikhwah*. Yang dimaksudkan dengan garis *furu'* adalah *al-walad*, dimana kata *al-walad* mencakup pengertian anak laki-laki dan anak perempuan, dan diperluas dengan garis keturunan ke bawah, yakni cucu dan

seterusnya. Dan yang dimaksud keluarga garis *usūl* adalah ayah dan ibu dan ke atas, yakni kakek dan nenek. Sedangkan pengertian *ikhwah* adalah saudara perempuan dan laki-laki, baik karena pertalian darah sekandung, sebapak atau seibu, semuannya adalah sama. Karena kata *akhun* dan *ukhtun* yang ada dalam ayat-ayat *kalālah* tidak memberikan suatu perincian tentang hubungan persaudaraan.

B. Saran

Penelitian yang singkat ini memang sengaja untuk membuka kembali tentang epistemologi hukum Islam Muhammad Syahrūr. Sebagai seorang insinyur, ia tidak meras terbebani oleh kewajiban untuk mengindahkan warisan teori hukum islam tradisional, ia hanya termotivasi melakukan kajian revolusioner terhadap keilmuan Islam. Maka dari itu bagi para pembaca maupun peneliti yang ingin mendalami pemikiran Syahrūr harus masuk terlebih dulu dalam *plausibility structure* (struktur kemasukakalan) Syahrūr tentang hukum islam agar lebih mudah membaca paradigma, epistemologi maupun metodologi keilmuan Syahrūr

Adapun dalam studi hukum waris Islam banyak yang harus digali dan diinformasikan kembali mengenai pesan-pesan al-Qur'an, khususnya ayat-ayat *muhkamāt* yang masih banyak membutuhkan penjelasan, oleh karenanya, diperlukan banyak studi atas pemikiran tokoh-tokoh kontemporer dalam hukum waris Islam. Sehingga ummat awam tidak terjebak pada fanatismе buta terhadap

satu kebenaran tunggal dari mazhab tertentu, mampu menghindari sifat perpecahan dan egoisme masing-masing kelompok untuk kemudian menjunjung tinggi nilai-nilai persatuan dan kesatuan umat. Tawaran atau terobosan Syahrūd dengan teori *hudūd*-nya dalam waris Islam, mungkin bisa menjadi salah satu jembatan agar studi tentang waris Islam tetap bisa menjadi topik yang relevan dan mengasyikkan untuk dipelajari.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Barry, M. Dahlan. Y. dan L. Lya Sofyan Yacub, *Kamus Induk Istilah Ilmiah, Seri Intelektual* Surabaya, Target Press, 2003

al-Dimyāṭī, Muhammad al-Bakri Syaṭṭa, *Hasyiyah Iānat al-Tālibīn*, Juz III, Beirut, Dār al-Kutub, tt

al-Imrānī, Musā ibn Imrān, *al-Bayān fi Fiqh al-Imām al-Syaffā'i*, Juz IX, Beirut, Dār al-Kutub, tt

al-Jābirī, 'Abed, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, Beirut, al-Markaz al-Šaqafi al-Arabi, 1993

al-Jassas, Abū Bakar, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 2, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, t.t

al-Kiya al-Harrasi, *Aḥkām al-Qur'ān*, jilid I, Beirut, Dār al-Kitab al-Ilmiyah, 1983

al-Sarkhi, *Uṣūl as-Sarkhi*, (Kairo : Dar alKitab al-'Arabi , t.t

al-Ṭabarī, Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarīr, *Tafsīr at-Ṭabarī*, juz 4, Mesir, Muṣṭafa al-Bab, 1968

al-Ṭabāṭaba'i, *al-Mizan fi Tafsīr al-Qurān*, jilid 4, Beirut, Muassasat al-A'lami, t.t

Baker, Anton, *Metode-Metode Filsafat*, Jakarta, Galia Indonesia, 1984

Black, James A. dan Dean J. Champion, *Metode dan Masalah Penelitian Sosial*, terj. E. Koswara, Jakarta, Refika Aditama, 1999.

Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyat al-Hudūd*) Muhammad Syahrūr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an: Madzhab Yogyakarta*, Yogyakarta, Penerbit Islamika, 2003

Dahlan, A. Azis, dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid. I, Jakarta, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001

Fanani, Muhyar *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta, LKIS, 2010

Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadits*, (jakarta: Tin-tamas, 1964

Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Jilid I, Beirut, Dar al-Fikr, 1992

Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arabi*, jilid XV, Beirut, t.t

Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik; dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Ala Muhammad Shahrūr*, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2007

Syahrūr, Muhammad *Prinsip dan Dasar Hermeneutik al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin, Yogyakarta, ELSAQ, 2004.

_____, Metodologi Pembacaan al-Qur'an, <http://www.islamemansipatoris.com>, (28/07/2003)

Dialektika Kosmos dan Manusia: dasar-dasar Epistemologi Qur'an, terj. M. Firdaus, Bandung, Nuansa, 2007

_____, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin, Yogyakarta, Elsaq, 2004

Tirani Islam, Genealogi Masayarakat dan Negara, Yogyakarta, LKIS

Mantra, Ida Bagoes *Langkah-Langkah Penelitian Survei, Usulan Penelitian dan Laporan Penelitian* Yogyakarta, Badan Penerbit Fakultas Geografi UGM, 2001

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung. Rosdakarya. 2002

Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*, (*Tafsir al-Manar*), jilid 2, Cairo, Maktabah al-Oahirat.t.t

**Sevilla, Consuelo G. (et. el), *Pengantar Metode Penelitian*, (terj.) Alimuddin Tuwu,
Jakarta, UI. Press, 1993**

Sibawaihi, "Pembacaan Quran Muhamad Syahrūr", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Nomor 12, Lakpesdam Jakarta.

Syadzili, Ahmad Fawa'id, Muhammad Syahrur; Figur Fenomenal Dari Syria.<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=315>. 30 Juni 2002.

Syarifuddin, Amir, *Permasalahan Dalam Pelaksanaan Faraid*, Padang IAIN "IB"
Pres. 1999

Thalib, Sajuti, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta, Sinar Grafika, 2004

Zahrah, Abu *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo, Dar Al- Kitab, t.t

Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2004