

BAB II

KALAMULAH DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRU

A. Biografi Muhammad Syahrur

Ia dilahirkan pada tanggal 11 April 1938 M, di Damaskus Syuriah dengan nama lengkap Muhammad bin Da'ab Muhammad Syahrur, sebagai buah perkawinan dari seorang ayah bernama Deib Ibn Deib Syahrur dan ibu bernama Siddiqah binti Sa'lih Filyun.¹ Dari istrinya yang bernama Azizah, ia mempunyai lima anak dan dua orang cucu, kelima anaknya adalah Tariq (beristrikan Riha), Lays (beristrikan Olga), Rima (bersuamikan Luis), Basil dan Masun. Sedangkan dua cucunya bernama Muhammad dan Kina. Kasih sayangnya terhadap keluarga, paling tidak, diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya.²

1. Latar Belakang Intelektual

Muhammad Syahrur mengawali karir intelektualnya pada pendidikan Dasar (*Ibtid'iyah*) dan Menengah (*S/lanawiyah*) di Madrasah Abdur Rahman al-Kawakibi, Damaskus. Pendidikan Menengah ia selesaikan pada tahun 1957, dalam usia 19 tahun. Setelah itu, pada bulan Maret tahun 1957 dengan beasiswa dari pemerintah ia pergi ke Moskow (Uni Soviet) untuk

¹ Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, h. Persembahan.

² Ahmad Zaki Mubarak, *Pengantar Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala M. Syahrur*, h. 137.

mempelajari Teknik Sipil (*al-handasah al-madaniyah*). Ia mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktek Marxis yang terkenal dengan konsep *Dialektika Materialisme* dan *Materialisme Historis*. Pada masa ini pula Muhammad Syahrudin mulai berkenalan dan akrab dengan tradisi Formalisme Rusia, yang mana akar tradisinya diadopsi dari ”*Strukturalisme Linguistik*” yang digagas oleh Ferdinand De Saussure. Hingga pada tahun 1964 berhasil menyelesaikan Diploma dalam bidang tersebut. Kemudian ia kembali ke Syiria dan mengabdikan diri sebagai Dosen Fakultas Teknik di Universitas Damaskus.³

Untuk kedua kalinya Muhammad Syahrudin 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 Syahrudin memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian pada *Imperial College* di London Inggris, namun terpaksa Muhammad Syahrudin 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 Syahrudin memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus untuk mengambil bidang Teknik Pondasi dan Mekanika Tanah (*al-handasah al-madaniyyah*). Program

³ M. 'Aunul AS dan Hakim T, *Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Syahrudin dalam Bacaan Kontemporer* dalam M. 'Aunul AS (ed.) *Islam Gardan Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, cet. ke-1, h. 237.

Magister, selesai tahun 1969 dan Doktoral, selesai tahun 1972 di Universitas al-Qummiya. Muhammad Syahrur memperoleh kehormatan untuk mengajar di Universitas Damaskus pada tahun 1982-1983 dan menjadi konsultan di bidang Teknik.⁴ Dari sanalah ia menyandang gelar *Duktur al-Muhandis*. Dan di Universitas ini pula Muhammad Syahrur menyandang gelar Profesor Teknik (*engineer*).⁵

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*, *diferensial*, *integral* dan *parabola* dalam metode analisisnya terhadap persoalan hukum Islam.⁶ Namun perhatiannya terhadap teknik tidak menghalanginya untuk belajar ilmu filsafat dan linguistik, terutama setelah berjumpa dengan Ja'far Dakk al-Ba'ab – 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-Kita'ab wal al-Qur'aan: Qira'ah Mu'ashirah*.

⁴ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, alih bahasa Bahrul Ulum (et. al.), cet. ke-1, h. 210.

⁵ M.In'am Esha, "M. Syahrur: Teori Batas", dalam A.Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, h. 296.

⁶ Mubarak, *Pengantar Strukturalisme...*, h. 139.

Selain menekuni karya-karya linguistik barat, Muhammad Syahrur selanjutnya menekuni karya linguistik 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 Syahrur mulai mengkaji ulang ayat yang terkait dengan konsep *al-Zikr* secara intensif. Kemudian ia melanjutkan kajian terhadap istilah-istilah kunci lainnya, *al-Kita>b*, *al-Qur'a>n*, *al-Furqa>n*, *Umm al-Kita>b*, *al-Iman al-Mubi>n*, *al-Hadi>s* dan *al-Ahsan*.⁷

2. Latar Belakang Pemikiran Keagamaan

Secara gradual, pemikiran Muhammad Syahrur 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-Ba>b. Ia memperkenalkan Muhammad Syahrur 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 sinonimitas (*al-tara>duf*). *Ketiga*, tahun 1986-1990, adalah fase upaya sistematika pemikirannya bersama Ja'far dalam sebuah buku.

⁷ *Ibid.*

Persoalan mendasar yang memunculkan kegelisahan Muhammad Syah}ru>r untuk melakukan kajian keislaman, secara global dapat dibedakan dalam dua hal yang saling terkait, yakni:⁸

a. *Al-Tura>s*, Modernitas dan Realitas Masyarakat Islam

Muhammad Syah}ru>r melihat bahwa masyarakat kontemporer telah terpolarisasi ke dalam dua blok. *Pertama*, aliran *Skripturalis-literalis*, mereka yang berpegang secara ketat pada arti literal dan tradisi. Mereka berkeyakinan bahwa warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. *Kedua*, aliran *skularis-modernis*, mereka cenderung menyerukan sekularisme dan modernisasi, menolak semua warisan Islam termasuk al-Qur'an sebagai bagian tradisi yang diwarisi. Ini adalah mimpi *marxian*, Komunis dan beberapa Nasionalis Arab.⁹

Menurut Muhammad Syah}ru>r, keduanya telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya. Aliran *skripturalis-literalis* telah mengubah pesan universal al-Qur'an menjadi pesan yang sempit, bersifat lokal dan hanya diperuntukkan bagi kaum muslim disekitar mereka. Keterpakuan pada warisan klasik hanya akan memperkuat *status quo* dan akhirnya tengelam dalam arus dunia sejarah. Sementara itu aliran *sekularis-modernis* memahami agama terpaku pada pandangan agamawan dan institusi agama serta menolak

⁸ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Jogja*, h. 148.

⁹ *Ibid.*, h.271-273.

seluruh peninggalan Islam yang diwariskan, hal ini bisa melepaskan mereka dari akar historisnya.¹⁰

b. *Tura>s*, Modernitas dan Otentisitas

Bagi Muhammad Syah}ru>r, *tura>s* adalah sebagai produk kesungguhan manusia dalam realitas sejarahnya, manusia diperkenankan untuk mengapresiasi tapi dilarang mensakralkannya. Sedangkan *al-mu'a>sirah* merupakan interaksi manusia dengan produk pemikiran kontemporer yang juga dihasilkan oleh manusia.¹¹ Dalam hal ini, umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan pengetahuan kontemporer sehingga tidak terjebak pada pengulangan pengetahuan masa lalu. Dan ini akan memperkaya perangkat metodologi pengembangan keagamaan yang sejalan dengan zaman.

Muhammad Syah}ru>r berprinsip untuk menjadi ilmuan otentik dalam sebuah disiplin ilmu, seseorang harus mampu memanfaatkan setiap unsur pengetahuan manusia yang telah terakumulasi selama ini, termasuk didalamnya tradisi. Akumulasi unsur pengetahuan dapat diidentikan dengan “akar” yang menjadi unsur pertama dari otentisitas. Sedangkan unsur kedua adalah upaya merealisasikannya dengan kualitas yang maksimal. Proses akumulasi ilmu pengetahuan dan optimalisasi

¹⁰ Ibid., h.255-267.

¹¹ Syah}ru>r, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, h.42.

produknya oleh Muhammad Syah}ru>r disebut sebagai peradaban yang hidup.¹²

Berdasarkan persoalan *tura>s*, modernitas dan otentisitas tersebut, Muhammad Syah}ru>r menariknya pada persoalan *al-Kita>b*, apakah termasuk *tura>s* atau tidak? Bila masuk *tura>s*, al-Qur'an merupakan hasil cipta Muhammad dan bersifat partikular yang terkait konteks Arab. Dengan demikian, tidak akan sesuai dengan abad ke-20.¹³ Padahal al-Qur'an bersifat universal dan dipelihara oleh Allah sebagaimana QS. Al-Hijr (15): 9 dan al-Anbiya' (21): 107.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (9)¹⁴

Artinya: “*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.*”

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (107)¹⁵

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

Dari kedua ayat diatas jelas bahwa Al-Qur'an bukanlah *tura>s*, maka al-Qur'an harus memiliki beberapa karakteristik, 1) terdapat dimensi kemutlakan dalam *nas*, karena diturunkan Zat yang Mutlak; 2) *Al-Kita>b* adalah petunjuk bagi manusia yang harus mengandung relativisme pemahaman manusia; 3) *Al-Kita>b* harus disampaikan melalui bahasa

¹² Syah}ru>r, *al-kita>b wa al-qur'a>n...*, h. 33

¹³ Mubarak, *Pengantar Strukturalis Linguistik...*, h 47

¹⁴ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 458

¹⁵ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 508

manusia, sebab pemikiran manusia terkait dengan bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam konteks pemahaman isinya.¹⁶

3. Karya-Karya Intelektual

Dalam perjalanan intelektual, Syahrur 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 Pertanian).

Meskipun bidang spesialisasi Shahrur 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 digambar 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

¹⁶ Mubarak, *Pengantar Strukturalis Linguistik...*, h 47

menyentuh pada persoalan yang paling mendasar yaitu akidah yang seharusnya dikaji secara filosofis.¹⁷

Adapun karyanya dalam wacana keagamaan yang disebutnya sebagai seri “*Qira’ah Mua’asirah*” ada empat buku yang kesemuanya diterbitkan oleh *Da’ir al-Ahli li al-Tiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi* Damaskus, Syria.

Karya monumental Syahrudin yang pertama dalam bidang keislaman adalah *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah*. Buku yang diselesaikan selama dua puluh tahun (1970-1990) ini menjadi *the best seller* di negaranya. Dalam buku ini Syahrudin 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 Syahrudin pada saat studi di Moskow, metode tematik dan teori hukum yang terkenal dengan “teori batas”-nya.

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 (*muraja’at*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-zikr*, *al-kitab*, *al-rihal*, *al-nubuwwah* dan sejumlah kata kunci lainnya.

¹⁷ Muhammad Syahrudin, *al-Kitab wa al-Qur’an*..., hlm. 29-30

Tahap kedua (1980-1986) merupakan masa yang penting dalam 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 Syahrur banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab semisal al-Farra', Abu Ali al-Farisi, al-Jinni serta al-Jurjani. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Muhammad Syahrur memperoleh tesis tentang tidak adanya sinomitas (*'adamu at-tar duf*) dalam bahasa.

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

Karya kedua Muhammad Syahrur adalah *Dir sah al-Isl miyah al Mu'a>sJirah 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 Syahrur menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terkait dengan tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.

Buku ketiga yang merupakan karya Syahrur dalam bidang keislaman adalah *Al-Isl m wa al-Im n Manz m t al-Qiy m*, dalam buku ini memuat dua tema besar yaitu: (1) konsep *al-Isl m wa al-Im n*, beliau berusaha merekonstruksi konsep klasik tentang rumusan rukun Iman dan Islam

berdasarkan al-Qur'an yang lebih mengarah pada universalitas Islam yang inklusif dalam konstalasi dunia global dan (2) konsep *Manzumat al-Qiyam* (sistem etika). Melalui pendekatan semantik dan analisis simbol-simbol linguistik yang digunakan dalam ayat-ayat al-Qur'an, Muhammad Syahrur merekonstruksi prinsip-prinsip keislaman dan keimanan.¹⁸

Buku tentang keislaman keempat yang dikarang oleh Muhammad Syahrur adalah *Nahwa al-Ushul al-Jadiidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, Buku ini menekankan kembali konsepsi hermeneutika al-Qur'an 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 (*hijab*).

Buku yang terakhir ini membahas tentang usahanya dalam upaya mengukuhkan gagasan fikih baru-nya sebagai pembacaan tandingan terhadap rumusan fikih klasik yang hingga kini masih begitu mengakar dalam *mind set* cendekiawan Islam, terutama yang berkaitan dengan isu kesetaraan gender. Gagasan fikih barunya diangkat kesadarannya bahwa risalah segala ruang dan waktu, tidak saja risalah masyarakat abad VII H.¹⁹

Pada tahun 1999, Muhammad Syahrur menerbitkan *booklet* berjudul *Masyru' Mihsaq al-'Amal al-Islami*. *Booklet* tersebut berisi pokok-pokok

¹⁸ Syahrur, *Al-Islam wa al-Iman Manzumat al-Qiyam*, h. 23-24

¹⁹ Syahrur, *Nahwa al-Ushul...*, h. 5

pemikiran Muhammad Syah}r r dalam karyanya yang terdahulu yang dikemas dalam bentuk buku saku.

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

B. Metode Muhammad Syah}r r dalam Menetapkan Hukum

Dalam menetapkan hukum, ada empat kerangka metodologi yang dipergunakan oleh Muhammad Syah}r r. 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 Syah}r r mendasarkan pemikirannya pada firman Allah SWT surat an-Nahl ayat: 78 yang berbunyi:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ²⁰

Artinya: “Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.”

²⁰ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h\|. 413

- 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 Syahrudin 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.²¹

Berdasarkan kerangka metodologi tersebut, maka menimbulkan prinsip-prinsip metodologi sebagai berikut:

- a. Kajian menyeluruh terhadap bahasa Arab dengan berlandaskan pada metode linguistik Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni dan al-Jurjani serta bersandar pada *sya'ir-sya'ir j hili*.
- b. Memperhatikan wacana-wacana baru dalam linguistik kontemporer, yang pada dasarnya menolak adanya sinonimitas (*al-taraduf*) dalam bahasa manusia. Bahwa dalam perkembangannya, satu kata bisa hancur dan musnah atau bahkan membawa makna baru. Muhammad Syahrudin, dalam hal ini banyak merujuk ke *Maqayis fi al-Lughah* Ibn Faris yang menolak tentang sinonimitas.
- c. Prinsip bahwa, ajaran agama Islam itu komprehensif dan fleksibel (*shalihun likulli zamanin wa makanin*) maka selayaknya umat Islam

²¹ Syahrudin, *al-Kitab wal al-Qur'an*...., h. 42-43.

menganggap seolah-olah al-Qur'an itu baru saja diturunkan kepada umat Islam sekarang. Jadi ajaran Islam itu seharusnya cocok untuk dibawa kemanapun dan kapanpun waktunya.

- d. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia, bukan petunjuk bagi Allah pencipta alam. Jadi Muhammad Syahrudin menolak ada anggapan, bahwa ada ayat yang memang tidak dapat dimengerti dan dipahami oleh manusia dari Al-Qur'an tersebut.
- e. Akal sangat berperan dalam memahami beberapa ayat, maka sudah seharusnya tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, serta tentu tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas obyektif (kebenaran fakta dan rasionalitas syar'i).
- f. Sedemikian besarnya perhatian Allah terhadap peran akal dalam kehidupan ini, maka seharusnya dibarengi dengan penghormatan umat Islam terhadap peran akal tersebut. Salah satu dengan cara lebih mengedepankan akal daripada perasaan semata, atau anggapan-anggapan *ahistoris* yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.²²

Muhammad Syahrudin menggunakan metode dengan istilah *tartil*. *Tartil* ini maksudnya adalah menggabungkan ayat yang memiliki pokok persoalan yang sama, kemudian menggabungkan satu ayat dengan yang lainnya untuk mengungkap maksud pesan teks secara utuh. Ia melandaskan pada firman Allah SWT dalam surat al-Muzammil: 4 yang berbunyi:

²² *Ibid.*, hlm. 44-45

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

Artinya: “Atau lebih dari seperdua itu. Dan bacalah Al Qur'an itu dengan perlahan-lahan.”²³

Menurut Muhammad Syahrir *tartil* bukanlah tajwid. *Tartil* adalah *as-saffu 'al nusqin mu'ayan* (berbaris sesuai urutan tertentu) berbeda dengan pemahaman ulama klasik yang mengartikan tajwid adalah *al-tahsin fi at-til wah* (memperindah bacaan).

Dalam memahami ayat-ayat hukum, Muhammad Syahrir menawarkan teori limit atau batas yang merupakan pengembangan dari konsep *al-Umm al-Kita>b*.²⁴ 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 melampaui batas atasnya. Perumusan teori tersebut memakai justifikasi al-Qur'an sebagai ide dasarnya, yaitu surat an-Nisa>' ayat 13-14:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ . وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ
عَذَابٌ مُهِينٌ.

²³ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 988

²⁴ M. Syahrir, *al-Kit b wa al-Qur'an...*, hlm. 453-465

Artinya: “(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa ta`at 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 barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.”²⁵

Pada ayat tersebut memberi pengertian bahwa penetapan batas-batas hukum (*h}ud d*) menjadi hak Allah semata, sedangkan Nabi Muhammad merupakan pelopor ijtihad dalam Islam, dalam hal ini ia bukan seorang *sy ri'* (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 “*hum* ”.²⁶

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).

Dalam konteks hukum waris, yang dimaksudkan dengan “*tilka h}ududu Allah*” adalah *pertama, li az\ -z\ akari mis\ lu h}az}z}i al-uns\ ayayni*, 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

²⁵ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 118

²⁶ Syahrir, *al-Kitab wa al-Qur'an*..., h. 458.

dua kali lipat jumlah laki-laki. *Kedua, fa in kunna nisa>'an fawqa is\natayni*, batasan hukum ini merupakan bagian anak jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan tiga perempuan dan selebihnya, maka bagi laki-laki adalah $1/3$ dan perempuan adalah $2/3$. Batasan ini berlaku pula ketika jumlah perempuan lebih dari dua kali jumlah laki-laki. *Ketiga, wa in ka>nat wa>hidatan fa laha> an-nis}fu*, batasan hukum ini merupakan bagian anak-anak dalam kondisi ketika jumlah pihak laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan.²⁷

Dalam menetapkan hukum, Muhammad Syah}r r memposisikan ayat-ayat *h}ud d* sebagai kategori *Umm al-Kit b*, 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 *h}ud d* tersebut memiliki posisi yang sangat penting, karena di dalamnya terkandung apa yang kemudian dinamakan dengan legislasi hukum Islam (*tasyri'*).

Menurutnya, ayat-ayat *h}ud d* merupakan landasan pokok bagi penetapan hukum Islam, bukan hukum itu sendiri yang diaktualisasikan secara baku (*syari'at 'ainiyyah*), akan tetapi *h}ud d* 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.

²⁷ Syah}ru>r, *Nah}wa al-Us} l...h. 249.*

Kondisi itulah yang melatarbelakangi Muhammad Syah}r r untuk merumuskan kerangka metodologis dalam upaya rekonstruksi penerapan hukum Islam, yakni berdasarkan konsep *al-istiqa mah* dan *al-h}anifiyyah*. Konsep ini dipadu dengan keyakinan bahwa *al-Islam s} lih} li kulli zam n wa mak n*. Muhammad Syah}r r melihat bahwa problematika peradaban Islam dan fiqh Islam terkait dengan risalah Nabi Muhammad SAW, namun risalah itu dalam perjalanannya 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 *s} lih} li kulli zam n wa mak n* serta jelas bertentangan dengan Al-Qur'an surat al-Anbiya': 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ²⁸

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

Muhammad Syah}r r menemukan bahwa terdapat dua aspek dalam pemahaman keislaman yang telah dilupakan selama beberapa masa, yaitu *al-istiqa mah* dan *al-h}anifiyyah*. Melalui analisis linguistik, Muhammad Syah}r r menjelaskan bahwa kata *al-h}anif* berasal dari kata *h}anafa* yang berarti bengkok, melengkung atau bisa pula diartikan orang yang berjalan diatas dua kakinya (*ah}nafa*) atau orang yang kakinya bengkok (*h}unaf*).²⁹

²⁸ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 508

²⁹ Syah}r r, *al-Kit b wa al-Qur'an.....*, h. 448.

Adapun kata *al-istiq mah* berasal dari kata *qawm* yang memiliki dua arti, yaitu pertama, kumpulan manusia laki-laki dan kedua, berdiri tegak (*al-intis b*) dan atau kuat (*al-'azm*). Dari kata *al-intis b* inilah kemudian muncul kata *al-mustaqim* dan *al-istiq mah*, lawan kata dari *al-inh}ir f* (melengkung). Sedangkan dari *al-'azm* muncul kata *al-d n al-qayyim* (agama yang kuat dalam kekuasaannya).

C. Pandangan Muhammad Syahr r tentang *Kala>lah*

Kala>lah telah dipahami dengan beragam pemikiran yang berbeda-beda oleh para ahli fiqh. Dalam Al-Qur'an ada dua ayat yang berbicara mengenai *kala>lah* yaitu surat an-Nisa>' ayat 12 dan ayat 176:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ.³⁰

Artinya: “Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan secara kalalah (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) syari`at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun. (Q.S. an-Nisa>' : 12)

³⁰ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 117

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرَهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ³¹

Artinya: “Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: “Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.” (Q.S. an-Nisa>’ : 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 Syah}ru>r ada tiga penyebab utama munculnya perdebatan tersebut, yaitu:³²

1. Pendapat dan tulisan generasi salaf selalu disakralikan, yang diposisikan sebagai kristalisasi firman Allah SWT dan tidak adanya keberanian untuk

³¹ Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, h. 153

³² Syah}ru>r, *Nahwal Usu>l Jadi>dah...*, hlm. 272-273.

melakukan kritik atau sekedar memikirkan ulang bahwa *tura>s* manusia bisa benar dan salah, akan mengalami masa kadaluwarsa, dilupakan dan ditelan perjalanan sejarah.

2. 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 (لذكر مثل حظ الاثنتين). Ulama fiqh menetapkan bahwa batasan ini telah ditentukan dan tidak boleh keluar dari dalam seluruh kasus yang dialami anak.
3. 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.

Sadar dengan itu, Muhammad Syah}ru>r berupaya untuk memikirkan ulang pemahaman yang selama ini berkembang sebagai kebenaran tunggal. Secara umum *kala>lah* telah diartikan sebagai orang yang meninggal tidak memiliki keturunan dan orang tua, untuk kemudian ditakhsis dengan hadis sehingga *kala>lah* berarti tidak punya anak laki-laki dan ayah. Berbeda dengan pemikiran Muhammad Syah}ru>r, *kala>lah* 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 *kala>lah* adalah saudara-saudara.

Berdasarkan dua ayat *kala>lah* yang menjadi poros perdebatan para ahli fiqh, Muhammad Syah}ru>r membagi *kala>lah* dalam dua kategori:

1. *Kala>lah* pertama

Kala>lah pertama adalah *kala>lah* dalam kondisi dimana saudara dan suami atau istri mewarisi secara bersamaan, sebagaimana yang tergambar dalam ayat 12 surat an-Nisa>' yang diturunkan pada musim panas.

Menurut Muhammad Syah}ru>r 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 1/3.

Yang menjadi ahli waris dalam kasus *kala>lah* 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 (فللذكر مثل حظ الانثيين).

Kalau sisa dibagikan kepada saudara atau orang yang tidak disebut dalam ayat waris sama sekali maka akan terjadi "bahaya besar" sebagaimana

firman Allah SWT: (غیر مضار). Begitu juga ada kecenderungan pada pengertian (غیر مضار) dengan arti istri yang kedua. Maka Muhammad Syah}ru>r berpendapat bahwa Allah bermaksud menunjukkan bahwa istri kedua, ketiga dan keempat ini tidak mewarisi.

2. *Kala>lah* Kedua

Kala>lah kedua adalah *kala>lah* dalam kondisi dimana suami atau istri sudah tidak ada dan saudara menjadi satu-satunya ahli waris. Sebagaimana yang tergambar dalam ayat 176 surat an-Nisa>' yang diturunkan pada musim dingin.

Muhammad Syah}ru>r mempertegas bahwa dalam seluruh hukum waris dan penentuan batasan bagian-bagian masing-masing ahli waris, ketentuannya 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 satu jenis kelamin saja, maka harta warisan dibagikan sama rata dan penentuan harta tersebut tidak membutuhkan bimbingan petunjuk Tuhan melalui wahyu, karena pada dasarnya masalah ini sederhana.

Muhammad Syah}ru>r memahami kata *al-walad* dalam ayat-ayat waris dengan arti anak, anak dalam pengertian ini adalah mencakup anak laki-laki dan anak perempuan. Karena pemahaman yang selama ini mengartikan kata *al-walad*

dengan anak laki-laki saja adalah pemahaman yang dipengaruhi oleh sistem sosial-politik dan sistem patriarki. Menurutnya, pengertian *walad* dengan arti *muz}akar* (laki-laki) saja telah menyalahi salah satu keistimewaan bahasa Arab yang memiliki kosa kata berbentuk *muz}akar* (laki-laki) yang sekaligus mengandung arti *muannas/* (perempuan), karena dalam bahasa Arab tidak dijumpai pemakaian kata *waladah*

Muhammad Syah}ru>r mengartikan kata *walad* berbeda dengan kata *abna'* karena ia merupakan salah satu pemikir kontemporer yang tidak mempercayai adanya sinonim (*tara>duf*) dalam *at-Tanzi>l al-H{aki>m*, baik sinonim dalam kata maupun dalam susunan kalimat. Dengan demikian *al-walad* tidak sama dengan *al-abna'*, *al-fu'ad* tidak sama dengan *al-qalb* dan *li az\z\akari mis\lu h}az}z}i al-uns\ayayni* tidak berarti bahwa seorang laki-laki mendapat dua kali bagian dari bagian perempuan.³³

Pemikiran Muhammad Syah}ru>r tentang asinonimitas tersebut diilhami oleh pemikiran Dr. Ja'far Dikk al-Ba>b, dalam disertasinya yang berjudul "Karakter Struktur Bahasa Arab dalam Perspektif Study Linguistik Modern" (*al-Khas}a>is\} al-Binyawiyah li al-'Arabiyyah fi Dahau'i ad-Dira>sah al-Lisaniyyah al-hadi>sah*), dimana dasar-dasar metode tersebut merupakan kesimpulan dari aliran linguistik Abu Ali al-Farisi, yang ciri-ciri umumnya

³³ Syah}ru>r, *Nah}wa al-Us} l...*, hlm. 189-190.

merupakan perpaduan antara teori Ibnu Jinni dalam *al-Khas}a>is}* dan Imam al-Jurjani dalam *Dala>'il al-I'ja>z*.³⁴

Menurut Muhammad Syah}ru>r *walad* dalam pengertian *kala>lah* adalah tidak adanya anak laki-laki dan anak perempuan bersamaan ketika pewaris meninggal. Jika yang tidak ada itu hanya anak laki-laki saja atau anak perempuan saja, maka kondisi ini tidak dalam pengertian *kala>lah*. Pengertian *walad* juga diperluas sebagaimana dijelaskan dalam surat an-Nisa>' ayat 33, yakni semua keturunannya ke bawah, baik itu laki-laki dan perempuan bersamaan, laki-laki saja atau perempuan saja. Adanya keturunan yang masih hidup dari salah satu saja menyebabkan proses pewarisan *kala>lah* tidak terjadi.

Kondisi kewarisan *kala>lah* terjadi apabila dari sisi *furu>'* si mayit tidak meninggalkan anak (laki-laki dan perempuan) dan keturunan ke bawah sama sekali dan dari sisi *us}u>l* tidak adanya ayah, ibu, kakek dan nenek yang masih hidup ketika si mayit meninggal. Ketika salah satu ahli waris dari kedua sisi ini masih hidup, maka kondisi ini tidak dalam kategori *kala>lah*. Kondisi *kala>lah* adalah ketika ahli waris dari sisi *furu>'* dan sisi *us}u>l* tidak ada. Hal ini memberi arti bahwa adanya saudara itu menjadi sangat penting adanya. Dengan demikian, yang menjadi ahli waris adalah saudara (laki-laki atau perempuan, baik sekandung atau seibu maupun seayah), suami/istri jika ada dan *bait al-ma>l*

³⁴ Ja'far Dikk al-Babb, *Metode Linguistik Syah}ru>r*; Berdasarkan Buku *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, dalam Muhammad Syah}ru>r, *Tirani Islam; Geologi Masyarakat dan Negara* (Yogyakarta, LKiS,), hlm. xiv.

ketika dalam kondisi *kala>lah* sempurna, yakni tidak ada keturunan dari garis ke bawah, garis ke atas dan garis saudara.

Dengan pengertian *al-walad* yang mencakup anak laki-laki dan perempuan tersebut, tentu saja akan sangat berimplikasi pada pembagian harta warisan bagi ahli waris, dalam hal ini khususnya bagi saudara, pada dasarnya saudara baru mewarisi jika sudah tidak ada anak. Dan jika ada anak maka saudara tidak bisa mewarisi, pendapat ini berbeda dengan pendapat jumhur ulama.

Begitu juga dengan pemahaman atas 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 seapak saja. Muhammad Syah}ru>r 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-Nisa>' ayat 176 tidak dijelaskan kekhususan tentang hubungan persaudaraan, begitu juga dengan ayat 12.

Dari ayat 12 surat an-Nisa>' dapat dipahami beberapa hal. *Pertama*, bahwa *kala>lah* 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 *kala>lah* 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 $\frac{1}{6}$. 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 ini.³⁵

Dipertegas lagi oleh Muhammad Syahrudin, bahwa ketentuan dalam masalah *kalah* tidak bisa menerima penta'wilan ataupun ijtihad, 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 $\frac{1}{8}$ ketika ada anak. (batas pertama hukum waris).

Di dalam ayat *kalah* didapati bahwa Allah menyebut saudara laki-laki dan saudara perempuan dan memberi masing-masing $\frac{1}{6}$ harta tinggalan. Didapati pula bahwa Allah menyebut laki-laki dan perempuan ketika menyamakan bagian-bagian warisan untuk keduanya. Hal ini menurut Muhammad Syahrudin dapat 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 dicariikan sebutan laki-laki sebagai kebalikannya. Hal ini dikarenakan bahwa hukum waris diturunkan untuk membatasi bagian-bagian para pewaris, baik pihak laki-laki

³⁵ Syahrudin, *Nahwa al-Usul* l..., hlm. 270-271.

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.³⁶

Selain itu, mengapa perlu dicarikan sebutan laki-laki sebagai kebalikan sebutan perempuan dalam hal kewarisan adalah karena Muhammad Syah}ru>r 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, Muhammad Syah}ru>r 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 batasannya setelah bagian perempuan ditetapkan, karena sebagai variabel pengikut (y) nilainya berubah dan bergerak sesuai dengan perubahan bagian perempuan (x).³⁷

Untuk lebih memperjelas pemahaman terhadap teks, Muhammad Syah}ru>r mempertanyakan lebih jauh mengapa Allah meletakkan ketetapan bagian-bagian waris bagi saudara-saudara dalam kasus *kalah* 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

³⁶ *Ibid.*, hlm.273.

³⁷ *Ibid.*, hlm.235-236.

memiliki saudara-saudara, maka saudara-saudaranya itu mengambil $\frac{1}{3}$ harta dan masing-masing mendapat bagian sama rata. Jika perempuan yang meninggal memiliki seorang saudara laki-laki, maka ia mengambil $\frac{1}{6}$, dan jika ia memiliki saudara perempuan, ia pun mendapat $\frac{1}{6}$. Lalu sisanya $\frac{2}{3}$ untuk siapa? Muhammad Syah^{ru>r} 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 $\frac{1}{4}$ dan saudara laki-laki mendapat $\frac{1}{6}$, sebagaimana dalam ayat, dan seluruh sisanya diberikan kepada istri. Tidak pada tempatnya menerapkan ketentuan: *li az-zakari mis\lu h}az}z}i al-uns\ayayni*. Hukum ini khusus diterapkan pada kondisi-kondisi tertentu.

Sedangkan menurut ulama fiqh, ketentuan: *li az-zakari mis\lu h}az}z}i al-uns\ayayni*, diberlakukan terhadap segala kondisi. Misalnya, seorang suami meninggal dunia dalam keadaan *kalah*, sedangkan ia meninggalkan seorang istri dan dua orang saudara laki-laki, maka istri mendapat $\frac{1}{4}$ bagian (karena tidak ada anak atau cucu), dan dua orang saudara mendapat $\frac{1}{3}$ bagian, sisanya menjadi hak kedua saudara tersebut, karena tidak ada ahli waris lain yang menjadi *'asabah*.

Antara ahli fiqh dengan Muhammad Syah^{ru>r} terdapat perbedaan kemana sisa harta akan diberikan dalam kasus di atas. Muhammad Syah^{ru>r} 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 az\z\akari mis\lu h}az}z}i al-uns\ayayni*. 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 az\z\akari mis\lu h}az}z}i al-uns\ayayni*.³⁸

Kemudian Muhammad Syah}ru>r, kembali mempertegas pembacaannya terhadap ayat 12 surat an-Nisa>' dengan fokus kajian terhadap firman Allah: *gairu mud}a>rrin*. Kata *mud}a>rr* berasal dari kata kerja *d}arra* yang memiliki tiga pengertian dasar. *Pertama*, kata *ad}-d}urr* (bahaya) adalah lawan dari kata *an-naf}* (manfaat). *Kedua*, kata *ad}-d}urr* berasal dari kata *ad}-d}arrah* yang berarti istri kedua. *Ketiga*, kata *ad}-d}urr* yang memiliki pengertian "terbebani oleh kesulitan".

Muhammad Syah}ru>r cenderung memahaminya berdasarkan pengertian pertama, yaitu *ad}-d}urr* sebagai lawan dari kata *an-naf}* untuk menegaskan bahwa dalam kasus *kala>lah* saudara mendapat 1/3 bagian jika suami mengambil 1/2 harta –dalam kasus yang meninggal istri, maka menurutnya sisa 1/6 bagian diberikan pada pihak suami. Jika istri mengambil 1/4 bagian harta –dalam kasus ketika yang meninggal adalah suami, maka bagian yang tersisa dari harta harus diberikan kepada istri, karena suami dan istri satu-satunya pewaris dan berada pada peringkat pertama, karena 1/2 dan 1/4 adalah batas minimal yang berlaku bagi suami dan istri dalam kondisi tidak adanya anak.

³⁸ Abdul Azis Dahlan, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, jld. III, hlm. 870.

Dalam kondisi *kalah* bagian waris suami atau istri akan melebihi ketentuan di atas. Jika sisa harta diberikan kepada saudara-saudara atau kepada orang lain yang tidak disebut dalam ayat waris sama sekali, maka terjadi "bahaya besar" (*djarar kabir*) bagi suami atau istri yang lebih berhak mewarisnya. Di ayat itu Allah memperingatkan agar tidak terjebak dalam bahaya tersebut.

Di samping itu, Muhammad Syahrudin juga cenderung kepada pemahaman berdasarkan pengertian kedua, yakni kata *ad-djuru* yang berarti istri kedua. Muhammad Syahrudin berpendapat bahwa firman Allah: *gairu mudarrin* dimaksudkan Allah untuk menunjukkan bahwa istri kedua ini tidak dapat mewarisi. Allah memperbolehkan laki-laki untuk melakukan poligami hanya terbatas pada perempuan janda yang pada asalnya adalah seorang perempuan yang telah ditinggal mati suaminya dan telah mewarisi harta suaminya tersebut berdasarkan ketentuan batasan dari Allah. Selain itu, ia juga menerima harta melalui mekanisme wasiat dari suami yang terdahulu.³⁹ Atau dengan kata lain, firman Allah: *gairu mudarrin* adalah untuk membebaskan kewajiban suami untuk memberikan bagian waris kepada istri kedua, pengertian ini diperluas kepada istri ketiga dan keempat.

³⁹ Syahrudin, *Nahwa al-Usul*..., hlm. 277-278.