

PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT SEBAGAI

LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI

DALAM PEMBAGIAN WARISAN

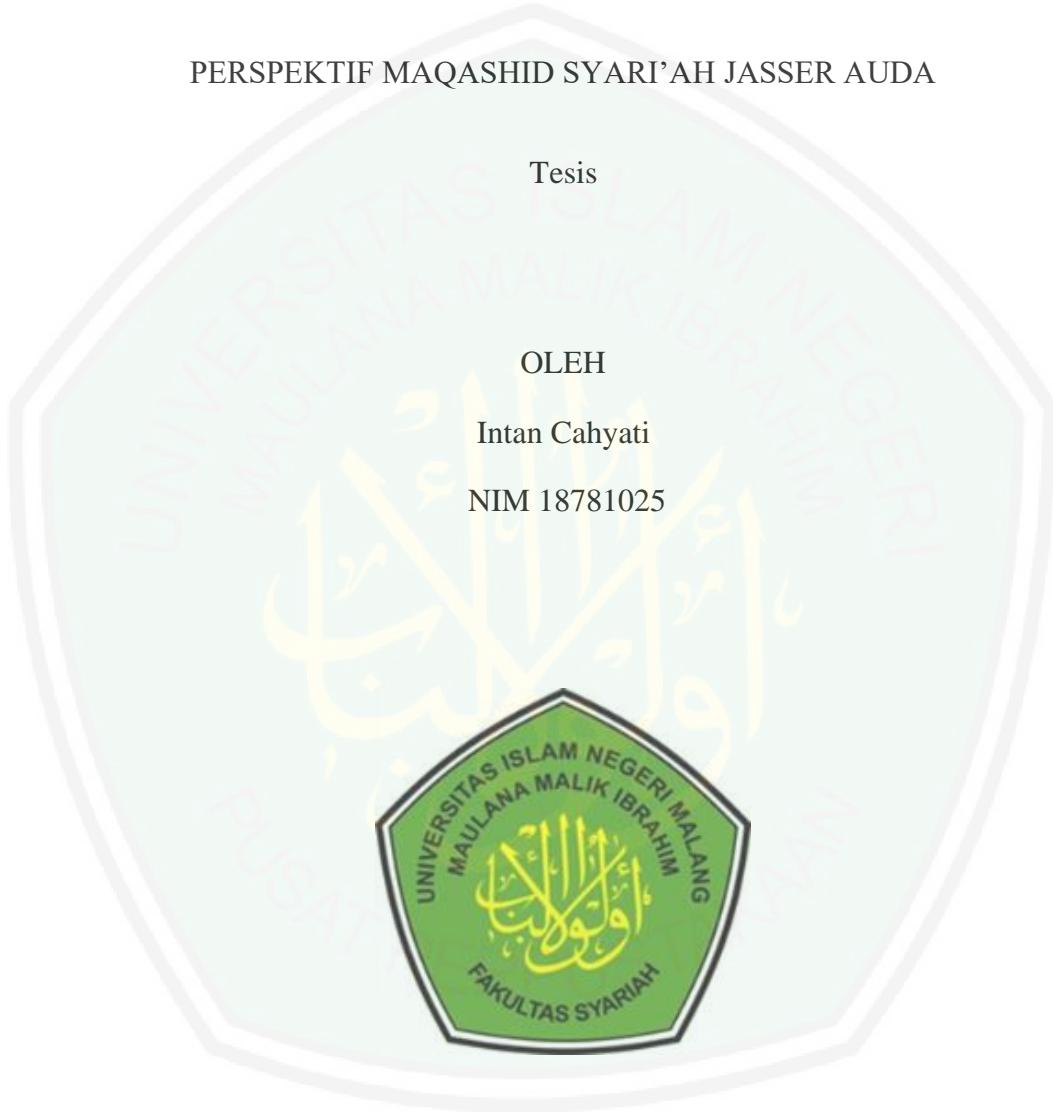
PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA

Tesis

OLEH

Intan Cahyati

NIM 18781025



PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKSHSIYYAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG

2021

PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT SEBAGAI

LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI

DALAM PEMBAGIAN WARISAN

PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA

Tesis

Diajukan kepada

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim

Malang untuk memenuhi salah satu persyaratan

Dalam menyelesaikan Program Magister

Al Ahwal Al Syakhshiyah

OLEH

Intan Cahyati

NIM 18781025

**PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKSHSIYYAH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM**

MALANG

2021

LEMBAR PERSETUJUAN

Nama : Intan Cahyati
NIM : 18781025
Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah
Judul :PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT
SEBAGAI *LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI*
DALAM PEMBAGIAN WARISAN PERSPEKTIF
MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA

Setelah diperiksa dan dilakukan perbaikan seperlunya, Tesis dengan judul sebagaimana di atas disetujui untuk diajukan ke sidang Ujian Tesis.

Pembimbing I



Dr. Zaenul Mahmudi, MA.

NIP.197306031999031001

Pembimbing II



Ali Hamdan, M.A., Ph.D

NIP.197601012011011004

Mengetahui,

Ketua Program Studi



Dr. H. Fadil Sj., M.Ag

NIP.196512311992031046


LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul, “PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT SEBAGAI *LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI* DALAM PEMBAGIAN WARISAN PERSPEKTIF MAQASHID SYARI’AH JASSER AUDA” ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada tanggal 24 Agustus 2021

Dosen Penguji


(Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag)
NIP 195904231986032003

Penguji Utama


(Dr. Nasrullah, M.Th.I)
NIP 198112232011011002

Ketua Penguji


(Dr. Zaenul Mahmudi, M.A)
NIP 197306031999031001

Penguji


(Ali Hamdan, M.A., Ph.D)
NIP 197601012011011004

Sekretaris

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana



(Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd)
NIP 196903032000031002

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA ILMIAH

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Intan Cahyati
NIM : 18781025
Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah
Judul : PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT
SEBAGAI *LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI*
DALAM PEMBAGIAN WARISAN PERSPEKTIF
MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa dalam hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur plagiasi karya penulisan atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat orang lain, kecuali tertulis dikutip dalam naskah dan disebutkan dalam sumber kutipan daftar pustaka.

Apabila dikemudian hari ternyata hasil penulisan terbukti terdapat unsur-unsur plagiasi dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai dengan Undang-undang yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa adanya paksaan dari pihak manapun.

Batu, 1 Februari 2022

Hormat Saya,



Intan Cahyati

NIM. 18781025

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah SWT, ungkapan syukur yang tiada terkira karena hanya dengan kehendak dan karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan penelitian tesis yang berjudul “Pemikiran Shahrur tentang wasiat sebagai *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan perspektif *maqāshid syarī‘ah* Jasser Auda”. Semoga bermanfaat bagi semua pihak yang berkepentingan. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada panutan terbaik umat manusia Nabi Muhammad SAW.

Penyelesaian tesis ini sungguh tidaklah mudah tanpa bantuan dan dukungan semangat baik secara langsung maupun tidak dari berbagai pihak. Penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya dan penghargaan yang setinggi-tingginya *jazākumullāh aḥsana al-jazā* khususnya kepada:


1. Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Bapak Prof. Dr. Abdul Haris, M.Ag dan para Wakil Rektor atas segala fasilitas dan layanan yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
2. Direktur Pascasarjana Ibu Prof. Dr. Umi Sumbulah M.Ag atas segala bentuk layanan dan fasilitas yang mendukung penulis dalam menyelesaikan studi.
3. Ketua Program Studi Ahwal Syakhsiyyah, Bapak Dr. Zaenul Mahmudi M.A atas motivasi, arahan dan layanan serta kemudahan selama penulis menempuh studi hingga selesai merampungkan tesis.
4. Dosen Pembimbing I, Bapak Dr Zaenul Mahmudi M.A atas arahan, bimbingan dan koreksinya yang sangat membantu penulis dalam menyelesaikan tesis.
5. Dosen Pembimbing II, Bapak Ali Hamdan M.A, Ph.D. atas arahan dan bimbingannya selama proses penulisan tesis.
6. Seluruh dosen Pascasarjana yang tidak dapat disebutkan satu persatu yang dengan penuh keikhlasan telah banyak memberikan wawasan keilmuan dan kemudahan-kemudahan selama penulis menempuh studi.
7. Seluruh staf dan tenaga kependidikan Pascasarjana yang telah memberikan kemudahan-kemudahan layanan akademik dan administratif selama penulis menyelesaikan studi.

8. Seluruh pengajar dan staf Ma'had Abdurrahman bin 'Auf atas motivasi dan kemudahan-kemudahan kepada penulis selama penulis menenempuh studi.
9. Kedua orang tua tercinta, ayahanda Muhammad Inang arif dan Ibunda Murati Jamilah atas keikhlasan, kesabaran, kasih sayang dan doa yang tiada henti kepada penulis.
10. Suami tercinta Bobi Setiawan dan anak-anak tersayang Andiena Maharani, Ammar Bobi Setiawan dan Arwa Gadieza atas segala perhatian, pengertian dan dukungan semangat selama penulis menempuh studi.
11. Seluruh sahabat yang tidak dapat disebutkan namanya satu persatu yang selama ini sangat membantu penulis dalam memahami banyak hal.

Penulis mengucapkan terimakasih dan berharap semoga Allah SWT membalas perbuatan baik yang telah mereka semua lakukan dengan sebaik-baik balasan.

Malang, 1 Februari 2022

Penulis,



Intan Cahyati

DAFTAR ISI

Halaman Sampul.....	i
Halaman Judul.....	ii
Lembar Persetujuan.....	iv
Lembar Pengesahan.....	v
Lembar Pernyataan.....	vi
Kata Pengantar.....	vii
Daftar Isi.....	viii
Daftar Gambar.....	xiii
Motto.....	xiv
Abstrak.....	xv
Pedoman Transliterasi.....	xviii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	12
C. Tujuan Penelitian.....	12
D. Manfaat Penelitian.....	13
E. Penelitian Terdahulu.....	14

F. Definisi Istilah.....	18
G. Sistematika Penulisan.....	19

BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Pengertian Wasiat dan Waris.....	22
B. <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i>	23
1. Pengertian <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i>	23
2. Prinsip <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i>	24
C. ‘ <i>Ām</i> , <i>Khāsh</i> dan <i>Takhsīṣ</i> Dalam Hukum.....	24
1. Konsep ‘ <i>Ām</i>	25
2. Konsep <i>Khāsh</i>	28
3. <i>Takhsīṣ</i> hukum.....	29
D. Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam Perspektif Jumhur Ulama.....	30
E. Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam Perspektif Muhammad Syahrur.....	42
1. Biografi dan Karya Intelektual Muhammad Syahrur.....	42
2. Landasan Pemikiran dan Prinsip Metodologi Muhammad Syahrur.....	46
a. Latar Belakang Pemikiran.....	46
b. Prinsip Metodologi.....	52
1) Analisis Linguistik.....	53
2) Metaforik Sainifik.....	60
3) Teori Filsafat <i>Kaynūnah</i> , <i>Sayrūrah</i> , <i>Ṣayrūrah</i>	66
4) Defamiliarisasi.....	79

5) Eliminasi <i>Asbāb al-Nuzūl</i> dan <i>Nāsikh Mansūkh</i> Dari ' <i>Ulūm al-Qur'ān</i>	99
3. Kritik Muhammad Syahrur Terhadap Metodologi Fiqih Islam dan Tafsir Klasik.....	104
4. Kaidah dan Prinsip Syahrur Dalam Pembacaan Kontemporer.....	107
5. Pandangan Terhadap Pemikiran Syahrur.....	114
6. Pemikiran Muhammad Syahrur Mengenai Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam.....	117
F. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i>	127
1. Pengertian <i>Maqāṣid Syarī'ah</i>	127
2. Perkembangan Teori <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Klasik Menuju <i>Maqāṣid</i> <i>Syarī'ah</i> Kontemporer.....	129
3. <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda.....	133
a. Biografi dan Sumber Pemikiran Jasser Auda.....	133
b. Kegelisahan Intelektual Jasser Auda.....	135
c. Hukum Islam Menurut Jasser auda.....	137
d. Konsep <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda.....	143
1) Analisis Sistem.....	143
2) Teori Fitur Sistem dan Kemanfaatannya Dalam Penelitian <i>Uṣūl Fiqh</i>	145
3) Enam Fitur Pendekatan Sistem Sebagai Teori Dalam <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda.....	147
G. Kerangka Berpikir.....	180

BAB III METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	182
B. Data dan Sumber Data Penelitian.....	184
C. Pengumpulan Data.....	185
D. Analisis Data.....	186

**BAB IV ANALISIS PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT
SEBAGAI *LEX SPECIALIS DEROGAT LEGI GENERALI* DALAM
PEMBAGIAN WARISAN PERSPEKTIF *MAQASHID AL-SYARI'AH*
JASSER AUDA**

A. Konsep Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Perpektif Muhammad Syahrur.....	189
B. Analisis Pemikiran Syahrur Tentang Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Perspektif <i>Maqashid al-Syari'ah</i> Jasser Auda.....	221
1. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogat Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Kognitif Sistem Hukum Islam.....	224
2. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogate Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Kemenyeluruhan Sistem Hukum Islam.....	239
3. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogate Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan	

Ditinjau Dari Fitur Keterbukaan Sistem Hukum Islam.....	242
4. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogate Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Hierarki Saling Mempengaruhi Sistem Hukum Islam.....	249
5. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogate Legi Generali</i> Waris Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Multidimensi Sistem Hukum Islam.....	258
6. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai <i>Lex Specialis Derogate Legi Generali</i> Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur <i>Maqāṣid</i> Sistem Hukum Islam.....	273

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	279
1. Sebab Mengapa Syahrur Memiliki Pandangan Yang Kontra Dengan Juhur Ulama.....	279
2. Pemikiran Syahrur perspektif <i>Maqāṣid Syarī'ah</i> Jasser Auda.....	279
B. Implikasi.....	280
C. Saran.....	283

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR GAMBAR

- 2.1 Diagram hubungan klasik antara syari'at, fiqih, 'urf dan *qānun*.....139
- 2.2 Diagram pergeseran hubungan antara syari'at, fiqih, 'urf dan *qanūn*.....140



MOTTO

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

Artinya:

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



ABSTRAK

Cahyati, Intan. 2021. *Pemikiran Syahrur Tentang Wasiat Sebagai Lex Specialis Dalam Pembagian Warisan Perspektif Maqashid Syari'ah Jasser Auda*. Tesis, Program Studi al-Ahwal al-Syakhsiyyah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Malang, Pembimbing: (I) Dr Zaenul Mahmudi M.A. (II) Ali Hamdan M.A, Ph.D.

Kata kunci: Wasiat, Waris, Muhammad Syahrur, *Maqāshid Syarī'ah*.

Hukum Islam mengenal dua sistem penditribusian harta milik seseorang yang telah meninggal dunia kepada pihak lain yaitu waris dan wasiat. Pada umumnya umat Islam lebih mengutamakan sistem waris dari wasiat, berdasarkan pendapat jumbuh ulama yang lebih mengutamakan waris, adapun wasiat merupakan bentuk solusi untuk memperbaiki pelaksanaan hukum warisan dalam batas-batas tertentu. Hal ini dikritisi oleh seorang pemikir muslim Syiria Muhammad Syahrur ia medekontruksi konsep wasiat dan waris yang kontra dengan pendapat mayoritas ulama, menurutnya gagasan yang ia tawarkan lebih memberikan solusi dan sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sebab mengapa Syahrur memiliki pandangan yang kontra dengan jumbuh ulama dan menganggap bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan, kemudian meninjau kesesuaian pemikiran Syahrur dengan *maqāshid al-syarī'ah*.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Dengan teknik dokumentasi dalam pengumpulan data melalui buku-buku, artikel dan jurnal ilmiah yang berkaitan dengan penelitian ini kemudian diuraikan berdasarkan data-data yang diperoleh dan dianalisis. Untuk menganalisa data menggunakan *content analisis* dan teknik analisis data model Miles dan Huberman. Adapun pisau analisis yang digunakan adalah *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Pemikiran Syahrur yang kontra dalam wasiat dan waris berdasarkan perbedaan landasan dan pendekatan yang ia terapkan, diantaranya defamiliarisasi al-Qur'an dan Hadits yang sangat berbeda dengan jumbuh ulama, penolakannya terhadap *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh*, prinsip linguistik historis serta teori filsafat dan metaforik saintifik yang ia terapkan. (2) Pemikiran Muhammad Syahrur perspektif *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda belum mencapai seluruh maqasid. Fitur yang belum tercapai yaitu, *Wholeness*, *multi-dimensionality* dan *purposefulness*. *Kognitif* dan *openness* adalah fitur yang telah tercapai, sedangkan *interrelated hierarchy* merupakan fitur yang hanya sebagiannya saja yang terpenuhi.

مستخلص البحث

إينتان جهياتي، 2021م، فكرة شحرور في الوصية كـ *Lex Specialis* في توزيع الإرث من منظور مقاصد الشريعة لجاسر عودة، رسالة الماجستير قسم الأحوال الشخصية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا ماك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف الأول: د. زين المحمودي الماجستير، والمشرف الثاني: د. علي حمدان الماجستير.

الكلمات المفتاحية: الوصية، الإرث، محمد شحرور، مقاصد الشريعة

تعترف الشريعة الإسلامية بنظامين لتوزيع ممتلكات المتوفى لطرف آخر، وهما الميراث والوصية. وبشكل عام، يفضل المسلمون نظام الميراث على نظام الوصية، بناءً على رأي غالبية العلماء الذين يفضلون نظام الميراث، في حين أن الوصية هي شكل من أشكال الحل لتحسين تنفيذ قانون الميراث ضمن حدود معينة. هذا ما انتقده المفكر السوري المسلم محمد شهرور، فإنه يفكك مفهوم الوصية والوراثة الذي يخالف رأي جمهور العلماء، فالفكرة التي يقدمها هي أكثر حلاً ووفقاً لما أمر الله به.

يهدف هذا البحث إلى معرفة الحكمة من رأي شهرور المتناقض عن آراء عدد العلماء، ويعتبر أن الوصية هي قانون خاص يقضي على القانون العام في توزيع الميراث، ثم يبحث هذا البحث في مدى ملاءمة تفكير شهرور مع مقاصد الشريعة.

هذا البحث هو بحث مكتبي بنهج نوعي. باستخدام تقنيات التوثيق في جمع البيانات من خلال الكتب، والمقالات، والمجلات العلمية المتعلقة بهذا البحث، يتم وصفها بناءً على البيانات التي تم الحصول عليها وتحليلها. لتحليل البيانات باستخدام تقنيات تحليل المحتوى وتحليل البيانات لميلسي وهويرمان. وأما السكين التحليلي المستخدم هو مقاصد الشريعة جسير عودة.

تظهر نتائج هذا البحث على أن: (1) رأي شهرور المتناقض في الوصية والميراث تستند إلى الأسس والمقاربات المختلفة التي يطبقها، بما في ذلك: تشهير القرآن والأحاديث الشريفة التي تختلف كثيراً عن غالبية العلماء. ورفضه لأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومبادئ اللسانيات التاريخية والنظرية الاستعارية الفلسفية والعلمية التي طبقها. (2) إن رأي محمد شهرور حول منظور المقاصد الشريعة لجسير عودة لم تصل بعد إلى جميع المقاصد. والسماوات التي لم تتحقق هي الكمال وتعدد الأبعاد والهدف. الإدراك والانفتاح من السماوات التي تم تحقيقها، في حين أن التسلسل الهرمي المترابط هو ميزة لا تتحقق إلا جزئياً.

ABSTRACT

Cahyati, Intan. 2021. *Shahrur's Thinking About Will As A Lex Specialist Derogat Legi Generali In Distribution Of Inheritance Perspective Maqashid Syari'ah Jasser Auda*. Thesis, al-Ahwal al-Syakhshiyah Departement, Graduate, Program of Islamic State University Maulana Malik Ibrahim, Malang. Supervisor: (I) Dr Zaenul Mahmudi M.A. (II) Ali Hamdan M.A, Ph.D.

Keywords: Will, Heir, Muhammad Syahrur, Maqasid Syari'ah.

Islamic law recognizes two systems of distributing property belonging to someone who has died to another party, namely inheritance and will. In general, Muslims prioritize the inheritance system from wills, based on the opinion of the majority of scholars who prioritize inheritance, while wills are a form of solution to improve the implementation of inheritance law within certain limits. This was criticized by a Syrian Muslim thinker Muhammad Syahrur, he deconstructed the concept of will and inheritance which contradicts the opinion of the majority of scholars, according to him the idea he offers is more solution and in accordance with what Allah has commanded. This study aims to find out the reasons why Syahrur has a contradictory view of the number of scholars and considers that will is a *lex specialis derogat legi generali* provision in the distribution of inheritance, then examines the suitability of Syahrur's thoughts with *maqāshid al-syarī'ah*.

This research is a library research with a qualitative approach. With documentation techniques in data collection through books, articles and scientific journals related to this research, then it is described based on the data obtained and analyzed. To analyze the data using content analysis and data analysis techniques Miles and Huberman models. The analytical knife used is *maqāshid al-syarī'ah Jasser Auda*.

The results of the study show that: (1) Syahrur's thoughts which are contradictory in wills and inheritances are based on the different foundations and approaches he applies, including the defamiliarization of the Qur'an and Hadith which are very different from the majority of scholars, his rejection of *asbāb al-nuzūl* and *nāsikh mansūkh*, the principles of historical linguistics as well as philosophical and scientific metaphorical theories that he applied. (2) Muhammad Syahrur's thoughts from the *maqāshid al-syarī'ah* perspective of Jasser Auda have not yet reached all *maqasid*. The features that have not been achieved are Wholeness, multi-dimensionality and purposefulness. Cognitive and openness are features that have been achieved, while the interrelated hierarchy is a feature that is only partially fulfilled.

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

ا = tidak dilambangkan	ض = ḍ
ب = b	ط = ṭ
ت = t	ظ = ḏ
ث = ṡ	ع = ‘ (koma menghadap atas)
ج = j	غ = g
ح = ḥ	ف = f
خ = kh	ق = q
د = d	ك = k
ذ = ḏ	ل = l
ر = r	م = m
ز = z	ن = n
س = s	و = w
ش = sy	ه = h
ص = sh	ي = y

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak di awal kata maka transliterasinya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau di akhir kata maka dilambangkan dengan tanda koma atas (’), berbalik dengan koma (‘) untuk pengganti lambing “ع”.

B. Vokal, Panjang, dan Diftong

Tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, dan *dlommah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan

cara vokal (a) panjang dengan ā, vokal (i) panjang dengan ī dan vokal (u) panjang dengan ū. Khusus untuk bacaan ya” nisbat, maka ditulis dengan “i”. Adapun untuk suara diftong, wawu dan ya” setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”.

c. Ta’ Marbūṭah (ة)

Ta’ Marbūṭah (ة) ditransliterasikan dengan “t” jika berada di tengah kalimat, tetapi apabila terletak di akhir kalimat maka ditransliterasikan menggunakan “h”, atau apabila terletak di tengah kalimat yang terdiri dari susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilayh* maka ditransliterasikan dengan menggunakan *t* yang disambung dengan kalimat berikutnya.

D. Kata Sandang dan Lafaz al- Jalālah

Kata sandang berupa “al” (ال) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat. Sedangkan “al” dalam lafadh jalālah yang berada di tengah kalimat yang disandarkan (*iḍāfah*) maka dihilangkan.

E. Nama dan Kata Arab Ter-Indonesiakan

Pada prinsipnya kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi ini, akan tetapi apabila kata tersebut merupakan nama Arab dan orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah ter-Indonesiakan, maka tidak perlu menggunakan sistem transliterasi ini

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hukum waris adalah bagian terkecil dari hukum kekeluargaan, merupakan salah satu bagian dari hukum perdata secara keseluruhan, berisi kumpulan perangkat kaidah yang mengatur tatacara atau proses peralihan pemindahan harta kekayaan dari pewaris bagi para ahli warisnya. Hukum waris berkaitan erat dengan ruang lingkup manusia, sebab setiap manusia niscaya akan mengalami kematian, terjadinya peristiwa ini mengakibatkan munculnya hukum bagaimana penyelesaian hak-hak dan kewajiban-kewajiban seseorang yang telah meninggal dunia tersebut. Kelanjutan pengurusan hak-hak dan kewajiban-kewajiban sebagai akibat meninggalnya seseorang diatur oleh hukum waris.

Adapun hukum waris yang berlaku di Indonesia tergantung pada hukumnya si pewaris, apabila termasuk golongan penduduk Indonesia beragama Islam maka menggunakan hukum waris Islam, dan jika pewaris termasuk golongan penduduk Eropa atau Timur Asing Cina, berlaku hukum waris Barat yang bersumber pada BW, sedangkan yang termasuk penduduk Indonesia selain kedua golongan tersebut maka menggunakan hukum waris adat. Ketidak-seragaman hukum waris di Indonesia merupakan akibat dari keanekaragaman corak budaya, sosial, adat istiadat, sistem kekeluargaan serta agama yang ada dan berkembang di tengah masyarakat Indonesia.¹

¹Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia Dalam Perspektif Islam, Adat, dan BW*, (Bandung: PT Refika Aditama: 2018), hlm. 1-9.

Sistem hukum waris di Indonesia bersifat pluralistik, hal itu dapat dilihat dari tiga sistem hukum waris yang berlaku di Indonesia, akan tetapi adanya ketiga ketentuan hukum waris tersebut belum menjamin terhindarnya para ahli waris dari sengketa yang menimbulkan konflik ringan maupun berat antara mereka dalam pembagian harta warisan. Melihat sensitifnya bidang hukum warisan ini, perselisihan dalam pembagian warisan seringkali terjadi, kasus pertikaian karena perebutan harta warisan marak ditemukan, beberapa contoh kasus diantaranya, *pertama*, yang terjadi di kota Baubau Sulawesi Tenggara, seorang ibu berusia 51 tahun bernama Fariani, digugat oleh tiga anak kandungnya, yang memasukkan gugatan ke Pengadilan Negeri Agama kota Baubau pada bulan Maret tahun 2017, mereka menuntut harta warisan berupa beberapa hektar bidang tanah dan rumah milik Fariani dan almarhum suaminya, Ipda Purnawirawan Matta.²*Kedua*, kasus yang terjadi pada tahun 2018 di kota Bandung, empat orang anak menggugat ibu kandung mereka yang bernama Cicih sebesar 1,6 M ke Pengadilan Negeri Bandung. Gugatan tersebut bermula ketika sang ibu menjual sebagian tanah warisannya seluas 91 m² dari total tanah seluas 332 m² yang didapat dari almarhum suaminya, dengan harga 250 juta untuk melunasi hutang dan menyambung hidup. Sebelum meninggal sang suami telah membagikan harta warisannya kepada anak-anak dan istrinya, keempat anak tersebut yaitu, AS mendapatkan lahan seluas 1070 m², DR mendapatkan sebidang tanah seluas 116,6 m², AR mendapatkan tanah seluas 324 m², dan AK mendapatkan sebidang tanah dengan luas 222,58 m²,

²<https://regional.kompas.com/read/2017/04/11/13285941/seorang.ibu.digugat.3.anak.kandungnya.karena.harta.warisan>.

sedangkan Cicih sendiri mendapatkan tanah dan bangunan seluas 332 m².³ *Ketiga*, peristiwa pembunuhan empat bersaudara berinisial HR, FR, ES, dan AS, yang terjadi di desa Faan, kec. Kei Kecil, kab Maluku Tenggara, yang terjadi pada hari Selasa 5 mei 2020. Keempat korban merupakan kakak beradik dan satu keponakan, jenazah mereka ditemukan dalam kondisi yang sangat mengenaskan dengan sekujur tubuh penuh luka, polisi menetapkan enam orang tersangka dengan inisial TO, JR, LL, JRG, H dan TR. Keenam orang tersangka tersebut merupakan saudara para korban. Adapun sebab yang melatar-belakangi terjadinya insiden pembunuhan tersebut adalah karena perebutan tanah warisan diantara korban dan tersangka.⁴ *Keempat*, kasus yang terjadi di NTB, seorang ibu bernama Kalsum, melaporkan anak kandungnya yang bernama Mahsun, terkait dugaan pelanggaran tindak pidana penggelapan harta warisan, dasar laporannya sesuai dengan penjualan tanah warisan peninggalan almarhum suaminya seluas 4000 m², yang dijual oleh Mahsun seharga 240 juta, dalam perkara penjualan tanah tersebut Kalsum tidak mendapatkan hak semestinya, ia hanya diberikan uang sebesar 15 juta yang kemudian uang tersebutpun diminta kembali oleh Mahsun.⁵

Munculnya sengketa dalam pembagian harta warisan dapat disebabkan oleh dua faktor, yaitu, internal dan eksternal. Faktor internal seperti, ketidapahaman ahli waris karena kurangnya pengetahuan sehingga ahli waris tidak memahami apa yang menjadi hak atau kewajibannya terhadap harta waris,

³<https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180221143900-12-277757/empat-anak-gugat-ibu-kandung-rp16-m-karena-harta-warisan>.

⁴<https://regional.kompas.com/read/2020/05/05/21252981/terungkap-motif-pembantaian-4-bersaudara-karena-dendam-soal-lahan>.

⁵<https://www.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-01585070/kronologi-saling-lapor-ibu-kalsum-dan-anaknya-berawal-dari-motor-hingga-dituduh-gelapkan-warisan?page=4>.

keserakahan ahli waris yang bersikap egois ingin menang sendiri dalam mendapatkan harta warisan, kekeliruan dalam menegakkan aturan hukum waris, adanya hibah orangtua kepada bakal ahli waris, akan tetapi tidak adil dan tidak disertai dengan akta hibah, tertundanya pembagian harta warisan. Sedangkan faktor eksternal seperti, hadirnya provokator, harta warisan dipinjamkan kepada sanak kerabat yang bukan ahli waris dan tidak dikembalikan, dan adanya anak angkat yang diberi hibah oleh orangtua angkatnya.⁶

Hukum Islam telah mengatur dengan sangat rinci dan detail mekanisme pembagian harta pewaris kepada ahli warisnya sesuai dengan petunjuk yang ada di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam pandangan jumbuh ulama hukum kewarisan dalam Islam merupakan hukum yang paling sempurna dikemukakan oleh al-Qur'an, teks-teks ayat yang menjadi dasar dalil hukum ini yang terdapat dalam Q.S. an-Nisā': 11, 12, 127, 176 dapat dipahami tanpa membutuhkan penafsiran. Pembagian harta warisan dalam hukum Islam berlandaskan pada beberapa asas, yaitu: *Pertama*, Asas ketauhidan, melaksanakan pembagian warisan dengan sistem waris Islam merupakan wujud ketaatan mutlak seorang muslim kepada Allah dan Rasul-Nya. Menjadi kewajiban setiap muslim dalam melaksanakan ketaatan kepada Allah harus diiringi dengan ketaatan kepada Rasul-Nya, begitupun sebaliknya, adapun ayat-ayat yang menetapkan hal tersebut diantaranya, Q.S. an-Nisā': 59, Q.S. al-Anfāl: 20, dan Q.S. Ali-Imrān: 32. *Kedua*, Asas Keadilan, makna keadilan bukan berarti sama rata akan tetapi memiliki arti adanya keseimbangan antara hak dan

⁶Anita Kamilah dan M. Rendy Aridhayandi, *Kajian Terhadap Penyelesaian Sengketa Pembagian Harta Warisan Atas Tanah Akibat Tidak Dilaksanakannya Wasiat Oleh Ahli Waris Dihubungkan Dengan Buku II Kitab Undang- Undang Hukum Perdata Tentang Benda (Van Zaken)*, Jurnal Wawasan Hukum, Vol. 32, No. 1, Februari 2015, hlm.35.

kewajiban secara proporsional, asas ini menetapkan bahwa laki-laki dan perempuan, anak kecil maupun dewasa memiliki hak yang sama dalam memperoleh harta waris menurut pembagian yang sesuai dengan ketetapan hukum waris Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang prinsip keadilan diantaranya, Q.S. an-Nisā': 58, 105, 129, dan 135. *Ketiga*, Asas persamaan, asas ini lahir dari adanya asas keadilan, prinsip ini menjadi titik tolak keberangkatan paradigma demokratisasi, yaitu merealisasikan hak-hak yang semestinya diterima oleh manusia baik laki-laki maupun perempuan. Hal tersebut berdasarkan Q.S. an-Nisā': 1, Q.S. al-Hujurāt: 11-12, dan Q.S. an-Nūr: 27.⁷

Berbicara mengenai waris tidak terlepas dari wasiat, karena wasiat merupakan salah satu bentuk pengalihan hak milik dari seseorang yang meninggal dunia kepada pihak lain. Wasiat adalah amanah yang diberikan seseorang menjelang ajalnya atau dalam kondisi sehat untuk mendermakan suatu hak yang pelaksanaannya dilakukan sesudah orang yang bersangkutan meninggal. Konsep wasiat yang dihadirkan Islam sangat mendasar pada misi kebajikan yang menjadi prinsip ajarannya. Kedudukan wasiat dalam hukum kewarisan Islam sangat penting, ia memberikan kesempatan kepada pewasiat suatu jalan untuk memperbaiki pelaksanaan hukum warisan dalam rangka batas-batas yang tertentu, dan untuk membukakan kemungkinan anggota-anggota keluarga yang dikecualikan dari hak waris, bagi mendapatkan dari harta warisan itu, dan untuk menyatakan penghargaan kepada seseorang yang bukan anggota keluarganya yang telah berjasa kepadanya, atau telah menyatakan kesetiiaannya kepada pewaris pada waktu-waktu terakhir dari

⁷Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia: 2015), hlm. 19-51

hayatnya.⁸ Adapun konsep dasar dalam wasiat sebagai berikut,⁹ *pertama*, Pemberi wasiat dibolehkan untuk mengubah wasiatnya. *Kedua*, Pemberi wasiat yang memiliki ahli waris, tidak diperbolehkan berwasiat lebih dari 1/3 hartanya. *Ketiga*, Tidak boleh berwasiat untuk diberikan kepada ahli waris meskipun hanya sedikit kecuali ahli waris yang lain merelakannya. *Keempat*, Jika 1/3 yang diwasiatkan itu tidak cukup untuk semua wasiat, maka dibagi secara merata kepada pihak-pihak yang berhak mendapatkannya. *Kelima*, wasiat tidak dilaksanakan kecuali setelah pelaksanaan hutang. *Keenam*, wasiat dengan sesuatu yang tidak ada di tempat atau dengan sesuatu yang belum ada hukumnya boleh. *Ketujuh*, penerimaan suatu wasiat oleh penerima wasiat boleh dilakukan semasa hidup pemberi wasiat atau sepeninggalnya, dan penerima wasiat diperbolehkan mengundurkan diri dari kedudukannya sebagai penerima wasiat karena khawatir akan menyia-nyiakannya atau mengabaikan yang diwasiatkan kepadanya. *Kedelapan*, Jika pemberi wasiat mewasiatkan sesuatu, akan tetapi hanya disetujui oleh sebagian ahli waris saja, wasiat tetap bisa dilaksanakan yang diambil dari bagian ahli waris yang menyetujui. Beberapa alasan yang mendasar inilah yang menjadikan hukum wasiat Islam tidak hanya sebatas menjadi metodologi dalam mendistribusikan harta yang berdimensi sosial melainkan sudah merambah pada dimensi teologi atau *tauḥīdiyyah* yang di dalamnya terdapat sesuatu pembebanan (*taklīf*) untuk dapat diaplikasikan.

Jumhur ulama menetapkan bahwa wasiat bagian dari syariat Islam yang ketetapanannya berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an, Hadits dan Ijma'. Menurut jumhur

⁸Assad Yunus, *Pokok-pokok Hukum Kewarisan Islam (Faraidh)*, (Jakarta: P.T Al-Qushwa), hal. 183.

⁹Abū Bakkar Jābir al-Jazā'iri, *Minḥāj al-Muslim*, (Madinah: Maktabah 'Ulūm wa al-Ḥukm, 2012), hlm. 293-296.

ulama hukum wasiat adalah sunnah muakkadah dan wasiat harta tidak boleh melebihi sepertiga dari harta yang dimiliki. Apabila melebihi sepertiga maka pelaksanaannya harus mendapatkan persetujuan dari para ahli waris. Jika ahli waris tidak menyetujui maka wasiat yang ditunaikan hanya sepertiga saja. Dan dalam kondisi hanya sebagian ahli waris yang menyetujui, maka wasiat tetap dianggap sah akan tetapi jumlah wasiat yang lebih dari sepertiga diambil dari bagian ahli waris yang menyetujui.

Dari pemaparan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa perpindahan hak kepemilikan harta dari orang yang meninggal kepada pihak lain lebih diutamakan melalui sistem waris, adapun wasiat merupakan bentuk solusi untuk memperbaiki pelaksanaan hukum warisan dalam batas-batas tertentu, juga untuk membuka kemungkinan mendapatkan harta warisan bagi pihak-pihak yang dikecualikan dari hak waris, serta memberikan kesempatan bagi pewaris untuk bisa melakukan kebajikan setelah dirinya meninggal dunia. Akan tetapi kesepakatan jumhur ulama mengenai wasiat dikritisi oleh seorang pemikir muslim liberal yang berasal dari Syiria, yaitu Muhammad Syahrur ia medekonstruksi konsep wasiat dan waris yang berbeda dengan konsep jumhur ulama. Syahrur berpendapat bahwa konsep yang digagasnya lebih memberikan solusi dan lebih sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah dari konsep wasiat dan waris mayoritas ulama.

Dalam karyanya yang berjudul *Nahwa Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmy*, Syahrur memaparkan bahwa permasalahan warisan dan wasiat merupakan permasalahan yang harus diselesaikan, berdasarkan beberapa catatan yang perlu diperhatikan terkait hal tersebut. *Pertama*, warisan dan wasiat telah dijelaskan

dalam *al-Kitāb al-Hakīm*. *Kedua*, aplikasi hukum waris dan wasiat berdasarkan pemahaman para ahli fiqih pada abad-abad terdahulu. *Ketiga*, penerapan waris dan wasiat berdasarkan konsep hukum waris yang ada dalam kitab-kitab *farā'idh* dan *Mawārits*. *Keempat*, berbagai adat istiadat diluar ketentuan-ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan buku-buku pembagian warisan yang diterapkan di negeri-negeri Arab maupun non- Arab. Menurut pandangan Syahrur keempat hal tersebut merupakan bagian dari permasalahan yang hingga kini belum terselesaikan.

Berdasarkan pemahamannya yang berbeda dengan jumhur ulama mengenai *al-'ām* dan *al-khāṣ* dalam menafsirkan teks al-Kitab ia menyeru untuk melakukan penelaahan ulang terhadap ayat waris dan wasiat, sebagai langkah awal untuk mengembalikan wasiat pada posisinya, yaitu wasiat lebih utama dari waris dimana hukum wasiat dengan membedakan keumuman ayat waris yang diperuntukan bagi seluruh manusia , menjelaskan aturan universal yang ditetapkan oleh Allah SWT dan kekhususan ayat wasiat dengan tidak adanya aturan ataupun ketentuan khusus yang harus diterapkan, Allah memberikan keleluasaan bagi manusia untuk berwasiat berdasarkan keinginannya sendiri. Sistem umum yang ada dalam hukum waris diterapkan berdasarkan kepentingan publik secara kolektif bukan berdasarkan kepentingan tertentu sedangkan sistem khusus dalam wasiat merupakan hak untuk mengatur dan menentukan sesuai keinginan dan kemauan individu. Berdasarkan hal tersebut penulis berkesimpulan bahwa Syahrur berpandangan bahwa hukum wasiat merupakan *lex specialis derogat legi generali* hukum waris.

Syahrur memahami ayat-ayat yang menjelaskan tentang waris dan wasiat sebagai salah satu bentuk aturan yang mengatur peralihan harta kepemilikan, baik itu harta bergerak maupun tidak bergerak, dari seseorang untuk orang lain yang namanya disebutkan oleh orang yang meninggal dunia dalam wasiatnya, sesuai dengan bagian masing-masing yang telah ditentukan oleh pewasiat. Setelah meneliti dan mengkaji ayat-ayat waris dan wasiat yang ada dalam *al-Tanzīl al-Hakīm*, Syahrur menemukan sepuluh ayat yang menjelaskan tentang wasiat dan tiga ayat yang menjelaskan tentang waris, dan mendapatkan empat tempat pada ayat-ayat waris yang menjelaskan bahwa Allah memberikan prioritas untuk lebih mengutamakan pelaksanaan wasiat dari waris dalam pembagian *tirkah* (harta pusaka). Keempat tempat tersebut terdapat dalam Q.S. an-Nisā': 11 (من بعد وصية) dan (يوصى بها) dan Q.S. an-Nisā': 12 (وصية من الله والله عليم حكيم) dan Q.S. al-Baqarah: 180 (الوصية للأقربين والأقربين).

Syahrur berpendapat bahwa ketetapan wasiat hanya berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an saja tanpa merujuk kepada hadits Nabi maupun ijma', dan hukum wasiat adalah wajib berdasarkan Q.S al-Baqarah: 180 karena menggunakan redaksi *kutiba 'alaikum* menunjukkan *taklīf* atau pembebanan yang telah diwajibkan. Serta wasiat merupakan salah satu bentuk distribusi kekayaan yang dilakukan oleh seseorang untuk diberikan kepada pihak atau kepentingan tertentu (dari sisi kualitas) dengan ukuran tertentu (dari sisi kuantitas) sesuai dengan keinginan dan pertimbangan pribadinya, tidak ada batasan ataupun ketentuan yang ditetapkan oleh syariat, kecuali standar ketakwaan dan rasa takut kepada Allah. Seseorang boleh

mewasiatkan hartanya untuk siapa saja dan porsinya ditentukan oleh pewasiat tanpa ada batasan sesuai dengan keinginan dan pandangannya sendiri.¹⁰

Melihat gagasan Syahrur mengenai konsep wasiat lebih utama (khusus) dari waris (umum), bahwa hukum wasiat merupakan *lex specialis* hukum waris, yang berbeda dengan konsep mayoritas ulama, serta anggapannya bahwa gagasannya lebih memberikan solusi, lebih tepat untuk diterapkan dimasa sekarang ini, penulis tertarik untuk menganalisanya melalui kacamata *maqāshid al-syarī'ah*, karena *maqāshid al-syarī'ah* merupakan inti dari seluruh metodologi ijtihad yang menjadi tolak ukur dari validitas setiap ijtihad, dimana tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemashlahatan masyarakat yang terdapat disekitarnya. Mengingat efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat pencapaian tujuannya maka efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqāshid al-syarī'ah* nya, dengan kata lain sejauh mana tingkat *problem solving*nya terhadap permasalahan tertentu, apakah lebih efektif lebih berdaya guna dan lebih membawa manfaat yang besar bagi umat dan kemanusiaan.

Dalam hal ini penulis memilih teori *maqāshid al-syarī'ah* kontemporer yang digagas oleh Jasser Auda, karena antara keduanya (Muhammad Syahrur dan Jasser Auda) memiliki beberapa kesamaan, yaitu, keduanya merupakan intelektual muslim kontemporer yang berpendapat bahwa pintu ijtihad masih terbuka dengan menawarkan beberapa metode dan pendekatan sebagai upaya pembentukan kerangka berpikir baru dalam memahami hukum Islam di era sekarang ini.

¹⁰Muhammad Syahrur, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Ahali, 2000), hlm. 221-228.

Jasser Auda merupakan tokoh muslim kontemporer kelahiran Mesir yang cukup lama tinggal di Barat, ia merupakan tokoh yang berpikir ekstra untuk berijtihad dalam menganalisa metodologi hukum Islam dengan teori sistem berbasis *maqāshid al-syarī'ah*. Jasser Auda menekankan adanya pergeseran paradigma atau pemaknaan ulang dalam memahami teori-teori *maqāshid al-syarī'ah* lama yang diperinci oleh Imam as-Syatibi, yaitu: *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) dimaknai ulang dengan peduli terhadap keluarga, institusi keluarga dan nilai-nilai moral dalam hukum Islam, *hifz al-dīn* (perlindungan agama) dimaknai ulang dengan menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama, kepercayaan dan keyakinan, *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa raga) dimaknai ulang dengan menjaga harkat dan martabat manusia dan hak asasi manusia *hifz al-'aql* (perlindungan akal) dimaknai ulang dengan mengembangkan pola pikir dan research ilmiah, serta melawan mentalitas taklid dan mencegah mengalirnya tenaga ahli keluar negeri, dan *hifz al-māl* (perlindungan harta) dimaknai ulang dengan mengutamakan kepedulian sosial, pengembangan ekonomi, pembangunan dan kesejahteraan sosial.¹¹

Jasser Auda menggunakan pendekatan sistem dengan mengoptimalkan enam fitur sistem sebagai pisau analisis, *pertama* kognitif, yaitu dengan memisahkan wahyu dari kognisinya dan memposisikan Fiqih sebagai hasil ijtihad/interpretasi manusia, *kedua* kemenyeluruhan (wholeness), membenahi kelemahan ushul fiqh klasik, pada umumnya ulama fiqh menggunakan pendekatan

¹¹Syukur Prihantoro, *Maqashid al-Syariah Dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)*, Jurnal At-Tafkir Vol. X No. 1 Juni 2017.

reduksionis-atomistik, pendekatan ini seringkali menggunakan satu *naş* dalam merumuskan sejumlah kasus, penawaran yang dilakukan yaitu dengan prinsip holisme memandang bahwa setiap hubungan sebab akibat harus dilihat sebagai bagian dari gambaran keseluruhan, *ketiga*, keterbukaan, agar tetap hidup dan tetap eksis suatu sistem harus bersifat terbuka, prinsip ini sangat penting dalam tatanan hukum Islam, pernyataan yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, hanya akan membuat hukum Islam bersifat statis. Ijtihad merupakan hal yang sangat penting dalam masalah fiqih, sehingga para intelektual muslim bisa mengembangkan metode dan mekanisme tertentu dalam menghadapi isu-isu kontemporer. *Keempat*, hierarki saling berkaitan, menjadikan semua elemen *maqāshid al-syarī'ah* menjadi satu kesatuan yang terintegrasi dan terkoneksi. *Kelima*, multidimensi, hukum Islam merupakan sebuah sistem yang terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. *Keenam*, kebermaksudan, tujuan utama dari sistem hukum Islam adalah merealisasikan *maqāshid al-syarī'ah*, validitas suatu hukum maupun ijtihad ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi *maqāshid al-syarī'ah* yang dicapai.¹²

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pada pemaparan latar belakang di atas, maka penelitian ini memiliki dua rumusan masalah, yaitu:

¹²Amin Abdullah, dalam pengantar *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, karya Jasser Auda (Bandung: Mizan Media Utama, 2008), hlm. 12-15.

1. Mengapa Syahrur menganggap bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan?
2. Bagaimana pemikiran Syahrur mengenai wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan perspektif *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda?

C. Tujuan Penelitian

Berkaitan dengan analisis pemikiran Muhammad Syahrur mengenai konsep wasiat dalam sistem kewarisan Islam dan peninjauannya melalui Maqashid Al-Syari'ah Jasser Auda, penelitian ini bertujuan:

1. Mengetahui sebab anggapan Syahrur bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan
2. Mengetahui pemikiran Syahrur mengenai wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan perspektif *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda

D. Manfaat Penelitian

1. Bagi Penulis

Adanya pemahaman yang utuh mengenai konsep wasiat sebagai *lex specialis* dalam pembagian warisan menurut Muhammad Syahrur dan analisis pemikirannya ditinjau dari *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda. Sehingga dapat mengetahui kesesuaian konsep wasiat Syahrur dengan *maqāshid al-syarī'ah*.

2. Bagi Dunia Akademisi

Diharapkan penelitian ini dapat mengembangkan wawasan keilmuan mengenai konsep wasiat dan waris menurut Muhammad Syahrur dan dapat menjadi tambahan bahan referensi dibidang karya ilmiah serta dapat menjadi bahan masukan bagi penelitian sejenis yang akan datang.

3. Bagi Masyarakat

Melihat banyaknya problematika yang terjadi dalam pembagian harta waris ditengah masyarakat, maka setelah selesainya penelitian ini diharapkan dapat memberikan pencerahan akan pentingnya *maqāshid al-syarī'ah* sebagai rujukan dalam mengambil keputusan, dalam hal ini mengenai penetapan sistem pendistribusian harta orang yang telah meninggal yang sesuai dengan *maqāshid al-syarī'ah*.

E. Penelitian Terdahulu

Penelitian mengenai pemikiran Syahrur bukanlah hal yang baru, karena ia adalah sosok yang kontroversial dan memiliki pengaruh di dunia muslim, ia merupakan ulama kontemporer yang berusaha membaca dan mengkaji hukum Islam, juga merekonstruksinya kembali, yang seringkali hasilnya berbeda dengan pendapat fuqoha pada umumnya. Akan tetapi belum ditemukan penelitian yang spesifik mengenai pandangannya terhadap konsep wasiat yang ditinjau melalui *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda. Berikut beberapa karya yang terdokumentasikan yang terkait dengan penelitian yang dikaji, yaitu *Pertama, Pemikiran As-Sunnah Kontemporer Muhammad Shahrur (Studi Terhadap Kitab As-Sunnah Ar-*

Rasuliyah wa As-Sunnah An-Nabawiyah), tesis karya Fakhrol Akmi (2018). Tesis ini mengkaji latar belakang pemikiran Syahrur mengenai as-Sunnah dan juga menganalisa pemikiran Syahrur terhadap as-Sunnah di dalam kitab *Al-Sunnah al-Rasūliyyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*. Tesis ini masih serumpun dengan penelitian yang akan dilakukan penulis, yakni terkait pemikiran Syahrur dan juga merupakan jenis penelitian normatif. Adapun perbedaannya terletak pada obyek pemikiran yang akan dikaji dan juga teori untuk menganalisis.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Afif Muamar (2017), jurnal yang berjudul *Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Shahrur)*. Afif Muamar mengkaji mengenai kritik Syahrur atas hukum waris Islam dan penemuannya, serta bagaimana Syahrur merekonstruksi suatu hukum dalam upaya menemukan hukum waris kontekstual. Penelitian ini masih serumpun dengan penelitian yang akan dilakukan penulis, adapun perbedaannya terletak pada obyek pemikiran yang akan dikaji dan juga teori untuk menganalisis.

Ketiga, skripsi karya Fikri Mohammad Ali, tahun 2009 yang berjudul *Studi Komparasi Pemikiran Muhammad Shahrur dan Jumhur Ulama Tentang Wasiat*. Di dalam skripsi ini Fikri M. Ali mengungkapkan pendapat Syahrur dan jumhur ulama mengenai wasiat dan membandingkan antara kedua pendapat tersebut. Penelitian ini serupa dengan penelitian yang akan di kaji yakni sama-sama menelaah pandangan Syahrur dan Jumhur Ulama mengenai wasiat, adapun perbedaannya terletak pada adanya teori yang akan digunakan dalam penelitian.

Keempat, Skripsi dengan judul *Wasiat Kepada Ahli Waris Dalam Pandangan Ibn Hazm dan Muhammad Shahrur*, karya Juandi (2006). Skripsi ini

membandingkan pendapat Ibn Hazm dan M. Syahrur mengenai wasiat, karya ini serupa dengan kajian yang akan diteliti yakni sama-sama menelaah pandangan syahrur tentang wasiat, adapun perbedaannya dengan penelitian yang akan dikaji adalah dalam pembandingan dan teori.

Kelima, Tesis dengan judul *Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam Perspektif Muhammad Shahrur Dan Relevansinya Dengan Sistem Kewarisan Di Indonesia*. Karya Shofiatul Jannah (2014). Tesis ini membahas mengenai teori pemikiran Syahrur dalam menganalisis kedudukan wasiat dalam hukum kewarisan Islam dan relevansinya dengan hukum kewarisan di Indonesia. Adapun perbedaannya dengan penelitian yang akan dikaji terletak pada analisis perspektif maqashid.

Berikut ini akan dipaparkan dari pembahasan di atas tersebut dalam bentuk tabel:

No	Nama, Judul, dan Tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1	Fakhrul Akmi, tesis, 2018, " <i>Pemikiran As-Sunnah Kontemporer Muhammad Shahrur (Studi Terhadap Kitab As-Sunnah Ar-</i>	Menelaah pemikiran M. Syahrur	Obyek pemikiran yang akan dikaji dan juga teori untuk menganalisis	Analisis perspektif <i>maqāshid al-syarī'ah</i> Jasser Auda

	<i>Rasuliyah wa As-Sunnah An-Nabawiyah)</i> ”			
2	Afif Muamar, Jurnal, 2017 “ <i>Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Shahrur)</i> ”	Menelaah pemikiran M. Syahrur	Perbedaannya terletak pada obyek pemikiran yang akan dikaji dan juga teori untuk menganalisis	Analisis perspektif <i>maqāshid al-syarī‘ah</i> Jasser Auda
3	Fikri Mohammad Ali, skripsi, 2009 “ <i>Studi Komparasi Pemikiran Muhammad Shahrur dan Jumhur Ulama Tentang Wasiat</i> ”	Menelaah pandangan Syahrur dan Jumhur Ulama mengenai wasiat	Membahas pendapat Syahrur dan jumhur ulama mengenai wasiat dan membandingkan antara kedua pendapat tersebut	Analisis perspektif <i>maqāshid al-syarī‘ah</i> Jasser Auda
4	Juandi, skripsi, 2006 “ <i>Wasiat Kepada Ahli Waris Dalam</i> ”	Membandingkan pendapat M. Syahrur	Membandingkan pendapat Ibn Hazm dan M.	Analisis perspektif <i>maqāshid al-</i>

	<i>Pandangan Ibn Hazm dan Muhammad Shahrur</i>	mengenai wasiat dengan pendapat yang berbeda	Syahrur mengenai wasiat	<i>syarī'ah</i> Jasser Auda
5	Shofiatul Jannah, 2014 Tesis, “Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam Perspektif Muhammad Shahrur Dan Relevansinya Dengan Sistem Kewarisan Di Indonesia”	Membahas permasalahan wasiat menurut Syahrur	aplikasi teori yang berbeda dan obyek penelitian yang memfokuskan pada anggapan Syahrur mengenai wasiat lex spesialis dalam pembagian warisan	Analisis perspektif <i>maqāshid al-syarī'ah</i> Jasser Auda

F. Definisi Istilah

1. Wasiat secara etimologi artinya berpesan. Sedangkan secara terminologi maknanya adalah perjanjian untuk mengurus sesuatu atau mendermakan harta setelah wafat. Adapun wasiat menurut Shahrur adalah salahsatu cara untuk

mendistribusikan harta warisan yang akan diberikan kepada pihak tertentu dengan jumlah tertentu sesuai dengan kehendak dan pertimbangan pemilik harta warisan tersebut.

2. Waris adalah berbagai aturan tentang perpindahan hak milik seseorang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya. Dalam istilah lain disebut juga dengan *faraidh*, yang artinya bagian tertentu yang dibagi menurut agama Islam kepada semua yang berhak menerimanya.
3. Muhammad Syahrur: Tokoh Pemikir Islam Kontemporer berasal dari Damaskus, Syiria. Seorang Professor jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus (1972-1999) yang juga mengelola sebuah perusahaan kecil milik pribadi di bidang teknik. Syahrur tidak bergabung dengan institusi Islam manapun, ia juga tidak pernah menempuh pendidikan formal atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman, ia secara otodidak mempelajari dan mendalami berbagai disiplin keilmuan keislaman. Dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Martin Luther”-nya dunia Islam. Ia banyak menulis tentang Islam dan sering melibatkan dirinya dalam isu-isu liberalisasi syari’at dan dekonstruksi tafsir al-qur’an. Salah satu gagasannya adalah mendekonstruksi konsep wasiat dan waris dalam hukum Islam, dalam anggapannya konsep wasiat dan waris yang telah ada (konsep menurut jumhur ulama), tidak relevan lagi untuk diterapkan di era sekarang ini, menurut Syahrur perpindahan harta dari seseorang yang meninggal dunia kepada pihak lain lebih tepat dengan sistem wasiat, ia berpandangan bahwa kedudukan wasiat lebih utama dari waris dalam pembagian *tirkah*.

4. Jasser Auda: Tokoh intelektual muslim kontemporer berkebangsaan Mesir, multidisipliner dan pakar *maqāshid al-syarī'ah*. Ide-ide briliannya dituangkan dalam beberapa karya buku, dialog ilmiah, tulisan dalam bentuk jurnal cetak maupun online dan tulisan media yang tersebar ke seluruh penjuru dunia. Aktif dalam berbagai organisasi, ia adalah anggota dewan persatuan cendekiawan muslim Internasional (the International Union of Muslim Scholars/IUMS), ketua komite dakwah IUMS, serta anggota konsulat fatwa dan riset Eropa (the European Council for Fatwa and Research/ECFR). Ia juga seorang tenaga didik di Fakultas Ilmu Keislaman, Doha. Dan dosen tamu di sejumlah universitas dalam beberapa negara; fakultas hukum Universitas Alexandria, Mesir, Islamic of Toronto, Kanada, Akademi Fikih Islam, India dan di sejumlah negara-negara lain. Jasser menggagas *maqāshid al-syarī'ah* sebagai filsafat hukum Islam dengan pendekatan sistem, dengan memanfaatkan enam fitur sistem, yaitu kognitif, holistik, keterbukaan, hierarki, multidimensi dan berorientasi *maqāshid* (kebermaksudan). Teori *maqāshid al-syarī'ah* Jasser Auda ini yang dijadikan penulis sebagai pisau analisis pemikiran Muhammad Shahrur dalam konsep wasiat dan waris.

5. Sistematika Penulisan

Agar lebih terarah pada fokus penelitian dan guna mempermudah peneliti dalam penulisan, perlu melakukan sistemisasi sebagai berikut:

Bab I (pendahuluan). Berisi konteks penelitian yang akan membahas kegelisahan peneliti yang menjadi sebab utama dalam penelitian ini, kemudian diarahkan menuju fokus penelitian, yaitu: 1. Mengapa Syahrur menganggap bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis derogat legi generali* dalam pembagian warisan; 2. Bagaimana pemikiran Syahrur perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda. Berdasarkan dua fokus penelitian tersebut penulis juga akan memaparkan tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu dan orisinalitas penelitian, serta definisi istilah. Bab ini berfungsi sebagai kerangka acuan penelitian agar tidak terjadi pelebaran pembahasan sehingga tercapai target yang diinginkan secara maksimal.

Bab II (kajian pustaka). Pada bab ini peneliti akan memaparkan tiga data utama yang menjadi fokus penelitian. *Pertama*, konsep wasiat dan waris perspektif jumbuh ulama. *Kedua*, latar belakang kehidupan, landasan pemikiran, metodologi dan prinsip heurmenetika Muhammad Syahrur, serta konsep wasiat dalam sistem waris Islam yang ia gagas. *Ketiga*, *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda.

Bab III (metode penelitian). Pembahasan dalam bab ini mengenai pendekatan dan jenis penelitian serta memaparkan data dan sumber data penelitian, proses pengumpulan data dan teknik analisis data yang digunakan penulis dalam penelitian ini.

Bab IV (paparan data dan hasil penelitian). Pada bab ini penulis memaparkan pemikiran dan konsep wasiat dalam sistem kewarisan Muhammad Syahrur, serta pemikiran dan konsep *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda. Kemudian

dilanjutkan dengan menganalisis pemikiran Muhammad Syahrur perspektif *maqāsid syarī'ah* Jasser Auda.

Bab V (penutup). Sebagai bab terakhir dalam penelitian akan memaparkan kesimpulan ,implikasi dan saran terhadap penelitian tersebut.



BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Pengertian Wasiat dan Waris

Wasiat secara etimologi artinya berpesan. Sedangkan secara terminologi maknanya adalah perjanjian untuk mengurus sesuatu atau mendermakan harta setelah wafat. Dari definisi tersebut wasiat dibagi menjadi dua bagian, *pertama*, wasiat kepada orang yang melakukan pelunasan hutang, atau memberikan suatu hak, atau mengurus kepentingan anak-anak yang masih kecil hingga mereka dewasa. *Kedua*, wasiat atas sesuatu yang diserahkan kepada pihak yang diwasiat.¹³

Kata waris berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata وريث - يرث - يرثا و ميراثا yang memiliki makna berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain, atau dari suatu kaum kepada kaum yang lain. Pengertian menurut bahasa ini tidaklah terbatas hanya pada hal-hal yang berkaitan dengan harta, tetapi mencakup harta benda dan non harta benda. Sedangkan maknanya secara istilah adalah berpindahnya hak kepemilikan dari orang yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik yang ditinggalkan itu berupa harta (uang), tanah, atau apa saja yang berupa hak milik legal secara syar'i.¹⁴ Dalam istilah lain waris disebut juga dengan *farā'id* yaitu bagian yang telah ditentukan dan dipastikan untuk ahli

¹³Abū Bakkar Jābir al-Jazā'iri, *Minhāj al-Muslim*, (Madinah: Maktabah 'Ulum wa al-Hukm, 2012), hlm. 293.

¹⁴Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2017), 72.

waris.¹⁵Hukum waris Islam adalah berbagai aturan tentang perpindahan hak milik seseorang yang telah meninggal dunia yang dibagi menurut agama Islam kepada ahli waris atau semua yang berhak menerimanya.¹⁶

B. *Lex Specialis Derogat Legi Generali*

1. Pengertian *Lex Specialis Derogat Legi Generali*

Lex Specialis berasal dari bahasa Latin. *Lex* artinya hukum atau undang-undang, sedangkan *specialis* artinya spesial atau khusus, jadi *lex specialis* berarti hukum atau undang-undang yang bersifat khusus. Salah satu asas hukum *lex specialis derogat legi generali*. *Derogat* maknanya adalah ia menghilangkan nilai dari, yang berasal dari kata kerja dasar (*infinivus*) ‘*derogare*’ kata ini berubah menjadi *derogat* karena mengikuti subjek yang berupa orang ketiga tunggal, dalam hal ini adalah ‘*lex*’ (undang-undang). Kata *legi* adalah bentuk *dativus singulari* (pelengkap penyerta tunggal) dari *lex*. *Generali* artinya umum.

Kesimpulan makna dari *lex specialis derogat legi generali* adalah asas penafsiran hukum yang menyatakan bahwa aturan hukum yang bersifat khusus (*lex specialis*) menghilangkan/mengalahkan/mengenyampingkan nilai dari aturan hukum atau undang-undang yang bersifat umum (*lex generalis*). Maksudnya adalah aturan yang khusus itulah sebagai hukum yang valid, dan mempunyai kekuatan mengikat untuk diterapkan terhadap peristiwa-peristiwa konkrit. Hierarki undang-undang (*lex*) haruslah sejajar, jika secara hierarkis undang-undang ini tidak lagi

¹⁵Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari al-Fannani, *Fathul Mu'in*, jilid 2, alih bahasa Moch Anwar, Bahrun Abu Bakar, Anwar Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2013), 1112.

¹⁶Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 13

sejajar, maka asas ini tidak dapat digunakan. Untuk itu harus dicari asas hukum lain untuk menyelesaikan konflik tersebut.¹⁷

2. Prinsip *Lex Specialis Derogat Legi Generali*¹⁸

Lex specialis derogat legi generali memiliki beberapa ketentuan yang harus terpenuhi diantaranya:

- a. Ketentuan-ketentuan yang didapati dalam aturan hukum atau undang-undang yang bersifat umum tetap berlaku, kecuali yang diatur khusus dalam aturan hukum atau undang-undang khusus tersebut.
- b. Ketentuan-ketentuan *lex specialis* harus sederajat dengan ketentuan-ketentuan *lex generalis* (aturan hukum atau undang-undang dengan aturan hukum atau undang-undang).
- c. Ketentuan-ketentuan *lex specialis* harus berada dalam lingkungan hukum yang sama dengan *lex generalis*.

C. Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Perspektif Jumhur Ulama

Dalam hukum Islam dikenal dua sistem perpindahan harta kekayaan seseorang yang telah meninggal kepada pihak lain, yaitu wasiat dan waris. Menurut jumhur ulama antara keduanya terdapat beberapa kesamaan dan perbedaan. Kesamaan keduanya terletak pada waktu penyerahan *tirkah* (harta peninggalan orang yang meninggal) yang hanya dapat dilaksanakan setelah wafatnya pemilik harta dan pelaksanaan pembagian keduanya memiliki hukum wajib. Adapun

¹⁷<https://business-law.binus.ac.id/2018/03/03/lex-specialis-derogat-legi-generalis/>

¹⁸<https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt509fb7e13bd25/lex-spesialis-dan-lex-genralis/>

perbedaannya adalah pada waktu akad penetapan bagian harta peninggalan, harta yang diberikan melalui sistem wasiat harus diawali terlebih dahulu dengan ikrar dari pewasiat yang dilakukan ketika ia masih hidup, adapun dalam sistem waris tidak ada akad pemberian harta waris yang dilakukan oleh pemilik harta, pewaris hanya meninggalkan hartanya tidak memberikannya kepada ahli waris, yang kemudian pembagiannya dilakukan oleh sesama ahli waris. Perbedaan juga pada pihak penerima, yang berhak menerima harta warisan hanya yang termasuk didaftar ahli waris yaitu mereka yang memiliki ikatan pernikahan yang syar'i dan kerabat dekat yang ada ikatan nasab. Serta memenuhi beberapa syarat yaitu, ahli waris haruslah seseorang yang masih dalam kondisi hidup, tidak *maḥrūm* terhalang mendapatkan harta waris karena kedudukannya yang diharamkan, seperti tidak beragama Islam dan ahli waris adalah seseorang yang membunuh pewaris. Dan tidak *maḥjūb* terhalang karena adanya ahli waris lain yang kedudukannya lebih kuat. Sedangkan penerima wasiat tidak boleh termasuk golongan ahli waris, hal ini berdasarkan Hadits Nabi yang diriwayatkan oleh al-Tirmīzi, Abu Daud dan Ibn Mājah: لا وصية لوارث (tidak boleh memberi wasiat kepada ahli waris). Perbedaan lainnya adalah pada segi kadar harta, besaran nilai harta yang dibagikan melalui sistem waris telah ditentukan, ada pihak *aṣḥāb al-furūd* yang persentasenya telah dipastikan dalam ayat-ayat waris dengan mendapat bagian sebesar $\frac{2}{3}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{6}$ dan $\frac{1}{8}$. Dan pihak *'aṣabah al-nasabiyyah* yang menerima sisa harta warisan yang sebelumnya telah dibagikan kepada *aṣḥāb al-furūd*. Adapun besaran nilai harta yang diberikan melalui wasiat, tidak boleh melebihi $\frac{1}{3}$ harta peninggalan, Berdasarkan sabda Rasulullah SAW kepada Sa'ad bin Abi Waqqāṣ:

قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أُوصِي بِمَالِي كُلِّهِ؟ قَالَ : لَا . قُلْتُ فَالْشُّطْرُ؟ قَالَ : لَا . قُلْتُ : التَّلْثُ؟ قَالَ : فَالتَّلْثُ وَ التَّلْثُ كَثِيرٌ .

إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ

Artinya: Aku berkata, “Wahai Rasulullah, bolehkah aku berwasiat untuk menyerahkan seluruh hartaku?”. Beliau SAW bersabda: “Tidak boleh”. Aku berkata: “Kalau setengahnya?”. Beliau SAW bersabda: “Tidak boleh”. Aku berkata: “Kalau sepertiganya?”. Beliau SAW bersabda: “Ia sepertiganya dan sepertiga itu sudah banyak. Sesungguhnya jika kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya itu lebih baik dari pada kamu meninggalkan mereka dalam keadaan miskin lalu mengemis kepada manusia dengan menengadahkan tangan-tangan mereka.” (HR. Al-Bukhori dan Muslim).¹⁹

Dalam pandangan mayoritas ulama hukum pembagian harta peninggalan seorang muslim yang telah meninggal dunia dengan menggunakan sistem waris adalah wajib, melaksanakannya merupakan bentuk ketaatan mutlak kepada Allah SWT dan Rasul-Nya. Ketentuan dan kewajiban ini ditetapkan berdasarkan al-Qur’an sebagai sumber pertama hukum Islam, al-Sunnah sumber kedua hukum Islam dan Ijma’ para ulama.²⁰

a. Al-Qur’an

Ayat-ayat yang secara langsung menegaskan mengenai pembagian harta waris terdapat dalam Q.S Al-Nisā’ ayat 7, 11, 12, 33, 176.²¹ Adapun uraian ayat-ayat tersebut sebagai berikut:

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

Artinya: Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari

¹⁹Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 74-79.

²⁰Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 87.

²¹Otje Salman, Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, (Bandung: Refika Aditama, 2010), 3

*harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.*²²

- 2) يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلِلَّوَالِدَاتِ وَالْأَبَوَاتِ لِلَّذِينَ أَحْبَبَ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمِاتَةِ ثُلُثٌ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمِاتَةِ السُّدُسُ مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينًا وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.²³

- 3) وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينًا وَلِلْمِاتَةِ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلِلْمِاتَةِ النُّصَبُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ نُوصُونَ بِهَا أَوْ دِينًا وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَإِلَهَةٍ أَوْ امْرَأَةً أَوْ أَخًا أَوْ أُخْتًا فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينًا غَيْرَ مُضَارًّا وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Artinya: Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai

²²Al-Qur'an, 4: 7

²³Al-Qur'an, 4: 11

anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. 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, 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.²⁴

- 4) وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).²⁵

- 5) يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُخْتَيْنِ فَلَهُمَا النِّسْفَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

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,

²⁴Al-Qur'an, 4: 12

²⁵Al-Qur'an, 4: 33

*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.*²⁶

b. Al-Sunnah

Terdapat beberapa Hadits yang menjelaskan tentang pensyariaan waris, diantaranya:²⁷

- 1) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث أهل مَلْتين شتى

Artinya: Dari ‘Abdullah bin ‘Amr r.a berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Dua orang yang berbeda agama tidak saling mewarisi.” (HR. Ahmad, Abū Daud dan Ibn Mājah)

- 2) عن أسامة بن زيد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم

Artinya: Dari Usāmah bin Zaid r.a berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Seorang muslim tidak mendapat warisan dari orang kafir dan orang kafir tidak mendapat warisan dari seorang muslim.” (HR. Jamā‘ah kecuali al-Nasā’i)

- 3) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: لا يرث القاتل شيئاً

Artinya: Dari ‘Amr bin Syu‘aib dari ayahnya dari kakeknya: “Tidaklah seorang pembunuh berhak mewarisi harta orang yang dibunuhnya.” (HR. AbūDaud dan al-Nasā’i)

- 4) عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر

Artinya: Dari Ibn ‘Abbās r.a bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Bagikanlah harta peninggalan (warisan) kepada yang berhak, dan apa yang tersisa menjadi hak laki-laki yang paling utama.” (HR. Bukhāri)

²⁶Al-Qur’ān, 4: 176.

²⁷Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 91-92

- 5) عن ابن مسعود رضي الله عنه قضى النبي صلى الله عليه وسلم للابنة النصف ولابنة الابن السدس
تكملة للتائين وما بقي فلأخت

Artinya: *Dari Ibn Mas'ūd r.a berkata bahwa Rasulullah SAW menetapkan bagi anak tunggal perempuan setengah bagian, dan buat anak perempuan dari anak laki seperenam bagian sebagai penyempurnaan dari dua pertiga, dan yang tersisa buat saudara perempuan. (HR. Jamā'ah kecuali Muslim dan Nasā'i)*

- 6) عن عبادة بن صامت رضي الله عنه قال أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى للجديتين من الميراث بالسدس
بينهما

Artinya: *Dari 'Ubādah bin al-Ṣāmit r.a berkata bahwa Rasulullah SAW menetapkan buat dua orang nenek yaitu seperenam diantara mereka. (HR. Aḥmad, Abū Daud dan Ibn Mājah)*

c. Al-Ijma'

Kesepakatan para sahabat, tabiin dan para ulama mengenai pensyari'atan hukum waris sebagai sistem perpindahan hak milik seorang muslim yang telah meninggal dunia kepada ahli waris. Mereka berijma' bahwa setiap muslim wajib untuk membagikan harta warisan dengan mengikuti apa yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya.

Adapun hukum wasiat menurut sebagian besar ulama adalah sunnah, ia merupakan solusi dan alternatif dari hukum waris yang terkadang belum bisa memenuhi kebutuhan. Dasar hukum berlakunya wasiat terdapat dalam al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan al-'Aqli (logika).

a. Al-Qur'an

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskan legalitas hukum wasiat, diantaranya adalah Q.S Al-Baqarah, ayat 180-182:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (١٨٠) فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٨١) فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٨٢)

Artinya: Diwajibkan atas kamu, apabila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, ini (adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa. Maka barang siapa yang mengubah wasiat itu, setelah ia mendengarnya, maka sesungguhnya dosanya adalah bagi orang-orang yang mengubahnya. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (akan tetapi) Barang siapa 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.²⁸

b. Al-Sunnah

Hadits Nabi Rasulullah SAW kepada Sa'ad bin Abi Waqqāṣ yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī:

فالثلث و الثلث كثير. إنك أن تدع ورتك أغنياء خير من أن تدعهم عالمة يتكفون الناس في أيديهم

Artinya: Sepertiga, dan sepertiga itu banyak. Sesungguhnya kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan berkecukupan (kaya) lebih baik bagimu daripada kamu meninggalkan mereka dalam keadaan miskin, meminta2 kepada manusia lainnya.²⁹

c. Ijma'

Ijma' adalah kesepakatan para mujtahid dan kalangan umat Islam (ulama'), pada suatu masa setelah wafatnya Rasulullah saw terhadap hukum syara' tentang suatu perkara yang belum ditemukan hukumnya.³⁰ Umat Islam sejak masa Rasulullah saw hingga saat ini banyak yang menjalankan wasiat. Perbuatan tersebut tidak pernah

²⁸Al-Qur'ān, 2: 182

²⁹Imām Abī 'Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 314.

³⁰Abd. Rahman Dahlan, *Usul fiqh* (Jakarta: Amzah, 2010), 146.

ada yang mengingkarinya, ketiadaan pengingkaran dari siapapun inilah yang menunjukkan adanya *ijma'*. Berdasarkan kesepakatan (*ijma*) hukum wasiat adalah *Sunnah Mu'akkadah*.³¹

d. Al-'Aqli

Menurut tabiatnya, manusia selalu bercita-cita agar amal perbuatannya di dunia, diakhiri dengan amal-amal kebajikan. Untuk menambah amal *taqarrub* nya kepada Allah dapat melalui pemberian wasiat dengan harta yang dimilikinya.³²

Melihat sejarah hukum waris yang ada dalam syari'at Islam, ia tidak terbentuk dalam satu waktu sekaligus, akan tetapi melalui tahapan proses yang panjang. Ia ditetapkan untuk menyempurnakan sistem perpindahan hak milik seseorang yang telah meninggal dunia kepada pihak lain. Hukum kewarisan Islam ditetapkan untuk menggantikan hukum waris jahiliyyah, dimana wanita dan anak laki-laki yang masih kecil tidak mendapat bagian dari harta warisan, yang berhak mendapatkannya hanya laki-laki yang mampu melakukan tugas berperang.³³ Kemudian hukum waris jahiliyah ini dihapus dan digantikan dengan hukum waris fase pertama pada awal masa perkembangan Islam dengan sistem wasiat, harta warisan diberikan oleh pewaris kepada pihak yang dikehendakinya, dengan asas kebenaran dan keadilan, mengharuskan pemilik harta mewasiatkan hartanya untuk kedua orang tua dan para kerabat dekat, hal ini sebagaimana yang tercantum dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 180:

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

³¹Dr. Beni Ahmad Saebani, M.Si, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009), 345.

³²Fatkhur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: PT. Ma'arif, 1981), 51.

³³Muhammad Bin Şalih Al-Uşaimin, *Al-Uşul Min 'Ilmi al-Uşul*, 3.

Artinya: Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan [tanda-tanda] maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, [ini adalah] kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

Berwasiat pada awalnya merupakan hal yang diwajibkan, akan tetapi karena pembagian harta warisan dengan sistem ini sesuai dengan kehendak atau keinginan pewasiat kepada siapa ia ingin membagikan harta peninggalannya, terkadang seseorang yang tidak termasuk ahli waris mendapatkan bagian dan yang termasuk ahli waris justru tidak mendapatkan bagian sehingga menimbulkan ketidak-adilan dalam pembagian harta warisan.³⁴ Pada tahapan selanjutnya, setelah diberlakukannya sistem wasiat, hukum waris Islam memasuki fase penyempurnaan dengan diturunkannya ayat-ayat waris yang ada dalam Q.S Al-Nisā' berisi penjelasan yang sangat rinci mengenai ketetapan dan ketentuan pihak-pihak yang berhak menjadi ahli waris serta bagian yang mereka peroleh dari harta warisan. Setelah diturunkannya ayat-ayat waris maka ayat wasiat tidak berlaku lagi untuk ahli waris. Wasiat sendiri dalam sejarahnya merupakan sistem kuno yang sudah ada sejak masa lampau akan tetapi dalam pelaksanaannya seringkali didapati ketidak-adilan, kecurangan serta kezaliman yang sangat merugikan dan membahayakan. Sebagaimana yang terjadi pada bangsa Romawi, seorang pemimpin keluarga bebas bertindak secara mutlak terhadap hartanya, yang terkadang mewasiatkannya untuk orang asing tanpa memberikannya sama sekali kepada anak-anak maupun keluarganya. Begitu juga yang terjadi pada orang-orang Arab pada masa jahiliyah mereka mewasiatkan harta mereka untuk orang asing dengan maksud

³⁴Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 35-40.

menyombongkan dan membanggakan diri. Dan membiarkan keluarga mereka hidup dalam kemiskinan dan kekurangan.

Setelah turunnya ayat-ayat waris, wasiat tetap menjadi bagian dari syariat Islam, akan tetapi dalam pelaksanaannya ada beberapa syarat yang harus terpenuhi, diantaranya tidak boleh berwasiat harta untuk ahli waris, karena ahli waris telah mendapatkan haknya dari harta warisan, berdasarkan Hadits Nabi yang disampaikan ketika khutbah haji wada' : *إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث* (Allah telah memberikan masing-masing haknya, maka tidak ada wasiat untuk ahli waris) dan apabila pewaris berwasiat untuk ahli waris maka harus dengan persetujuan ahli waris lainnya, jika ahli waris lain tidak menyetujui maka wasiat dianggap batal. Wasiat juga tidak boleh lebih dari sepertiga harta yang ditinggalkan, tanpa persetujuan ahli waris, jika pewaris mewasiatkan lebih dari sepertiga maka nilai lebih tersebut dikembalikan kepada ahli waris. Sebagaimana Hadits Nabi yang disampaikan kepada Sa'ad bin Waqqāṣ: *الثالث و الثالث كثير* (sepertiga dan sepertiga itu banyak).³⁵

Alasan lain dihapusnya wasiat bagi ahli waris adalah untuk menyesuaikan pola pikir manusia, karena dengan sistem wasiat, nilai harta yang diberikan kepada ahli waris sangat bergantung pada keadilan subjektif pewasiat. Maka untuk menghindari kemungkinan terjadinya perselisihan dalam keluarga diperlukan aturan objektif di luar kehendak manusia, yaitu sistem waris yang ketentuannya ditetapkan oleh Allah SWT. Hukum-hukum yang ada dalam al-

³⁵Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Juz 8. (Cet. VI: Damaskus: Dar al-fikr, 2008), 15-16.

Qur'an terkadang tidak dapat diterima dan diukur dengan logika, hal ini disebabkan keterbatasan pengetahuan manusia dalam menjangkau objek permasalahan, terlebih dalam hal mengaitkan kemanfaatan masa lalu untuk kemanfaatan di masa depan. Seperti hukum waris, Allah menentukan pihak penerima dan rincian jumlah yang diterima ahli waris yang disebut dengan *فريضة من الله* (*ketetapan yang turun langsung dari Allah*), karena hanya Allah yang benar-benar mengetahui keseimbangan dan kebutuhan yang jauh dari emosi serta ketidakadilan.³⁶

Berdasarkan pemaparan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa mayoritas ulama lebih mengutamakan sistem waris dari sistem wasiat dalam pendistribusian harta peninggalan seorang muslim yang telah meninggal dunia. Hukum wasiat merupakan sistem khusus dari keumuman sistem waris yang dalam pelaksanaannya terdapat syarat-syarat yang harus terpenuhi.

D. Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Perspektif Muhammad

Syahrur

1. Biografi dan Karya Intelektual Muhammad Syahrur

Ia adalah seorang intelektual muslim dari Syria yang memiliki nama lengkap Muhammad Syahrur Ibn Daib. Dilahirkan di Damakus pada tanggal 11 April 1938, dan meninggal dunia di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab pada hari Sabtu tanggal 21 Desember 2019 dan atas wasiatnya ia dikebumikan di pemakaman keluarganya di Damaskus . Proses pendidikan Syahrur dimulai dari pendidikan

³⁶Faiq Tobroni, *Rethinking Konsep Nasakh dan Penerapannya dalam Indonesia Hukum Waris di Indonesia*, Al-Mawarid, Vol. XI, No. 1, Agustus 2010, 9-10.

dasar yang diselesaikannya pada tahun 1949, sekolah menengah pertama tahun 1953 dan sekolah menengah atas tahun 1957 di Damaskus.³⁷ Syahrur tidak pernah mengenyam pendidikan keislaman secara intensif, ia adalah seorang cendekiawan muslim yang dibesarkan dalam ilmu eksakta. Kemudian pada tahun 1959 melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari Teknik Sipil atas beasiswa pemerintah. Ia berhasil meraih gelar diploma Teknik Sipil pada tahun 1964, setelah menempuh masa pendidikan selama 5 tahun sejak tahun 1959. Di negara inilah ia mulai mengenal dan mengagumi faham Marxisme, meskipun ia tidak pernah mendeklarasikan dirinya sebagai penganut faham tersebut. Ketika di Moskow selain mempelajari teknik sipil ia pun mempelajari filsafat dan linguistik serta mencoba memasuki bidang studi Qur'an dan keislaman. Kemudian pada tahun 1964 ia kembali ke Syria untuk mengabdikan diri di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Pada tahun 1967, ia mendapatkan kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College, London, Inggris. Namun ia harus kembali ke Syria pada bulan Juni tahun 1967 karena terjadi peperangan antara Syria dan Israel, yang berimbas pada putusnya hubungan diplomatik antara Syria dan Inggris.³⁸

Pada tahun 1968 Syahrur dikirim ke Dublin Irlandia oleh Universitas Damaskus untuk mengambil program Master dan Doktoral pada bidang Mekanika Pertanahan dan Teknik Bangunan di Ireland National University. Syahrur memperoleh gelar Master pada tahun 1969 dan meraih gelar Doktor pada tahun

³⁷https://shahrour.org/?page_id=2

³⁸Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakkil Hibatullah, *Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Syahrur Terhadap Sunnah)*, Jurnal Living Hadis, Volume 1, Nomor 1, Mei 2016, 81,82.

1972. Ketika di Irlandia inilah tepatnya pada tahun 1970 Syahrur mulai mempelajari al-Qur'an dibantu oleh temannya seorang ahli logika matematika.³⁹

Kemudian ia kembali ke Syria dan mengajar di fakultas Mekanika Pertanian dan Geologi di Universitas Damaskus selama dua puluh enam tahun (1972-1998). Dan menjadi terkenal sebagai penulis beberapa referensi acuan Suriah pada mekanika tanah dan teknik pondasi. Selain sebagai seorang dosen, ia juga menjadi seorang konsultan teknik untuk lebih dari dua ribu proyek pembangunan di Suriah.⁴⁰ Ia dan rekan-rekannya membuka biro konsultan teknik di Damaskus. Pada tahun 1982-1983, ia diutus pihak Universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia.⁴¹ Dengan latar belakangnya sebagai seorang ilmuwan dan insinyur teknik akan tetapi hal tersebut tidak menyurutkan minatnya untuk mengembangkan pandangannya tentang logika, epistemologi, dan teologi sebagai respon terhadap krisis pan-Arabisme dan bencana militer di Suriah.

Pada tahun 1995 Syahrur pernah menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat sebagai peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat pemikiran Islam di Libanon dan Maroko. Pada mulanya, ia memang bergelut di bidang teknik, akan tetapi belakangan ia mulai tertarik dengan kajian keislaman seperti al-Qur'an, al-Sunnah secara serius dengan pendekatan teori filsafat, sains modern dan linguistik. Dalam karya-karyanya, Syahrur tidak menemukan inspirasinya dalam warisan klasik filosofis maupun tradisi eksegetis abad pertengahan Islam, melainkan dalam

³⁹https://shahrour.org/?page_id=2

⁴⁰Anselmus D. Atasoge, <https://bersaksi.id/mencermati-pemikiran-filosofis-muhammad-shahrur/diunggah> pada 25 Desember 2020.

⁴¹Muhyar Fanani, *Fiqih Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LkiS, 2009), 36

karyanya sebagai ilmuwan dan insinyur alam. Hal terpenting bagi Shahrur bukanlah argumen yang konsisten dari wacana ilmiah masa lalu melainkan konsistensi mutlak antara *the Qur'anic worldview* dan *modern and rational experiences of reality*. Keseriusan Syahrur dalam mengkaji Ilmu keislaman dibuktikan dengan melahirkan karya-karya yang mengkaji tentang Islam secara khusus.⁴² Ia telah menulis beberapa buku yang meliputi silsilah kajian Islam Kontemporer yang diterbitkan oleh *Dār Ahāly* di Damaskus, yaitu:⁴³

- a. قراءة معاصرة - القرآن و الكتاب , diterbitkan tahun 1990 terdiri dari 822 halaman.
- b. الدولة والمجتمع , diterbitkan pada tahun 1994 terdiri dari 375 halaman.
- c. الإسلام و الإيمان - منظومة القيم , diterbitkan di tahun 1996 terdiri dari 400 halaman
- d. نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي- فقه المرأة "الوصية - الإرث - القوامة - التعددية - اللباس" , diterbitkan pada tahun 2000 dan terdiri dari 400 halaman.
- e. تجفيف منابع الإرهاب , diterbitkan di tahun 2008 yang terdiri dari 300 halaman.

Buku-buku karya Shahrur tidak hanya diterbitkan oleh *Dār Ahāly* saja, karya-karyanya juga diterbitkan oleh *Dār al-Sāqy* Beirut, diantaranya:

1. القصص القرآني – المجلد الأول: مدخل إلى القصص و قصة آدم (tahun 2010, 359 halaman).
2. رؤية جديدة – القرآن و الكتاب (tahun 2011, 711 halaman).
3. القصص القرآني – المجلد الثاني – من نوح إلى يوسف (tahun 2012, 286 halaman)
4. السنة الرسولية و السنة النبوية – رؤية جديدة (tahun 2012, 229 halaman)
5. الدين و السلطة – قراءة معاصرة للحاكمية (tahun 2014, 480 halaman)

⁴²Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakkil Hibatullah, *Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Syahrur Terhadap Sunnah)*, Jurnal Living Hadis, Volume 1, Nomor 1, Mei 2016, 82-83.

⁴³https://shahrour.org/?page_id=2

6. أم الكتاب و تفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية – تهافت الفقهاء و المعصومين (tahun 2014, 464 halaman)
7. دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم – المنهج و المصطلحات (tahun 2016, 111 halaman)
8. من نتائج القراءة المعاصرة – الإسلام و الإنسان (tahun 2016, 207 halaman)

Berdasarkan paparan riwayat pendidikan Syahrur, ia adalah sosok yang luar biasa, seorang yang ahli dalam bidang teknik yang tidak pernah mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara intensif dapat melahirkan karya-karya tentang ilmu keislaman yang fenomenal. Pemikiran dan karya Syahrur patut mendapatkan apresiasi, karena telah memberikan warna baru dalam kajian keislaman, yang salah-satu pemikirannya akan dikaji dalam tulisan ini.

2. Landasan Pemikiran dan Prinsip Metodologi Muhammad Syahrur

a. Latar belakang Pemikiran

Berawal dari kegelisahan Syahrur atas problematika sosial yang berkembang di tengah masyarakat, dimana ia berpandangan bahwa selama ini teks-teks suci al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW ditafsirkan dengan penafsiran yang masih sangat terbatas oleh ulama-ulama terdahulu, dengan menekankan penafsiran pada pemahaman teks belaka, ilmu tafsir klasik tidak menempatkan teks dalam dialektika konteks dan kontekstualitasnya, serta mengabaikan dialog dengan realitas yang tumbuh ketika teks itu dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya, hal ini membuat *naṣ* al-Qur'an menjadi sulit untuk dipahami oleh pembaca lintas generasi. Syahrur berpendapat jika keterbatasan-keterbatasan ini terus menerus dibiarkan, maka umat Islam selamanya tidak akan

bisa mengarungi lautan makna yang terbentang dibalik kalam-kalam ilahi. Akan tetapi meski demikian Syahrur tetap berpendapat bahwa tidak ada seorangpun yang mampu untuk memahami secara mutlak seluruh makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an, maka menurutnya selalu diperlukan pembacaan ulang dan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an di setiap generasi, sehingga ditemukan pemahaman baru yang bisa menjadi solusi atas berbagai permasalahan yang terjadi.⁴⁴

Adapun cara terbaik untuk memahami pemikiran dan gagasan-gagasan Syahrur, sebagaimana yang diungkapkan Andreas Christmann dalam pengantar buku *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* adalah melalui karya pertamanya, yaitu *al-Kitāb wa al-Qur'ān*. Buku ini cukup komprehensif merefleksikan pemikirannya, baik dari segi metodologi dan aplikasi dalam mereinterpretasi *naṣ* al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa karyanya bersifat pembacaan kontemporer, karena baginya menjaga keterbukaan wacana epistemologi sangat diperlukan meskipun bertentangan dengan tradisi Arab Islam.⁴⁵

Buku monumental karyanya ini tidak lepas dari peran sahabat sekaligus guru linguistiknya, yaitu Ja'far Dak al-Bab. Penyusunan buku ini berlangsung selama dua puluh (1970-1990), melewati tiga tahapan yang setiap tahapan menjadi fase proses pemikiran Syahrur.⁴⁶ Dalam muqaddimah bukunya ia menjelaskan ketiga tahapan tersebut, *Pertama*, antara tahun 1970-1980. Diawali ketika Syahrur

⁴⁴Nur Shofa Ulfiyati, *Pemikiran Muhammad Shahrur (Pembacaan Shahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)*, Et-Tijari Volume 5, Nomor 1 2018, 59-61.

⁴⁵Andreas Christmann, dalam pengantar, Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Cet. II: Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 24.

⁴⁶Muhammad Ivan Alfian, *Pemikiran Muhammad Syahrur, Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Volume 10 Nomor 2 2016, 242.

mengambil jenjang Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia, muncul ketertarikannya pada studi Islam khususnya pada studi al-Qur'an. Di masa ini ia memiliki kesempatan untuk menekuni bidang filsafat, dan banyak berkenalan dengan para pemikir yang mempengaruhi cara pandangnya dikemudian hari. Fase ini merupakan fase kontemplasi, pengkajian dan peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-Zīkr*, *al-Nubuwwah*, *al-Risālah*, dan istilah-istilah dasar dalam *al-Zīkr*. Pada tahapan ini Syahrur mempelajari tentang pengaruh imam-imam madzhab terhadap pemikiran dan kondisi umat muslim di era ini. Dalam kurun waktu sepuluh tahun ini ia belum menghasilkan karya. Pada tahapan ini Syahrur menyadari bahwa pengaruh pemikiran-pemikiran taqlid sangat kuat dalam khazanah karya Islam lama dan modern. Sehingga metodologi penelitian dan kajian Islam berada pada titik kritis lantaran masih terbelenggu dengan dimensi kalam yang dimotori oleh Sunni dan Mu'tazilah serta corak fiqih yang terus diwarnai oleh lima madzhab terkenal, yaitu; Hanafi, Māliki, Syāfi'i, Hanbali dan Ja'fari. Dalam pandangannya umat muslim harus mampu menghadapi tantangan abad ini dengan menampilkan buah pemikiran dan teori baru. Sebab pada saat ini umat muslim masih terbelenggu oleh pemikiran imam-imam madzhab. *Kedua*, Antara tahun 1980-1986 M. Bermula dari pertemuannya kembali dengan Dr. Ja'far Dak al-Bab temannya ketika berada di Uni Soviet antara tahun 1958-1964 M, ketika itu Ja'far mempelajari linguistik dan Syahrur mempelajari teknik sipil. Setelah lulus keduanya terpisah, dan pertemuan mereka selanjutnya hanyalah pertemuan tanpa sengaja atau dalam acara-acara tertentu saja. Dari diskusi-diskusi yang sering keduanya lakukan Ja'far menyadari ketertarikan Syahrur akan ilmu bahasa, filsafat

dan pemahaman al-Qur'an. Kemudian pada tahun 1980 Ja'far menunjukkan Disertasinya yang ia ajukan untuk meraih gelar doktor di bidang studi ilmu bahasa atau linguistik di universitas Moskow Uni Soviet pada tahun 1973 M, yang bertema tentang teori linguistik Abdu al-Qāhir al-Jurjani dan posisinya dalam linguistik umum. Mulai saat itulah ia belajar bersama Ja'far mendalami ilmu bahasa Arab dan filologi. Temannya inilah yang mengenalkan Syahrur dengan pemikiran-pemikiran beberapa tokoh ternama seperti al-Farra, Abū 'Ali al-Fārisi serta muridnya al-Jinni dan al-Jurjani, yang kemudian banyak mempengaruhi pemikiran linguistiknya, karena dari mendalami pandangan-pandangan merekalah Syahrur memahami bahwa bahasa Arab tidak memiliki sinonimitas, setiap lafal mengikuti makna, serta ilmu Balaghah dan Nahwu merupakan dua bidang ilmu yang tidak bisa dipisahkan dan selalu berkaitan, sehingga ia menyadari adanya krisis yang nyata dalam pembelajaran bahasa Arab di berbagai sekolah dan universitas. Pada fase ini ia mulai menganalisis dan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dengan lebih serius dan pada tahun 1982 ia berhasil menyelesaikan istilah-istilah dasar yang sangat penting diantaranya *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, *al-Ẓikr*, *Umm al-Kitāb*, *al-Lauh al-Mahfūz*, *al-Imām al-Mubīn*, *al-Hadīs*, *Aḥsan al-Hadīs*, *Ratl/Tartīl*, *al-Inzāl*, *al-Tanzīl*, *al-Ja'ī*. Dan pada tahun 1984 ia mulai menulis pokok-pokok pikirannya yang digali dari al-Qur'an bersama temannya Ja'far Dak al-Bab, akan tetapi pemikiran-pemikirannya tersebut masih terpisah-pisah belum menjadi satu format yang utuh, dan hal tersebut berlangsung sampai tahun 1986. *Ketiga*, Antara tahun 1986-1990 M. Pada tahapan ini ia mulai menulis pemikiran-pemikirannya serta menyusun pembahasan dengan format baru dengan menghubungkan tema-tema

terkait. Pada musim panas tahun 1986 sampai akhir tahun 1987 ia mulai menulis karya pertamanya dalam ilmu keislaman dan menyelesaikan bab pertama yang berisi pembahasan-pembahasan terpenting dan bab-bab selanjutnya berhasil diselesaikan pada tahun 1990.⁴⁷

Setelah melakukan pengkajian, penelitian dan pemikiran secara serius selama kurang lebih 25 tahun, Syahrur berpendapat bahwa umat Islam terbelenggu oleh aksioma-aksioma yang terlihat benar padahal justru sebaliknya, seperti melihat lukisan yang digambar berdasarkan pantulan cermin, tampak benar arahnya tapi kenyataannya terbalik. Banyaknya kajian dan karya tulis ilmiah yang membahas aksioma akidah Islam, seperti, teori pemerintahan, sosial, ekonomi dan demokrasi, tanpa menyadari bahwa sebenarnya aksioma tersebut perlu untuk ditinjau ulang, sehingga hanya menjadi pembahasan kosong yang tanpa makna dan tidak menjadi solusi untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan dasar pemikiran Islam. Peradaban Islam selama ini memperkenalkan Islam hanya sebatas akidah dan tata krama tanpa memasukkan unsur filsafat akidah Islam. Dalam pandangan Syahrur pemikiran Arab kontemporer pada umumnya, dan pemikiran Islam kontemporer pada khususnya berada dalam krisis yang sangat nyata karena memiliki beberapa dilema sebagai berikut: *Pertama*, tidak adanya metodologi riset ilmiah substantif yang mengikat, dan ketiadaan implikasi metodologi ini dari para penulis muslim dalam mengkaji teks-teks suci keagamaan yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini

⁴⁷Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahāli, 1990), 46-48.

menimbulkan prasangka dan keraguan bagi siapapun yang ingin mempelajari dan menelitinya, karena syarat utama dalam melakukan penelitian ilmiah yang objektif adalah dengan mengkajinya tanpa tekanan dan perasaan takut. *Kedua*, mengeluarkan hukum suatu permasalahan terlebih dahulu sebelum melakukan riset terhadap permasalahan tersebut. Seperti, pemikiran tentang perempuan dalam Islam, dimana para pemikir muslim merasa puas dan menerima produk hukum terdahulu bahwa Islam telah berlaku adil terhadap wanita dan menempatkannya dalam posisi sempurna tidak tercela, tanpa merisetnya terlebih dahulu, kemudian menulis hal itu dan menyatakannya sebagai penelitian ilmiah. Begitu juga dengan para penulis yang kontra dengan Islam, mereka beranggapan bahwa Islam telah menzalimi dan berlaku tidak adil terhadap perempuan, pernyataan mereka tersebut berdasarkan keyakinan dan kepuasan terhadap pendapat sebelumnya, yang kemudian mereka nyatakan juga sebagai riset ilmiah tanpa melakukan penelitian lebih lanjut. Menurut Syahrur kedua pihak salah, karena dalam mengeluarkan hukum permasalahan tertentu tidak boleh menggunakan produk hukum masa lalu dan menerapkannya begitu saja. Seharusnya dilakukan penelitian terlebih dahulu untuk mengetahui dan membuktikan hasil yang tepat. *Ketiga*, tidak adanya pemanfaatan dan interaksi yang tepat terhadap filsafat humaniora. Hal ini disebabkan oleh adanya dualisme ilmu pengetahuan, yaitu Islam dan non Islam dengan menyatakan bahwa apa yang bersumber dari Islam adalah sesuatu dan yang berasal dari pemikiran manusia/filsafat merupakan sesuatu yang lain, yang akhirnya memunculkan pertanyaan apa itu islam? Dan pertanyaan ini tidak akan pernah terjawab selama adanya dualisme tersebut. Akan tetapi jika dikatakan bahwa

filsafat/apa yang dihasilkan oleh pemikiran manusia, kemungkinan di dalamnya ada hal baik, buruk, hak, batil, salah dan benar, maka sebenarnya umat Islam bisa berinteraksi dengan filsafat secara positif tanpa perasaan cemas dan takut selama memiliki barometer yang fleksibel. *Keempat*, Tidak adanya teori Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan terformat secara modern dan kontemporer dalam bidang wawasan humaniora, yang bisa dijadikan sebagai landasan metodologi dan teori ilmiah bagi setiap muslim. Ketiadaan hal itu berdampak pada terpecahnya pemikiran umat, dan fanatisme madzhab serta bersandar pada pemikiran dan politik tradisi masa lalu, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang. *Kelima*, Krisis fiqh yang sangat jelas dialami oleh umat Islam, dimana produk-produk fiqh yang ditemukan saat ini sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Formulasi fiqh baru kontemporer dan pemahaman Sunnah Nabawiyah kontemporer adalah dua hal yang sangat diperlukan umat ini. Bagi Syahrur untuk pembentukan fiqh baru yang berbeda dari tradisi fiqh lima madzhab terdahulu diperlukan teori filsafat otentik yang bersumber dari al-Qur'an.⁴⁸

b. Prinsip Metodologi

Berijtihad dalam pendapat Syahrur hanya dapat dilakukan pada teks-teks al-Qur'an, karena dengan hal ini dapat dihasilkan filsafat Islam baru dan fiqh Islam baru yang sesuai dengan realitas yang dibutuhkan. Dia menolak pendapat yang menyatakan bahwa ijtihad tidak boleh dilakukan pada suatu permasalahan yang telah termaktub dalam nash al-Qur'an dan Hadits. Ketiadaan teks al-Qur'an

⁴⁸Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 29-32.

ataupun Hadits dalam suatu permasalahan justru membolehkan seorang *musyarri'*/penentu hukum untuk mengambil keputusan sesuai kehendaknya.⁴⁹Karena jika Allah berkehendak mengatur suatu permasalahan pasti Dia telah melakukannya, kenyataan Allah tidak melakukan hal tersebut dapat dipahami bahwa Allah menyerahkannya kepada manusia agar manusia sendiri yang menentukan hukumnya.⁵⁰ Al-Qur'an adalah wahyu terakhir sebagai petunjuk bagi seluruh manusia dan rahmat untuk alam semesta dan bersifat *ṣālih li kulli zamān wa makān*/senantiasa relevan disetiap masa dan tempat. Oleh karena itu Syahrur menegaskan urgensi re-interpretasi teks-teks Kitab Suci sesuai dengan kebutuhan dan situasi, sebab ketepatan ijtihad ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas, tanpa perlu merujuk kepada kitab-kitab tafsir klasik, setiap generasi memiliki tuntutan yang berbeda, maka tidak diharuskan adanya kesesuaian dan kesamaan antara masa lalu dengan masa sekarang. Dalam melakukan pembacaan kontemporernya Syahrur menawarkan beberapa metodologi sebagai serangkaian tahapan-tahapan dalam melakukan penafsiran ulang, diantaranya:⁵¹

1) Analisis Linguistik

Salah satu pendekatan yang Syahrur gunakan sebagai alat bantu untuk melakukan pembacaan kontemporernya atas teks-teks al-Qur'an adalah analisis linguistik metode historis ilmiah yang ia adopsi dari Ja'far Dak al-Bab. Sebagaimana yang Ja'far paparkan dalam pengantar karya pertama Syahrur *al-*

⁴⁹Syahrūr, *Nafīwa Uṣūl*, 56.

⁵⁰Wael B Hallaq, *Membaca Teori Batas Muhammad Syahrur*, dalam pengantar Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, 15.

⁵¹Sahiron Syamsuddin, dalam Pengantar Penerjemah/Editor Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, 1-10.

Kitāb wa al-Qur'ān, metode historis ilmiah yang ia gagas merupakan penggabungan teori linguistik al-Jurjani dan Ibnu Jinni yang bersumber dari satu aliran yaitu linguistik Abu Ali al-Farisi.

Menurut Ja'far teori linguistik al-Jurjani yang ia simpulkan dari kitab *Dalā'il al-I'jāz* memiliki beberapa ciri, *Pertama*, memulai teori dari karakter struktur bahasa dan penjelasan fungsi transmisi informasi karena ia merupakan objek penelitian dalam sistem tata bahasa dan menyandarkan teorinya pada penjelasan hubungan karakteristik struktur kata tunggal dengan fungsi penyampaiannya dalam pengucapan, karena bahasa merupakan sistem untuk menghubungkan kata-kata dan fungsi dasar dari bahasa adalah sebagai sarana komunikasi antar manusia. Dalam studinya al-Jurjani menggunakan analisis sinkronik, mengabaikan perkembangan historis bahasa dan menganggap fenomena bahasa yang terdiri dari unsur sistem dan unsur individu merupakan peristiwa yang terjadi bertepatan dalam satu waktu. *Kedua*, fokus pada aturan-aturan umum sistem linguistik serta hubungan dan peran pemikiran terhadap perkembangan bahasa. Ia berpendapat bahwa bahasa merupakan hasil instuisi dan bentukan, akan tetapi ia juga menegaskan bahwa fungsi kata tunggal tidak terbatas hanya pada fungsi identifikasi saja, tetapi juga terkait dengan fungsi komunikasi atau transmisi informasinya. *Ketiga*, menetapkan dua aturan linguistik umum: a). Satu kata tunggal tidak mungkin memiliki makna yang menunjukkan makna yang digunakan untuk kata yang lain atau sinonimitas, baik dalam satu bahasa maupun dalam bahasa yang berbeda-beda. b). Setiap informasi/*khobar* memiliki makna antara dua entitas

yang berbeda, yaitu kebenaran/kesesuaian atau kebohongan/ketidak sesuaian informasi dengan data dan fakta.⁵²

Adapun ciri-ciri linguistik Ibnu Jinni yang diintisarikan oleh Ja'far dari kitab *al-Khaṣā'is* memiliki tiga prinsip utama. *Pertama*, teori terfokus pada karakteristik struktur bahasa dan berpedoman pada ilmu fonologi/*dirāsah al-aswāt* yaitu, salah satu cabang linguistik yang mengkaji fungsi bunyi-bunyi dalam bahasa tertentu yang dapat membedakan makna suatu kata dengan yang lain.⁵³ Ibnu Jinni juga meneliti derivasi dan susunan pembalikan huruf dari satu kata, dan ia mendapati adanya unsur yang sama dari berbagai perubahan-perubahan bentuk kata, yaitu kesatuan makna. Pandangannya tersebut menunjukkan adanya relasi yang sesuai dan alami antara suara/*aṣwāt* dengan objek yang ditunjuk/*madlūl*. Prinsip-prinsip tersebut menunjukkan teori Ibnu Jinni berangkat dari analisis diakronik yaitu dengan melakukan peninjauan perkembangan historis karakter struktur kata. *Kedua*, fokus pada aturan-aturan umum sistem linguistik/tata bahasa. Serta menegaskan bahwa bahasa tidak tumbuh dan terbentuk dalam satu kurun waktu, akan tetapi tumbuh dan berkembang dalam kurun waktu yang berkesinambungan, dan bahasa juga terus-menerus menjaga kesempurnaan sistemnya. *Ketiga*, merujuk aturan-aturan umum fonologi kepada fisiologi manusia berupa indra pengucap.

Kedua perspektif teori linguistik tersebut menurut Ja'far bersumber dari aliran Abu Ali al-Farisi, dan keduanya saling melengkapi dalam dua hal untuk

⁵²Ja'far Dak al-Bab. "*Al-Manhāj al-Lugawi fi al-Kitāb*" dalam pengantar Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 19-21.

⁵³Wati Susiawati, "*Lafazh dan Makna Dalam Perspektif Pemikiran Linguistik Ibn Jinni*," *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, 2, (2), 2015, 173.

membentuk teori baru. *Pertama*, penggabungan antara studi sinkronik sistem linguistik yang ditawarkan al-Jurjani dan studi diakronik Ibnu Jinni, karena keduanya merupakan hal yang signifikan. *Kedua*, penggabungan prinsip al-Jurjani yang menyatakan adanya keterikatan antara perkembangan bahasa dengan pemikiran dan prinsip Ibnu Jinni bahwa bahasa tidak muncul dan terbentuk dalam satu waktu. Hal demikian menunjukkan bahwa sistem bahasa tumbuh berkembang dan menjadi sempurna secara paralel sesuai dengan berkembang dan sempurnanya sistem pemikiran manusia. Adapun karakteristik linguistik Abu Ali al-Farisi disimpulkan oleh Ja'far dalam tiga prinsip berikut: *pertama*, bahasa pada dasarnya merupakan sebetulnya sistem. *Kedua*, bahasa adalah fenomena sosial dan strukturnya berkaitan dengan fungsinya yaitu sebagai sarana komunikasi. *Ketiga*, adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran yang tidak terpisahkan.

Berdasarkan analisisnya terhadap dua teori yang saling melengkapi diatas dan sistem bahasa selalu bergerak maka studi linguistik tidak terlepas dari metode historis ilmiah, kemudian Ja'far membangun teorinya sendiri yang ia sebut dengan metode historis ilmiah. Metode ini memiliki lima prinsip dasar sebagaimana yang ia uraikan. *Pertama*, Kesesuaian yang tidak terpisahkan antara pengucapan, pemikiran dan fungsi transmisi atau komunikasi sejak munculnya percakapan manusia. Pengetahuan relasi logis antara suara dan apa yang ditunjukkan merupakan awal mula pembentukan pemikiran manusia. Mereka mengucapkan suara-suara secara sadar dan menggunakannya sebagai sarana untuk menyampaikan apa yang dimaksud kepada orang lain. *Kedua*, Pemikiran manusia tidak tumbuh dan berkembang sempurna seketika dalam satu fase. Akan tetapi

perkembangannya secara umum melalui fase-fase, berawal dari pengetahuan identifikasi objek konkrit dan berangsur-angsur menjadi sempurna dengan transformasi pengetahuan terhadap entitas abstrak. Begitu juga dengan sistem linguistik ia tidak tiba-tiba terbentuk sempurna, namun bertahap mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan dan sempurnanya pemikiran manusia. Tahapan perkembangan penyempurnaan sistem linguistik dapat diketahui dari kesempurnaan bunyi bahasa/fonologi dan kaidah bahasa seperti ilmu *ṣarāf*/morfologi dan ilmu *naḥwu*/sintaksis. *Ketiga*, Peningkaran terhadap sinonimitas, yang selama ini dianggap oleh sebagian orang sebagai kekayaan dan keluasan bahasa. Pemahaman seperti ini berlawanan dengan tahapan historis terdahulu dimana setiap lafal bahasa melalui pemikiran yang berlandaskan pengetahuan terhadap objek konkrit dan menjadi sempurna setelah terfokus pada entitas abstrak. *Keempat*, Sistem linguistik tersusun secara utuh, adanya tingkatan-tingkatan struktur bahasa yang saling berkaitan dan saling mempengaruhi. *Kelima*, dibutuhkannya analisis diakronik dan sinkronik secara bersamaan, dalam artian diakronik/peninjauan historis perkembangan bahasa harus berlandaskan pada materi linguistik yang menjadi bukti sejarah bahwa keberadaan bahasa mengalami tahapan-tahapan tidak terbentuk sempurna seketika. Dan sinkronik/kandungan materi bahasa yang diketahui saat ini merupakan bukti ilmiah serta penanda sejarah yang tidak dapat dipungkiri kebenarannya.

Berdasarkan teorinya tersebut Ja'far dapat menyimpulkan fungsi umum bahasa dan karakteristik strukturnya, bahwa bahasa manusia sejak awal keberadaannya merupakan bunyi yang diucapkan secara sadar berupa lafal yang

memuat makna pemikiran manusia sebagai sarana untuk menyampaikan maksud tujuan masing-masing serta sebagai media komunikasi dalam berinteraksi. Dan karakteristik bahasa secara umum memiliki kesamaan dalam tiga hal. *Pertama*, kesamaan struktur anatomi alat ucap manusia. *Kedua*, kesamaan metode umum pemikiran manusia dan *ketiga*, Kecenderungan manusia untuk hidup bermasyarakat.

Ja'far menyatakan bahwa metode historis ilmiah yang ia gagas merupakan rujukan studi linguistik Syahrur yang berimplikasi pada landasan teoritis dan metodologisnya dalam pembacaan kontemporer.⁵⁴ Berdasarkan pendekatan historis ilmiah Syahrur merumuskan prinsip-prinsip dasar hermeneutikanya:

- a) Memaksimalkan seluruh potensi karakteristik linguistik Arab/semantik dengan mengadopsi penggabungan metode Imam al-Jinni dan Imam al-Jurjani yang bersumber dari metode linguistik Abu Ali al-Farisi serta bersandar pada syair Arab jahili.
- b) Melihat pada hasil studi terakhir ilmu linguistik modern yang menyatakan bahwa tidak ada satu bahasa pun yang mengandung karakter sinonim. Sebuah kata dalam perkembangan historisnya memiliki dua kemungkinan yaitu akan mengalami kehancuran/hilang begitu saja atau akan memiliki makna baru sebagai tambahan dari makna asalnya. Dan menjadikan kamus perbandingan bahasa/*mu'jam maqāyīs*

⁵⁴Ja'far Dak al-Bab. "*Al-Manḥaj al-Lugawi fi al-Kitāb*" dalam pengantar Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, 20-24.

al-lughah karya Ibn Faris (murid Tsa'lab yang menolak adanya sinonimitas) sebagai rujukannya dalam menentukan perbedaan arti kata yang ditelitinya.

- c) Jika Islam berkarakter relevan untuk setiap masa dan tempat, maka seharusnya memulai hipotesa dengan memandang bahwa *al-Kitāb* diturunkan kepada generasi kita, seakan-akan Nabi Muhammad SAW baru saja wafat dan menyampaikan kitab ini kepada kita, oleh karena itu diperlukan re-interpretasi *al-Kitāb* dengan pembacaan kontemporer sesuai dengan pemahaman setiap generasi yang berbeda. Adapun kitab-kitab tafsir dan madzhab-madzhab fiqih yang dihasilkan oleh generasi terdahulu tidak boleh dianggap suci karena kesucian hanya ada pada teks-teks *al-Kitāb* akan tetapi harus dipandang sebagai bentuk interaksi historis mereka dengan *al-Kitāb*.
- d) Allah menurunkan *al-Kitāb* sebagai petunjuk untuk manusia bukan untuk dirinya sendiri karena manusia membutuhkan petunjuk sedangkan Allah tidak membutuhkannya. Oleh sebab itu setiap kandungan *al-Kitāb* dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal. Allah telah menurunkannya dengan format yang bisa dipahami manusia yaitu dalam susunan kata linguistik Arab yang jelas/*al-lisān al-'Arabi al-mubīn*. Bahasa dan pemikiran merupakan dua hal yang tidak terpisahkan, maka tidak ada teks *al-Kitāb* yang tidak bisa dipahami dan pemahaman terhadapnya bersifat relatif, temporal dan historis.
- e) Tidak ada kontradiksi antara wahyu dan akal, dan tidak ada inkonsistensi antara wahyu dan realitas yakni antara kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.

f) Allah telah mengangkat derajat akal manusia, maka selayaknya lebih menghargai dan menghormati akal pembaca dari pada emosinya.⁵⁵

2) Metaforik Saintifik

Dalam rangka memperkuat penafsirannya Syahrur menawarkan metode baru yaitu dengan menerapkan ilmu-ilmu eksakta modern. Ia memanfaatkan ilmu pengetahuan yang sedang berkembang dan menjadikannya sebagai parameter untuk memahami teks-teks al-Kitab.⁵⁶ Berdasarkan latar belakangnya sebagai seorang sarjana teknik, matematika dan ilmu alam ia menjadikan al-Kitab sebagai data-data ilmiah yang selalu relevan dengan ilmu pengetahuan. Untuk memperkuat penafsirannya dengan pendekatan ini, ia membedakan dua bentuk yang berbeda dari teks al-Kitab, *pertama*, dimensi ilahiah yang bersifat kekal, abadi dan absolut yakni terletak pada tetapnya bentuk nash *al-Kitāb /ṣabāt ṣīgah al-naṣ* tidak mengalami perubahan sepanjang masa validitas teks linguistiknya bersifat ilahiah, kekal dan abadi. *Kedua*, dimensi pemahaman manusia terhadap realitas ilahiah yang bersifat profan, parsial, relatif dan bisa berubah yaitu pada gerakan perubahan muatan teks ayat-ayat al-Qur'an/*ḥarakah al-muḥtawā* yang selalu berada dalam proses perkembangan dan penyempurnaan terus menerus sesuai dengan kapasitas intelektual manusia. Karena kandungan teks bersifat profan maka dapat ditafsirkan ulang dengan pendekatan yang bermacam-macam salah satunya dengan pendekatan

⁵⁵Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 44-45.

⁵⁶Sahiron Syamsuddin, dalam Pengantar Penerjemah/Editor Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, 9.

ilmiah sehingga menghasilkan produk yang berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan kontemporer.⁵⁷

Salah-satu metode ilmiah yang digunakan Syahrur analisis matematika modern yang memadukan antara hiperbola/*al-kamm al-muttaṣil* dan parabola/*al-kamm al-munfaṣil* dengan merujuk pada Rene Descartes, analisis matematis tentang konsep turunan diferensial/*al-musytaq* dan integral/*al-takāmul* yang digagas oleh Newton dan teori himpunan/*nazāriyāt al-majmū āt*.⁵⁸ Pendekatan ini Syahrur terapkan dalam pembacaan ulangnya terhadap ayat-ayat waris, ia berpendapat bahwa teori matematika *al-‘amaliyāt al-arba‘ fī al-ḥisāb* yakni empat pola penghitungan klasik yang terfokus pada proses perkalian, pembagian, penjumlahan dan pengurangan yang diaplikasikan pada penafsiran konvensional tidak memadai untuk memahami aturan dan hukum pembagian harta waris, maka diperlukan pendekatan lain seperti, teori analisis, analisis matematis, teori himpunan, konsep variabel pengikut dan pe-ubah. Syahrur merumuskannya sebagai berikut: $Y = f(x)$. Laki-laki disimbolkan dengan Y sebagai variabel pengikut dan perempuan disimbolkan dengan x sebagai variabel pe-ubah tertentu, dalam metode penghitungan ini perempuan menjadi dasar dalam penentuan penghitungan waris, bagian laki-laki tidak dapat ditentukan kecuali setelah bagian perempuan ditentukan oleh karena itu bagian laki-laki/nilai (Y) sebagai variabel pengikut selalu berubah-ubah mengikuti perubahan variabel pe-ubah tertentu (x) /bagian perempuan.⁵⁹

⁵⁷Andreas Christmann, dalam pengantar, Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, 25.

⁵⁸Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Cet. II: Yogyakarta: eISAQ Press, 2004), 319.

⁵⁹Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, 340-341.

3) Teori Filsafat *Kaynūnah, Sayrūrah, Ṣayrūrah*

Tiga kunci pemikiran filosofis Syahrur (*kaynūnah, sayrūrah, ṣayrūrah*) ini bermula dari beberapa pertanyaan yang ia ajukan mengenai kredibilitas kesesuaian risalah Muhammad SAW di era ini. Ia mengajukan pertanyaan-pertanyaannya berdasarkan dua hal: *pertama*, realita bahwa manusia telah memasuki awal abad ke 21 M dan misi kenabian Muhammad SAW (570-632) sudah berjalan selama lebih dari empat belas abad. *Kedua*, penegasannya atas Risalah Muhammad sebagai penutup risalah Islam yang ditujukan untuk seluruh umat manusia dan berlaku hingga akhir zaman.

Berdasarkan hal tersebut Syahrur merasa berhak untuk menanyakan, dimanakah kredibilitas Risalah Muhammad? Dimanakah Islam yang ajarannya telah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sejak 14 abad yang lalu? Dan dimanakah kita bisa mendapatinya sekarang ini?. Dalam pandangan Syahrur pertanyaan tersebut merupakan pertanyaan yang sangat sulit untuk dijawab, karena apabila pertanyaan ini dijawab dengan jawaban bahwa Islam terdapat dalam realitas sosial, maka realitas sosial yang manakah yang dimaksud? realitas sosial abad ke 7 M atau realita sosial abad ke 20 M? Syahrur beranggapan keduanya bukanlah jawaban yang tepat karena abad ke 7 M telah berlalu dan kita telah berada diawal abad ke 21 M, sedangkan realitas umat Islam sekarang ini berada pada posisi yang berlawanan dengan apa yang ada dalam surah ‘Ali ‘Imrān ayat 110:

كنتم خير أمة أخرجت للناس

Artinya: *Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia.*

Syahrur memandang bahwa umat Nabi Muhammad saat ini adalah umat yang paling terbelakang, yang tidak ada umat lain yang lebih terbelakang dibanding umat Islam.

Ketiadaan jawaban yang sesuai untuk pertanyaan-pertanyaan yang diajukannya, memunculkan pernyataan dari diri Syahrur bahwa untuk memperoleh jawaban yang tepat mengenai Islam harus dimulai dari pemahaman terhadap al-Qur'an melalui penafsiran ulang yang sesuai dengan tuntutan dan situasi pada saat penafsiran itu dilakukan. Menurut Syahrur setiap generasi berhak dan memiliki kebebasan untuk mere-interpretasi al-Qur'an sesuai dengan struktur ilmu pengetahuan yang ada dan sesuai dengan kebutuhan kontemporer tanpa merujuk kepada penafsiran terdahulu karena adanya perbedaan situasi dan kondisi. Akan tetapi untuk mewujudkan hal tersebut menurut Syahrur terdapat problematika, permasalahan serta kendala yang harus dihadapi, dimana sebagian umat Islam menyatakan bahwa berijtihad atau mengemukakan pendapat yang berbeda dengan ulama salaf adalah hal yang tidak dibenarkan. Bahkan mereka cenderung mengkafirkan upaya pembaruan dan para pembaharu, serta memaksakan untuk merealisasikan kesesuaian Risalah Muhammad dengan hal yang tidak mungkin terwujud, dengan mengembalikannya ke masa 14 atau 13 abad silam. Syahrur mengingatkan bahwa perjalanan sejarah itu berproses dan berkembang tanpa henti, karena hal tersebut merupakan *Sunnah Allah* yaitu, hukum tuhan yang tidak pernah berubah yang terdapat di alam semesta.

Untuk menghadapi permasalahan-permasalahan tersebut Syahrur menawarkan gagasan yang menurutnya merupakan kunci yang paling tepat untuk

membuka segala permasalahan yang dihadapi. Gagasan tersebut tentang tiga kondisi poros yang menjadi pusat pembahasan dalam filsafat dan landasan inti untuk setiap pembahasan teologis, antropologis dan naturalistik, yaitu, *being* atau *kaynūnah* (keberadaan), *processing* atau *sayrūrah* (proses) dan *becoming* atau *ṣayrūrah* (menjadi). Ketiga kondisi poros ini digunakannya sebagai pisau analisis pemikirannya yang menjadi horizon baru dalam memandang realitas keislaman yang dijumpainya.⁶⁰

Poros pertama, *al-kaynūnah/being* atau kondisi berada, berasal dari kata kerja *kāna* didefinisikan sebagai awal dari sesuatu yang ada, ia merupakan eksistensi materialistik diluar kesadaran manusia, keberadaan materi tersebut tidak tergantung pada apakah kita manusia bisa merasakannya atau tidak. Poros kedua *al-sayrūrah/Process* atau kondisi berproses dari kata kerja *sāra* dimaknai sebagai perubahan atau pergeseran masa. Kondisi kedua ini mengacu pada waktu yang berada di luar kekuasaan aktivitas manusia, menunjukkan proses, gerakan dan gerak waktu yang berkaitan dengan materi. *Al-Sayrūrah* merupakan kekuatan penentu keberadaan poros pertama *al-kaynūnah*, yaitu eksistensi materi, manifestasi dunia materi hanya ada melalui proses, gerakan dan gerak waktu. Poros ketiga, *al-ṣayrurah/Becoming* atau kondisi menjadi, berasal dari kata kerja *Ṣāra* adalah perkembangan dan perubahan pada eksistensi. Koordinat ketiga ini sangat diperlukan karena ia menunjukkan perubahan dan transformasi materi yang bertujuan untuk menjadi dan maju. Tanpa dimensi ini, keberadaan dua dimensi

⁶⁰Muhammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyyah, al-Irś, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyah, al-Libās)*, (Damaskus: al-Ahāli, 2000), 21-24.

sebelumnya menjadi tidak lengkap karena menjadi eksistensi tanpa arah dan tujuan, objek dunia material akan mengembara secara acak melalui ruang dan waktu tanpa tujuan akhir/*gāyah*.

Ketiga kunci dasar tersebut saling berkaitan dan tidak terpisahkan. Keberkaitannya dapat dirumuskan sebagai berikut: *al-kaynūnah* akan terus mengalami kondisi berada (*kaynūnah*) yang tidak terlepas dari perjalanan masa dan *sayrūrah* (dalam arti perjalanan masa) akan tetap hampa (tak berarti) jika tidak terjadi pada sesuatu yang eksis, bergerak (berproses) dan terpengaruh oleh perjalanan atau perubahan masa, sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya menjadi sesuatu yang lain, karena itulah akan selalu mengalami kondisi menjadi (*sayrūrah*) sebagai tujuan akhir, tanpa adanya kondisi menjadi (*sayrūrah*) eksistensi sesuatu menjadi stagnan, beku, tidak bercabang dan tetap pada satu kondisi yang sama, dan kondisi menjadi pun tidak akan terwujud selama tidak adanya sesuatu yang mengalami kondisi berproses (*sayrūrah*). Dari kesimpulan tersebut Syahrur menegaskan bahwa tidak ada eksistensi tanpa perkembangan dan tidak ada perkembangan tanpa eksistensi.⁶¹

Adapun implikasi dari ketiga konsep di atas Syahrur dalam karyanya, *Naḥwa Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi* membahasnya dalam tiga hal yang sangat esensial bagi syari'at Islam. *Pertama*, konsep Tuhan, tentang Allah, *al-Rabb* dan *al-Ilāh*. Syahrur menegaskan bahwa manusia tidak akan pernah memahami konsep Tuhan, siapa Allah, kecuali dengan tiga konsep utama yakni, *kaynūnah*/kondisi

⁶¹ Syahrur, *Naḥwa Uṣūl*, 27-30.

berada, *sayrūrah*/kondisi berproses dan *sayrūrah*/kondisi menjadi yang terjadi pada segala sesuatu yang eksis. Menurut Syahrur, ketiga konsep tersebut adalah jalan untuk mengantarkan pemahaman manusia tentang Tuhan. Pemahaman manusia tentang Tuhan, tunduk terhadap konsep menjadi (perubahan dan perkembangan). Pemahaman tersebut berkembang dan berubah bersama dengan perjalanan waktu ketika manusia masuk dalam proses pencarian Tuhan (dari konsep *rubūbiyyah*/Allah adalah Tuhan Pencipta, Pemilik, dan Pemelihara alam semesta, menuju konsep tauhid yaitu, *ulūhiyyah*/ Allah adalah Tuhan yang patut disembah). Syahrur membahas pandangannya tentang Allah melalui dua perspektif, yaitu: 1) Allah pada dzat-Nya, yang dipahami bahwa Allah adalah Dzat yang eksis dan berdiri pada diri-Nya sendiri. Pada sisi ini Allah tidak mengalami *sayrūrah*/kondisi berproses dan *sayrūrah*/kondisi menjadi, Allah hanya mengalami satu kondisi yakni *kaynūnah*/kondisi berada, dimana Allah adalah dzat yang eksis, berdiri sendiri serta kekal dan abadi. Pemahaman tersebut memunculkan pandangan bahwa *sayrūrah*/kondisi berproses dan *sayrūrah* /kondisi menjadi bersumber dari Allah akan tetapi bukan bagian dari-Nya. 2) Allah bagi manusia, dari segi ini Syahrur memahami bahwa Allah merupakan Dzat yang eksis yang dapat dikenali melalui segala sesuatu yang eksis yang tunduk pada kondisi berada (Allah sebagai Tuhan pencipta), kondisi berproses (Allah sebagai *Rabb* Pemilik dan Pemelihara alam semesta), dan kondisi menjadi (Allah sebagai *al-Ilāh* Tuhan yang berhak disembah). *Al-Asmā al-Ḥusnā* atau sifat-sifat Allah yang sempurna merupakan bukti keberadaan Allah bagi manusia, yang mana didalamnya terdapat konsep *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*.

Syahrur juga berpendapat bahwa dalam memahami dan mengenal Allah tidak diperkenankan melalui penggambaran atau pengilustrasian-Nya, karena hal tersebut dapat menyebabkan *tajsīm* (pandangan bahwa Allah memiliki bentuk seperti mahluk-Nya) dan *tasybīh* (pandangan bahwa Allah menyerupai mahluk-Nya). Allah adalah Dzat yang berbeda, tidak ada keserupaan apapun dengan-Nya, karena Dzat Allah hanya mengalami kondisi berada, Allah eksis dengan sendirinya kekal dan abadi tanpa melalui kondisi berproses dan menjadi, Allah adalah realitas objektif dan absolut yang telah menciptakan seluruh yang ada dengan benar dan nyata. Segala sesuatu yang eksis selain Allah juga merupakan realitas objektif, akan tetapi mengalami tiga kondisi, yakni, berada, berproses dan menjadi, maka keberadaannya tidak akan terwujud kecuali disebabkan adanya faktor lain dan tunduk pada perjalanan masa dan perubahan serta memiliki permulaan dan akhiran.⁶²

Kedua, manusia. Syahrur membedakan pengertian antara *insān* dan *basyar*, *basyar* adalah mahluk berfisik manusia namun tidak berakal yang kemudian dalam eksistensinya mengalami kondisi berproses dan menjadi *insān* yaitu manusia sempurna berakal yang mampu berabstraksi dan berpikir. Titik awal dari ketiga konsep *kaynūnah*, *sayrūrah* dan *ṣayrūrah* pada eksistensi komunitas manusia bermula dari Nabi Adam as sebagai *abu al-insān*/bapak manusia sempurna yang berakal dan bapak sejarah, bukan *abu al-basyar*/bapak mahluk berbentuk manusia tapi tidak berakal. Perbedaan term *insān* dan *basyar* menguatkan pendapatnya mengenai teori evolusi Darwin dimana Syahrur meyakini bahwa

⁶²Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 37-42.

sebelum adanya eksistensi *insān* ada eksistensi *basyar* yang mendahuluinya. Bagi Syahrur manusia sebagai makhluk sosial saling terkait oleh hubungan kesadaran akan tiga poros utama, *pertama*, kesadaran terhadap kondisi berada/*kaynūnah* yang merupakan eksistensi manusia itu sendiri. *Kedua*, kesadaran akan kondisi berproses/*sayrūrah* yaitu kesadaran adanya perjalanan sejarah melalui pergeseran dan pergerakan waktu. *Ketiga*, kesadaran mengenai kondisi menjadi/*sayrūrah* yang merupakan bentuk perubahan dalam pertumbuhan dan perkembangan manusia.

Ketiga kondisi poros tersebut saling terikat tidak terpisahkan, menafikan salah satu dari ketiganya adalah hal yang mustahil. Jika mengingkari *kaynūnah* maka tidak ada wujud dan eksistensi manusia, dan apabila menafikan *sayrūrah* berarti mengingkari adanya perjalanan waktu dan sejarah, hal ini tidak mungkin terjadi karena perjalanan waktu tidak mungkin berhenti, ia adalah wujud objektif diluar kemauan manusia. Sedangkan jika mengingkari *sayrūrah* sama saja dengan menolak pertumbuhan dan perkembangan manusia, manusia akan menjadi makhluk yang stagnan, tetap tidak mengalami perubahan. Adapun jika mengingkari ketiganya sekaligus, maka manusia berakal/*insān* sejarahnya akan kembali mundur ke era fisik semata, yaitu menjadi *basyar* makhluk hewani berfisik manusia namun tidak berakal.

Syahrur menjelaskan bahwa dalam kondisi menjadi terdapat hal yang sangat penting yaitu faktor keputusan dan kehendak manusia. Pertumbuhan dan perkembangan kelompok manusia dipengaruhi oleh faktor ini. Bentuk pengaruhnya dapat dilihat pada sejauh mana pertumbuhan dan perkembangan kelompok manusia pada masa tertentu di tempat-tempat yang berbeda dan juga pada sekelompok

manusia pada masa yang berbeda di tempat yang sama. Syahrur menyebut situasi ini dengan nama *al-ṣayrūrah al-tārikhiyyah* (kondisi menjadi secara historis) atau pergeseran dan perkembangan sejarah. Ia juga menambahkan bahwa *ṣayrūrah*/kondisi menjadi merupakan poros yang sangat penting, karena berkaitan dengan perilaku dan aktivitas manusia. Yang mana segala aktivitas manusia berada di alam kemungkinan jika belum terjadi dan berada di alam kepastian jika telah terjadi. Hal tersebut menjadikan *ṣayrūrah* merupakan titik tujuan dan pilihan manusia yang berkaitan dengan balasan atas segala pilihan dan tindakan manusia baik berupa pahala ataupun siksaan.

Syahrur menegaskan untuk membentuk suatu komunitas manusia yang berkembang harus memiliki tiga dimensi, komunitas yang terbentuk hanya dari dua dimensi merupakan komunitas stagnan, statis tidak mengalami perubahan dan perkembangan. Komunitas dengan tiga dimensi adalah komunitas yang akan menguasai karena lebih maju dari komunitas dua dimensi. Komunitas statis yang memiliki dua dimensi sepantasnya hanya ada di surga, sedangkan komunitas duniawi seharusnya memiliki tiga dimensi. Menurutnya komunitas manusia yang hanya memiliki dua dimensi adalah komunitas yang merugi, kecelakaan bagi mereka karena tidak ada tempat untuk mereka baik di dunia maupun di akhirat.⁶³

Ketiga, al-Tanzīl al-Hakīm (Al-Qur'an). Bagi Syahrur Al-Qur'an secara keseluruhan dari awal hingga akhir baik *naṣ* maupun kandungannya adalah wahyu Allah. Ia diturunkan kedalam hati Muhammad SAW yang terkandung di dalamnya *risālah* (wahyu yang bersifat *ḥanīfiyyah* elastis, tidak tetap, dapat berubah, dan

⁶³Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 43-52.

subjektif, menjelaskan dasar-dasar hukum Islam) dan *nubuwwah* (wahyu yang bersifat *istiqāmah* tetap tidak berubah, dan objektif berisi tentang dasar-dasar ilmu pengetahuan dan sejarah) . Ia adalah wahyu terakhir, penutup risalah Islam. Risalah Islam dalam pengertian Syahrur adalah seluruh risalah yang berkembang dan terakumulasi mulai dari diutusnya Nabi Nuh as hingga Nabi Muhammad SAW. Keistimewaan al-Qur'an tersebut menunjukkan bahwa ia bersifat *muqaddas* (*disucikan*).

Akan tetapi makna *muqaddas* dalam pengertian Syahrur berbeda dengan makna yang lazimnya ditafsirkan oleh para ulama, arti *muqaddas* menurutnya adalah yang hidup. Pendapatnya ini berdasarkan pemahamannya terhadap tafsir Q.S al-Baqarah ayat 87:

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

Artinya: *Dan Kami berikan kepada Isa putra Maryam bukti-bukti kebenaran (bayyināt) dan kami perkuat dia dengan Roh al-quds.*

Syahrur menafsirkan lafadz *bayyināt* sebagai bukti kekuasaan Allah yang diberikan kepada Nabi Isa as yaitu dapat menghidupkan kembali orang yang sudah meninggal. Maka ia memahami bahwa maksud dari *al-quds* yang ada dalam ayat diatas adalah yang mampu menghidupkan. Dari pemahamannya tersebut ia mengambil kesimpulan bahwa *naş* yang *muqaddas* (*disucikan*) adalah *naş* yang hidup yang memiliki karakter kehidupan, jadi maksud dari kesucian al-Qur'an adalah karena ia memiliki karakter kehidupan yang peruntukkan bagi manusia yang hidup bukan yang sudah mati.

Karakter kehidupan yang ada pada al-Qur'an menunjukkan bahwa ia memiliki kondisi berada/*kaynūnah*, ia eksis pada dirinya sendiri dan bersumber

dari Allah yang mempunyai kondisi berada pada Dzat-Nya sendiri, yang tidak dapat dipahami kecuali melalui sifat-sifat-Nya yang sempurna (*al-asmā al-husnā*) dan keberadaan serta fenomena alam semesta. Hal ini menunjukkan bahwa alam semesta tidak dapat dipahami secara keseluruhan kecuali oleh Penciptanya. Begitu juga dengan al-Qur'an tidak ada yang mampu memahami dan mengetahui kandungannya secara keseluruhan kecuali Allah SWT. Bahkan seorang Nabi dan Rasul pun tidak akan bisa melakukannya, karena jika seseorang mampu memahami seluruh kandungan makna al-Qur'an berarti ia telah mengetahui yang hak secara mutlak, maka dia telah menjadi sekutu Allah dalam hal pengetahuan-Nya yang mutlak.

Syahrur berpendapat bahwa bukti *kaynūnah*/kondisi berada al-Qur'an terletak pada tetapnya *naṣ* alqur'an baik teks maupun pelafalan bahasa pengucapan yang tidak berubah sejak awal diwahyukannya kepada Rasulullah SAW pada abad ke 7 M hingga saat ini, menunjukkan bahwa *naṣ* alqur'an hanya memiliki kondisi berada tanpa kondisi berproses dan kondisi menjadi, maka yang tetap dari al-Qur'an hanya teks dan pelafalannya saja, akan tetapi kandungan makna al-Qur'an mengalami kondisi berproses/*sayrūrah* maupun kondisi menjadi/*sayrūrah*, maka pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam al-Qur'an selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Pendapatnya ini berdasarkan Q.S al-Hijr ayat 9:

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون

Artinya: *Sesungguhnya Kami telah menurunkan al-dzikir dan Kami lah yang menjaganya.*

Dimana Allah tidak menyebutkan lafadz *al-Qur'ān*, *al-Kitāb* dan *al-Furqān*, akan tetapi menyebutkan lafadz *al-Ẓikr*.⁶⁴ Keempat lafadz tersebut dalam pandangan Syahrur memiliki pengertian yang berbeda, *al-Kitāb* adalah istilah umum yang mencakup seluruh kumpulan tema yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad SAW, baik teks maupun kandungannya, yang tersusun dari setiap ayat yang ada dalam *muṣḥaf* (bentuk teks tertulis) dari awal surat *al-Fātiḥah* sampai akhir surat *al-Nās*. Adapun *al-Qur'ān*, ia merupakan istilah khusus yang mencakup salah satu bagian dari *al-Kitāb*, yang terdiri dari kumpulan undang-undang objektif yang mengatur eksistensi dan fenomena alam serta sejarah manusia, dan pada dasarnya *al-Qur'ān* tidak bersifat linguistik yang kemudian Allah menjadikannya berbentuk linguistik. Sedangkan makna *al-Ẓikr* yaitu bentuk perubahan *al-Qur'ān* dari bukan linguistik menjadi bentuk linguistik yang dilafalkan dalam bahasa Arab. Dan *al-Furqān* adalah sepuluh wasiat berisi aspek moral/ahlak bukan aspek ibadah, sebagai bentuk manifestasi ketakwaan sosial yang Allah berikan kepada Nabi Musa as, selanjutnya ditetapkan oleh Nabi Isa as, dan kemudian diberikan kepada Nabi Muhammad SAW dan menjadi wilayah bersama tiga agama yakni Yahudi, Nashrani dan Islam.⁶⁵

Berdasarkan pemaparannya di atas Syahrur menegaskan bahwa cara pandang manusia yang tepat terhadap *al-Kitāb* adalah dengan memosisikannya seakan-akan ia baru saja diturunkan kepada generasinya, dan meyakininya sebagai karakter pembacaan kontemporer yang selalu bisa diinterpretasikan sesuai dengan

⁶⁴Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 53-55.

⁶⁵Muḥammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 54-67.

perkembangan zaman, karena apa yang ada dan terjadi di abad ke 7 berbeda dengan abad-abad yang lain, maka penafsiran *al-Kitāb* bersifat terbatas dan relatif, setiap generasi menginterpretasikan *al-Kitāb* sesuai dengan permasalahan yang ada dan struktur keilmuan yang dapat digunakan untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi. Dan jika umat Islam berinteraksi dengan *al-Kitāb* berdasarkan landasan tersebut maka umat ini akan melahirkan filsafat hukum Islam kontemporer, fiqih Islam kontemporer dan kemajuan dibidang penetapan hukum Islam, yang mana hal-hal tersebut sangat dibutuhkan untuk menyelesaikan problematika-problematika yang berkembang di tengah umat Islam.⁶⁶

4) Defamiliarisasi

Dalam memahami *al-Kitāb* Syahrur memperkenalkan teori defamiliarisasi. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Andreas Christmann bahwa defamiliarisasi merupakan sebuah proses yang mengesampingkan atomisasi dengan cara menggunakan bahasa yang sangat menarik perhatian dan secara langsung dianggap sebagai sesuatu yang tidak biasa dengan tujuan untuk merubah pembiasaan cara baca konvensional terhadap karya sastra sehingga objek yang sebelumnya sudah sangat dikenal menjadi sesuatu yang tidak dikenal seakan-akan baru melihatnya untuk pertama kali.⁶⁷

⁶⁶Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl* 55-56.

⁶⁷Andreas Christmann, “*Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah*”: *Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam al-Kitāb wa al-Qur’an*. Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 17.

Dengan defamiliarisasi Syahrur me-reka ulang istilah-istilah umum dari terma tradisional yang berkaitan dengan *al-Kitāb* karena menurutnya definisi tradisional merupakan definisi yang rancu, bias, tidak logis dan naif. Maka dibutuhkan re-definisi untuk mendapatkan makna baru yang belum dikenal sebelumnya. Konsep-konsep dan istilah-istilah baru yang ia gagas terasa sangat sulit dicerna oleh pembaca yang terbiasa dengan konsep tradisional sehingga sering kali terjadi kesalah pahaman karena dipahami secara tidak sempurna.⁶⁸ Memahami term yang didekonstruksi oleh Syahrur merupakan hal yang sangat urgen untuk menyelami dan mengenal kerangka dasar pemikirannya. Adapun beberapa definisi baru yang ia gunakan berdasarkan prinsip anti sinonimitas yang ia yakini, diantaranya:

a) Perbedaan terma pokok antara *al-nubuwwah* dan *al-risālah* yakni dua peran pokok yang diemban oleh Rasulullah SAW yang terangkum dalam *al-Kitāb* yang diwahyukan kepadanya. *Al-Nubuwwah* mempresentasikan *al-ḥaqq* kebenaran yang tercipta di luar kesadaran manusia sebagai sumber pengetahuan objektif, historis dan independen dari penerimaan manusia yang memiliki sifat umum, mutlak, dan merupakan kumpulan tema-tema tentang perkara-perkara metafisik teologis seperti ayat-ayat tentang Allah, malaikat dan hari akhir. Juga mengenai penciptaan manusia dan hukum alam semesta yang abadi yang tidak berubah sejak penciptaan dunia. Serta hukum sejarah yang memuat kisah-kisah masa lalu. Dan berfungsi sebagai pembeda antara yang haq dan batil. Dimensi ini tidak termasuk kedalam

⁶⁸Christmann, “*Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah*” Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 26.

ranah *taklīf* tidak ada hukum-hukum dan perintah-perintah pembebanan didalamnya, karena ia merupakan subjek ketentuan dalam aturan-aturan umum, serta subjek pengetahuan manusia dalam aturan-aturan parsial dan historis. *Al-Risālah* mengandung hukum subjektif dan tergantung pada pengetahuan manusia, mempresentasikan *al-sulūk*/ tata krama, sebagai petunjuk bagi perilaku manusia dan aturan khusus bagi kehidupan sosial yang tidak bersifat absolut dan tidak berlaku secara umum, tetapi bersifat relatif dan partikular, merupakan kumpulan hukum dan perilaku manusia, yakni seluruh ajaran yang mesti dijadikan pedoman bagi seluruh manusia berupa ibadah, mu'amalah, ahlak yang berupa dasar *taklīf* yang membedakan antara halal dan haram. Aturan-aturan yang ada dalam ranah ini tidak dapat berdiri sendiri karena keberadaannya terikat secara langsung dengan eksistensi manusia, aturan-aturan tersebut akan hilang dengan sendirinya seiring dengan hilangnya keberadaan manusia. *Al-Nubuwwah* dan *al-Risālah* merupakan dua peran yang diemban oleh Rasulullah SAW yang terangkum dalam *al-Kitāb* yang diturunkan kepadanya.⁶⁹

b) Klasifikasi makna *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Ẓikr* dan *al-Furqān*. *Al-Kitāb*. Syahrur berpendapat keempat term tersebut memiliki pengertian yang berbeda, *al-Kitāb* menurutnya adalah kumpulan dari berbagai tema yang diwahyukan Allah SWT kepada Muhammad SAW dalam bentuk teks/*naṣ* dimana tema-tema tersebut tersusun dalam kumpulan ayat-ayat *al-muṣḥaf* dari awal surah al-Fātiḥah sampai akhir surah al-Nās. *Al-Kitāb* terdiri dari dua tema utama, yang *pertama*, mencakup unsur-unsur *nubuwwah*. Seperti *kitāb al-khalq*/kitab penciptaan, *kitāb al-*

⁶⁹Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 103-109.

maut/kitab kematian, *kitāb al-kaun*/kitab alam semesta. Kesemua aturan yang tercakup dalam *nubuwwah* diistilahkan dengan *al-qadr* karena telah ditetapkan secara pasti atas manusia dan tidak ada seorangpun yang mampu untuk tidak tunduk terhadapnya. *Kedua*, mencakup unsur-unsur *risalāh*. Seperti kitab sholat yang tersusun didalamnya tentang wudhu dan tatacara sholat. Aturan-aturan yang ada dalam dimensi ini disebut juga dengan *al-qadā'* karena tidak ditetapkan secara pasti terhadap manusia, manusia bisa memilih menentukan posisinya untuk berkomitmen terikat dengan aturan-aturan tersebut atau tidak.⁷⁰ Adapun *al-Qur'ān* yang dimaksud Syahrur adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari *al-Kitāb*, *al-Qur'ān* tidak mencakup keseluruhan *al-Kitāb*, ia hanya mencakup dimensi *nubuwwah* yang terdiri dari ayat-ayat *mutasyābihāt* yang bersifat *istiqāmah* dalam artian tetap dan tidak berubah. Pada dasarnya *al-Qur'ān* tidak bersifat linguistik kemudian Allah menjadikannya dalam bahasa manusia yakni bahasa Arab, perubahan *al-Qur'ān* dari tidak berbahasa menjadi versi berbahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab inilah yang disebut dengan *al-Ẓikr*. Jadi menurut Syahrur *al-Ẓikr* adalah sebuah proses transformasi *al-Qur'ān* dari tahapan pra-linguistik (dari *lauh mahfūz*) ke tahap linguistik yang berbentuk dan diucapkan dalam bahasa Arab.⁷¹ Sedangkan *al-Furqān* merupakan sepuluh wasiat sebagai pilar moral universal yang menjadi inti dari ketakwaan sosial disebut juga dengan ahlak, yang Allah berikan kepada Nabi Musa as, Nabi Isa as dan Nabi Muhammad SAW menjadi inti dan puncak ajaran ketiga agama samawi karena

⁷⁰Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 54

⁷¹Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 62.

menjadi titik temu ketiga ajaran tersebut.⁷² Syahrur membagi *al-Furqān* menjadi dua bagian pilar moral. *Pertama*, *‘Ām/umum* adalah sepuluh wasiat yang Allah turunkan kepada Nabi Nuh as hingga Nabi Muhammad SAW yang berisi tentang tauhid, berbuat baik kepada kedua orang tua, jangan membunuh anak, jangan mendekati dan melakukan perbuatan keji, jangan membunuh jiwa yang diharamkan kecuali dengan sebab yang benar, berlaku baik terhadap anak yatim dan menjaga harta anak yatim, sempurnakan takaran dan timbangan dengan adil, berlaku adil, memenuhi janji Allah, mengikuti jalan yang lurus. Kesepuluh wasiat ini merupakan batas minimal nilai-nilai moralitas yang berlaku bagi seluruh manusia, ketika seseorang telah menerapkan seluruhnya maka ia telah menjadi orang yang bertakwa. *Kedua*, *khās/khusus* merupakan wasiat Allah yang diberikan khusus hanya kepada Nabi Muhammad SAW dengan tujuan untuk menyempurnakan nilai-nilai agama, keimanan, perbuatan baik yang sesuai dengan fitrah manusia. Wasiat khusus ini ditawarkan bagi orang yang telah bertakwa yang ingin meningkatkan derajat takwa mereka dari golongan *muttaqīn*/orang-orang yang bertakwa menjadi *‘immah al-muttaqīn*/pemimpin orang-orang yang bertakwa, pemimpin yang dimaksud oleh Syahrur adalah mereka yang menguasai ilmu-ilmu alam dan yang mempercayai bukti-bukti material serta memiliki cara berpikir ilmiah yang jauh dari khurafat.⁷³

c) Perbedaan antara *al-inzāl* dan *al-tanzīl* dalam proses turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad SAW. Memahami kedua istilah tersebut merupakan kunci

⁷²Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur’ān*, 66.

⁷³Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur’ān*, 491-526.

utama untuk memahami *al-Kitāb* karena didapati dua redaksi berbeda mengenai turunnya wahyu. Yang *pertama* menggunakan kata *nazzala* yang bentuk *maṣḍamya* adalah *tanzīl* (نَزَلَ-تنزِيل) dan *kedua* menggunakan kata *anzala* yang bentuk *maṣḍamya* adalah *inzāl* (أَنْزَلَ-إنزال). Kedua kata tersebut berasal dari akar kata yang sama *nazala* (نَزَلَ) dan keduanya jika diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia mempunyai arti yang sama yakni menurunkan, akan tetapi menurut Syahrur berdasarkan pemahaman anti sinonimitasnya kedua kata tersebut memiliki dua pengertian yang berbeda, ia membandingkannya dengan kata *أَبْلَغ-إبلاغ* dan *بَلَغ-بلاغ* ia berpendapat bahwa penambahan *hamzah* (أ) menjadi *wazn* أَفْعَل menunjukkan *ta' addi*, maka makna *بَلَغ* adalah proses mentransfer informasi dari satu pihak kepada pihak lain tanpa memastikan bahwa objek yang disampaikan benar-benar sampai kepada pihak yang dituju, kata ini semata-mata hanya proses penyebaran informasi ataupun perintah. Dan ketika kandungan informasi dapat dipastikan dengan pemahaman dan kesadaran bahwa ia benar-benar telah diterima oleh semua pihak yang dituju maka *balāg* berubah menjadi *iblāg*, yakni proses pemastian bahwa informasi benar-benar telah sampai kepada pihak yang dimaksud. Dari pemahaman terhadap makna *balāg* dan *iblāg* Syahrur menyimpulkan makna *inzāl* dan *tanzīl*. *Tanzīl* adalah proses pemindahan objek diluar kesadaran manusia. *Inzāl* adalah proses pemindahan objek secara material diluar kesadaran manusia, dari objek yang tidak dipahami menjadi dipahami atau masuk kedalam ranah pengetahuan manusia. Antara proses *inzāl* dan *tanzīl* terdapat proses *al-ja' l* yaitu proses transformasi atau pengubahan bentuk. Istilah- istilah tersebut jika diaplikasikan pada proses turunnya wahyu maka *al-ja' l* adalah proses pengubahan bentuk wahyu yang berasal langsung

dari ilmu pengetahuan Allah, akan tetapi transformasi ini masih dalam bentuk yang belum bisa dipahami kedalam bentuk yang juga belum bisa dipahami karena berada di luar kesadaran manusia. *Inzāl* merupakan proses perubahan dan pemindahan al-Qur'an dari bahasa Tuhan menjadi bahasa manusia, dari yang tidak bisa dipahami menjadi bentuk yang bisa dipahami. Proses *al-ja' l* mengiringi proses *al-inzāl* dan terjadi secara keseluruhan dalam satu waktu tepatnya pada malam *lailah al-qadr* sebagaimana yang ada dalam surah al-Qadr ayat pertama *إنا أنزلناه في ليلة القدر* dan tersimpan didalam *lauh mahfūz* dan *imām mubīn*. Sedangkan *tanzīl* merupakan proses pengiriman *al-Qur'ān* melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW yang berangsur-angsur selama dua puluh tiga tahun. Proses pewahyuan diawali dengan *al-ja' l* kemudian *al-inzāl* dan diakhiri dengan *al-tanzīl*.⁷⁴ Jika proses *al-inzāl* dan *al-tanzīl* tersebut terjadi secara terpisah, maka yang diwahyukan adalah *Al-Qur'ān* yakni bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *Nubuwwah*, sedangkan jika *inzāl* dan *tanzīl* terjadi bersamaan maka proses penurunan wahyu tidak melalui *lauh mahfūz* dan *imām mubīn* tetapi bersumber langsung dari Allah. Adapun yang diwahyukan melalui dua proses ini secara bersamaan yaitu bagian lain dari *al-Kitāb* selain *al-Qur'ān* yakni *Tafṣīl Kitāb* dan *Sab' u al-Māsānī* yang bersifat *nubuwwah* dan *Ummu al-Kitāb* yang bersifat *Risālah*.⁷⁵

d) Rukun Islam dan rukun Iman

Syahrur memiliki pandangan yang berbeda mengenai konsep rukun Islam dan rukun Iman yang selama ini diyakini sebagian besar umat Islam,

⁷⁴Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 147-152.

⁷⁵Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 157.

menurutnya aksioma yang selama ini diyakini merupakan sebuah kekeliruan. Ia berpendapat rukun Islam dan rukun Iman berkaitan dengan fitrah dan *taklif*, rukun Islam harus sesuai dengan fitrah, karena semua manusia dilahirkan dengan fitrah yang memiliki naluri akan keyakinan terhadap Tuhan, hari akhir dan perbuatan kebajikan maka rukun Islam hanya tiga, yaitu: *pertama*, penerimaan adanya Allah. *Kedua*, penerimaan adanya hari akhir. *Ketiga*, amal shalih. Dan barangsiapa melakukan ketiga hal tersebut maka ia adalah seorang muslim. Sedangkan rukun Iman merupakan *taklif* sebagai bentuk ketetapan hati pengikut ajaran Nabi Muhammad SAW. Rukun Iman ada tujuh. *Pertama*, bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah. *Kedua*, menegakkan sholat wajib sebagai bentuk dzikir seorang mukmin kepada Allah. *Ketiga*, menunaikan pembayaran zakat. *Keempat*, menunaikan ibadah puasa ramadhan. *Kelima*, menunaikan ibadah haji bagi yang mampu melaksanakannya. *Keenam*, melaksanakan musyawarah. *Ketujuh*, berjihad dalam menegakkan kalimat tauhid tanpa memaksakan agama dan membela kebebasan manusia. Iman bukanlah fitrah, seseorang melakukan rukun iman karena terdorong oleh keimanannya, siapapun yang melakukan rukun iman disebut dengan *al-Mu'min* yaitu orang yang beriman.⁷⁶

e) Konsep Hukum Islam

Defamiliarisasi yang dilakukan Syahrur tidak hanya sebatas pada istilah-istilah umum akan tetapi juga pada dasar-dasar legislasi Islam. Ia mengkonsep ulang dengan pemahaman yang jauh berbeda dari yang selama ini

⁷⁶Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān Manzūmah al-Qiyām*, (Damaskus: Al-Ahāli, 1996), 113, 127-128.

dipahami oleh mayoritas umat Islam. Berikut adalah konsep sumber hukum Islam yang ia gagas:

(1) *Al-Kitāb*

Al-Qur'an dipahami oleh sebagian besar umat Islam sebagai nama yang dikhususkan bagi kitab yang diwahyukan kepada Muhammad SAW baik yang tertulis dalam *al-Muṣḥaf* atau yang terbaca dengan lisan/*al-Ẓikr*. Nama al-Qur'an mencakup keseluruhan ayat-ayatnya mulai dari awal surah al-Fātiḥah hingga akhir surah al-Nās. Al-Qur'an memiliki beberapa nama lain, diantaranya: *al-Kitāb*, *al-Furqān*, *al-Ẓikr*, *al-Tanzīl*. Dalam pemahaman konvensional nama-nama tersebut memiliki pengertian yang sama dengan al-Qur'an.⁷⁷ Akan tetapi Syahrur tidak sependapat dengan pemahaman *mainstream* mayoritas umat Islam mengenai al-Qur'an dan ia mendekonstruksi konsep al-Qur'an berdasarkan tiga dasar operasi penafsiran yang ia terapkan, *pertama*, prinsip anti sinonimitas yang ia adopsi dari Imam al-Jurjani. *Kedua*, menolak *ta'diyyah*/atomisasi, yaitu memisah atau membagi sesuatu yang tidak dapat terbagi lagi. *Ketiga*, menerapkan analisis puisi yang disebut dengan *al-naẓm*/komposisi berdasarkan prinsip linguistik Imam al-Jurjani.⁷⁸

Syahrur mengawali dekonstruksi konsep al-Qur'an dengan membedakan makna al-Qur'an dan al-Kitāb yang selama ini dipahami memiliki pengertian yang sama. Bagi Syahrur *al-Kitāb* merupakan istilah umum yang

⁷⁷Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS, (Cet. XVII: Surabaya: Litera Antar Nusa, 2013), 15-19.

⁷⁸Christmann, "*Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah*" Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 29-32.

mencakup seluruh kandungan *al-Muṣḥaf* bentuk tertulis dari *al-Kitāb* dan *al-Ẓikr* yang terucapkan secara lisan atau bentuk fonetik dari *al-Kitāb*, yang dimulai dari surah al-Fātiḥah dan diakhiri surah al-Nās. Sedangkan *al-Qur’ān* tidak mencakup seluruh bagian dari *al-Kitāb* ia merupakan istilah khusus untuk salah satu bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *nubuwwah*. Jadi al-Qur’an yang selama ini dipahami secara konvensional adalah *al-Kitāb* menurut Syahrur. *Al-Kitāb* berasal dari kata *kataba* artinya, mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang berfaedah/sepurna atau untuk memperoleh satu tema tertentu yang memiliki pengertian yang utuh. Ia juga membedakan pengertian *Kitāb* (dalam bentuk *nakirah*/indefinite) dengan *al-Kitāb* (dalam bentuk *ma’rifah*/definite). *Kitāb* tidak mencakup seluruh tema *al-Kitāb* tetapi hanya merujuk pada salah satu tema saja, seperti *Kitāb al-Ṣaum*/Kitab Puasa, *Kitāb al-Hajj*/Kitab Haji. Adapun *Al-Kitāb* merupakan kumpulan dari *kutub*/kitab-kitab yang mencakup seluruh tema yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad SAW.

Kemudian Syahrur membagi tema inti *al-Kitāb* menjadi dua bagian, yakni *Nubuwwah* dan *Risālah*. Dan menggolongkan kandungan teks *al-Kitāb* menjadi tiga bagian terpisah, *pertama*, *Muḥkamāt* yakni kumpulan hukum-hukum yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang mencakup prinsip-prinsip yang mengatur tingkah laku manusia, ibadah, mu’amalah, ahlak/moral, yang membentuk *risālah* Muhammad SAW dan berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan haram. *Kedua*, *Mutasyābihāt* merupakan kumpulan informasi yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad SAW yang sebagian besarnya berkenaan dengan hal-hal

ghaib diluar kesadaran manusia yang membentuk *nubuwwah* Muhammad SAW dan berfungsi sebagai pembeda antara yang haq dan bathil. *Ketiga, Lā Muḥkamāt wa Lā Mutasyābihāt* yakni ayat-ayat yang tidak termasuk *muḥkamāt* ataupun *mutasyābihāt*, berfungsi sebagai penjelasan terhadap kandungan ayat-ayat lain yang terdapat dalam *al-Kitāb*.⁷⁹

Selanjutnya Syahrur mengklasifikasikan *al-Kitāb* menjadi empat bagian:

- (a) *Al-Qur'ān*, disebut juga dengan *al-Ḥadīṣ* atau *al-Ḥaq*, merupakan bagian dari *al-Kitāb* yang mencakup ayat-ayat *mutasyābihāt* dan berdimensi *nubuwwah* dan bersifat *istiqāmah* yang berarti garis lurus, tetap dan tidak berubah. Kandungan *al-Qur'ān* terbentuk dari dua tema inti, *pertama*, aspek yang tetap atau aturan umum, merupakan ketentuan dan kekuasaan Allah, bagian ini tidak akan pernah berubah oleh sebab apapun juga tidak terpengaruh oleh siapapun, sesuatu yang mutlak pasti terjadi, berada dalam *al-Lauh al-Mahfūz* berisi aturan-aturan umum yang mengatur eksistensi wujud seperti penciptaan alam semesta, tahapan perkembangan dan perubahan hidup manusia (niscaya mengalami kematian hingga akhirnya dibangkitkan kembali di hari kiamat), surga, neraka dan hal lainnya yang bersifat ghaib. Kedua, aspek yang dapat berubah atau aturan khusus partikular, bagian ini bersumber dari *Imām Mubīn* yang mencakup dua sisi: *pertama*, fenomena dan hukum alam partikular, mencakup hukum unsur-unsur pembentuk alam dan perubahan peristiwa alam seperti hembusan

⁷⁹Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 51-56.

angin, gempa bumi, perbedaan warna kulit dan jenis kelamin. *Kedua*, perbuatan manusia setelah kejadiannya atau yang disebut juga dengan kisah-kisah/*qasas*, berkenaan dengan hukum sejarah. Bagian ini masih bisa mengalami perubahan dengan doa ataupun pengetahuan karena merupakan subjek intervensi Tuhan sebagai objek yang belum ditetapkan-Nya.⁸⁰Dari segi pewahyuannya al-Qur'an mengalami proses *inzāl* dan *tanzīl* secara terpisah, *inzāl* terjadi dalam satu waktu di malam *lailah al-qadr* yang tersimpan dalam *al-Lauh al-Mahfūz* dan *al-Imām al-Mubīn*. Sedangkan *tanzīl* berlangsung selama dua puluh tiga tahun melalui perantara malaikat Jibril as. Karena proses *inzāl*nya terpisah dari *tanzīl*, al-Qur'an telah ada dalam *al-Lauh al-Mahfūz* dan *al-Imām al-Mubīn* sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW maka al-Qur'an tidak memiliki kaitan dengan *asbāb al-nuzūl*, dengan atau tanpa permintaan ia akan tetap diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁸¹

- (b) *Al-Sab' al-Māsānī*, disebut juga dengan *Aḥsan al-Ḥadīs*, merupakan bagian paling ujung atau tepi yang terdapat pada permulaan dari setiap surat *al-Kitāb*. Pengertian ini berdasarkan makna etimologis *māsānī* yang ia rujuk dari kamus *maqāyis al-lughah*, kata *māsānī* berasal dari tiga huruf ن، ي، ث derivasi dari kata ini memiliki beberapa makna diantaranya: mengulang sesuatu dua kali, menjadikannya dua hal yang berurutan, dan bagian yang paling ujung. Dari makna-makna tersebut ia berkesimpulan bahwa *Al-Sab'*

⁸⁰Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 73-77.

⁸¹Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, 153-154.

al-Masāni adalah tujuh ayat pembuka yang kesemuanya merupakan ayat *muqāta‘ah* berdiri sendiri, yaitu: . الم، المص، كهيعص، يس، طه، طسم، حم. Ayat-ayat *Al-Sab‘ al-Masāni* termasuk *mutasyābihāt* dan bagian dari *nubuwwah*.⁸²

- (c) *Tafṣīl al-Kitāb*, merupakan ayat-ayat yang tidak termasuk *muḥkamāt* dan tidak juga *mutasyābihāt/lā muḥkamāt wa lā mutasyābihāt*. Berfungsi sebagai perincian dan penjelasan kandungan ayat-ayat dalam *al-Kitāb*. Kata *tafṣīl* berasal dari kata فَصَّلَ menunjukkan pembedaan dan penjelasan sesuatu dari benda. Berdasarkan makna tersebut maka *tafṣīl* memiliki dua pengertian: a). Penjelasan, *Tafṣīl al-Kitāb* merupakan ayat-ayat yang menjelaskan kandungan *al-Kitāb*. b). Pemisahan fisik benda dalam ruang dan waktu atau datangnya peristiwa berturut-turut yang satu sama lainnya terpisah waktu. Maka *Tafṣīl al-Kitāb* adalah pemisahan fisik antara ayat-ayat *al-Kitāb* satu dengan lainnya atau keteraturan susunan dan jumlah ayat dalam setiap surat merupakan ‘*amr tauqīfi* hanya Allah SWT yang bisa menetapkan karena hanya Dia yang berwewenang atas hal tersebut. Dan urutan ayat-ayat dalam setiap surat berdasarkan wahyu bukan dari urutan diturunkannya. *Tafṣīl al-Kitāb* masuk dalam kategori *nubuwwah* karena keseluruhan temanya berkenaan dengan informasi pengajaran yang menjelaskan kandungan *al-Kitāb*. Adapun dalam pewahyuannya mengalami proses *inzāl* dan *tanzīl* bersamaan karena bersumber langsung

⁸²Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur‘an*, 96-97.

dari Allah sehingga tidak ada kaitannya dengan *Lauh Maḥfūz* dan *Imām Mubīn*.⁸³

- (d) *Ummu al-Kitāb*, disebut juga dengan *al-Kitāb al-Muḥkām* merupakan kumpulan ayat-ayat *muḥkamāt*, berdimensi *risālah* yang bersifat *ḥanīfiyyah* yakni lengkung, lentur, elastis, tidak tetap dan berubah. Terkandung didalamnya beberapa cabang pokok *risālah* yaitu: *Pertama*, batas-batas penetapan hukum dan ibadah. *Kedua*, pilar-pilar moral umum dan khusus. *Ketiga*, hukum-hukum lokal temporal dan kondisional. *Keempat*, ajaran-ajaran umum dan khusus yang tidak termasuk kategori penetapan hukum. *Kelima*, perkara-perkara yang dilarang seperti berjudi dan khamr. Pada tataran ini pintu ijtihad terbuka lebar, sesuai dengan kebutuhan dan kondisi, adapun penerapan hukum-hukum *Ummu al-Kitāb* yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW di jazirah Arab pada abad ke 7 M merupakan kesempatan pertama dalam penerapan *risālah* yang sesuai dengan syarat-syarat objektif pada saat itu.⁸⁴ Ayat-ayat yang ada dalam *Ummu al-Kitāb* tunduk pada hukum perubahan dan perkembangan zaman, tidak berlaku abadi-universal dan dapat berposisi sebagai *nāsikh* (ayat penghapus) dan *mansūkh* (ayat yang dihapus). Dari segi proses pewahyuannya ayat-ayat *al-Kitāb al-Muḥkām* tidak mengalami proses *ja' l* (transformasi atau

⁸³Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 113-122.

⁸⁴Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 112.

pengubahan bentuk), hanya melalui proses *inzāl* dan *tanzīl* yang tidak terpisah, terjadi bersamaan karena bersumber langsung dari Allah.⁸⁵

(2) Al-Sunnah

Mayoritas ulama Hadits menyepakati kesamaan Sunnah dan Hadits. Sunnah secara etimologis berasal dari kata *sanna* berarti metode dan jalan, baik maupun buruk. Sedangkan Hadits secara bahasa memiliki beberapa arti yakni, yang baru, sesuatu yang sedikit dan banyak, juga sesuatu yang dibicarakan dan dinukil. Dan pengertian keduanya secara terminologis adalah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik berupa perkataan, perbuatan, penetapan, sifat atau sirah beliau. Juhur ulama berpendapat bahwa segala yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW baik ucapan, perkataan atau penetapan mengenai syariat, pengadilan dan kepemimpinan yang bersناد shahih merupakan sumber hukum Islam yang kedua setelah al-Qur'an, ia menjadi hujjah bagi umat Islam dan hukum mengikutinya wajib sebagaimana mengikuti al-Qur'an.⁸⁶

Berbeda dengan pendapat diatas, Syahrur membedakan pengertian Hadits dan Sunnah. Hadits adalah kehidupan Nabi Muhammad SAW sebagai seorang nabi dan manusia yang eksis dalam kehidupan riil bukan khayalan. Hadits merupakan produk sejarah hasil interaksi Nabi dengan peristiwa-peristiwa tertentu dalam situasi dan kondisi tertentu pada masa hidup beliau. Hadits bukan wahyu

⁸⁵Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 445.

⁸⁶Manna' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Hadits*, terj. Mifdhol Abdurrahman, (Cet. XII: Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017), 22-30.

Allah SWT, pernyataan ini ia kuatkan dengan fakta sejarah bahwa Nabi tidak pernah memerintahkan para sahabat untuk mencatat dan mengumpulkannya, serta tidak didapatinya seorang sahabat pun yang menghimpun Hadits sebagaimana yang mereka lakukan terhadap al-Qur'an. Hal tersebut menunjukkan bahwa pengumpulan dan pencatatan Hadits bukanlah hal yang penting dan mendesak sebagaimana al-Qur'an. Menurut Syahrur fakta sejarah ini seharusnya menyadarkan umat Islam bahwa Hadits semestinya dipahami sebagaimana para sahabat memahaminya yakni hanya sebagai aplikasi praktis Nabi yang sangat terikat dengan periode historis terhadap hukum-hukum Allah.

Sunnah dalam pengertian Syahrur secara bahasa berasal dari kata *sanna* artinya kemudahan dan mengalir dengan lancar. Dan secara istilah adalah metode ijtihad dalam penerapan hukum-hukum *Ummu al-Kitāb* dengan kemudahan disesuaikan dengan kebutuhan serta situasi dan kondisi, bersifat lokal dan temporal tanpa keluar dari batas-batas hukum Allah. Dalam pandangan Syahrur pengertian ini sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam yakni memberikan kemudahan bagi umatnya. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW yang senantiasa memilih kemudahan untuk umatnya dan meninggalkan perkara yang menyulitkan umatnya. Syahrur memandang Sunnah Nabi hanya sebatas respon Nabi terhadap realitas yang ada pada masa itu dalam rangka menerapkan hukum-hukum yang ada dalam *Ummu al-Kitāb* agar dapat diaplikasikan dengan mudah. Ijtihad yang Nabi lakukan pada masanya bersifat temporal dan tidak berlaku universal, setiap generasi dapat membentuk Sunnahnya masing-masing sesuai dengan tuntutan dan perangkat keilmuan yang dimiliki.

Syahrur mengklasifikasikan Sunnah menjadi dua bagian, Sunnah al-Risalah dan Sunnah al-Nubuwwah. Pembagian Sunnah ini berimplikasi pada cara pengamalan Sunnah, dengan terlebih dahulu membedakan keduanya. Syahrur menegaskan bahwa ketaatan hanya ada pada dimensi *al-risālah* tidak pada *al-nubuwwah* karena tidak didapati satupun ayat yang mengaitkan ketaatan kepada Nabi yang ada ketaatan selalu diikuti kepada Rasul.

Sunnah *al-risālah* mencakup batas-batas hukum yang telah ditetapkan Allah, ibadah ritual, moral/ahlak, dan intruksi-intruksi. Adapun ayat-ayat yang menjelaskan tentang perintah dan peringatan jika diawali dengan ungkapan *يا أيها النبي* menurut Syahrur tidak termasuk *al-risālah* karena berisi aturan-aturan khusus yang berkaitan dengan Nabi yang tidak ada hubungannya dengan halal dan haram sama sekali. Hal tersebut sebagaimana pernyataannya bahwa ketaatan ada pada *al-risālah* yakni posisi Muhammad sebagai Rasul. Kemudian Syahrur membagi ketaatan menjadi dua. *Pertama*, Ketaatan bersambung/*al-tā'ah al-muttaṣilah* yaitu tergabungnya ketaatan kepada Rasul dan ketaatan kepada Allah menjadi satu bagian yang tidak terpisah. Karena Allah adalah Dzat yang Maha Hidup dan ketaatan terhadap Rasul disatukan dengan ketaatan terhadap-Nya, maka ketaatan umat Islam kepada Rasul dalam hal ini bersifat terus menerus, baik di masa beliau masih hidup maupun setelah meninggal dunia. Ketaatan seperti ini terbatas pada permasalahan mengenai batas-batas hukum Allah, ibadah ritual dan ahlak yang ada dalam pilar-pilar moral umum dan khusus yang disebut juga dengan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*. *Kedua*, ketaatan terpisah/*al-tā'ah al-munfaṣilah* yaitu ketaatan terhadap Rasul terpisah dari ketaatan terhadap Allah SWT. Ketaatan ini hanya berlaku dikala

beliau hidup, sedangkan setelah Rasul wafat umat Islam tidak diharuskan untuk mentaatinya, jika didapati kebaikan dan manfaat didalamnya maka diikuti akan tetapi jika tidak sesuai dan tidak bermanfaat maka ditinggalkan. Dalam kondisi ini umat Islam dituntut untuk memahami ajaran agama dengan pemahaman kontemporer sesuai dengan tuntutan dan kondisi yang mereka hadapi. Ketaatan seperti ini terdapat dalam hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari yang dilakukan Rasul, hukum-hukum temporal dan keputusan-keputusan Rasul sebagai seorang pemimpin negara, panglima perang dan hakim.

Sunnah *al-nubuwwah* menurut Syahrur terbagi menjadi dua, *pertama* adalah Hadits-Hadits mengenai perkara ghaib, penjelasan *al-Qur'ān* (ayat-ayat mengenai sejarah dan hukum alam), dan pemahaman umum yang tidak bersifat ta'wil terhadap *al-Qur'ān*. Karena ia berpendapat bahwa Nabi tidak dapat menta'wilkan *al-Qur'ān*. Hadits-Hadits dengan kategori ini harus sesuai dengan pemahaman umum *al-Qur'ān* karena hal tersebut sesuai dengan realita dan akal. Jika tidak sesuai bertentangan dengan informasi *al-Qur'ān* maka Hadits-Hadits tersebut diabaikan. *Kedua*, Hadits-Hadits yang berkaitan dengan penjelasan *Tafṣīl al-Kitāb* (ayat-ayat yang menjelaskan kandungan *al-Qur'ān*) yakni hadits-hadits yang menafsirkan atau menjelaskan tentang *al-Qur'ān*, seperti mengenai turunnya *al-Qur'ān*, *lailah al-qadr*, dan sebagainya, maka harus sesuai dengan petunjuk yang ada dalam ayat-ayat *Tafṣīl al-Kitāb* (ayat-ayat yang tidak termasuk *muhkamāt* juga bukan *mutasyābihāt*) bila tidak sesuai maka diabaikan.⁸⁷

(3) *Qiyās*

⁸⁷Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 545-554.

Qiyās secara konvensional dipahami oleh umat Islam sebagai salah satu metode mencari kepastian hukum suatu permasalahan yang tidak memiliki *naş* hukum dan menganalogikannya dengan permasalahan yang memiliki *naş* hukum sebab memiliki kesamaan *'illah* antara keduanya.⁸⁸ Juhur ulama berpandangan bahwa *qiyās* merupakan hujjah syara' dalam hukum-hukum yang bersifat amaliyyah dan ketetapan hukumnya wajib diikuti dan diamalkan oleh setiap mukallaf.⁸⁹

Akan tetapi konsep *qiyās* diatas menurut Syahrur merupakan konsep yang batil dan tidak berarti sama sekali, sebab menyamakan hukum suatu permasalahan yang ada (*syāhid*) dalam realitas sosial kontemporer dengan permasalahan yang telah dihadapi Nabi Muhammad di masa lampau (*gā'ib*) hanyalah usaha sia-sia karena akan menghasilkan kesimpulan yang samar dan meragukan. Ia meredefinisi *qiyās* menjadi: mengemukakan dalil-dalil dan bukti-bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang di *naş* kan oleh *al-Qur'ān* dengan kenyataan hidup secara objektif.⁹⁰ Baginya menganalogikan sesuatu yang ada sekarang (*syāhid*) harus dengan sesuatu yang juga ada sekarang (*syāhid*) dengan syarat masih ada dalam batas ketentuan-ketentuan hukum Allah. *Syāhid* yang pertama yaitu bukti-bukti material objektif dan *syāhid* kedua adalah masyarakat yang hidup yang akan dianalogikan untuk mereka. Sebagai contoh, penerapan peraturan pelarangan merokok, *syāhid* pertama dalam permasalahan ini adalah data-data kedokteran dan hasil survey statistik seputar rokok, adapun *syāhid* kedua

⁸⁸Kasuwi Saiban, *Metode Penerapan Hukum Islam: Membangun Madzhab Fiqih di Indonesia* (Malang: Setara Press, 2019), 53.

⁸⁹Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqih: Kaidah Hukum Islam*, terj. Faiz el Muttaqin, (Cet. I: Jakarta: Pustaka Amani, 2003), 67.

⁹⁰Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron dan Burhanudin, 107.

yaitu masyarakat yang akan menerima penerapan undang-undang pelarangan merokok.⁹¹

(4) Ijma'

Syahrur berpendapat bahwa apa yang selama ini dipahami sebagai ijma' yaitu kesepakatan para ulama salaf maupun fiqih dalam menentukan suatu produk hukum yang tidak ditemukan secara langsung dalam teks al-Qur'an dan Hadits merupakan pemahaman yang tidak sesuai dengan realita, sebab kesepakatan yang mereka tetapkan khusus untuk menyelesaikan masalah yang ada dalam realitas sosial mereka ketika itu, sementara realitas yang ada sekarang berbeda dan tidak ada kaitannya dengan peristiwa yang telah terjadi di masa lampau.

Ijma' yang valid dalam pandangannya adalah kesepakatan mayoritas masyarakat semasa yang masih hidup dalam menerima dan menyetujui rancangan undang-undang yang berkaitan dengan kepentingan mereka dan mereka berkewajiban untuk mentaati hasil konsesus dengan menerapkan undang-undang tersebut. Maka dari itu kebebasan dalam menyuarakan pendapat, lembaga hukum independen dan dewan perwakilan rakyat merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sistem politik Islam. Bagi Syahrur konsep seperti inilah yang disebut dengan ijma dan merupakan pemahaman yang benar terhadap demokrasi hukum dan kebebasan menyuarakan pendapat dalam batasan-batasan hukum Tuhan.⁹²

⁹¹Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 581-582.

⁹²Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur'ān*, 582.

5) Eliminasi *Asbāb al-Nuzūl* dan *Nāsikh Mansūkh* dari ‘*Ulūm al-Qur’ān*

Dua topik di atas merupakan bahasan klasik dalam kajian *Ulūm al-Qur’ān*. Yang dimaksud dengan *asbāb al-nuzūl* adalah sebab turunnya suatu ayat karena terjadinya peristiwa khusus atau jika ditanyakan kepada Rasulullah SAW mengenai suatu perkara yang membutuhkan penjelasan hukum, kemudian turunkan ayat al-Qur’an sebagai penjelasan mengenai peristiwa atau pertanyaan tersebut.⁹³ Seperti *asbāb al-nuzūl* Q.S al-Nisā’ ayat 11-12 sebagaimana yang diriwayatkan oleh Jābir bin ‘Abdullah bahwa istri Sa’d bin ar-Rabī’ menyampaikan kepada Rasulullah SAW bahwa suaminya telah gugur, ia meninggalkan dua orang putri dan seorang saudara laki-laki, seluruh harta Sa’d dikuasai oleh saudara lakinya dan tidak meninggalkan sedikitpun untuk kedua putrinya sedangkan keduanya akan sulit menikah jika tidak berharta.⁹⁴

Sedangkan *nāsikh mansūkh* yaitu penghapusan atau pengangkatan hukum syara’ dengan dalil hukum syara’ yang lain, *nāsikh* adalah dalil yang menghapus hukum yang lain dan *mansūkh* adalah hukum yang dihapus atau diangkat oleh *nāsikh*.⁹⁵ Sebagaimana kesepakatan jumbuh ulama mengenai *naskh* hukum kewajiban wasiat yang ada dalam Q.S al-Baqarah ayat 180, meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai *nāsikh*. Menurut madzhab Syafi’i dan Hambali dalil yang menghapus adalah ayat waris yang ada dalam Q.S an-Nisā’, sedangkan pendapat madzhab yang lain menyatakan bahwa yang menjadi *nāsikh*

⁹³Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur’an*, terj. Mudzakir AS, (Cet. XVII: Surabaya: Litera Antar Nusa, 2013), 106.

⁹⁴Muhammad ‘Abid al-Jābir, *Fahmu al-Qur’ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍih Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, Juz III (‘Ain Sab’: Dār al-Nasyr al-Magribiyah, 2009), 215.

⁹⁵Manna Khalil, *Studi Ilmu*, terj. Mudzakir AS, 326-327.

adalah Hadits Nabi: *إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث*.⁹⁶ Dalam pandangan Jumhur ulama *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh* sangat dibutuhkan dalam menafsirkan al-Qur'an untuk memahami dan menyingkap kesamaran makna yang tersembunyi dalam ayat-ayat yang sulit untuk ditafsirkan dan untuk mencegah kekacauan serta kekaburan pengetahuan mengenai suatu hukum.⁹⁷

Akan tetapi Syahrur tidak sependapat dengan jumhur ulama, menurutnya kedua pembahasan tersebut merupakan bentuk kesewenang-wenangan terhadap *ulūm al-Qur'ān*. Meyakini adanya *asbāb al-nuzūl* sama dengan menyatakan bahwa suatu ayat tidak diwahyukan kecuali ada sebab yang dimaksud. Pandangan seperti ini merupakan sikap yang tidak beradab terhadap Allah SWT dan terhadap tujuan-tujuan diturunkannya *risālah* karena ia diwahyukan semata-mata dengan sebab-sebab ilahi.⁹⁸ Bagi Syahrur *asbāb al-nuzūl* merupakan sebab tercabutnya kemutlakan dan universalitas teks, serta kandungan hukum *al-Kitāb*, karena menjadikannya terbatas dan terikat secara khusus dengan sebab atau peristiwa historis tertentu. Hal inilah yang memunculkan keyakinan sebagian besar umat Islam akan sakralitas sejarah dan menyatakan bahwa teks al-Kitab bersifat historis. *Asbāb al-nuzūl* hanyalah sebatas sarana yang membantu untuk menjelaskan proses interaksi dan sejarah pemahaman manusia terhadap ayat-ayat al-Kitab ketika diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Dengan berjalannya waktu menjadi tidak lagi dibutuhkan karena teks al-Kitab tidak tunduk pada kondisi *sayrūrah/berproses* dan *sayrūrah/menjadi*, ia hanya tunduk pada kondisi

⁹⁶Abdullah bin Yūsuf al-Judāi', *Taysīr: 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyān, 1997), 362-363.

⁹⁷Manna Khalil, *Studi Ilmu*, terj. Mudzakir AS, 329.

⁹⁸Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 84.

kaynūnah/berada maka tidak bersifat historis, juga tidak tunduk pada ketetapan hukum sejarah dan keberakhiran.⁹⁹Syahrur pun menegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* hanya terdapat pada ayat-ayat *muhkamāt* yang terkandung dalam *Ummu al-Kitāb* dan ayat-ayat *lā muḥkamāt wa lā mutasyābihāt* yang ada dalam *Tafṣīl al-Kitāb*, sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* yang terkandung dalam *al-Qur’ān* tidak memiliki *asbāb al-nuzūl* karena sebagaimana yang telah diketahui bahwa kandungan *al-Qur’ān* berisi hukum-hukum realita objektif yang eksis diluar kesadaran manusia dan ia diturunkan dalam satu waktu di bulan Ramadhan yakni pada *lailah al-qadr*, dengan proses pewahyuan yang berbeda antara *inzāl* dan *tanzīl* maka dapat dipahami secara langsung bahwa ia tidak memiliki *asbāb al-nuzūl* karena ia telah ada tersimpan dalam *lauḥ maḥfūz* dan *imām mubīn* sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁰⁰

Adapun pengertian *nāsikh mansūkh* menurut Syahrur dengan merujuk kepada *mu’jam maqāyīs* Ibn Faris berasal dari tiga huruf asli yakni ن، س، خ memiliki dua makna *pertama*, mengangkat/menghilangkan sesuatu dan menetapkan sesuatu yang lain ditempatnya, sebagaimana yang ada dalam Q.S. Al-Hajj ayat 52:

فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya: Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu dan Allah akan menguatkan ayat-ayatnya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.¹⁰¹

⁹⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 94.

¹⁰⁰Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Alqur’ān*, 92-93.

¹⁰¹Al-Qur’ān, 22: 52.

Kedua, mengangkat/memindahkan sesuatu dari suatu tempat ke tempat yang lain, seperti yang terdapat dalam Q.S. Al-Jāsiyah ayat 29:

هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق، إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون

Artinya: (Allah berfirman), “ inilah kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan sebenar-benarnya. Sesungguhnya kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan.”¹⁰²

Dan menurut Syahrur kedua makna *naskh* tersebut terkandung dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 106:

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أ لم تعلم أن الله على كل شيء قدير

Artinya: “Ayat” yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu tahu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?¹⁰³

Ayat tersebut merupakan landasan hukum *nāsikh mansūkh*, dengan mengetahui makna *naskh* yang ada dalam ayat ini dapat diketahui prinsip-prinsip dasar dari *nāsikh mansūkh*. Pengertian *naskh* dengan makna pertama adalah mengangkat atau menghilangkan ayat kemudian menggantikan dan menetapkan ayat lain diposisinya. Menurut Syahrur pengertian pertama ini menunjukkan bahwa ayat yang ditetapkan sebagai pengganti haruslah lebih baik dari ayat yang dihapus hukumnya. Dan pengertiannya dengan makna kedua yaitu, mengangkat dan memindahkan ayat dari satu tempat ketempat yang lain, hal ini menunjukkan bahwa tempat lain yang baru haruslah tempat yang memiliki kedudukan yang setara dengan tempat aslinya.¹⁰⁴ Dari penjelasan makna *naskh* Syahrur mengambil

¹⁰²Al-Qur’ān, 45: 29.

¹⁰³Al-Qur’ān, 2: 106.

¹⁰⁴Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah fi Daulah wa al-Mujtama’* (Cet. IV: Damaskus: Al-Ahāli, 1997), 271-272.

kesimpulan bahwa *nāsikh mansūkh* tidak didapati dalam al-Kitab karena maksud dari *naskh* ayat bukanlah menghapus ayat dan menggantikannya dengan ayat lain akan tetapi menghapus syari'at dengan syari'at lain. *Nāsikh mansūkh* hanya dapat terjadi pada penghapusan syari'at-syari'at Nabi terdahulu dan digantikan dengan syari'at Nabi Muhammad SAW.¹⁰⁵

Dalam pandangan Syahrur didapati banyak sekali kejanggalan yang mengherankan bagi mereka yang berakal dalam kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh* riwayat-riwayat yang dianggap bersumber dari Nabi Muhammad SAW yang berkaitan dengan kedua bahasan tersebut tidak didukung oleh realitas historis. Ia menegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh* bukan bagian dari '*ulūm al-Qur'ān* dan meyakini keduanya hanya akan menjadikan *al-Kitāb* sebagai kitab historis yang berarti semua kandungan hukumnya hanya bersifat sementara dan tidak tetap, tentunya hal ini bertentangan dengan prinsip *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* kesesuaian *al-Kitāb* bagi seluruh masa dan tempat.¹⁰⁶

3. Kritik Muhammad Syahrur Terhadap Metodologi Fiqih Islam dan Tafsir Klasik

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah agama yang hanif syari'atnya bersifat relatif, dapat berubah dan bisa beradaptasi disetiap waktu dan tempat, risalahnya universal berlaku untuk seluruh bangsa dan sepanjang masa tidak terbatas hanya pada bangsa Arab dan pada abad tertentu saja, sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta dan merupakan penutup bagi seluruh *nubuwwah* dan

¹⁰⁵Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 274.

¹⁰⁶Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanuddin, 267.

risālah. Berdasarkan hal tersebut Syahrur memahami bahwa Islam datang untuk kepentingan manusia yang ajarannya sesuai dengan fitrah manusia, sehingga Islam tidak mengharuskan manusia untuk menyesuaikan diri dengannya akan tetapi syari'at Islam dapat dipahami seiring dengan perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia, inilah yang dimaksud dari Islam *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Realita yang ada mayoritas umat Islam tidak mengetahui kebenaran tersebut, karena adanya permasalahan yang serius yakni kerancuan fiqih Islam dan tafsir klasik. Produk-produk pemikiran yang ada dalam fiqih dan tafsir klasik tidak dapat diterapkan lagi karena tidak sesuai dengan konteks pengetahuan dan tuntutan zaman. Kerancuan yang terjadi bukan karena kelemahan dalam memahami bahasa Arab juga bukan karena rendahnya ketakwaan para ulama, tetapi hal ini disebabkan oleh kekeliruan metodologis, *Pertama*, dalam konteks penafsiran, adanya pemahaman bahwa al-Qur'an serupa dengan Taurat karena keduanya memuat banyak kisah-kisah dan informasi mengenai alam semesta. Sehingga banyak penafsir yang menjadikan Taurat sebagai alat bantu dalam penafsiran dan pada saat yang sama tidak mengindahkan *tasyābuh al-Qur'ān* yang berdimensi *nubuwwah* dan bersifat *istiḳāmah* tetap serta tidak berubah. *Kedua*, dalam konteks *risālah* yang terkandung dalam *Ummu al-Kitāb* yang bersifat *ḥanīfiyyah* elastis, fleksibel, tidak tetap dan dapat berubah. Para ahli fiqih beranggapan bahwa ayat-ayat yang terkandung dalam *Ummu al-Kitāb* merupakan bagian yang tetap dan tidak dapat diganggu gugat sehingga tidak ada peluang untuk melakukan ijtihad sama sekali, menyamakannya dengan syari'at Nabi Musa as. yang bersifat *'ainiyyah*. Hal ini menjadikan syari'at Islam yang *ḥanīf* berkarakter longgar, memberikan pedoman

dan prinsip-prinsip berupa batasan-batasan hukum menjadi beku dan statis. *Ketiga*, dalam konteks Sunnah Nabi, adanya kekeliruan dalam pemahaman Sunnah menganggapnya sama dengan Hadits dan menjadikannya sebagai wahyu ilahi yang kedua setelah *al-Kitāb*. Hadits berbeda dengan Sunnah, Hadits merupakan produk sejarah hasil interaksi Nabi dengan peristiwa-peristiwa tertentu dalam situasi dan kondisi tertentu pada masa hidup beliau. Sedangkan Sunnah adalah metode Nabi dalam berinteraksi dengan *al-Kitāb* sesuai dengan realita kondisi-kondisi obyektif yang melatarbelakangi kehidupan Nabi Muhammad SAW.¹⁰⁷

Krisis yang ada dalam fiqh Islam tidak hanya disebabkan oleh permasalahan-permasalahan yang telah diuraikan diatas, menurut Syahrur masih ada problem-problem lain yang mempengaruhi kerancuan didalam fiqh Islam, yakni pada dasar-dasar yang menjadi pijakan ulama-ulama salaf sejak abad kedua Hijriah diawal berdirinya dinasti Abbasiyyah, diantaranya:¹⁰⁸

a. Problem sosial keagamaan

Berangkat dari pandangan Imam al-Syāfi‘i bahwa era Nabi dan *khulafā’ al-rāsyidīn* merupakan era Islam, seluruh perintah-perintah, larangan-larangan, ajaran-ajaran serta keputusan-keputusan yang telah diterapkan pada era ini adalah hakikat Islam, seluruh dimensi, etika, wawasan dan kebudayaannya menjadi bagian dari agama, hal ini membuat Islam kehilangan jatidirinya dari ajaran yang bersifat universal dan rahmat bagi seluruh alam semesta menjadi agama regional dan temporal. Hal ini seiring dengan peletakkan sistem undang-undang yang mengatas namakan fiqh

¹⁰⁷Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān*, 578-580.

¹⁰⁸Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 171-174.

Islam yang dilakukan para ahli fiqih bagi pemerintahan Arab Islam yang menjadi pemerintahan terbesar di dunia kala itu, yang tidak lebih hanya sebagai undang-undang sipil yang berlaku bagi pemerintahan tersebut saja tanpa mengikat seorangpun diluarnya.

b. Problem politik

Peletakan dasar-dasar fiqih Islam dilakukan bertepatan dengan puncak peperangan yang terjadi antara Bani Abbasiyyah dan Bani Thalib, peperangan ini merupakan pengaruh terbesar bagi fiqih *al-ṣulṭah*/kekuasaan, ditetapkannya pernyataan bahwa Hadits merupakan wahyu kedua setelah *al-Kitāb* serta banyaknya Hadits Nabi dan Hadits mengenai perkara ghaib yang digunakan untuk mendukung satu golongan dan mengutuk golongan yang lain, yang mana semua ini hanya untuk menguatkan gugatan satu pihak atas pihak lain sekaligus untuk mendukung posisinya secara ideologis. Sebagai contoh ditetapkannya pengertian term *al-walad* dalam ayat waris sebagai anak laki-laki tanpa anak perempuan sehingga hanya anak laki-laki yang dapat menghalangi dan mengurangi bagian keluarga yang lain, pengertian ini tidak tepat karena term *al-awlād* (bentuk plural dari *al-walad*) mencakup anak laki-laki dan perempuan. Pengertian yang salah ini diterapkan untuk mendukung kekuasaan politik Bani Abbasiyyah, dan seandainya tidak ada interpretasi ini niscaya kekuasaan akan berpindah kepada lawan politiknya yaitu Bani Thalib dan kelompok Syi'ah.

c. Problem Bahasa

Pengakuan para ahli fiqih akan adanya sinonimitas dalam bahasa Arab, sinonimitas ini diakui tidak hanya dalam kata-kata saja tetapi juga dalam susunan kalimat,

sehingga tidak ada perbedaan antara *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*, *al-Tanzīl* dan *al-Inzāl*, *al-Nabi* dan *al-Rasūl* serta istilah-istilah lain yang secara umum dianggap sinonim. Hal ini menjadi sebab dibolehkannya meriwayatkan Hadits dengan makna, menafsirkan ayat al-Kitab secara literal yang sebagian besar masuk kedalam kategori penafsiran personifikatif, memulai pemahaman ayat-ayat dengan merujuk kepada mekanisme yang digunakan dalam memahami syair jahiliyah.

4. Kaidah dan Prinsip Syahrur Dalam Pembacaan Kontemporer

Melakukan reinterpretasi terhadap al-Kitab dengan model pembacaan kontemporer merupakan hal yang sangat penting dan mendesak menurut Syahrur. Ia menegaskan bahwa pembacaan ulang ini bukan bersifat final karena waktu terus berjalan, cara baca akan terus berubah sesuai dengan perkembangan zaman, ruang dan sistem pengetahuan yang berlaku. Setiap generasi memiliki kesempatan menafsirkan ulang agar dihasilkan fiqih Islam baru yang sesuai dengan kondisi kontemporer, untuk itu diperlukan peletakan dasar-dasar dan pokok-pokok yang baru sebagai landasan pembacaan kontemporer. Untuk hal ini Syahrur membangun sendiri kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip penafsirannya. Kaidah-kaidah penafsiran yang ia terapkan sebagai berikut:¹⁰⁹

- a. Terikat erat dengan bahasa Arab berdasarkan beberapa landasan: 1) Bahasa Arab tidak mengandung karakter sinonim (*tarāduf*), justru sebaliknya, satu kata kemungkinan memiliki lebih dari satu pengertian. 2) Lafazh merupakan sarana yang membantu serta tunduk terhadap makna, dan makna adalah penguasa yang

¹⁰⁹Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 196-203.

berhak mengatur lafazh. 3) Landasan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, jika mereka membatasi maknanya maka mereka mempermudah pengungkapannya. 4) Teks kebahasaan apapun tidak dapat dipahami kecuali melalui sarana yang dapat diterima oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas objektif. 5) Benar-benar memahami orisinalitas bahasa Arab secara umum, yang mencakup bentuk bentuk kata kerja yang mengandung pengertian kontradiktif dan kata kerja yang berlawanan dalam makna maupun pelafalan sekaligus.

b. Memahami perbedaan antara *al-inzāl* dan *al-tanzīl* yang menjadi dasar teori pengetahuan manusia, yaitu hubungan antara realitas objektif (*al-tanzīl*) dan kesadaran manusia akan eksistensi realitas tersebut (*al-inzāl*).

c. Menerapkan metode *al-tartīl*, yakni mengurutkan satu persatu ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema yang tersebar di berbagai surat dalam *al-Qur'ān* untuk mendapatkan satu pemahaman yang komprehensif. Metode ini hanya bisa diterapkan dalam bagian *al-Kitāb* berdimensi *nubuwwah* (*al-Qur'ān*), sedangkan ayat-ayat *Ummu al-Kitāb* (bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *risālah*) tidak perlu menerapkan metode ini, tetapi cukup dengan metode perbandingan saja.

d. Menolak *ta'dīyyah* (atomisasi), yakni membagi sesuatu yang tidak dapat terbagi lagi. *Ta'dīyyah al-Qur'ān* berkaitan dengan metode *al-tartīl*, maksudnya adalah setelah proses *al-tartīl* (penyusunan satu persatu ayat-ayat *al-Qur'ān* yang memiliki objek pembahasan yang sama) kemudian ayat-ayat tersebut digabungkan menjadi sebuah kesatuan tema yang utuh yang tidak mungkin dipisah lagi.

- e. Memahami rahasia *mawāqī‘ al-nujūm*, yaitu tempat potongan yang memisahkan antar ayat, hal ini merupakan kunci untuk memahami ayat-ayat *al-Kitāb* secara keseluruhan.
- f. Penerapan kaidah *taqāṭu‘ ma‘lūmāt (cross examination)* yaitu persilangan informasi antar ayat. Kaidah ini dibutuhkan untuk menyangkal segala kontradiksi dalam ayat-ayat *al-Kitāb* yang berkaitan dengan instruksi maupun legislasi.

Adapun prinsip-prinsip yang ia jadikan pijakan dalam pembacaan kedua yang menurutnya relevan untuk dijadikan sebagai landasan teori adalah sebagai berikut:¹¹⁰

- a. Tidak ada sinonimitas dalam teks *al-Kitāb*, baik dalam kata-kata maupun susunan kalimat, semua kata memiliki fungsi pengertian yang berbeda.
- b. Semua kata dalam teks *al-Kitāb* memiliki makna tidak ada satupun kata tambahan yang tidak memiliki makna. Kata yang dianggap sebagai kata tambahan oleh ahli *Naḥwu* pada dasarnya bukanlah penambahan (kata tanpa makna) dari segi *dalālah/* penunjukkan arti.
- c. Teks *al-Kitāb* memiliki tingkatan tertinggi dalam kefashihan, merupakan satu-satunya kitab yang memperlihatkan garis pemisah antara *taṭwīl/* pemanjangan dan *ījāz/* peringkasan. Maka harus mampu memahami makna tersirat yang terkandung dalam kalimat yang fashih tersebut.
- d. Susunan kalimat dan kandungan arti yang ada dalam *al-Kitāb* memiliki keakuratan yang tidak kalah jika dibandingkan dengan ilmu kedokteran, matematika, fisika dan kimia. Setiap huruf dan kata didalamnya memiliki fungsi

¹¹⁰Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 189-193.

dan peran dalam menentukan arti. Taraf perkembangan keakuratan manusia di masa sekarang dalam mencermati alam materi melebihi manusia di masa lalu, oleh karena itu pemanfaatan keakuratan era ini menjadi prinsip pembacaan kontemporer.

e. Teks *al-Kitāb* berbeda dengan bait-bait syair, syair hanya angan-angan, imajinasi pengarangnya, sang pengarang mengatakan sesuatu yang tidak mereka lakukan. Sedangkan *al-Kitāb* memiliki kredibilitas dan urgensi, ia benar, sesuai dengan realita dan aturan-aturan alam, serta tidak ada kesia-siaan didalamnya. Oleh karena itu tidak boleh memperlakukan teks-teks *al-Kitāb* dengan cara atau metode yang digunakan pada syair.

f. *Al-Kitāb* selalu relevan bagi seluruh ruang dan masa, memiliki karakter kemanusiaan bukan ke-Araban, kebenarannya sesuai untuk semua diseluruh penjuru dunia, tidak terbatas hanya pada masa Nabi Muhammad SAW dan para sabahat, juga tidak terbatas untuk komunitas dan waktu tertentu. Karena ia merupakan petunjuk bagi manusia dan rahmat untuk seluruh alam semesta.

g. Kandungan *al-Kitāb* terdiri dari *nubuwwah* dan *risālah*. Ijtihad pada ayat-ayat *risālah* masih bisa dilakukan dan dapat disesuaikan dengan kondisi objektif yang ada di tengah masyarakat, akan tetapi tidak pada dimensi *nubuwwah*. Maka dari itu ijtihad tidak dapat dilakukan kecuali pada sesuatu yang telah disebutkan dalam teks *al-Kitāb* saja, sedangkan untuk perkara-perkara yang tidak ada dalam teks *al-Kitāb* diperkenankan untuk menetapkan hukum sesuai dengan kehendak masing-masing.

h. Batasan-batasan hukum yang ditetapkan Allah/*ḥudūdullah* adalah wujud dari karakter *ḥudūdiyyah* yang ada dalam ayat-ayat hukum *al-Kitāb*. Batasan-batasan ini dapat dibedakan menjadi dua tipe, *pertama*, batas-batas yang tidak boleh

dilampaui atau dilanggar, adapun yang diperbolehkan adalah berhenti tepat berada pada batas-batas tersebut. Seperti batas-batas pembagian warisan yang ada dalam Q.S. Al-Nisā' ayat 14:

و من يَعْصِ اللهَ و رسوله و يتعدَّ حدودَه يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وله عذاب مهين

Artinya: *Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar batas-batas hukum-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, dia kekal di dalamnya dan dia akan mendapat adzab yang menghinakan.*¹¹¹

Kedua, batasan-batasan yang tidak boleh mendekat kepadanya atau tepat berada di atasnya. Seperti batas-batas puasa yang tercantum dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 187:

و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن و انتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها

Artinya: *Dan makan minumlah sehingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beri'tikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya.*¹¹²

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah mengarahkan kepada kita untuk tidak mendekat tepat berada pada batas awal dan akhir, akan diharuskan mengambil jarak aman, yakni sesaat sebelum terbit fajar dan sesaat setelah terbenamnya matahari.

i. Dalam *al-Kitāb* tidak ada *nāsikh* dan *mansūkh*. Setiap ayat memiliki bidang dan setiap hukum memiliki lingkup untuk mengamalkannya. *Naskh* hanya terdapat pada syari'at- syari'at yang berbeda.

j. *Ijma'* merupakan konsensus dalam menetapkan undang-undang yang dilakukan oleh orang-orang yang masih hidup. Undang-undang tersebut hanya dapat terjadi

¹¹¹Al-Qur'ān, 4:14.

¹¹²Al-Qur'ān, 2:187.

dalam hal perintah/*amr*, larangan/*nahy*, pembolehan/*simāh* serta pencegahan/*man* ‘, dan ijma tidak terjadi pada 12 hal yang diharamkan. Sebagai contoh, ijma’ pelarangan merokok setelah diketahui dengan pasti bahaya di dalamnya, pelarangan dapat dilakukan melalui referendum, parlemen, majlis Negara ataupun fatwa.

k. Qiyas adalah menyamakan hukum dengan landasan bukti-bukti material dan data-data ilmiah yang ditunjukkan oleh ahli ekonomi, sosiologi, statistik dan ilmu alam. Dan mereka merupakan penasehat yang benar dalam otoritas pembentukan undang-undang dan politik, bukan para pemuka agama ataupun lembaga-lembaga fatwa. Analogi hukum yang dapat dilakukan dengan kiyas berdasarkan bukti-bukti tersebut dalam hal pelarangan dan pencegahan terhadap sesuatu bukan pada pengharaman dan penghalalan.

l. Pembentukan wacana Islam kontemporer yang bersifat universal sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta akan sangat terbantu dengan penjelasan mengenai perbedaan antara pengharaman, pencegahan, pelarangan, perintah, penghalalan dan pembolehan serta pemahaman mengenai peran Tuhan, *ūli al-amr*/pemimpin dan manusia disetiap perbedaan tersebut, berdasarkan pandangan bahwa 12 hal yang diharamkan tidak tunduk pada ijtihad, ijma’ dan qiyas.

m. Satu-satunya cara untuk menerapkan pernyataan para ulama ushul fiqh bahwa hukum berubah seiring dengan berubahnya masa adalah dengan pemahaman yang benar mengenai peran Nabi Muhammad SAW pada masanya sebagai seorang mujtahid yang berijtihad dalam bidang pembatasan dan pemutlakan dengan tujuan pembentukan masyarakat dan pemerintahan historis yang selaras dengan perubahan ruang dan waktu (sejarah dan letak geografis).

n. Adanya perbedaan antara Sunnah Nabi dengan kitab-kitab hadits, baik itu kitab *ṣaḥīḥ*, *musnad*, *sunan*, *mustadrak* dan lainnya. Kedudukan dan nilai pentingnya hadits berbeda-beda sesuai dengan pentingnya aspek yang dikandung.

5. Pandangan Terhadap Pemikiran Syahrur

Kesadaran akan problem riil yang nampak ditengah umat Islam seperti, kebodohan, kemiskinan, kondisi ekonomi negara-negara Islam yang lemah membangkitkan semangat Syahrur dalam mengeluarkan gagasan-gagasan baru mengenai studi Islam kontemporer melalui karya tulisnya. Semua kajian dan konsepsi barunya merupakan bentuk upaya untuk menaggulangi krisis multi dimensi yang melanda dunia muslim saat ini. Hadirnya berbagai karya tulis Syahrur menimbulkan respon yang beragam, baik pro maupun kontra.

Kalangan yang sepakat dengan pemikiran Syahrur memberikan penilaian positif, sebagaimana pernyataan Wael B.Hallaq dalam bukunya, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh* bahwa pandangan-pandangan Syahrur lebih meyakinkan dari ulama lainnya karena menurutnya Syahrur menawarkan gagasannya dengan metodologi yang kuat dan logis, yang semestinya metodologi ini diterapkan dalam sistem pemikiran Islam karena sesuai dengan konteks sosial. Begitu juga dengan Peter Clark dan F. Eickelman yang mengagumi pemikiran Syahrur dan menganggapnya sebagai pemikiran yang kreatif dan inovatif. Bahkan, Sultan Qaboos seorang pemimpin

Oman membagikan karya Syahrur kepada menteri-menterinya dan merekomendasikan mereka untuk membaca karya-karya Syahrur.¹¹³

Adapun kalangan yang menentang pendapatnya, menganggap bahwa ide-idenya merupakan *enemy of Islam* dan *a western Zionist agent*. Tuduhan-tuduhan negatif terhadap karya-karyanya, sempat menjadi polemik diberbagai media cetak maupun elektronik di Timur Tengah.¹¹⁴ Beberapa pendapat ulama yang kontra dengannya diantaranya, Yusuf al-Qaradhawi, dalam program televisinya *al-syar'iiyyah wa al-ḥayāt* ia menyatakan bahwa Syahrur telah menciptakan agama yang benar-benar baru. Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthy dalam tulisannya *Al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah li syu'ār Qirā'ah Mu'āṣirah* ia menganggap bahwa Syahrur telah didanai oleh zionis/organisasi asing dengan tujuan merusak kekuatan dan persatuan umat Islam. Māhir al-Munajjid dalam tulisannya *al-Isykāliyyah al-Manḥajjiyyah* ia menduga bahwa Syahrur telah melakukan plagiarisme dan meragukan keaslian karya-karyanya. Yusuf al-Ṣaidawi dalam kitabnya *Baiḍah al-Dīk* mendapati terdapat 73 kesalahan besar dalam 730 halaman *al-Kitāb wa al-Qur'ān*,¹¹⁵ ia memberikan kritik terperinci dan sistematis terhadap kesalahan-kesalahan bahasa serta mengkritik penolakan Syahrur terhadap sinonimitas yang sangat tidak mendasar, karena sinonimitas adalah sebuah keniscayaan dalam setiap bahasa, menurutnya kesalahan Syahrur dalam penafsirannya disebabkan oleh

¹¹³Asriyati, *Penataan dan Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam T-ISSN 1829-9067; E-ISSN 2460-6588, 36.

¹¹⁴Asriyati, *Penataan dan Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam, 35.

¹¹⁵Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah" Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 22.

kelemahannya dari segi pemahaman bahasa.¹¹⁶Salim al-Jabi melalui bukunya *Mujarrad al-Tanjīm* ia mengkritik dengan pendekatan ilmiah, menurutnya karya Syahrur belum menjadi karya yang sempurna karena ketidakcakapan Syahrur dalam bidang bahasa Arab, ia tidak memperhatikan kaidah-kaidah dasar dan landasan ilmiah linguistik Arab membuatnya gegabah dalam menarik makna bahasa menjadi makna istilah yang mapan, bahasa Arab adalah bahasa yang sangat kaya memiliki ciri khas dan sejarahnya sendiri, terlebih jika dikaitkan dengan al-Qur'an. Al-Jabi menganggap Syahrur telah terjerumus dalam otak-atik seperti perdukunan yang mengada-ada tanpa fakta ia tidak begitu memahami istilah-istilah yang ia redefinisi menjadikan dekonstruksi konsep yang ia lakukan tanpa landasan dan pedoman umum pemahaman al-Qur'an seperti dukun yang berasumsi tanpa sumber yang valid.¹¹⁷Kritikan terhadap Syahrur bukan hanya dari kalangan konservatif bahkan Nashr Hamid Abu Zaid seorang pemikir liberal yang menyerukan pembaharuan dan perubahan juga mengkritisi kenaifan metodologinya.¹¹⁸

Terlepas dari pro dan kontra mengenai pemikiran-pemikirannya, Syahrur telah menjadi seorang tokoh yang kontroversial, karya-karyanya mendapat respon yang sangat luar biasa dari berbagai kalangan baik itu positif maupun negatif, pemikirannya yang kritis, inovatif dan liberal telah mengantarkannya

¹¹⁶Alam Tarlam, *Analisis Dan Kritik Metode Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrur*, Empirisma Vol. 24 No. 1 Januari 2015, 102-103

¹¹⁷Syamsul Wathani, *Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur*, el-Umdah Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir ISSN 2623-2529 Volume 1, Nomor 2, juli-Desember 2018, 147-152.

¹¹⁸Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah" Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, 23.

menjadi seorang intelektual yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer.

6. Pemikiran Muhammad Syahrur Mengenai Kedudukan Wasiat Dalam Sistem Kewarisan Islam

Syahrur adalah seorang pembaharu pemikiran Islam yang berpandangan bahwa sudah saatnya meninjau ulang paradigma keilmuan Islam, paradigma lama telah mengalami anomali sehingga tidak mampu menjawab secara tepat permasalahan-permasalahan yang dihadapi umat Islam. Diperlukan pendekatan dan teori baru yang sesuai dengan perkembangan keilmuan dimasa sekarang. Salah satu permasalahan yang dianggap Syahrur sangat penting dan serius untuk didekonstruksi adalah mengenai konsep wasiat dan waris dalam hukum Islam. Ia menawarkan ide yang sangat berbeda dengan pemahaman yang selama ini diyakini oleh sebagian besar intelektual dan para ulama. Menurutnya wasiat tetap berlaku meski dengan adanya ayat waris, bahkan konsep dan hukum wasiat lebih utama dari waris karena wasiat lebih menyeluruh, bersifat universal mencakup keadilan umum, tidak seperti waris yang bersifat khusus yang ditetapkan atas dasar hubungan kekerabatan. Wasiat dapat menjangkau yang tidak dapat dijangkau oleh ketentuan pembagian warisan karena wasiat di syariatkan oleh Allah bagi seluruh manusia, bukan bagi pribadi atau keluarga tertentu. Gagasannya yang sangat berseberangan ini bukanlah apologis semata, akan tetapi karena adanya perbedaan manhaj yang digunakan, dimana Syahrur membangun sendiri landasan-landasan teorinya.

Dalam kajiannya mengenai konsep wasiat dan waris yang telah dikembangkan oleh para intelektual muslim Syahrur mendapati beberapa hal yang menjadi problematika yang harus diselesaikan, *pertama*, wasiat dan waris telah termaktub dalam *al-Kitāb*. *Kedua*, mayoritas umat Islam telah mengaplikasi konsep keduanya sejak berabad-abad lalu berdasarkan pemahaman para fuqaha terdahulu. *Ketiga*, penerapan konsep wasiat dan waris berdasarkan pemahaman-pemahaman yang tertulis dalam kitab-kitab *mawāriṣ* dan *farā'id*. *Keempat*, penerapan budaya-budaya lokal, baik itu budaya Arab maupun non Arab di luar ketetapan-ketetapan yang ada dalam *al-Kitāb* dan kitab-kitab yang berisi penjelasan pembagian harta warisan.¹¹⁹

Setelah memeriksa dan mempelajari ayat-ayat *al-Kitāb* Syahrur mendapati sepuluh ayat mengenai wasiat dan 3 ayat mengenai waris. Adapun ayat-ayat wasiat sebagai berikut: Q.S. Al-Baqarah, 2:180, 182, 240, Q.S. Al-Nisā', 4: 7, 8, 9, awal ayat 11, akhir ayat 12 dan Q.S. Al-Mā'idah, 5:106. Sedangkan ayat-ayat waris terdapat dalam Q.S. Al-Nisā' ayat 11,12 dan 13.

Berdasarkan ayat-ayat di atas Syahrur mengkritik pandangan jumhur ulama mengenai konsep wasiat dan waris yang selama ini telah diterapkan oleh mayoritas umat Islam, menurutnya terdapat banyak kerancuan dalam konsep tersebut, *pertama*, memberikan waris dan hukum-hukumnya keutamaan mutlak dari pada wasiat dan hukum-hukumnya. *Kedua*, Pemaksaan penghapusan (*naskh*) ayat-ayat wasiat, terutama yang ada dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 180 dengan Hadits *āḥād munqaṭi* (statusnya terputus) yang diriwayatkan oleh *ahl al-Magāzī* (لا وصية لوارث) yang artinya tiada wasiat bagi ahli waris. *Ketiga*, tidak adanya pembedaan

¹¹⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 221-222.

antara dua term yang berbeda, yakni *al-hazz* dan *al-naṣīb*, *al-hazz* adalah jatah pada warisan dan *al-naṣīb* adalah bagian (porsi) pada wasiat. Hal ini menyebabkan bercampur aduknya pemahaman ayat waris dan wasiat. Seperti kesalahan dalam memahami Q.S. Al-Nisā' ayat 7:

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو
كثير نصيبا مفروضا

Artinya: Bagi laki-laki ada (hak) bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada (hak) bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan.

Ayat di atas menjelaskan tentang wasiat karena menggunakan term *naṣīb* akan tetapi mayoritas ulama menganggapnya sebagai ayat waris. *Keempat*, Tidak ada pembedaan antara keadilan umum yang ada dalam ayat-ayat waris dengan keadilan khusus yang ada dalam ayat-ayat wasiat, dimana ketentuan yang umum tidak berarti menghapus yang khusus. *Kelima*, menganggap pengertian firman Allah *فإن كن نساء* (jika kalian lebih dari dua perempuan) dengan pengertian yang tidak masuk akal, yakni *فإن كن نساء اثنتين فما فوق* (jika kalian para perempuan berjumlah dua atau lebih). *Keenam*, memahami term *al-walad* yang berarti anak secara umum mencakup laki-laki dan perempuan dengan pengertian anak laki-laki saja, sehingga memunculkan pemahaman bahwa hanya anak lelaki-lah yang menjadi sebab tertutup dan terhalangnya warisan tanpa anak perempuan. *Ketujuh*, dilema realita penerapan konsep *'awl* dan *radd*, terbentuknya dua konsep ini karena adanya pemaksaan pemberlakuan *'amaliyāt al-hisāb al-arba'* (empat pola penghitungan), diterapkannya *radd* ketika didapati kelebihan sisa pembagian harta warisan, dan diterapkannya *'awl* disaat kurangnya pendapatan yang harus diterima ahli waris

dengan menaikkan atau menambah pokok masalah agar seluruh harta dapat mencukupi ahli waris, sehingga berakibat pada ketidakadilan pembagian warisan dimana satu pihak dikurangi haknya (*'awl*) sedangkan pihak lain mendapat bagian secara berlebihan (*radd*). *Kedelapan*, tidak diperbolehkannya para cucu yang telah ditinggal mati bapaknya dalam menerima bagian warisan dari kakek mereka, meskipun cucu termasuk golongan penerima warisan yang disebutkan dalam ayat-ayat waris. *Kesembilan*, adanya pemberian bagian tertentu kepada pihak-pihak yang tidak tercantum sama sekali dalam ayat-ayat waris, seperti paman dari pihak bapak, hal ini disebabkan karena adanya pengaruh sosial dan politik di masa lalu.¹²⁰

Berdasarkan permasalahan-permasalahan di atas yang menurut Syahrur menimbulkan kerancuan dalam fiqh waris karena tidak berlandaskan rujukan yang jelas, dan sebagai upayanya dalam mengembalikan kedudukan wasiat ke posisi semula, yakni wasiat lebih utama dari waris, maka ia mengajak umat Islam untuk melakukan reinterpretasi ayat-ayat wasiat dan waris.

Setelah mengkaji ayat-ayat waris dan wasiat, Syahrur mendapati beberapa perbedaan antara keduanya, yang mana perbedaan-perbedaan tersebut menguatkan kedudukan hukum wasiat sebagai sistem khusus dari yang umum dan menjadi prioritas utama dalam pembagian harta warisan. Perbedaan *pertama* terletak pada keadilan yang dicapai, kesesuaian wasiat dengan realita objektif dalam membedakan posisi setiap orang, tidak ada keserupaan dan kesamaan kondisi antar individu dalam wasiat, karena manusia memiliki keragaman kondisi baik itu dalam kebutuhan hidup, keluarga dan sosial. Maka wasiat lebih bisa mewujudkan keadilan

¹²⁰Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 222-223.

spesifik yang terkait dengan kepentingan pribadi, serta lebih efektif dalam hal pemanfaatan harta, menjaga hubungan kekeluargaan, relasi sosial dan komitmen kepedulian terhadap kepentingan orang lain. Sedangkan dalam waris didapati kemiripan dan keserupaan posisi setiap manusia. Dalam aturan umum waris, bagian penerima warisan telah dibatasi dan ditentukan sesuai dengan hubungan kekerabatannya dengan pewaris. Maka yang diperoleh adalah keadilan umum tanpa melihat realita akan adanya perbedaan situasi dan kondisi komunitas manusia.

Perbedaan *kedua* ada pada teks ayat wasiat dan waris. Dalam teks ayat wasiat Q.S. Al-Baqarah:180 berisi pembebanan (*taklīf*) yang tidak didapati dalam ayat waris, pembebanan tersebut menggunakan lafadz كُتِبَ عَلَيْكُمْ (diwajibkan atas kalian), sebagaimana perintah shalat yang ada dalam Q.S Al-Nisā': 103 dan puasa yang ada dalam Q.S. Al-Baqarah: 183 dengan menggunakan lafadz yang sama. Hal ini menunjukkan beban kewajiban wasiat dari Allah atas manusia sama seperti kewajiban shalat dan puasa. Perbedaan *ketiga* ada pada mekanisme pendistribusian, perpindahan harta kekayaan melalui wasiat menggunakan konsep *al-naṣīb* dengan melihat realita objektif kehidupan manusia, menjadikan manusia dengan fitrahnya mengikuti arahan Allah yang ada dalam Q.S.Al-Baqarah ayat 180 dalam mewasiatkan harta kekayaannya dengan memprioritaskan pihak yang paling berhak untuk menerima harta warisan.¹²¹ Berbeda dengan waris yang menggunakan konsep *al-ḥaẓẓ*, yang menimbulkan berbagai permasalahan, salah satunya adalah menyebabkan manusia tidak dapat menyelesaikan permasalahan yang sangat

¹²¹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 225-226.

penting dengan berpegang pada asas keadilan dan tidak memiliki kebebasan dalam menerapkan apa yang sesuai dengan pandangannya sendiri.¹²²

Perbedaan *keempat* pada pihak penerima, target sasaran wasiat mencakup lebih banyak pihak, semua yang berhak mendapatkan harta warisan melalui konsep waris masuk ke dalam target wasiat akan tetapi tidak sebaliknya. Target waris terbatas pada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan dengan prosentase yang tetap tanpa mempertimbangkan kondisi material dan fisik mereka. Sedangkan target wasiat tidak memiliki batasan-batasan tertentu pewasiat memiliki keleluasaan untuk menentukan pihak penerima dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi mereka. Pihak penerima wasiat terbagi menjadi beberapa kategori sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 180 dan Q.S. Al-Nisā' ayat 8-9. *Pertama, al-wālidāni* yaitu bapak dan ibu biologis. *Kedua, al-aqrabūn* (keluarga dekat) mereka yang tercakup dalam kategori ini adalah *al-abb* (bapak sosiologis), *al-umm* (ibu sosiologis), *umm raḍā'ah* (ibu yang menyusui), kakek dan nenek serta seterusnya berdasarkan garis keturunan keatas, suami dan istri, anak-anak dan cucu serta seterusnya berdasarkan garis keturunan ke bawah, saudara laki-laki dan saudari perempuan, paman dan bibi baik dari garis keturunan bapak maupun ibu. *Ketiga, anak yatim dan orang miskin.* Akan tetapi tidak terbatas pada kedua pihak tersebut saja bisa juga terdiri dari pribadi tunggal, sekelompok orang atau yayasan amal kemanusiaan yang menangani anak yatim, orang-orang miskin, para pengungsi, orang terlantar, disabilitas, dan orang-orang jompo. Mereka yang tercakup dalam kategori ini memiliki unsur yang berbeda yaitu hanya memiliki

¹²²Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 231.

porsi bagian wasiat (*naṣīb*) dan tidak berhak mendapatkan bagian waris (*ḥaẓẓ*). Keempat, kelompok generasi yang lemah (*ẓuriyyah ḍi'āf*) yaitu, anak-anak cacat di antara anak-anak lainnya yang sehat, anak-anak yang belum mencapai usia produktif di antara anak-anak lain yang sudah memasuki usia produktif, pasangan yang sakit, orang tua yang sakit dan yang sudah lanjut usia, anak perempuan yang sudah menikah akan tetapi hidup dalam kekurangan materi diantara anak perempuan lainnya yang sudah menikah dan hidup berkecukupan. Mereka yang ada dalam kelompok ini perlu diperhatikan dan diperlakukan lebih adil oleh pewasiat sehingga mendapatkan bagian wasiat yang pantas dan sesuai untuk mereka. Mengenai sasaran wasiat Syahrur menegaskan bahwa penentuan pihak penerima wasiat tidak terbatas pada kategori-kategori yang telah disebutkan di atas saja, akan tetapi masih terbuka luas karena ketentuannya merupakan hak pewasiat sepenuhnya, tidak ada aturan batasan tertentu, yang menjadi kontrol adalah standar ketakwaan dan rasa takut kepada Allah.¹²³

Perbedaan kelima dalam prosentase kadar harta yang dibagikan, prosentase *al-ḥaẓẓ* jatah dalam waris telah ditentukan, tidak boleh menambah atau mengurangi harus sesuai sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat-ayat waris.¹²⁴ Sedangkan prosentase wasiat mutlak tidak ada batasannya sama sekali, pewasiat bebas menentukan jumlahnya sesuai dengan kehendaknya. Adapun pendapat yang menyatakan adanya pembatasan jumlah harta yang boleh diwasiatkan dengan tidak melebihi 1/3 jumlah harta yang ada, sebagaimana yang

¹²³Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 226-228.

¹²⁴Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 296.

dipegang dan diyakini oleh sebagian besar ahli fiqih berdasarkan Hadits Nabi bahwa Sa'd bin Abi Waqqās berniat mewasiatkan seluruh hartanya untuk dishadaqahkan padahal ia mempunyai seorang anak perempuan. Lalu Rasulullah SAW mengatakan tidak boleh, hingga Sa'd menurunkan jumlah harta yang akan dishadaqahkan sampai 1/3 hartanya, kemudian Rasulullah SAW menjawab:

الثالث، و الثالث كثير، إنك أن تذر ورتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتفككون الناس

Artinya: “Sepertiga dan sepertiga itu banyak, Sesungguhnya jika engkau meninggalkan para ahli warismu dalam keadaan kaya (cukup) itu lebih baik daripada engkau meninggalkan mereka dalam keadaan miskin sehingga meminta-minta kepada orang lain”¹²⁵

Bagi Syahrur pendapat ini tidak dapat dibenarkan karena Hadits Nabi tidak bisa dijadikan landasan dalil, penjelasan Nabi yang ada dalam Hadits tersebut merupakan ijtihad pribadi Nabi sesuai dengan kondisi sosial masyarakat ketika itu yang tidak bersifat mengikat dan abadi sehingga tidak perlu diterapkan di masa sekarang ini.¹²⁶

Perbedaan *keenam* pada jumlah ayat, ayat yang menjelaskan wasiat berjumlah sepuluh, sedangkan ayat waris hanya tiga ayat. Lebih banyaknya jumlah ayat wasiat menunjukkan bahwa Allah menjelaskan wasiat dengan lebih rinci karena pentingnya hal ini.¹²⁷ Adapun pendapat yang menyatakan bahwa ayat wasiat telah dihapus dengan ayat waris, Syahrur menolak pendapat ini, semua ayat wasiat tetap berlaku karena tidak ada *naskh* dalam ayat-ayat *al-Kitāb*, keyakinan adanya *naskh* dalam *al-Kitāb* menjadikannya sebagai kitab historis yang berarti semua kandungan

¹²⁵ Arip Purkon, *Pembagian Harta Waris Dengan Wasiat (Pendekatan Ushul Fiqih)*, Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 2 No. 1 (2014), hal 51.

¹²⁶Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 269.

¹²⁷Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 229.

hukumnya hanya bersifat sementara dan tidak tetap, tentunya hal ini bertentangan dengan prinsip *ṣālīḥ li kulli zamān wa makān* kesesuaian *al-Kitāb* bagi seluruh masa dan tempat.¹²⁸

Perbedaan-perbedaan yang telah dipaparkan di atas menurut Syahrur memperkuat pendapatnya bahwa sistem khusus wasiat lebih utama dari sistem umum waris, menjadikan wasiat sebagai dasar/poros penetapan hukum waris Islam, waris hanya alternatif jika tidak ada wasiat.¹²⁹

E. Maqāṣid Syarī'ah

1. Pengertian Maqāṣid Syarī'ah

Secara bahasa *maqāṣid al-syarī'ah* terdiri dari dua kata, yaitu, *maqāṣid* dan *syarī'ah*. *Maqāṣid* berarti kesengajaan atau tujuan, merupakan bentuk plural dari *maqṣad* yang berasal dari suku kata *qashada* yang berarti menghendaki dan memaksudkan. *Maqāṣid* berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.¹³⁰ Sedangkan *al-Syarī'ah* secara bahasa berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan.¹³¹

Pengertian *al-syarī'ah* secara kebahasaan menjadikan para ahli fiqih memberikan batasan dalam arti istilah dengan langsung menyebut tujuan *syarī'ah* secara umum, bahwa *al-syarī'ah* adalah seperangkat hukum-hukum Allah yang diberikan kepada umat manusia demi kebahagiaan di dunia dan di akhirat,

¹²⁸Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanuddin, 267.

¹²⁹Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanuddin, 384.

¹³⁰Ahmad Qorib, *Ushul Fikih 2, Cet II*, (Jakarta: PT Nimas Multima, 1997), 170.

¹³¹Ibnu Manṣūr al-Afīqī, *Lisān al-'Arab, Cet. VIII*, (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th), 175.

Kandungan arti tersebut secara tidak langsung memuat kandungan *maqāṣid al-syarī'ah*

Al-Syāṭibi dalam kitabnya *al-muwāfaqāt*, menggunakan redaksi *maqāṣid al-syarī'ah* yang bermacam-macam. Seperti halnya *maqāṣid al-syarī'ah*, *maqāṣid al-syar'īyyah*, dan *maqāṣid min syar'i al-ḥukm*.¹³² Meskipun dengan penulisan yang berbeda, akan tetapi mengandung pengertian yang sama yaitu tujuan hukum yang di turunkan oleh Allah SWT.

Menurut al-Syāṭibi bahwa segala sesuatu yang telah di syariatkan oleh Allah itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.¹³³ Jika ditelaah pernyataan tersebut, dapat dikatakan bahwa kandungan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah kemaslahatan manusia selaku hamba.

2. Perkembangan Teori *Maqāṣid Syarī'ah* Klasik Menuju *Maqāṣid Syarī'ah* Kontemporer

Dalam konsep *maqāṣid* tradisional, tujuan-tujuan syariat terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu: *Pertama*, *maqāṣid al-ḍarūriyyah* (keniscayaan), yaitu tujuan-tujuan syariat yang menjadi keniscayaan yang harus ada untuk menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat. *Kedua*, *maqāṣid al-hājiyyah* (kebutuhan), yaitu tujuan-tujuan syariat yang keberadaannya untuk menghilangkan kesusahan dari kehidupan manusia dan *ketiga*, *maqāṣid al-taḥṣīniyyah* (kelengkapan), yaitu tujuan-

¹³² Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syathibi, *al-Muwafaqat, jilid II*, (Kairo: Musthofa Muhammad, t.th), hlm. 374.

¹³³ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibi, *al-Muwāfaqāt*, 6.

tujuan syariat yang keberadaannya untuk menyempurnakan kedua tujuan syariat sebelumnya, yang meliputi kesempurnaan dalam aspek adat dan ahlak mulia.

Maqāṣid al-ḍarūriyyah dikenal juga dengan sebutan *ḍarūriyyāt al-khams*, yang mencakup lima perkara di mana kemaslahatan dapat terwujud jika lima unsur pokok tersebut dapat diwujudkan dan dipelihara, adapun lima unsur pokok tersebut yaitu:

- a) Memelihara Agama (حفظ الدين)
- b) Memelihara jiwa (حفظ النفس)
- c) Memelihara keturunan (حفظ النسل)
- d) Memelihara harta (حفظ المال)
- e) Memelihara akal (حفظ العقل)

Sebagian ulama ushul menambahkan 1 unsur lagi yaitu memelihara kehormatan (حفظ العرض), sehingga menggenapkannya menjadi enam unsur pokok.¹³⁴

Pengelompokan ini didasarkan pada kebutuhan dan skala prioritas. Urutan level ini secara hirarki akan terlihat kepentingan dan signifikasinya, manakala masing-masing level satu sama lain saling bertentangan. Dalam konteks ini level *ḍarūriyyah* menempati peringkat pertama disusul *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah*. Level *ḍarūriyyah* adalah memelihara kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Bila kebutuhan ini tidak terpenuhi akan mengancam eksistensi kelima tujuan di atas. Sedangkan level *ḥājīyyah* tidak mengancam hanya

¹³⁴Jasser Auda, *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Terjemah Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 34.

saja menimbulkan kesulitan bagi manusia. Selanjutnya pada level *taḥsīniyyah*, adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Allah SWT. Sebagai contoh, dalam memelihara unsur agama, aspek *ḍarūriyyah* nya antara lain mendirikan sholat, sedangkan menghadap kiblat adalah aspek *ḥājiyyah*, dan menutup aurat merupakan aspek *taḥsīniyyah*. Ketiga level ini, pada hakikatnya adalah berupaya untuk memelihara kelima misi hukum Islam.

Jika dikaji lebih dalam mengenai usaha mencapai pemeliharaan unsur pokok secara sempurna, maka ketiga tingkatan di atas tidak bisa dipisahkan. Menurut al-Syātibī, tingkat *ḥājiyyah* merupakan penyempurna tingkat *ḍarūriyyah*. Tingkat *taḥsīniyyah* merupakan penyempurna tingkat *ḥājiyyah*. Sedangkan *ḍarūriyyah* menjadi pokok *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah*.¹³⁵

Sejarah awal *maqāṣid* atau tujuan tertentu yang mendasari perintah al-Qur'an dan Sunnah dimulai sejak era sahabat. Salah satu contohnya adalah ijtihad Umar r.a ketika menerapkan penangguhan hukuman atas pidana pencurian di Madinah ketika musim paceklik. Ia berpendapat bahwa apabila penerapan hukuman dilaksanakan sesuai dengan apa yang telah ditentukan *naṣ* dalam kondisi masyarakat kesulitan memenuhi kebutuhan hidup maka hal ini bertentangan dengan prinsip keadilan.

Setelah masa sahabat, teori dan klasifikasi *maqāṣid* mulai berkembang, akan tetapi tidak berkembang dengan jelas hingga abad ke 5 H. Dan pada abad k 8

¹³⁵Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut a-Syatibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 72.

H teori dan klasifikasi *maqāṣid* mencapai tahap paling matang, dan terus berkembang terkhusus di abad ke 20 M. Di era ini para cendekiawan muslim dan para penulis *maqāṣid* secara signifikan mengembangkan konsep *maqāṣid* tradisional ke arah konsep *maqāṣid* kontemporer, meskipun ada penolakan dari beberapa fakih terhadap ide kontemporesasi *maqāṣid*. Para teoritikus kontemporer mengkritik teori klasifikasi keniscayaan atau *ḍarūriyyah* yang ada dalam konsep *maqāṣid* tradisional dengan beberapa alasan, yaitu:

- 1) Konsep *maqāṣid* tradisional menjangkau seluruh hukum Islam, akan tetapi para ulama penggagas *maqāṣid* tradisional tidak memasukkan tujuan khusus dari suatu/sekelompok teks pokok atau maksud dari hukum yang berkaitan dengan topik fiqh tertentu.
- 2) Konsep *maqāṣid* tradisional dideduksi dari kajian literatur fiqh, dibanding sumber-sumber syariat Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.
- 3) Konsep *maqāṣid* tradisional kurang menyeluruh, lebih berkaitan dengan personal/individu, dibandingkan dengan keluarga, masyarakat, atau umat manusia.
- 4) Klasifikasi yang ada dalam konsep *maqāṣid* tradisional tidak memasukkan prinsip-prinsip yang paling umum seperti keadilan dan kebebasan.

Berdasarkan hal-hal tersebut para ulama kontemporer menggagaskan konsep serta klasifikasi *maqāṣid* yang baru dengan memasukkan dimensi-dimensi yang baru dengan tujuan menyempurnakan konsep *maqāṣid* tradisional. Konsep *maqāṣid* kontemporer mengklasifikasi *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan yang meliputi:

- a) *Al-Maqāṣid al-‘āmmah* (Maqashid Umum): *Maqāṣid* atau tujuan-tujuan syariat ini dapat ditelaah di semua bagian hukum Islam, seperti keniscayaan dan kebutuhan, serta ditambah usulan maqashid baru seperti kemudahan dan keadilan.
- b) *Al-Maqāṣid al-Khāssah* (Maqashid Khusus): *Maqāṣid* atau tujuan-tujuan syariat ini dapat diobservasi di seluruh bagian hukum Islam tertentu, seperti perlindungan dari monopoli dalam hukum ekonomi, perlindungan dari kejahatan dalam hukum kriminal, dan kesejahteraan anak dalam hukum keluarga.
- c) *Al-Maqāṣid al-Juz’iyyah* (Maqashid Parsial): *Maqāṣid* ini adalah maksud-maksud atau tujuan-tujuan di balik suatu teks pokok atau hukum tertentu, seperti maksud atau tujuan dari memberi makan kepada orang yang tidak mampu, dalam pelarangan penimbunan daging kurban selama Idul Adha bagi umat Islam; maksud atau tujuan meringankan kesulitan, dalam pembolehan untuk tidak berpuasa bagi orang yang sakit; maksud atau tujuan pengungkapan kebenaran, dalam pensyaratan jumlah saksi tertentu dalam kasus hukum tertentu.¹³⁶

Para pemikir muslim kontemporer berupaya membenahi kekurangan yang ada dalam teori maqashid tradisional dengan memperluas jangkauan cakupan maqashid, dari yang bersifat individual menuju cakupan yang lebih luas yaitu masyarakat, bangsa, bahkan seluruh umat manusia. Dan lebih memprioritaskan masalah umum di atas masalah individual.¹³⁷

¹³⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015), 31-59

¹³⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 37.

3. *Maqāṣid Syarī'ah* Jasser Auda

a. Biografi dan Sumber Pemikiran Jasser Auda

Jasser Auda adalah salah seorang pemikir muslim kontemporer yang menaruh perhatian pada reformasi filsafat hukum Islam (*uṣul fiqh*), dilahirkan di kota Kairo pada November tahun 1966. Ia tumbuh menjadi anak yang memiliki ketertarikan pada ilmu dan pengetahuan, hal ini terlihat dari masa mudanya antara tahun 1983-1992 dengan mempelajari agama secara klasik (*talaqqi*) di masjid al-Azhar berupa kegiatan menghafal Al-Quran, mengkaji kitab fiqh, ushul fiqh, hadits al-Bukhori dan Muslim serta *isnād* dan *takhrīj*, akan tetapi selama di Mesir ia tidak pernah mengenyam pendidikan agama di lembaga formal. Jasser Auda mengambil kuliah jurusan Ilmu Komunikasi di Universitas Kairo, pendidikan strata satu selesai pada tahun 1988 dan pada tahun 1993 memperoleh gelar master.

Setelah mendapat gelar Master of Science (Msc) dari universitas Kairo Jasser melanjutkan studi Doktoral bidang Analisis Sistem di Universitas Waterloo, Kanada dan ia memperoleh gelar Ph. D pada tahun 1996. Setelah itu ia kembali melanjutkan studinya di Universitas Islam Amerika konsentrasi Hukum Islam. Pada tahun 1999 ia memperoleh gelar BA (Bachelor of Arts) untuk kedua kalinya dari Universitas Islam Amerika dalam bidang studi Islam. Kemudian ia melanjutkan jenjang Doktoral dalam bidang studi Teologi dan Studi Agama di Universitas Wales Lampeter, Inggris.¹³⁸

¹³⁸Ratna Gumanti, *Maqasid Syariah menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)*, Jurnal Al-Himayah, Volume 2 nomor 1 Maret 2018, 99-100.

Jasser Auda merupakan direktur dan pendiri Pusat Studi *Al-Maqāṣid* pada Filsafat Hukum Islam, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Inggris. Ia juga seorang guru besar di beberapa Universitas diantaranya, Universitas Alexandria Mesir, Universitas Ryerson, Universitas Bahrain, Universitas Waterloo. Ia juga anggota pendiri dan anggota dewan eksekutif Persatuan Internasional Ulama Muslim. Anggota Institut Internasional Penelitian Sistem Mutakhir Kanada, anggota Dewan Wali Amanah Pusat Studi Peradaban Global Inggris, anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Sosial Muslim Inggris.

Karya tulis yang telah dihasilkan dalam bahasa Inggris dan Arab, beberapa karyanya telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa. Diantara beberapa karyanya adalah, *Antara Syariat dan Politik: Sejumlah Pertanyaan Pasca Revolusi, Ijtihad berdasarkan al-Maqāṣid, Mengkritik Teori al-Naskh, Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Filsafat Hukum Islami: Pendekatan Sistem, Ekonomi Pengetahuan dan Maqāṣid al-Syarī'ah, al-Ijtihād al-Maqāṣidi*, dan masih banyak yang lainnya.¹³⁹

Berdasarkan latar belakang pendidikan dan karya-karya Jasser Auda, dapat dilihat bahwa pemikirannya memiliki fokus kajian hukum Islam kontemporer, sehingga sangatlah wajar dan pantas jika ia memiliki semangat untuk mereformasi dan memperbaharui hukum Islam tradisional ke dalam konteks modern melalui sistem multidisipliner.¹⁴⁰

¹³⁹Jaser Audah, *Maqasid al-Shariah: A Beginner's Guide*, Terjemah, Ali Abdelmon'im, *al-Maqasid Untuk Pemula*, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013), 137-139.

¹⁴⁰Siti Mutholingah, "Relevansi Maqashid al-Syariah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner, Ta'limuna, 7, No. 2 (September, 2018), 92-94

b. Kegelisahan Intelektual Jasser Auda

Berawal dari keterusikannya terhadap pemberitaan yang terjadi di kota London, setelah terjadinya peristiwa peledakan bom pada 7 Juli 2005 yang pelakunya mengatas namakan hukum Islam. Menurut Jasser hal tersebut tidak pantas disebut sebagai hukum Islam, akan tetapi lebih tepat dikatakan sebagai aksi kriminalitas. Peristiwa ini membuatnya bertanya-tanya; apa yang terjadi dengan umat Islam serta kekeliruan apa yang terdapat dalam hukum Islam?. Bagi Jasser tidak ada yang salah dalam hukum Islam (syari'at), sebagaimana perkataan Ibn Qayyim yang menjadi rujukannya bahwa “ syari'ah itu didasarkan pada kebijakan yang menghendaki kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Syari'ah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan. Jadi peraturan apapun yang mengganti keadilan dengan ketidak adilan; kasih sayang dengan kebalikannya; kemaslahatan umum dengan kejahatan; atau kebijaksanaan dengan omong kosong, maka peraturan tersebut bukan bagian dari syari'ah, meskipun diklaim sebagai bagian dari syari'ah menurut beberapa interpretasi”.

Selain kegelisahan tersebut, Jasser juga merasa heran dengan laporan tahunan dari UNDP (*United Nation Development Index*) yang menunjukkan bahwa Index Pembangunan Manusia (IPM) di negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim berada pada level rendah dalam beberapa faktor, yakni pendidikan, kesehatan, pemberdayaan kaum perempuan, standar hidup dan pendapatan ekonomi. Meskipun beberapa negara Arab yang makmur memiliki pendapatan perkapita yang sangat tinggi akan tetapi berbading terbalik dalam hal pemberdayaan wanita, partisipasi politik serta peluang kesetaraan dan keadilan.

Bahkan laporan PBB menunjukkan bahwa korupsi dan pelanggaran hak asasi manusia justru banyak terjadi di negara berpenduduk mayoritas muslim. Selain itu yang menjadi dilema juga adalah apa yang dialami oleh penduduk minoritas muslim terkait dengan kewarganegaraan dan interaksi dengan mayoritas di negara non muslim. Realita-realita di atas merupakan permasalahan serius yang dihadapi umat Islam dan harus segera ditemukan solusinya agar dapat tertangani dan teratasi. Kegelisahan-kegelisahan yang dirasakannya tersebut ia tuangkan dalam karya “*Maqahid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*” yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Rosidin dan Ali Abd Mun’im dengan judul “*Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*.”¹⁴¹

c. Hukum Islam Menurut Jasser Auda

Hukum islam (*Islamic law*) dalam pandangan Jasser Auda mengacu pada empat terma bahasa Arab yang memiliki pengertian berbeda dan saling berhubungan secara kompleks , yaitu fiqih, syari’at, *qānun* dan ‘urf. Syari’ah adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang diterapkan dan diamalkan dalam risalah dan misi kehidupan beliau, yaitu al-Qur’an dan Sunnah yang merupakan pedoman hidup yang mencakup kebaikan, keadilan, dan kasih sayang.¹⁴²Terma Syari’at dalam al-Qur’an memiliki makna ‘pedoman hidup ilahiah’. Namun dalam bahasa Inggris istilah hukum syari’ah memiliki konotasi negatif, karena terma ini biasanya digunakan untuk menyebut hukuman fisik yang

¹⁴¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 21-23.

¹⁴²Jasser Auda, *Membumikan Hukum* , terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 24-25.

diterapkan di beberapa negara Islam berlatar belakang motif politik yang secara statistik didapati penerapannya sebagian besar pada masyarakat lemah dan termarginalkan.¹⁴³ Adapun fiqih merupakan kumpulan pendapat hukum (penalaran yuridis) yang dikeluarkan oleh para ulama dari berbagai madzhab, berkaitan dengan penerapan syari'ah (al-Qur'an dan Sunnah) dalam berbagai realita kehidupan sepanjang empat belas abad terakhir.¹⁴⁴ Terma fiqih terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits dengan beberapa makna diantaranya, pengertian, pemahaman dan memperoleh pengetahuan agama secara umum. Sedangkan para ulama madzhab fiqih menempatkannya sebagai salah satu cabang ilmu dan memberikan definisi baku yaitu, ilmu tentang hukum-hukum syari'at praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa fiqih hanya berkaitan dengan ibadah praktis (*'amaliyyah*) tanpa ibadah teologis (*i'tiqādiyyah*), dan maksud dari dalil-dalil terperinci adalah *naṣ* al-Qur'an dan Hadits.¹⁴⁵

Terma *qānun* berasal dari bahasa Parsi yang berarti pokok-pokok, yang kemudian makna tersebut berkembang menjadi hukum tertulis. Secara istilah *qānun* merupakan hukum tertulis yang berlaku di negara-negara yang mengesahkan Islam sebagai sumber legislasi, hukum tersebut diderivasi langsung dari fatwa-fatwa fiqih baik itu pendapat dari satu atau beberapa madzhab fiqih. Adapun maksud dari *'urf* adalah adat istiadat atau kebiasaan yang bagus yang disetujui oleh suatu masyarakat. Mayoritas ulama ushul fiqh mempertimbangkan adat-sebagai faktor

¹⁴³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 100.

¹⁴⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 24-25.

¹⁴⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 100.

efektif dalam pelaksanaan hukum Islam tetapi tidak memandangnya sebagai sumber hukum yang mandiri.¹⁴⁶

Jasser menegaskan pentingnya membedakan syari'ah dan fiqih serta memposisikan ulang relasi keduanya, yang selama ini seringkali disalah pahami oleh umat Islam. Kerancuan dalam membedakan antara syari'ah dan fiqih menjadi sebab munculnya klaim kesucian atau keilahian terhadap hasil ijtihad manusia (fiqih) yang dianggap tidak dapat diubah, anggapan ini semakin kuat dan meluas dengan berjalannya waktu dan masuknya pendapat para imam dari berbagai madzhab fiqih. Klaim tersebut mengakibatkan fenomena konflik yang sangat serius yakni para ulama dan umat Islam yang berbeda pendapat saling membid'ahkan dan memurtadkan satu sama lain, yang berujung pada konflik berdarah antara umat Islam yang telah terjadi sepanjang sejarahnya. Serta menjadikan pembaruan terhadap hukum Islam semakin kaku dan resisten seakan-akan pintu ijtihad telah tertutup dalam hukum Islam, sehingga hukum Islam menjadi tidak relevan dan tidak mampu lagi untuk merespons perubahan pesat yang terjadi dalam realita kehidupan masa sekarang ini.¹⁴⁷

Menurut Jasser, syari'at dan fiqih memiliki perbedaan yang sangat jelas, syari'at merupakan hukum yang ditetapkan Allah melalui al-Qur'an dan Sunnah yang dijabarkan oleh Nabi Muhammad SAW, kebenarannya mutlak, bersifat fundamental, absolut, tidak berubah dan universal serta meliputi hal-hal yang berkaitan dengan keyakinan, tata cara ibadah kepada Allah dan hubungan dengan

¹⁴⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 102.

¹⁴⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 103-104.

sesama manusia juga ahlak. Sedangkan fiqh berkaitan dengan ijtihad para ulama terhadap *naş* al-Qur'an dan Hadits, kebenarannya bersifat relatif, temporal, dan lokalistik. Ia merupakan interpretasi dan penjelasan lebih lanjut dari syari'at Islam yang hanya berkaitan dengan persoalan ibadah kepada Allah dan hubungan sesama manusia, yang tercermin dalam madzhab-madzhab fiqh seperti madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali dan Ja'fari.¹⁴⁸

Menurut pemahaman tradisional syari'ah mencakup al-Qur'an, Sunnah secara keseluruhan dan hukum-hukum fiqh, ketiganya dianggap sebagai suatu bagian dari wahyu, sedangkan '*urf*' sedikit mempengaruhi fiqh hanya dalam beberapa kasus saja, adapun *qānun* merupakan hukum tertulis yang bisa jadi bersumber dari fiqh, '*urf*', atau sumber lainnya. Berikut diagram hubungan klasik antara syari'at, fiqh, '*urf*' dan *qānun*:

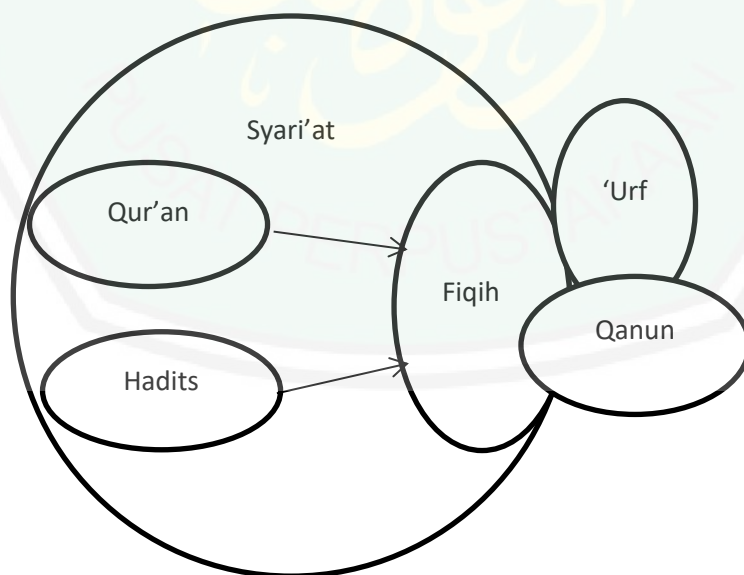


Diagram: 2.1

¹⁴⁸Mukhlishi, *Konsep Maqashid Al-Shariah Sebagai Teori Pembentukan Hukum Islam Tak Pernah Tuntas Perspektif Jasser Auda*, Jurnal Penelitian Dan Pemikiran Keislaman Februari 2014. Vol.1. No.1, 15-16.

Konsep hubungan tradisional antara keempat term di atas menurut Jasser perlu perbaikan, karena menjadi sebab banyaknya keputusan negara yang mengatas namakan kepentingan Tuhan meskipun sebenarnya ia hanya untuk kepentingan politik tertentu semata.¹⁴⁹Jasser menawarkan konsep hubungan baru yang lebih sesuai dengan kondisi sosial kehidupan modern dan menjadi solusi yang dapat menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi antar umat Islam. Untuk memudahkan pemahaman penulis akan memuat gambar yang menjelaskan pergeseran hubungan antara syari'at, fiqih, 'urf dan qanūn.

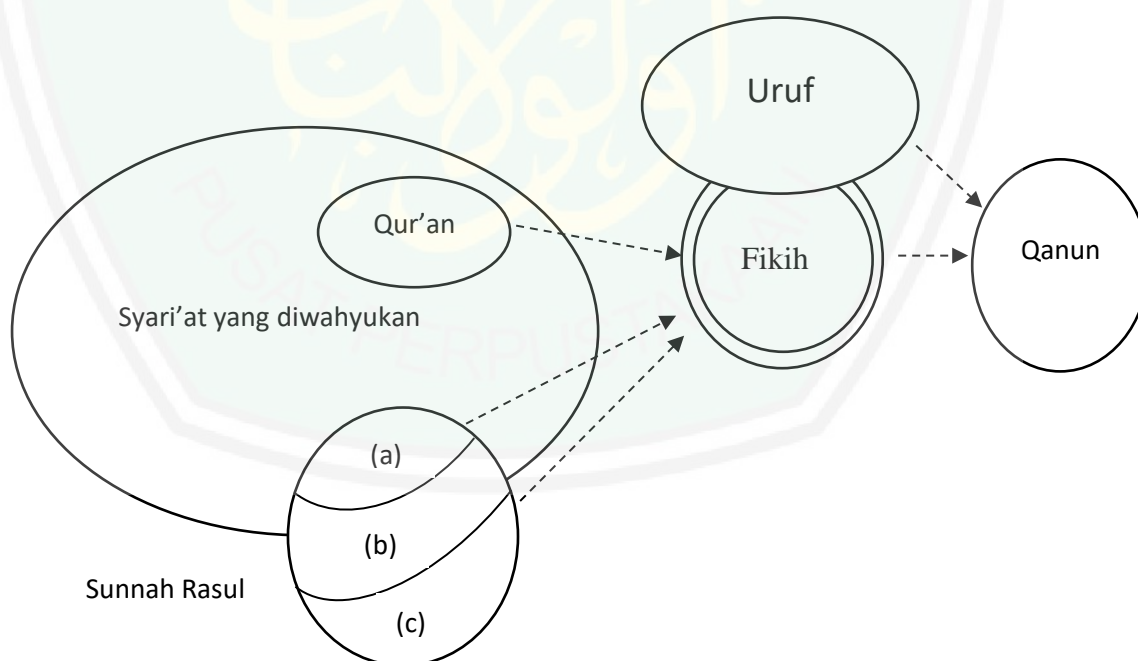


Diagram: 2.2

¹⁴⁹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 102-103.

Gambar di atas menunjukkan bahwa syari'at yang bersifat wahyu dan memiliki aspek ilahiah hanya mencakup al-Qur'an dan Sunnah. Fiqih berada di luar wilayah syari'ah, bergeser dari pengetahuan ilahiah menuju bidang kognisi manusia terhadap pengetahuan ilahiah, yang berada diluar lingkaran pengetahuan ilahiah. Ia terlahir melalui prosesnya sendiri, maka ia tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang bersifat mutlak sebagaimana syari'ah, pada relasi ini fiqih bersinggungan lebih dalam dengan 'urf tidak hanya sekedar konsiderasi dalam aplikasi. Fiqih secara praktis mengakomodasi 'urf yang memenuhi persyaratan maqashid, dan pengertian 'urf tidak sebatas pada adat istiadat saja tapi menjadi lebih luas yaitu sebagai sudut pandang dunia (*worldview*). Kemudian 'urf dan fiqih harus sama-sama berkontribusi terhadap *qanun* dengan memberikan kebebasan kepada pembuat undang-undang untuk mengkonversi hukum-hukum fiqih dan kebiasaan-kebiasaan 'urf menjadi pedoman dasar yang paling sesuai dengan masyarakat dan kebutuhannya. Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa 'urf (adat istiadat dan kondisi sosial) memiliki peran penting dalam proses pengambilan keputusan hukum fiqih, ia menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam memberikan pertimbangan hukum.

Adapun syari'at yang pada konsep klasik mencakup al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan, maka pada konsep modern terjadi pergeseran. Pada konsep baru Sunnah diklasifikasikan menjadi tiga bagian. Jasser merujuknya dari al-Qarafi bahwa kedudukan Sunnah Nabi harus ditinjau berdasarkan tiga kategori sesuai dengan maqashidnya. *Pertama*, Sunnah sebagai penyampaian risalah kenabian secara langsung. *Kedua*, Sunnah dengan maksud-maksud tertentu, yang

tidak termasuk penyampaian risalah secara langsung, seperti keberadaan Nabi sebagai seorang pemimpin. *Ketiga*, Sunnah yang berkaitan dengan keputusan-keputusan serta perbuatan-perbuatan manusia sehari-hari, yakni Nabi sebagai manusia biasa. Pengklasifikasian Sunnah ini secara otomatis menggeser sebagian posisi Sunnah dari yang sebelumnya mutlak ilahiah menjadi hanya sebagiannya saja yang tetap pada lingkaran pengetahuan ilahiah, yakni pada kategori penyampaian risalah dan sebagian dari Sunnah dengan maksud-maksud tertentu dan sebagian lainnya berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiah bersama dengan Sunnah yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari Nabi yakni sebagai manusia biasa. Maka tidak seluruh Sunnah Nabi menjadi sumber rujukan hukum yang mutlak, namun adakalanya Sunnah Nabi menjadi bahan pertimbangan dalam memutuskan suatu perkara hukum, bahkan terkadang Sunnah Nabi tidak dapat dijadikan sebagai bahan argumentasi sama sekali.¹⁵⁰

d. Konsep Maqāṣid Syarī‘ah Jasser Auda

1) Analisis Sistem

Analisis (*analysis*) secara bahasa memiliki akar kata dalam bahasa Yunani kuno *analusis* yang artinya pelepasan atau pembubaran. Dan maknanya secara umum adalah pemecahan menjadi elemen-elemen yang lebih sederhana atau mengurai menjadi bagian-bagian yang lebih sederhana. Adapun Pappus dalam karyanya *Mathematical Collection* mendeskripsikan analisis dengan ungkapan “Kita mengandaikan hal yang dicari sebagai sebuah wujud (*being*) yang eksis dan

¹⁵⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 225-226.

sebagai hal yang benar; kemudian kita melewati komponen-komponen pembentuknya atau gejala-gejala yang muncul bersamaan dengannya (*concomitants*) secara runtut, seolah-olah mereka benar dan eksis secara hipotesis, hingga mencapai sesuatu yang dapat diakui dan diterima akal sehat. Apabila apa yang diakui itu benar (terbukti) maka hal yang dicari itu juga benar. Adapun proses pembuktiannya berbalikan dengan analisis ini.”¹⁵¹

Sistem secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *systema* yakni keseluruhan yang tersusun dari bagian-bagian atau komposisi. Pengertiannya secara umum adalah serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk sebuah keseluruhan terintegrasi yang dirancang untuk melaksanakan beberapa fungsi. Sistem juga dapat diasumsikan kepada segala sesuatu yang pantas memiliki nama. Sistem dapat dipahami sebagai suatu kesatuan yang terdiri dari komponen atau elemen yang dihubungkan bersama untuk memudahkan aliran informasi. Setiap sistem terbangun atas empat unsur, yaitu *pertama*, objek yang bisa berupa elemen, bagian atau variable, bisa berupa benda abstrak, fisik atau keduanya. *Kedua*, atribut yang menentukan kualitas atau sifat kepemilikan sistem dan objeknya. *Ketiga*, hubungan interna dan *keempat*, lingkungan yang menjadi tempat sistem berada.¹⁵²

Dari pengertian umum kedua terma, dapat disimpulkan bahwa analisis sistem secara tipikal melibatkan identifikasi subsistem-subsistem, elemen-elemen atau unit-unit serta bagaimana unit-unit tersebut berinteraksi dan berintegrasi dalam

¹⁵¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 67-68.

¹⁵²Retna Gumanti, *Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)*, Jurnal Al-Himayah V2.Issue 1 2018 ISSN 2614-8765, E ISSN 2614-8803, 104-105.

melaksanakan proses-proses atau fungsi-fungsi tertentu. Dalam menganalisis dibutuhkan alat utama yaitu dekomposisi terhadap sesuatu yang hendak dibuktikan menjadi unsur-unsur penyusunnya melalui sejumlah langkah yang diulang-ulang; kemudian berdasarkan langkah-langkah dekomposisi tersebut dilakukan pembuktian regresif. Dan karena segala sesuatu dapat diasumsikan sebagai sistem, maka proses analisis dalam meneliti fitur-fitur sistem terjadi terus menerus.

Analisis sistem berkaitan erat dengan teori sistem, karena analisis dilakukan berdasarkan pengertian sistem itu sendiri, seorang analis berasumsi bahwa entitas yang ia analisis merupakan sebuah sistem, kemudian ia mengidentifikasi fitur-fitur entitas tersebut sesuai dengan yang telah didefinisikan dalam teori sistem yang ia digunakan. Analisis sistem telah sering diaplikasikan pada sejumlah besar ilmu pengetahuan akan tetapi masih terdapat kekurangan didalamnya, ia masih belum berkembang jika dibandingkan dengan teori sistem, analisis sistem terkadang masih mengabaikan dan belum memanfaatkan khazanah riset mengenai konsep sistem dalam teori sistem, sehingga fitur-fitur sistem yang sangat bermanfaat untuk dianalisis sering terabaikan.¹⁵³

2) Teori Fitur Sistem dan Kemanfaatannya Dalam Penelitian *Uṣūl fiqh*

Jasser Auda memaparkan beberapa rangkaian fitur atau karakteristik sistem yang menurutnya komprehensif, salah satunya adalah rangkaian fitur yang ia rujuk dari Bertalanffy yang dikenal sebagai ‘bapak teori sistem’, berikut ini rangkumannya:

¹⁵³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 68-71.

- a) Holisme, yaitu karakteristik-karakteristik kemenyeluruhan yang tidak bisa dideteksi melalui analisis dan semestinya dapat didefinisikan dalam sistem.
- b) Memiliki tujuan, melalui interaksi sistemik yang mengarah kepada tujuan, keadaan akhir atau mencapai ekuilibrium.
- c) Antar elemennya saling mempengaruhi dan saling bergantung, sedangkan elemen-elemen independen yang tidak berkaitan tidak mungkin bisa menyusun sistem.
- d) Masukan dan keluaran (*inputs and outputs*). Sistem tertutup tidak dapat dimodifikasi karena sebelumnya masukan telah ditentukan, adapun dalam sistem terbuka masih bisa menerima masukan tambahan dari lingkungannya. Maka sistem yang hidup harus merupakan sistem yang terbuka.
- e) Transformasi yang bersifat siklus, dimana seluruh sistem jika telah mencapai tujuannya, harus mentransformasi beberapa *inputs* menjadi beberapa *outputs* dalam sistem yang hidup.
- f) Regulasi: agar tujuan dapat dicapai maka objek-objek yang saling mempengaruhi dalam suatu sistem harus diatur dengan cara tertentu. Dengan hal itu penyimpangan yang tidak bisa dihindari dapat dideteksi dan dibetulkan. Dan menjadikan *feedback* (umpan balik) sebagai kontrol yang efektif menuju keseimbangan dinamis yang harus dipelihara dalam setiap sistem terbuka.
- g) Hierarki: Sistem merupakan keseluruhan yang bersifat kompleks yang tersusun dari subsistem-subsistem yang lebih kecil. Kumpulan subsistem tersebut di dalam sistem-sistem lain ditentukan oleh hierarki.

- h) Diferensiasi: merupakan karakteristik bagi semua sistem yang kompleks. Dalam sistem kompleks unit-unit khusus menampilkan fungsi-fungsi khusus yang disebut juga dengan pembagian kerja atau spesialisasi.
- i) Ekuifinalitas dan multifinalitas. Karakter ekuifinalitas memungkinkan pencapaian tujuan yang sama melalui cara-cara alternatif yang berbeda tetapi sama-sama sah. Dan karakter multifinalitas memungkinkan kondisi awal (titik berangkat) yang sama tetapi mencapai tujuan-tujuan berbeda yang saling bertentangan.
- j) Entropi: Karakter ini menunjukkan kadar kekacauan atau keacakan yang ada dalam sistem apapun. Seluruh sistem tertutup (tidak hidup) cenderung mengarah pada kekacauan, yang jika dibiarkan tanpa pengaturan menyebabkannya kehilangan seluruh daya gerak dan mengalami kemerosotan sehingga menjadi benda mati yang diam. Disaat kondisi permanen tersebut dicapai dan tidak terjadi peristiwa-peristiwa baru, maka ketika itulah entropi mencapai tingkat maksimumnya. Sebuah sistem terbuka (yang hidup) dalam waktu yang terbatas dapat mencegah proses ini melalui penyerapan energi dari lingkungannya karena ia masih bisa menerima masukan tambahan. Hal ini merupakan karakteristik khas semua makhluk hidup yang disebut dengan reduksi entropi atau entropi negatif.¹⁵⁴

Jasser menegaskan bahwa seluruh teori fitur-fitur di atas merupakan sudut pandang yang valid, akan tetapi teori-teori tersebut tidak dapat disahkan secara penuh untuk kepentingan analisis yang digunakan dalam penelitian *uṣūl fiqh* dengan beberapa alasan, yaitu:¹⁵⁵

¹⁵⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 71-73.

¹⁵⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 84-85.

- a) Sebagian besar teori yang telah dipaparkan, pada dasarnya disusun untuk dunia fisikal, maka dari itu tidak dapat diterapkan begitu saja dalam dunia filosofis dan hukum.
- b) Klasifikasi teori-teori yang telah disebutkan ada yang bersifat biner dan monodimensi sehingga bertolak belakang dengan fitur sistem yang multidimensi dan universal.
- c) Teori sistem yang hanya menunjukkan satu dimensi seperti hierarki, saling mempengaruhi dan holisme tidak mencakup dimensi-dimensi lain yang mestinya diliput dalam analisis.

3) Enam Fitur Pendekatan Sistem Sebagai Teori Dalam Maqāṣid Syarī'ah Jasser Auda

Maqāṣid al-syarī'ah menurut Jasser Auda adalah salah satu sarana intelektual dan metodologis yang sangat dibutuhkan dalam berijtihad guna melakukan pembaruan dan reformasi hukum Islam, ia merupakan cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-pertanyaan yang sulit dan diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana, yaitu “ mengapa”? Seperti: mengapa zakat termasuk rukun Islam? Mengapa khamr diharamkan dan mengkonsumsinya termasuk dosa besar?. Jawaban-jawaban dari pertanyaan mengapa tersebut menjelaskan hikmah dibalik penetapan aturan syari'at yang disebut dengan *al-maqāṣid*. *Al-maqāṣid* juga merupakan tujuan-tujuan baik dari penerapan syari'at baik itu pelarangan maupun pembolehan atas sesuatu. Ia juga dianggap sebagai tujuan ilahi dan konsep ahlak yang menjadi dasar penyusunan hukum syari'at

Islam, seperti prinsip, kemudahan, keadilan, kebebasan kehendak, kehormatan manusia, kesetiakawanan dan kesucian.¹⁵⁶

Jasser Auda menggunakan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis pangkal tolak filosofi berpikirnya, ia mengembangkan *maqāṣid* kontemporer dengan mengoptimalkan enam fitur pendekatan sistem yang saling berkaitan sebagai pisau analisisnya, yaitu:

a) Kognitif (الإدراكية)

Watak kognitif sistem merupakan ekspresi dari korelasi konsepsi dengan realitas, menurut teori sistem terdapat keterkaitan antara realitas dan konsepsi, tanpa mengharuskan adanya identitas (konsepsi sama dengan realitas) maupun dualitas (konsepsi tidak ada hubungan sama sekali dengan realitas). Hukum Islam dalam bahasan ini adalah konstruksi konseptual yang muncul dalam kognisi ahli fiqih. Hukum Islam (fiqih) berdasarkan teologi Islam merupakan hasil ijtihad manusia terhadap teks, untuk mengetahui makna tersirat serta implikasi praktisnya. Ia adalah bagian dari kognisi dan pemahaman manusia dan bukan manifestasi literal dari perintah Tuhan. Maka dari itu Tuhan tidak boleh disebut sebagai *faqīh* (ahli fiqih) karena Allah Maha Mengetahui tidak ada yang tersembunyi dari-Nya. Fitur ini melahirkan pandangan pluralistik terhadap seluruh madzhab-madzhab fiqih yang merupakan kebutuhan mutlak untuk validasi.¹⁵⁷

Menurut Jasser Auda untuk menuju validasi seluruh kognisi ada beberapa pemahaman yang perlu ditinjau ulang dan diperbaiki, yaitu:

¹⁵⁶Jasser 'Audah, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, terj. 'Ali 'Abdelmon'im, (Yogyakarta: SUKA-press, 2013), 3-5.

¹⁵⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 86-87.

(1) Memposisikan fiqih sebagai interpretasi/produk ijtihad manusia. Fiqih selama ini didefinisikan oleh para faqih sebagai sebuah hasil dari pemahaman, persepsi, dan kognisi manusia. *Naş* bersifat ilahi, sedangkan interpretasi dan pemahamannya tunduk pada *worldview* dan nalar logika ahli fiqih. Akan tetapi metode-metode dan interpretasi-interpretasi tersebut sering dinyatakan sebagai hukum-hukum Allah, guna mempertahankan ambisi kekuasaan untuk kepentingan penguasa. Selain itu produk ijtihad sering dianggap sebagai bidang pengetahuan ilahiah (wahyu), padahal definisi dan validitas metode-metode ijtihad masih menjadi perdebatan dan perselisihan antar ulama. Jasser juga menilai terdapat kesalahan pemahaman dalam memahami ijma. Dalam literatur tradisional ijma sering diklaim dalam hukum-hukum yang terdapat perbedaan pendapat didalamnya, untuk mendukung satu pendapat atau pendapat lain. Hingga kini sejumlah ahli fiqih masih menganggap ijma sebagai dalil *qaṭ'ī* (pasti) yang selevel dengan *naş* (dalil yang dikonstruksi oleh sang pembuat syari'at), bahkan menganggap penolak ijma termasuk kafir. Bagi Jasser ijma' bukan sumber hukum, melainkan sebuah mekanisme konsultasi atau pembuatan keputusan multi-partisipan. Ijma terkadang disalah gunakan untuk memonopoli fatwa dan membatasinya pada elit tertentu. Meskipun demikian prinsip-prinsip ijma di masa sekarang ini dapat dimanfaatkan sebagai mekanisme untuk membuat fatwa kolektif terlebih didukung oleh teknologi dan komunikasi modern. Ijma juga dapat diaplikasikan sebagai bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan perkara-perkara kenegaraan. Di lain sisi, para ulama juga menganggap metode *qiyās* sebagai metode yang didukung oleh wahyu. Mereka menyatakan bahwa menganalogikan antara kasus primer dengan kasus sekunder adalah

keputusan hukum yang ditetapkan oleh (*syāri'*) pembuat syari'ah. Oleh sebab itu beberapa ahli fiqih menganggap diri mereka “berbicara atas nama Tuhan” dalam menetapkan perkara-perkara ijtihad melalui metode qiyas. Dan bagi Jasser hal tersebut adalah bencana yaitu ketika sekat-sekat antara firman Tuhan dan kata-kata manusia telah dihapus.¹⁵⁸

(2) Memisahkan antara wahyu dan kognisinya. Dalam literatur hukum Islam dikenal istilah *al-muṣawwibah* (para pembenar) yaitu para faqih yang menyatakan bahwa hukum adalah asumsi-asumsi pada diri para mujtahid ketika meneliti dan mengkaji *naṣ*. Mereka menyimpulkan bahwa diktum-diktum yang berbeda, berapapun kadar kontradiksinya kesemuanya valid dan benar (*ṣawāb*). Karena kebenaran tidak tunggal terdapat banyak versi kebenaran. Implementasi fitur kognitif sistem akan mengarahkan pada konklusi yang sama dengan *al-muṣawwibah*, yaitu hukum-hukum merupakan hasil produk pemikiran para faqih yang dianggap sebagai kebenaran yang paling dekat, dan sejumlah pendapat hukum yang berbeda kesemuanya merupakan ekspresi-ekspresi yang sah dan semua pendapat tersebut benar.

Sistem hukum Islam yang memisahkan wahyu dari kognisinya. Mengeluarkan fiqih yang sebelumnya dianggap sebagai bidang pengetahuan ilahiah dimana hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan dan ijtihad seorang *faqīh* terhadap teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi rujukan sumber hukum, menjadi bidang pemahaman rasio (kognisi) manusia terhadap pengetahuan ilahiah. Auda menekankan pentingnya membedakan antara syari'ah (al-Qur'an dan al-

¹⁵⁸Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 252-253.

Sunnah) dengan fiqih (pemahaman manusia terhadap teks syari'ah), karena hal itu sangat diperlukan dalam memvalidasi pandangan yang sangat bervariasi dalam penentuan hukum Islam. Perbedaan ini juga berimplikasi pada tidak adanya pendapat fiqih praktis (pendapat hukum yang diberikan oleh ahli hukum Islam dari berbagai madzhab) yang dianggap atau dikualifikasikan sebagai suatu pengetahuan ilahi, karena fiqih merupakan hasil dari aktivitas kognitif yang kemungkinan ada kesalahan atau kekurangan yang tentunya memungkinkan untuk diadakan kritik maupun pengkajian ulang.

Jasser juga menegaskan perlunya mengategorikan perbuatan Nabi sesuai dengan *maqāsidnya*. Tidak semua Sunnah Nabi masuk ke dalam ranah wahyu, akan tetapi terbagi menjadi tiga bagian berdasarkan multiperan yang diamanahkan oleh Rasulullah SAW. Tiga kategori Sunnah tersebut yaitu: (1) Sunnah yang masuk ke dalam kategori wahyu ilahiah, yakni yang berkaitan dengan penyampaian pesan (risalah) secara langsung oleh Nabi. (2) Sunnah yang berada pada batas antara pengetahuan ilahiah dan pembuat keputusan manusia, yakni yang menjelaskan tujuan-tujuan tertentu selain penyampaian risalah secara langsung. (3) Sunnah yang bukan wahyu, merupakan kognisi manusia dengan tujuan non intruksi, yakni keputusan-keputusan serta perbuatan-perbuatan Nabi sebagai manusia biasa.

Fitur kognisi juga menawarkan perluasan ide '*urf*' dari pemahaman tradisional yang diartikan sebagai adat istiadat yang baik menjadi sudut pandang

ide (*worldview*) pandangan dunia. Maka fiqih dan *'urf* sama-sama memiliki peran penting terhadap pembentukan *qanūn*.¹⁵⁹

b) Kemenyeluruhan (*Holistik/الشمولية*)

Di masa sekarang ini penelitian diberbagai bidang ilmu telah bergeser dari analisis parsial menuju analisis menyeluruh yakni dengan sistem holistik. Relasi sebab akibat perspektif teori sistem merupakan satu bagian dari keseluruhan gambar, sekelompok hubungan akan menghasilkan karakteristik-karakteristik yang kemudian bersatu membentuk keseluruhan yang tidak hanya sekedar penjumlahan bagian-bagiannya. Dan berdasarkan argumen teologis dan rasional, dalil holistik (dalil kulli) yang merupakan salah satu bagian dari ushul fiqh, tingkat kehujjahan atau validitasnya lebih diprioritaskan dari hukum-hukum yang tunggal dan parsial oleh para ahli fiqih.¹⁶⁰

Untuk menuju holisme, ada dua hal penting yang harus diperhatikan:

(1) Ketidakpastian (ظنية) dalil individual

Pada umumnya metodologi ushul menggunakan pendekatan atomistik, yaitu pendekatan menggunakan satu *naṣ* dalam merumuskan sejumlah permasalahan, tanpa memandang *naṣ-naṣ* lain yang terkait. Pendekatan ini mendapat sejumlah kritik dari para *faqīh* karena dianggap bersifat tidak pasti (ظني) bukan قطعي (pasti). Dalam kitab ushul fiqh Fakhruddin al-Razi meringkas sembilan argumen mengenai ketidakpastian dalil individual, sebagai berikut:¹⁶¹

¹⁵⁹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 253-256.

¹⁶⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 87.

¹⁶¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 257-258.

- (a) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang dirumuskan dari dalil tunggal dibatasi pada kondisi-kondisi tertentu.
- (b) Adanya kemungkinan bahwa ungkapan dalil tunggal yang digunakan bersifat metaforis.
- (c) Referensi bahasa merujuk kepada para ahli bahasa yang kemungkinan mereka dapat melakukan kesalahan.
- (d) Struktur dan kaidah bahasa Arab yang digunakan merujuk kepada sya'ir Arab kuno yang kemungkinan terdapat kesalahan gramatika didalamnya, dan sya'ir tersebut diriwayatkan melalui riwayat-riwayat tunggal yang tidak pasti.
- (e) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dalam dalil individual memiliki banyak makna.
- (f) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dalam dalil tunggal seiring waktu dan dengan cara tertentu telah mengalami perubahan yang merubah makna asalnya.
- (g) Adanya kemungkinan bahwa pernyataan dalam dalil individual memiliki makna *khafi* (samar) yang tidak dapat dipahami.
- (h) Adanya kemungkinan kesimpulan suatu hukum dari dalil tunggal telah dimansukh tanpa diketahui.
- (i) Adanya kemungkinan suatu kesimpulan hukum dari dalil tunggal terasa aneh dengan nalar. Dalam kasus ini nalar didahulukan dari dalil linguistik tunggal, karena nalar memiliki kedudukan lebih tinggi darinya.

Jasser menambahkan tiga kemungkinan lain sebagai tambahan dari alasan-alasan di atas:¹⁶²

- (a) Ada kemungkinan dalil tunggal menyiratkan suatu makna yang kontradiktif dengan dalil-dalil tunggal lainnya.
- (b) Ada banyak kemungkinan kesalahan dalam penyampaian riwayat hadits *āḥād*, dan sebagian besar hadits Nabi adalah hadits *āḥād*.
- (c) Ada banyak kemungkinan interpretasi atas dalil tunggal apapun yang memberikan pengaruh dalam memahami makna dan implikasinya.

(2) Keterbatasan kausalitas (السببية) dalam teori tradisional dan modernis

Beberapa ahli fiqih menitik beratkan pentingnya implementasi dalil holistik (dalil kulli), rasionalisasinya adalah bahwa hukum-hukum tunggal dan parsial ada untuk mendukung kaidah-kaidah holistik yang merupakan maqashid hukum yang harus dipelihara, akan tetapi implikasi pandangan tersebut tidak memiliki pengaruh banyak terhadap metodologi fiqih dan teologi yang masih berdasarkan sebab akibat. Para modernis muslim menilai adanya sejumlah kelemahan dalam pendekatan parsial dan individual dalam terhadap hukum Islam. Mereka membangun pola pikir holistik dan memperkenalkan aplikasi prinsip holisme yang dikenal dengan istilah tafsir tematik. Pendekatan holistik ini membutuhkan sejumlah metode pada berbagai level. Pada level bahasa menuntut korelasi yang integral antara bahasa al-Qur'an dengan bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an yang digunakan pada waktu turunnya wahyu. Di level pengetahuan manusia membutuhkan pendekatan holistik terhadap dunia ghaib maupun dunia

¹⁶²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 258.

nyata dengan seluruh komponen yang mempengaruhinya. Dan pada level topik menuntut adanya keterhubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan urutan-urutan ayat al-Qur'an.

Jasser menegaskan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antara bagian yang statis. Sistem holistik ini menyempurnakan kekurangan yang ada dalam metode ushul fiqh klasik yang sering menggunakan pendekatan parsial/atomistik yaitu mengandalkan satu *naş* untuk menyelesaikan perkara-perkara tertentu tanpa melihat *naş- naş* lain yang terkait. Solusi yang ditawarkan adalah menerapkan sistem holistik yang lebih sistematis melalui operasionalisasi tafsir tematik dengan menjadikan seluruh ayat al-Qur'an sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam, tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja.¹⁶³

c) Keterbukaan dan pembaruan diri (الانفتاحية والتجدد الذاتي)

Terdapat perbedaan antara sistem terbuka dan sistem tertutup menurut para teoritikus sistem, dimana sistem yang hidup haruslah merupakan sistem yang terbuka. Sistem terbuka dapat berinteraksi dengan lingkungannya sehingga bisa menerima masukan baru, berbeda dengan sistem tertutup yang tidak dapat menerima energi baru karena terisolasi dari lingkungan. Hal tersebut juga berlaku bagi seluruh makhluk hidup yang ingin mempertahankan eksistensinya. Sistem hukum Islam merupakan sistem terbuka, dalam artian ia bisa menerima masukan

¹⁶³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 257-260.

baru, pintu ijtihad selalu terbuka sebagai bentuk interaksinya dengan sekitar, tetapi masih didapati beberapa ahli fiqih yang menyeru pada penutupan pintu ijtihad pada level teori ushul fiqih, hal ini menyebabkan hukum Islam menjadi sistem tertutup sehingga hukum Islam menjadi mati secara metaforis. Meskipun dalam sejarahnya didapati bahwa mayoritas ulama selama berabad-abad menyatakan kesepakatan akan terbukanya pintu ijtihad dan ia merupakan keniscayaan bagi hukum Islam, karena peristiwa tidak terbatas sedangkan teks sumber hukum terbatas. Fitur ini sangat diperlukan dalam upaya memberikan fleksibilitas terhadap hukum Islam agar dapat menghadapi perubahan situasi dan kondisi kontemporer sehingga terwujud hukum Islam yang sesuai bagi seluruh ruang dan waktu (*ṣāliḥ li kulli makān wa zamān*).¹⁶⁴

Suatu sistem harus bersifat terbuka dan melakukan pembaruan diri agar tetap eksis dan tetap hidup. Untuk merevitalisasi hukum Islam ada dua mekanisme yang diajukan, yaitu perubahan hukum karena perubahan cara pandang atau watak kognitif seorang faqih sebagai mekanisme keterbukaan hukum Islam. Dan keterbukaan filosofis, memperkaya dan membuka diri pada dunia filsafat sebagai mekanisme pembaruan hukum Islam.

(1) Memperbarui hukum dengan kultur kognitif.

Dengan mengubah *cognitive culture* atau mental kerangka kerja dan kesadaran terhadap realitas dimana dengannya seseorang berinteraksi dengan dunia luar. Kognisi seseorang memiliki keterkaitan erat dengan *worldview*-nya terhadap dunia di sekitarnya. *Worldview* adalah pandangan tentang dunia atau pengertian

¹⁶⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 88-89.

tentang realitas sebagai suatu keseluruhan dan pandangan umum tentang kosmos. Mengubah *cognitive culture* berarti mengubah sudut pandang kerangka berpikir atau *worldview*. *Maqāṣid syarī'ah* merupakan representasi dari pandangan-dunia dan wawasan keilmuan seorang *faqīh* yang menangkap *maqāṣid syarī'ah* dari balik maksud yang ditujukan oleh Sang Pembuatnya. Perubahan pandangan-dunia seorang *faqīh* ditujukan sebagai perluasan dari pertimbangan '*urf*' untuk mendapatkan tujuan universal dari hukum. Hanya saja selama ini '*urf*' cenderung diartikan dan dipahami secara literal dan dikonotasikan dengan adat kebiasaan Arab yang belum tentu sesuai dengan daerah lain. Keterbukaan berfungsi untuk memperluas jangkauan '*urf*' jika sebelumnya dimaksudkan untuk mengakomodasi '*urf*' yang berbeda dengan '*urf*' Arab yang menitik beratkan pada tempat waktu dan wilayah, maka '*urf*' pada konteks ini lebih mengarah kepada *worldview* dan wawasan keilmuan seorang *faqīh*.¹⁶⁵

Menurut Jasser seorang *faqīh* dalam memproduksi fiqh sebaiknya tidak hanya merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah saja, tapi ia harus memiliki wawasan yang luas mengenai permasalahan yang akan dirumuskan hukumnya. Maka penting untuk memasukkan pandangan dunia ahli fiqh dalam sistem hukum Islam. Akan tetapi kerangka berpikir tersebut harus kompeten berbasis ilmiah, karena jika tidak maka akan berpotensi membuat keputusan hukum yang tidak akurat. Kompetensi seperti ini merupakan perluasan dari pemahaman fiqh realitas yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim yang dinilai sebagai syarat dalam berijtihad. Memasukkan *fiqh al-wāqī'* dalam kompetensi mujtahid memiliki dua dampak positif dalam hukum

¹⁶⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 262-265.

Islam. a) Dengan mempertimbangkan perubahan-perubahan pandangan dunia seorang *faqīh* akan meminimalisir pemahaman literalis dalam *istinbat* hukum yang rentan menghasilkan hukum Islam yang kaku. b) Membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu alam dan sosial.¹⁶⁶

(2) Pembaruan hukum Islam melalui keterbukaan filosofis.

Hukum Islam dapat mencapai pembaruan diri dengan terbuka terhadap komponen lain dari dunia yang kompeten seorang *faqīh*, yakni filsafat. Karena ushul fiqh sejatinya merupakan filsafat hukum Islam. Maka ushul fiqh harus menjaga keterbukaan terhadap investigasi filosofis, yang secara umum berkembang seiring evolusi pengetahuan manusia. Faktanya dalam sejarah, mayoritas ulama dari berbagai aliran madzhab fiqh tradisional menolak untuk menggunakan filsafat dalam mengembangkan metodologi hukum Islam maupun pengetahuan Islam secara umum. Biasanya, dalam penolakannya, mereka menghadirkan contoh sebagian dari teori-teori filsafat Yunani yang bertentangan dengan akidah umat Islam yang sudah umum diketahui. Sejumlah ulama mengeluarkan fatwa-fatwa yang haram belajar dan mengajarkan filsafat, karena menurut mereka filsafat tersebut dibangun atas dasar metafisika non-Islami. Menurut Jasser Auda mengimplementasikan keterbukaan terhadap seluruh bahasan filsafat dan memperluas keterbukaan ini pada pembaruan teori-teori ushul fiqh sangat diperlukan agar sistem hukum Islam dapat responsive-progresif dan bermuatan humanis.¹⁶⁷

¹⁶⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 266-268.

¹⁶⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 268-269.

d) Hierarki saling mempengaruhi (الهراكية المعتمدة تبادليا)

Pada fitur ini Jasser mengacu pada teori kategorisasi dalam ilmu kognisi, kategorisasi adalah proses memperlakukan entitas-entitas yang terpisah-pisah, yang tersebar pada sebuah ruang yang berkarakteristik multidimensi, sebagai padanan yang membentuk grup atau kategori yang sama. Kategorisasi merupakan salah satu dari aktifitas kognitif yang sangat fundamental yang dapat membantu manusia dalam memahami informasi yang diterima, memberi nama, menilai berbagai entitas dan ide, serta membuat generalisasi dan prediksi.

Dalam menjelaskan kategorisasi yang dilakukan manusia Jasser menggunakan dua alternatif metode yaitu kategorisasi berdasarkan kemiripan fitur dan konsep mental. Kategorisasi berbasis fitur berusaha menemukan kesamaan dan perbedaan natural yang ada pada entitas-entitas yang dikategorikan. Sedangkan kategori berbasis konsep menetapkan kategori berdasarkan konsep mental. Jasser sendiri mengkritik kategori berbasis fitur dan lebih memilih kategori berbasis konsep untuk diterapkan pada dasar-dasar hukum Islam. Alasan-alasan lebih diutamakan kategori berbasis konsep sebagai berikut:¹⁶⁸

(1) Metode berbasis fitur kehilangan banyak analisis yang signifikan karena berkaitan dengan entitas-entitas sebagai daftar atribut atau fitur yang tidak berhubungan, sedangkan metode berbasis konsep adalah metode integratif dan sistematis.

¹⁶⁸Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 89-91.

- (2) Metode berbasis fitur meringkas begitu banyak informasi menjadi penilaian sederhana tentang ada atau tidaknya satu fitur atau lebih sehingga mengarahkan pada generalisasi yang berlebihan.
- (3) Klasifikasi berbasis fitur cenderung berpandangan simple antara dua pilihan saja tidak ada perpangkatan *multi level* benar atau salah, ada atau tidak ada.
- (4) Faktor penting non biner terkadang diabaikan dalam menjaga homogenitas fitur-fitur yang dikategorikan.

Sistem yang memiliki struktur hierarki adalah sebuah sistem terbangun dan sub sub sistem yang lebih kecil di bawahnya. Fitur hierarki saling berkaitan memberikan perbaikan setidaknya pada dua dimensi maqashid syariah. *Pertama*, perbaikan jangkauan *maqāshid*, dimana hierarki *maqāshid* terbagi menjadi tiga kategori, yaitu: (1) *maqāshid ‘Ammah* (Maqashid Umum) yang mencakup seluruh masalah yang terdapat dalam seluruh bagian hukum Islam, yang bersifat universal seperti toleransi, keadilan, kemudahan dan persamaan, termasuk aspek keniscayaan dalam *maqāshid* tradisional. (2) *Maqāshid Khāṣṣah* (Maqashid khusus) yang terkait dengan masalah yang diobservasi dari seluruh isi bab hukum Islam tertentu seperti tidak dilarangnya penipuan dalam jual beli dengan cara apapun dan dilarangnya menyakiti wanita dalam ruang lingkup keluarga. (3) *Maqāshid Juz’iyyah* (Maqashid Partikular) yang diderivasi dari suatu teks atau hukum tertentu, yaitu yang paling inti dalam suatu peristiwa hukum. Masalah ini disebut juga hikmah atau rahasia, seperti pensyaratan jumlah saksi tertentu untuk kasus tertentu sebagai kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian. Dalam kasus modern tidak ada pensyaratan jumlah saksi, asalkan yang bersaksi mampu menunjukkan

data yang valid dan sikap jujur. Implikasi hierarki ini dengan menderivasi maqashid dari seluruh bagian hukum-hukum Islam, mulai dari yang paling umum, kemudian khusus hingga yang partikular, ketiga kategori maqashid tersebut harus dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bersifat hierarkis sehingga menghasilkan khazanah maqashid yang berlimpah. Hierarki maqashid inilah yang menjadi pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dalam merespon permasalahan-permasalahan dalam konteks zaman kekinian. *Kedua*, perbaikan jangkauan orang yang diliputi maqashid, hierarki saling mempengaruhi sistem hukum Islam ini memberikan dimensi sosial dan publik pada teori *maqāṣid* kontemporer, berbeda dengan teori *maqāṣid* tradisional yang bersifat individual. Implikasinya, *maqāṣid* menjangkau masyarakat, bangsa dan umat manusia. Dan apabila terjadi dilema antara *maqāṣid* publik dengan *maqāṣid* yang bersifat individual maka *maqāṣid* publik yang diprioritaskan.¹⁶⁹

e) Multidimensional (تعدد الأبعاد)

Dalam memandang sistem secara multidimensi terdapat dua konsep utama menurut teori sistem, yaitu tingkatan (*level*) yang mempresentasikan banyaknya kadar proporsional atau level yang mungkin ada pada suatu dimensi dan pangkat (*rank*) yang mempresentasikan banyaknya dimensi dalam bidang yang hendak dibahas. Dikarenakan sistem merupakan suatu kesatuan dari berbagai sub sistem yang saling berkaitan begitu juga dengan hukum Islam yang merupakan suatu sistem maka dalam berijtihad menentukan hukum Islam juga harus berpikir

¹⁶⁹M. Amin Abdullah, Dalam Pengantar: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 13.

multi-dimensi. Dalam hal ini Jasser Auda mengkritik para ulama ushul maupun ulama fiqh klasik yang cenderung berpikir pada satu atau dua dimensi saja. Meskipun sebenarnya ada dalil-dalil yang lain yang bisa diaplikasikan pada permasalahan yang sama yang berimplikasi pada hasil akhir atau hukum yang berbeda.¹⁷⁰

Dalam rangka membawa sistem hukum Islam melangkah menuju multi dimensionalitas maka perlu meronstruksi pemahaman pada dua konsep dasar ushul fiqh, yaitu *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan *al-ta‘arūḍ* (pertentangan) dengan menerapkan

(1) Spektrum *al-qaṭ‘i* (kepastian)

Dalam literatur ushul fiqh setiap tema selalu dimulai dengan definisi konsep-konsep. Definisi tersebut berdasarkan *al-ḥadd* (esensi) yang mencakup analisis etimologis kata, agar dapat mengartikan apa sesungguhnya makna konsep terkait. Dan berdasarkan *al-rasm* (deskripsi) dengan melakukan *al-tamyīz* (pembedaan) diantara konsep-konsep. Metode *tamyīz* (pembedaan) yang diterapkan dalam mendefinisikan suatu konsep, selalu memunculkan definisi lawan biner konsep tersebut, sebagaimana pepatah Arab populer yang artinya: “Sesuatu bisa dibedakan dari yang lain berdasarkan lawan-lawannya”.

Dalam berbagai metodologi dan madzhab fiqh *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan *al-ẓanni* (ketidakpastian) merupakan dikotomi yang dominan dan kuat, keduanya seringkali menjadi bahasan dalam karya-karya ulama klasik. Konsep keduanya menurut Jasser bukanlah hal final, tetapi masih dapat dikaji ulang, karena sudut pandang mengenai *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan lawan binernya menimbulkan sikap

¹⁷⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 91-93.

absolutisme yang menyebabkan beragam permasalahan. *Al-Qaṭ'ī* (kepastian) terbagi dalam tiga bentuk, yaitu *qaṭ'īyyah al-dalālah* (implikasi linguistik secara pasti), *qaṭ'īyyah al-ṣubūt* (otentitas historis, kepastian periwayatannya) dan *al-qaṭ' al-mantiqī* (implikasi logis). Klaim atas tiga bentuk kepastian ini menurut Jasser memiliki implikasi-implikasi negatif, sebagai berikut:

(a) Teks-teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas secara linguistik diklaim memiliki *qaṭ'īyyah al-dalālah*. Berikut beberapa contoh Hadits yang diberikan Jasser: *Pertama*, Nabi Saw. Mendengar dua orang berselisih (terkait persewaan lahan pertanian). Lalu Nabi bersabda: “Jika ini menjadi sikapmu maka jangan sewakan tanah”. *Kedua*, seorang wanita berkata: “Wahai Rasulullah. Ini adalah anakku yang aku kandung dalam perutku, disusui dari payudaraku dan tidur dipangkuanku. Ayahnya telah menceraikanku dan sekarang dia mau mengambilnya dariku. Rasulullah Saw. Menjawabnya: “Kamu memiliki prioritas untuk mengasuhnya kecuali jika kamu telah menikah lagi”. *Ketiga*, Nabi Saw. bersabda: “Seorang muslim tidak wajib membayar zakat untuk kudanya”. *Keempat*, Nabi Saw. bersabda: “Dan diyat pembunuhan terhadap satu jiwa adalah seratus ekor unta”.

Kepastian yang tersirat berdasarkan *dalālah* linguistik keempat Hadits di atas adalah, *pertama*, hukum menyewakan lahan pertanian adalah haram. *Kedua*, istri yang diceraikan suaminya kehilangan hak asuh anaknya, jika dia menikah lagi. *Ketiga*, hukum ketidakwajiban zakat kuda. *Keempat*, diyat pembunuhan adalah 100 ekor unta.

Menurut penilaian Jasser, metode penggalian hukum dari teks linguistik yang jelas dan kemudian diklaim sebagai *naṣ qaṭ'ī*, semestinya harus

mempertimbangkan fakta bahwa kemungkinan ada teks lain yang menunjukkan status hukum yang berbeda. Akan tetapi para ulama mempertahankan pendapat bahwa faktor lain yang berpengaruh tersebut harus berada pada level kepastian yang setara, jika tidak terpenuhi maka status hukum tetap berlaku. Memahami *naş* bagi Jasser seharusnya tidak terpaku pada pemahaman secara *dalālah* linguistik, namun semestinya melihat konteks tertentu yang melatar belakangi lahirnya *naş* tersebut. Metode seperti ini jika diterapkan dalam meng*istinbāʿ* hukum dapat mempertahankan spirit dan konteks *naş*. Adapun keempat Hadits di atas melalui metode ini akan dipahami dengan tafsiran berikut, *pertama*, Nabi SAW melarang para sahabat menyewakan lahan pertanian karena terjadi pertengkaran. Maka larangan tersebut hanya bisa diterapkan disaat ada kemungkinan perselisihan. *Kedua*, Nabi SAW memahami bahwa penetapan hak asuh anak ini merupakan yang paling tepat bagi kasus sosial khusus yang beliau hadapi ketika itu. Akan tetapi tidak bersifat perintah umum, Nabi hanya berijtihad dengan maksud memberi keputusan hukum, bukan dengan maksud menyampaikan wahyu. *Ketiga*, bila konteks ekonomi berubah, dan kuda memiliki nilai ekonomi yang signifikan, maka kuda harus dikenakan zakat. *Keempat*, ketentuan 100 ekor unta untuk diyat pembunuhan terkait dengan konteks sosial ketika itu.

Akan tetapi, keempat argumen di atas tidak diterima oleh aliran-aliran tradisional, hanya argumen pada kasus pertama saja yang diterima karena memiliki *naş* pembandingan lain yang selevel, sedangkan tiga lainnya tertolak karena tidak didukung oleh dalil-dalil yang sama autentik. Penolakan ini berdasarkan klaim bahwa implikasi perintah menunjukkan sesuatu yang *qaṭʿi*, adapun konteks

hipotetik yang dalam teks tidak dinyatakan dengan jelas, memiliki status kepastian yang berbeda, maka dianggap dugaan dan tidak pasti.¹⁷¹

(b) Kepastian terkait autentitas sanad (*qaṭ‘iyyah al-ṣubūt*) diklaim dalam beragam level, dari yang paling dikenal dan diakui secara luas (*mutawātir*) hingga Hadits *āhād*. Teks al-Qur’an secara keseluruhan dan sebagian kecil dari jumlah Hadits masuk dalam kategori *mutawātir*. Dan Hadits *āhād* yang diterima umat muslim menurut mayoritas ulama dianggap sebagai *qaṭ‘i*. Mereka juga berpendapat bahwa Hadits-Hadits yang disepakati oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim termasuk autentik secara pasti. Sebagai contoh untuk bagian ini adalah Hadits-Hadits *āhād* yang dijadikan argumen oleh Ibn Taimiyah dalam menetapkan dasar-dasar agama. Ibn Taimiyah memasukkan beberapa isu dalam masalah akidah, seperti mengenai pemahaman sifat-sifat Allah dengan menyerahkan sepenuhnya kepada-Nya, bersikap sabar dan menerima atas penetapan pemimpin dari kabilah Quraisy. Klaim-klaim seperti ini menimbulkan bahaya yang nyata ketika Hadits-Hadits *āhād* ini menjalani prosedur-prosedur pembuktian pembenaran secara formal, dimana kredibilitas sebagian besar rawi diperselisihkan oleh madzhab-madzhab fiqh tradisonal. Hal ini berpotensi besar dalam memantik konflik dan peperangan, sebagaimana yang telah terjadi dalam sejarah, disebabkan oleh perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan dalam dasar-dasar agama. Oleh karena itu agar sejarah kalam umat Islam tidak terulang kembali, maka budaya toleransi dan hidup berdampingan harus dikembangkan dan Hadits-Hadits *āhād* yang *ḥāḥī* (tidak pasti) semestinya dipisahkan dari dasar-dasar agama (akidah) yang *qaṭ‘i*

¹⁷¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 276-279.

(pasti). Para ahli fiqih merumuskan kepastian baru, dengan menggabungkan antara kepastian linguistik dan autentitas historis, dan menjadikan tipe ini sebagai kategori kepastian tertinggi, bagian dari akidah yang *qaṭ'ī* merupakan bagian integral dari agama.

Adapun *ijma* mulai dilakukan proses verifikasi terhadapnya, untuk meyakini ada atau tidak keberadaannya. Hasil verifikasi menunjukkan terdapat perbedaan yang sangat banyak terkait definisi *ijma*, hal yang dianggap sebagai *ijma* yang kemudian dianggap pasti padahal sebaliknya. Hal tersebut menimbulkan konflik dan tuduhan kemurtadan terhadap mereka yang kontra dikalangan pengikut-pengikut aliran fiqih yang berbeda.¹⁷²

(c) Kepastian implikasi logis, keyakinan logika (*al-qaṭ'ī al-manṭiqī*) merupakan klaim kepastian yang bersifat biner. *Al-Qaṭ'ī al-manṭiqī* dalam metodologi hukum Islam memiliki kaitan erat dengan bahasan *qiyās*, yang dibangun berdasarkan kesamaan '*illāt* (sebab-sebab). Sebagian ulama Sunni tidak menyetujui kepastian '*illāt*. Salah satunya adalah Imam al-Gazālī, ia memaparkan beberapa argumen mengenai hukum yang disandarkan kepada '*illāt* bersifat *ẓanni* bukan *qaṭ'ī*, *pertama*, meyakini '*illāt* bersifat *qaṭ'ī* berarti telah mengasumsikan adanya '*illāt* tertentu pada suatu hukum yang menurut Allah tidak memiliki sebab. *Kedua*, kemungkinan melakukan kesalahan dalam menyimpulkan sebab yang dimaksud Allah dalam suatu hukum. *Ketiga*, kemungkinan dalam membuat kesalahan dengan membatasi suatu hukum dengan satu sebab yang menurut Allah memiliki lebih dari satu sebab. *Keempat*, kemungkinan melakukan kesalahan dengan menambahkan

¹⁷²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 279-281.

sebab pada suatu hukum yang menurut Allah hanya memiliki satu sebab. *Kelima*, kemungkinan menentukan sebab suatu hukum dengan benar tetapi kemudian melakukan kesalahan dalam menganalogikannya terhadap hukum lain yang menurut Allah memiliki sebab yang berbeda. *Keenam*, membuat kesalahan dengan mengklaim sebab tertentu suatu hukum berdasarkan perkiraan murni tanpa melakukan ijtihad yang memadai sebelumnya. *Ketujuh*, Allah tidak menentukan satu sebab saja untuk setiap hukum, dan sebab yang benar adalah apa yang dinilai sebagai sebab oleh setiap mujtahid.¹⁷³

(2) Mengurai *al-ta'arud* (pertentangan) antar dalil melalui multi dimensionalitas.

Dalam teori hukum Islam, terdapat perbedaan antara konsep *al-ta'arud* (pertentangan antar dalil) dan konsep *tanāqud* (kontradiksi dalil). *Tanāqud* adalah keadaan dimana kebenaran dan kebatilan berada dalam satu pernyataan. *Tanāqud* dianggap tidak mungkin terjadi antar dalil-dalil yang *sāḥiḥ*, kecuali keshahihannya itu tidak valid. Maka dari itu perselisihan antar dalil shahih didefinisikan dengan *ta'arud fī ḥihni al-faqīh* (pertentangan yang tampak dalam benak mujtahid) perselisihan tersebut hanya berdasarkan persepsi seorang mujtahid. Secara *ẓāhir* tampak bertentangan tapi tidak secara substansi. Kontradiksi ini terjadi karena seorang mujtahid kemungkinan tidak mengetahui informasi terkait kondisi, tempat atau waktu yang menyertai dalil tersebut. Perselisihan yang tampak antara dua dalil tidak selalu mengindikasikan adanya kontradiksi yang tidak dapat dicari solusinya.

¹⁷³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 281-281.

Dan jika terjadi pertentangan antara dalil-dalil, maka ada enam metode yang ditetapkan oleh para faqih dalam memecahkan permasalahan tersebut:¹⁷⁴

a) *Al-Jam‘* (konsiliasi): Metode ini mengharuskan seorang faqih untuk meneliti konteks atau kondisi yang hilang, kemudian berusaha menafsirkan kedua Hadits yang bertentangan sesuai dengan konteks yang ada.

b) *Al-Naskh* (kenasakhan): Metode ini menetapkan bahwa dalil yang datang terakhir (*nāsikh*) membatalkan dalil yang terdahulu (*mansūkh*) secara yuridis. Mayoritas ulama berpendapat bahwa Hadits tidak dapat *menaskh* ayat al-Qur’an, meskipun Hadits itu secara kronologis datang lebih akhir, karena adanya perbedaan kadar kepastian antara keduanya. Konsep kemansukhan seperti yang telah dipaparkan tidak memiliki dukungan dalil dari Hadits Nabi, tidak didapati satupun Hadits yang berkaitan dengan konsep *al-naskh*. Kata *al-naskh* diderivasi dari kata *na sa kha*, menurut Jasser ia tidak menemukan satu pun Hadits yang valid yang memuat derivasi terma ini. Ia telah mengkaji setidaknya 40 contoh kemansukhan yang ada dalam Hadits-Hadits yang seluruhnya didasarkan pada pendapat para rawi. Konsep kemansukhan tidak ditemukan dalam teks Hadits akan tetapi selalu didapati di dalam penjelasan yang diberikan para sahabat atau para rawi menurut pemahaman mereka sendiri.

c) *Tarjīh* (pengunggulan): Hadits autentik disahkan sebagai Hadits yang mengeliminasi (*al-riwāyah al-rājīhah*) Hadits-Hadits lain. *Al-Riwāyah al-rājīhah* harus memiliki satu atau lebih dari karakteristik berikut: memiliki banyak Hadits pendukung, para perawi lebih (*ḍabīṭ*) kapabel dalam hafalan, rawi lebih *ṣiqah*

¹⁷⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 284-286.

(terpercaya), riwayat tangan pertama bersambung, selisih waktu lebih pendek antara penerimaan/penyampaian dengan kejadian dalam Hadits, perawi dapat mengingat dan menyebut waktu kejadian dibandingkan dengan Hadits lain yang berselisih dengannya, sedikit retorikanya dan sedikit ambigunya.

d) *Al-Tawāqquf* (berdiam diri): seorang faqih dianjurkan untuk tidak membuat ketetapan apapun sampai satu dari ketiga metode yang telah disebutkan terbukti.

e) *Al-Tasāquṭ* (pembatalan): seorang faqih dianjurkan untuk mengabaikan kedua Hadits yang bertentangan karena ketidakpastian keduanya.

f) *Al-Takhyīr* (pilihan): seorang faqih diperkenankan untuk memilih ketetapan apapun yang dianggapnya sesuai dengan situasi yang dihadapi.

Dalam menerapkan metode-metode di atas terdapat perbedaan pendapat, madzhab Hanafi mendahulukan penerapan *al-naskh* sebelum metode yang lain, kemudian metode *tarjīh*. Adapun mayoritas ulama yang lain memprioritaskan *al-jam‘*, dalam pandangan mereka menerapkan seluruh *naṣ* lebih baik dari mengabaikannya. Namun realita dalam tataran praktisnya mereka lebih banyak melakukan *al-naskh* dan *tarjīh*, sehingga ditemukan banyak sekali dalil-dalil yang dibatalkan tanpa argumentasi yang kuat, hal ini terjadi disebabkan kegagalan para faqih dalam memahami dan menyelaraskan dalil-dalil tersebut dalam kerangka kognitif yang integral.

Dalam pandangan Jasser pengabaian dan pembatalan dalil-dalil tersebut merupakan suatu bentuk kesewenang-wenangan, *al-naskh* dan *tarjīh* menggambarkan karakter umum pemikiran biner dalam metodologi ushul fiqh yang menyebabkan stagnasi/kejumudan dalam hukum Islam sehingga tidak dapat

menghadapi berbagai situasi dengan memadai. Maka hal urgen untuk mengatasi permasalahan itu adalah dengan memanfaatkan konsep multi-dimensionalitas dalam metode *al-jam'*.¹⁷⁵

Jasser juga mengkritisi metode *al-naskh*, baginya terdapat kekurangan dan keterbatasan dalam metode ini diantaranya: mengeluarkan dalil dari konteks tematik historisnya sehingga menimbulkan pertentangan dengan dalil-dalil lain yang tidak sedikit jumlahnya. Dan seiring dengan berjalannya waktu didapati semakin bertambah banyaknya kasus dalil yang *dinaskh*. Jumlah *mansūkh* yang diklaim generasi *tabi'in* berjumlah lebih banyak dari yang diklaim para sahabat, begitu para faqih dari aliran-aliran pemikiran yang berkembang setelah generasi *tabi'in* mengklaim banyak kasus-kasus *mansūkh* yang baru, yang tidak pernah diklaim oleh generasi sebelum mereka, sehingga konsep *al-naskh* dijadikan sebagai metode pembatalan kevalidan pendapat-pendapat atau dalil-dalil yang dianggap sah oleh aliran fiqih rival. Metode *al-naskh* bagi Jasser semakin menambah permasalahan kurangnya penafsiran-penafsiran multidimensional terhadap *nas*.¹⁷⁶

Selain menawarkan konsep *al-jam'* dalam menyelesaikan pertentangan antar dalil, Jasser juga menawarkan konsep kombinasi multi-dimensional dengan pendekatan *maqāṣid*. Multidimensi sistem hukum Islam jika dipadukan dengan pendekatan *maqāṣid* dapat menjadi solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan (*ta'arūḍ dalālah*). Jika seseorang mau membuka cakrawala berpikirnya dengan cara memasukkan satu dimensi lagi, yaitu dimensi *maqāṣid* maka tidak mungkin ada

¹⁷⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 287-288.

¹⁷⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 288-290.

pertentangan antar dalil, dalil yang tampak bertentangan dapat dikonsiliasi pada suatu konteks baru yaitu *maqāṣid*, dengan metode ini bisa saja dalil-dalil yang tampak kontradiksi tersebut saling mendukung mencapai suatu maksud tertentu, tetapi dalam konteks yang berbeda-beda, sehingga semua dalil dapat diamankan dalam dimensi *maqāṣid*. Pendekatan multi-dimensiolitas juga menuntut lebih dari satu *maqāṣid*, jika memang dapat digunakan. Dan dalam permasalahan ini harus memberikan prioritas pada metode penguraian pertentangan-pertentangan yang memenuhi *maqāṣid* dan berada pada level yang paling tinggi. Implikasinya, hukum Islam lebih fleksibel dalam menghadapi problematika kontemporer yang lebih kompleks.¹⁷⁷

f) Menuju kebermaksudan

Suatu sistem dianggap sebagai sistem yang memiliki fitur kebermaksudan jika sistem tersebut dapat mencapai hasil yang sama pada lingkungan yang sama dengan cara yang berbeda-beda, dan juga dapat mencapai hasil yang berbeda-beda pada lingkungan yang berbeda-beda atau pada lingkungan yang sama. Sistem pencari maksud dapat mengikuti berbagai cara untuk meraih tujuan akhir atau maksud yang sama dan sistem ini dapat memproduksi hasil yang berbeda untuk lingkungan yang sama selama hasil-hasil yang berbeda tersebut dapat meraih maksud-maksud yang diinginkan.¹⁷⁸

Dalam suatu sistem tujuan menjadi sesuatu yang paling inti. Hal ini dikarenakan suatu sistem dibentuk memang dalam rangka mencapai tujuan tertentu,

¹⁷⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 290-293.

¹⁷⁸Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 94.

begitu juga dengan hukum Islam. Dalam hal ini realisasi *maqāṣid* merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali *maqāṣid* harus dikembalikan pada sumber utama yaitu al-Qur'an dan Sunnah bukan pendapat atau pikiran *faqīh*, dan juga ditujukan pada sumber-sumber rasional, yaitu *Qiyās*, *Istiḥsān* dll. Oleh karena itu, perwujudan *maqāṣid* menjadi tolak ukur dari validitas setiap ijihad, tanpa menghubungkannya dengan madzhab atau kecenderungan tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang ada di sekitarnya.¹⁷⁹

Maqāṣid (kebermaksudan) merupakan fitur pokok pendekatan sistem, berfungsi sebagai pengikat umum bagi seluruh fitur sistem lainnya. Fitur ini ditawarkan karena dapat berkontribusi dalam reformasi dan pengembangan hukum Islam melalui ushul fiqh, sehingga kekurangan-kekurangan dalam hukum Islam dapat diperbaiki.

Berdasarkan kajiannya Jasser mendapati bahwa metodologi hukum Islam klasik lebih menekankan pada kajian indikasi lafadz tanpa memasukkan dalalah maksud. Ulama tradisional lebih memprioritaskan ungkapan yang jelas (istilah ini dikenal dengan *'ibārah* dalam madzhab Hanafi dan *ṣāriḥ* dalam madzhab Syafi'i) dibanding ungkapan yang tidak jelas seperti, *mufassar*, *iqtidā*, *īmā* dan *isyārah*. Karena ungkapan yang jelas bersifat pasti, yang pembacaannya menerapkan makna literal atas nama *muhkām*, *naṣ* dan *zahir*. Sedangkan ungkapan yang tidak jelas bersifat tidak pasti sehingga kekuatan hukumnya dianggap kurang.

¹⁷⁹M. Amin Abdullah, Dalam Pengantar: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 14.

Mengenai hal ini Ibn ‘Āsyūr menilai bahwa sebagian besar kajian ushul fiqh tidak menaruh perhatian besar terhadap hikmah dan *maqāṣid syarī‘ah*. Pembahasannya berfokus pada *istinbāṭ* hukum dari lafal teks. Ahli ushul membatasi penafsiran hanya pada lafal-lafal *naṣ* dan memisahkannya dari penjelasan hikmah dan *maqāṣid syarī‘ah* pada masing-masing hukum.¹⁸⁰ Dalam pandangan Jasser dalil-dalil linguistik dapat merealisasikan fitur *maqāṣid* dengan beberapa gagasan berikut:¹⁸¹

- 1) Menambahkan dalalah maksud pada kategori dalalah linguistik terhadap *naṣ*. Secara tradisional dalalah terbagi menjadi lima kategori, yaitu *dalālah ‘ibārah*, *dalālah isyārah*, *qiyās aula*, *dalālah iqtidā’*, dan *dalālah mukhalafah*. Kemudian ditambahkan satu dalalah baru yaitu dalalah maksud. Dan prioritas masing-masing dalalah tergantung pada situasi yang ada dan tingkat urgensi maksud itu sendiri.
- 2) Kemungkinan *takhṣīṣ*, *ta’wīl* dan *naskh* merupakan tiga kriteria yang membedakan ‘*ibārah* yaitu *muḥkām*, *naṣ*, *zāhir*, dan *mufassar*. Pada ranah ini *maqāṣid* dapat dijadikan sebagai landasan *takhṣīṣ* dan *ta’wīl*. Suatu ungkapan bisa di *takhṣīṣ* dan *ta’wīl* melalui *maqāṣid* atau *maqāṣid* ungkapan-ungkapan lain yang bertentangan. Adapun *naskh* adalah bentuk penerapan hukum secara gradual yang berhubungan dengan tujuan mulia hukum Islam.
- 3) Tujuan-tujuan ungkapan harus menentukan validitas *mafhūm mukhālafah*nya, sebagai pengganti metode klasik yang mengandalkan logika dalam menentukan apabila suatu ‘*illah* dapat mencakup dua hukum yang berbeda dalam satu waktu. Dan jika makna-makna *mafhūm mukhālafah* disiratkan oleh *naṣ* lain, maka setiap

¹⁸⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 294-295.

¹⁸¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun’im, 297-299.

dalalah yang bertentangan harus diperhitungkan dalam ranah *maqāṣid* umum maupun khusus.

4) Ungkapan teks al-Qur'an dan Sunnah mengenai *maqāṣid* yang biasanya berbentuk umum atau mutlak harus diberlakukan umum, tidak boleh ditakhṣīs ataupun dibatasi oleh dalil tunggal. Begitu juga dalil tunggal tidak boleh diabaikan demi memenuhi kepentingan dalil-dalil umum dan mutlak. Setiap ungkapan harus diberikan peran dalam implikasinya terhadap hukum dalam kerangka umum *maqāṣid*.

5) Korelasi antara istilah-istilah yang dibatasi (*muqayyad*) dan yang tidak dibatasi (*muṭlaq*) yang mengindikasikan hukum yang sama dalam permasalahan-permasalahan yang berbeda, maka hubungan keduanya harus ditentukan berdasarkan kesesuaiannya dengan *maqāṣid*, bukan berdasarkan kaidah umum linguistik dan logika.

Dalam rangka menuju kebermaksudan Jasser juga menawarkan pendekatan tafsir tematik terhadap al-Qur'an. Menurutnya tafsir tematik lebih mempertimbangkan faktor *maqāṣid*, metode pembacaan tafsir ini berberdasarkan pendekatan holistik dengan mempersepsikan bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Dengan metode ini ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum (*āyāt aḥkām*) yang jumlahnya hanya ratusan dapat meluas menjadi seluruh *naṣ* al-Qur'an. Teks-teks yang membahas keimanan, alam semesta, kisah para Nabi dan kehidupan akhirat, semuanya menjadi bagian dari sebuah gambar utuh, yang masing-masing berperan dalam pembentukan hukum-hukum yuridis.

Pendekatan tafsir tematik tidak hanya diterapkan dalam al-Qur'an, ia juga dapat diterapkan dalam Hadits, sehingga didapatkan gambar yang utuh dari Sunnah. Keaslian Hadits *āḥād* yang tidak berhubungan dengan prinsip-prinsip Islam, perlu dipertanyakan. Hadits-Hadits yang dipertanyakan berdasarkan *maqāṣid* tersebut dapat diistilahkan dengan “Hadits yang memiliki inkohereni sistematis”. Inkohereni sistematis berbeda dengan inkohereni matan. Inkohereni matan menunjukkan suatu Hadits bertentangan dengan Hadits lain baik dengan rawi yang sama maupun berbeda. Adapun inkohereni sistematis menunjukkan adanya inkonsistensi Hadits dengan nilai-nilai Islam. Istilah “koherensi sistematis” dapat digunakan sebagai sebutan untuk metode yang telah diusulkan oleh para reformis yang berpendapat bahwa autentitas Hadits Nabi harus didasarkan pada sejauh mana Hadits tersebut selaras dengan prinsip-prinsip al-Qur'an. Maka koherensi sistematis seharusnya juga menjadi salah satu persyaratan autentitas matan Hadits.¹⁸²

Pendekatan *maqāṣid* juga dapat dimanfaatkan dalam kontekstualitas Hadits, dengan membedakan tujuan-tujuan Hadits karena masing-masing memiliki implikasi yang berbeda dalam hukum Islam. Tujuan pengklasifikasian maksud-maksud Hadits adalah untuk menaikkan level *maqāṣid* yang ada dalam metode klasik sehingga penafsiran dan penerapan Hadits menjadi lebih fleksibel. Maksud-maksud kenabian yang diusulkan Jasser merujuk kepada pendapat Ibn ‘Āsyūr, sebagai berikut:¹⁸³

¹⁸²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 299-300.

¹⁸³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 301-306.

- 1) Maksud legislasi: Hadits yang berisi arahan yang jelas kepada semua manusia yang hadir maupun tidak. Hadits ini harus diikuti sesuai dengan perintah yang ada, karena ia merupakan hasil dari maksud legislasi.
- 2) Maksud berfatwa: Hadits yang bukan jawaban dari pertanyaan mengenai sesuatu yang dilakukan oleh seseorang, baik sebelum maupun sesudahnya. Hadits ini menunjukkan ketidak wajiban untuk mengikutinya, kecuali yang disebutkan dengan jelas oleh *naṣ*.
- 3) Maksud kehakiman: Hadits yang berkaitan dengan keputusan hukum dalam menyelesaikan pertikaian. Hadits ini tidak termasuk legislasi umum, akan tetapi dapat dijadikan pertimbangan seorang hakim dalam memutuskan perkara atau mengambil keputusan dengan ijtihadnya sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya.
- 4) Maksud kepemimpinan: Hadits yang mencakup urusan sosial-politik. Hadits dengan kategori ini tidak dipahami secara tekstual tapi harus dipahami dalam bingkai *maqāṣid* dan kemaslahatan umum.
- 5) Maksud pembimbingan: Hadits yang berisi arahan yang lebih umum dari legilasi. Hadits seperti ini bukan termasuk perintah yang harus diikuti.
- 6) Maksud pendamaian: Hadits yang berkaitan dengan konsiliasi pihak-pihak yang berselisih. Hadits dengan tipe ini harus dipahami bahwa Nabi hanya sekedar melakukan konsiliasi dan tidak bermaksud membuat suatu kaidah agama.
- 7) Maksud pemberian nasihat: Hadits berisi nasihat dan saran Nabi. Hadits seperti ini harus dipahami bahwa ia bukan perintah yang harus dilakukan karena apa yang Nabi sampaikan hanya dalam rangka memberi saran saja.

8) Maksud konseling: Hadits yang berkenaan dengan bantuan Nabi kepada seseorang yang meminta pendapat Beliau dalam membuat interpretasi mengenai fakta-fakta yang berhubungan dengan rencana, pilihan atau penyesuaian-penyesuaian yang perlu dilakukan. Hadits dengan kategori ini dipahami bukan sebagai suatu perintah yang mutlak dikerjakan.

9) Maksud pengajaran cita-cita tinggi: Hadits dengan maksud seperti ini sering didapati dalam arahan-arahan Nabi kepada para sahabat agar menyempurnakan karakter mereka, tanpa bermaksud mewajibkan arahan-arahan tersebut kepada seluruh umat Islam. Hadits ini hanya bersifat anjuran saja bukan kewajiban yang harus dikerjakan.

10) Maksud penertiban masyarakat: Hadits yang berisi pernyataan yang berlebihan sebagai bentuk ancaman guna melakukan penertiban terhadap masyarakat. Hadits seperti ini tidak dipahami sebagai negasi keimanan, namun dipahami sebagai sesuatu yang mengurangi keimanan seorang muslim dan menafikan keimanan yang sempurna.

11) Maksud non-instruksi: Hadits yang mencakup mengenai tata cara Nabi dalam menjalani kehidupan sehari-hari sebagai seorang manusia, seperti memakai pakaian, makan, tidur dan cara Nabi meletakkan tangan ketika sujud dalam shalat.

Untuk mendukung karakter kebermaksudan dalam sistem hukum Islam, Jasser memberikan saran-saran, berikut rangkumannya:

1) Otoritas kehujjahan (yuridis) diberikan kepada implikasi tujuan (*dalālah maqṣūd*).

- 2) Prioritas dalalah maksud dalam kaitannya dengan dalalah-dalalah lain, harus sesuai dengan situasi dan tingkat kepentingan maksud.
- 3) Maksud suatu *'ibārah* harus menentukan ketepatan *mafḥūm mukhālafah*-nya.
- 4) Ungkapan teks al-Qur'an dan Hadits mengenai *maqāṣid* yang biasanya berbentuk ungkapan umum dan mutlak, tidak boleh *ditakhsīs* atau dibatasi oleh dalil-dalil individual.
- 5) Selain sebab-sebab literal yang di ekstrak melalui metode-metode klasik, prinsip-prinsip moral juga harus memiliki status sebagai *'illah* (rasio legis) bagi hukum-hukum terkait.
- 6) Koherensi sistematik merupakan suatu usulan perluasan koherensi matan versi tradisional.
- 7) Pendekatan *maqāṣid* dapat mengisi kesenjangan informasi-informasi yang tidak ditemukan dalam riwayat Hadits.
- 8) Maqashid, dalam korelasinya dengan tujuan-tujuan kenabian, juga dapat digunakan dalam kontekstualisasi Hadits-Hadits Nabi.
- 9) Analisis yang cermat mengenai konsistensi *'illah* menunjukkan bahwa *'illah* biasanya dapat berubah, maka tidak dapat didefinisikan secara tetap sebagaimana yang telah diklaim oleh aliran tradisional.
- 10) Kontroversi mengenai legitimasi mandiri dalam suatu kemaslahatan dapat dihilangkan jika diidentifikasi dengan *maqāṣid*, yaitu kemaslahatan tersebut dihubungkan dengan kebermaksudan.

11) Istihsan merupakan salah satu wujud kebermaksudan dalam penalaran yuridis hukum Islam. Adapun aliran-aliran fiqh yang tidak mengesahkan istihsan, mereka tetap berusaha merealisasikan *maqāṣid* melalui metode-metode lain.

12) Dalam mempertimbangkan sarana semestinya tidak hanya terbatas pada pemblokiran sarana keburukan (*sadd al-ẓarā'i*) yaitu sisi negatif pendekatan konsekuensial.

13) Perluasan yang digagas oleh al-Qarāfi dalam pemblokiran sarana yang juga mencakup pembukaan sarana kebaikan masih dapat dikembangkan lagi melalui mekanisme pemantauan terus menerus terhadap maksud-maksud kebaikan dan keburukan.

14) Analisis Ibn 'Āsyūr mengenai efek budaya Arab terhadap Hadits meningkatkan maksud universalitas dalam hukum Islam.

15) Prinsip *istiṣhāb* ditawarkan sebagai bentuk penerapan *maqāṣid* hukum Islam, seperti kebebasan memilih, kemudahan dan keadilan.¹⁸⁴

Enam fitur sistem di atas saling berkaitan erat, dan fitur kebermaksudan merupakan inti metodologi analisis sistem karena ia satu-satunya fitur yang menjangkau dan mempresentasikan fitur-fitur lain, fitur ini berhubungan dengan fitur kognitif karena berbagai tawaran *maqāṣid syarī'ah* merefleksikan metode kognisi ahli fiqh dalam menangkap struktur dan watak syari'at, ia juga mempresentasikan fitur holistik dan prinsip-prinsip umum hukum Islam, serta berperan penting dalam proses ijtihad yakni sebagai mekanisme yang memungkinkan sistem hukum Islam menjaga keterbukaannya, fitur ini pun

¹⁸⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 330-331.

mempresentasikan hierarki-hierarki dalam sistem hukum Islam dan ia pun menyediakan berbagai macam dimensi yang dapat menjadi solusi dalam memahami pertentangan-pertentangan yang ada dalam *naş* dan teori-teori ushul fiqh. Hal inilah yang melatar belakangi pemikiran Jasser dalam mempertimbangkan *maqāşid syarī'ah* sebagai prinsip mendasar dan metodologi fundamental dalam analisis berbasis sistem, karena tingkat pencapaian tujuan merupakan tolak ukur efektivitas suatu sistem, maka efektivitas hukum Islam pun dinilai berdasarkan tingkat pencapaian maksud-maksudnya.¹⁸⁵

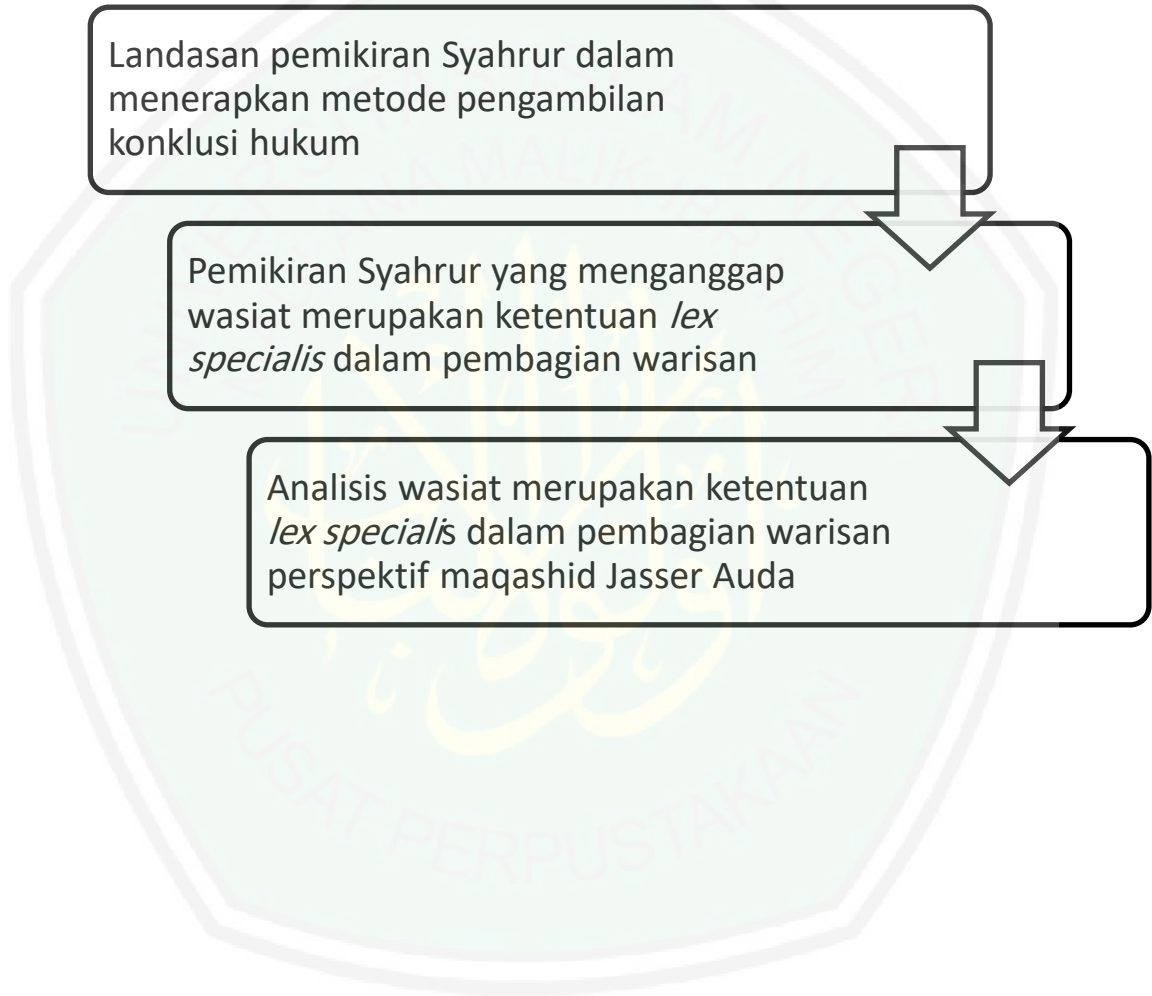
G. Kerangka Berpikir

- Pembahasan utama dalam penelitian ini adalah pemikiran Syahrur bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis* dalam pembagian warisan, pendapat Syahrur tersebut sangat berbeda dengan pendapat Jumhur Ulama. Oleh karena itu penulis mengawali langkah penelitian dengan mencari sebab/latar belakang adanya perbedaan antara pendapat Syahrur dengan Jumhur Ulama, dengan memahami landasan pemikiran Syahrur dalam menerapkan metode dan teori pengambilan konklusi hukum. Kemudian peneliti melanjutkan memahami secara spesifik mengenai pemikiran Syahrur bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis* pembagian warisan. Setelah itu menganalisis pemikiran Syahrur bahwa wasiat merupakan ketentuan *lex specialis* dalam pembagian waris perspektif *maqāşid syarī'ah* Jasser Auda, Selanjutnya, dari hasil penelitian ini diharapkan dapat

¹⁸⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 97-98.

menemukan konsep wasiat dalam pembagian warisan yang sesuai dengan *maqāṣid syarī'ah*.

Kerangka berpikir penulis dalam bentuk bagan adalah sebagai berikut :



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian kajian pustaka atau *library research* yaitu berisi teori-teori yang relevan dengan pembahasan penelitian. Adapun pembahasan dalam penelitian ini adalah untuk mengetahui pemikiran Muhammad Syahrur mengenai kedudukan wasiat dalam pembagian harta waris perspektif maqasid syari'ah Jasser Auda. Mengenai hal ini dilakukan pengkajian mengenai konsep dan teori yang digunakan berdasarkan literatur yang tersedia, terutama dari karya-karya Muhammad Syahrur dan Jasser Auda, serta dari jurnal-jurnal ilmiah dan berbagai artikel yang berkaitan dengan keduanya. Kajian kepustakaan merupakan salah satu kegiatan yang diwajibkan dalam penelitian, khususnya penelitian akademik yang tujuannya adalah mengembangkan aspek manfaat praktis dan aspek teoritis,¹⁸⁶karena studi pustaka berfungsi untuk membangun konsep atau teori yang menjadi dasar studi dalam penelitian.¹⁸⁷Penggunaan metode ini dalam penelitian dapat memudahkan penulis dalam mengkaji permasalahan yang dibahas.

Menurut Mestika zed (2004), dalam buku *Metode Penelitian Kepustakaan*, studi pustaka tidak hanya sekedar urusan membaca dan mencatat literatur atau buku-buku saja, tetapi ia merupakan rangkaian kegiatan yang

¹⁸⁶Sukardi, *Mmetodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi dan Praktiknya*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2013), 33.

¹⁸⁷V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2014), 57.

berkaitan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian. Ia juga menyampaikan beberapa alasan dalam menggunakan riset pustaka diantaranya adalah, karena penelitian tersebut hanya dapat dijawab dengan penelitian kepustakaan, dan studi kepustakaan merupakan salah satu tahap dalam studi pendahuluan untuk memahami persoalan secara utuh, serta metode ini termasuk yang paling unggul dalam mengungkap persoalan penelitian. Dan menurutnya penelitian kepustakaan memiliki beberapa ciri khusus yaitu, *pertama*, penelitian berhadapan langsung dengan naskah/teks atau data angka, bukan dari saksi mata atau lapangan yang berupa kejadian, orang atau benda-benda lain. *Kedua*, data studi pustaka bersifat siap pakai, dalam artian peneliti tidak perlu pergi kemana-mana, cukup dengan berhadapan langsung dengan sumber yang sudah tersedia di perpustakaan. *Ketiga*, pada umumnya data yang tersedia di perpustakaan merupakan sumber data sekunder, dimana peneliti memperoleh data dari pihak kedua, bukan langsung dari pihak pertama di lapangan. *Keempat*, kondisi data kepustakaan tidak terpisah oleh ruang dan waktu.¹⁸⁸

Berdasarkan hal tersebut, dalam rangka pengumpulan data peneliti sebelumnya telah menentukan sumber-sumber data serta lokasi di mana sumber-sumber data tersebut dapat ditemukan dan diteliti. Berbeda dengan penelitian lapangan, lokasi pengumpulan data untuk penelitian kepustakaan jauh lebih luas, bahkan tidak mengenal batas ruang.

¹⁸⁸Azwar, *Industri Televisi dan Wajah Buram Politik Indonesia*, Jurnal Kominikasi, Media dan Informatika Volume 6 nomor 2 / Agustus 2017, 14-15.

Penelitian ini bersifat literatur, merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*), yaitu jenis penelitian dengan melakukan kajian terhadap literatur, penelitian sebelumnya, jurnal, dan sumber-sumber referensi lain yang ada di perpustakaan.¹⁸⁹Jadi penelitian ini adalah penelitian teks yang seluruh substansinya diolah secara teoritis.¹⁹⁰ Yaitu dengan cara mendiskripsikan landasan pemikiran serta pandangan dan pemahaman Muhammad Syahrur terhadap hukum Islam khususnya mengenai wasiat dalam hukum Islam.

Pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Metodologi kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan bahan deskriptif, berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati. Pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu tersebut secara menyeluruh. Oleh karena itu, dalam hal ini tidak boleh mengisolasi individu atau organisasi kedalam variable atau hipotesis, tapi perlu memandangnya sebagai bagian dari suatu keutuhan.

B. Data dan Sumber Data Penelitian

Penggalan data dalam penelitian ini dilakukan dengan pembacaan dan penelaahan terhadap teks baik berupa buku, jurnal, web dan sumber lainnya yang memiliki kaitan dengan Muhammad Syahrur dan Jasser Auda

Sedangkan sumber data dalam penelitian ini terdiri dari sumber data primer dan sekunder. Data primer yang digunakan dalam menelaah pemikiran Muhammad

¹⁸⁹ Jonatan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 18.

¹⁹⁰ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rakesarasia, 1996), 157.

Syahrur adalah data-data atau buku-buku yang berkaitan dengan konsep wasiat. Akan tetapi secara eksplisit buku yang menguak landasan pemikiran Syahrur serta hasil ijtihadnya mengenai konsep wasiat dan waris secara komperhensif, dapat penulis temukan dalam buku karya Muhammad Syahrur *Naḥwa Uṣūl al-Jadiidah li al-Fiqh al-Islāmiy: Fiqh al-Mar'ah*. Dan juga dalam karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Dan data-data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku atau literatur-literatur lain baik yang berupa artikel dan jurnal yang berkaitan dengan pemikiran Muhammad Syahrur khususnya pada bidang wasiat.

Adapun sumber data primer yang digunakan dalam menelaah *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda adalah data-data dan buku-buku yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dan buku yang membahas tentang *maqāṣid syarī'ah* perspektif Jasser Auda secara komperhensif, penulis temukan dalam buku karya Jasser Auda *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach, Maqasid al-Shari'ah a Beginner's Guide*, dan karyanya yang telah diterjemahkan oleh Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im ke dalam bahasa Indonesia yaitu *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah*. Dan data-data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah buku-buku atau literatur-literatur lain baik yang berupa artikel dan jurnal yang berkaitan dengan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda.

C. Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan *library research* yaitu studi kritis terhadap pemikiran Muhammad Syahrur tentang kedudukan wasiat dalam sistem kewarisan

Islam. Oleh karena itu, dalam hal pengumpulan data penulis memilih metode dokumentasi. Teknik dokumentasi menurut Sugiono merupakan pengumpulan dokumen berupa catatan peristiwa yang sudah berlalu baik berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental dari seseorang.¹⁹¹

Adapun dokumen yang penulis kumpulkan dari buku-buku, artikel dan jurnal ilmiah yang berkaitan dengan topik yang penulis teliti. Langkah-langkah yang penulis lakukan dalam proses pengumpulan data diawali dengan mengidentifikasi dan menelusuri latar belakang landasan pemikiran Muhammad Syahrur dan Jasser Auda agar diperoleh pemahaman yang mendalam mengenai pemikiran keduanya, kemudian menganalisa sejauh mana kesesuaian pemikiran Syahrur dengan *maqāṣid* Jasser, dan selanjutnya menyimpulkan secara objektif kesesuaian pemikiran Syahrur dengan *maqāṣid* Jasser.

D. Analisis Data

Setelah keseluruhan data terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah penulis menganalisa data tersebut sehingga dapat diambil suatu kesimpulan. Untuk mendapatkan hasil kesimpulan yang tepat dan benar dalam menganalisis, penulis menggunakan teknik analisis. Secara umum teknik analisis yang digunakan penulis adalah analisis isi atau *content analysis* yaitu penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isu suatu informasi tertulis atau tercetak di media. Analisis isi digunakan untuk mendapatkan inferensi yang valid dan dapat

¹⁹¹Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Cet. 19: Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013), 240.

diteliti ulang berdasarkan konteksnya. Dalam penelitian ini, analisis isi dilakukan dengan proses memilih, membandingkan, menggabungkan dan memilah berbagai pengertian hingga ditemukan data yang relevan.

Pada tahap awal penulis melakukan pemilihan, pemfokusan, penyederhanaan dan pentransformasian data mentah mengenai konsep wasiat dan waris menurut jumhur ulama, landasan pemikiran dan konsep wasiat dalam hukum waris menurut Muhammad Syahrur dan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda kemudian mendokumentasikannya melalui catatan-catatan tertulis dengan tujuan mendapatkan temuan-temuan yang selanjutnya menjadi fokus dalam penelitian ini.

Teknik analisis data yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah analisis data model Miles dan Huberman dimana analisis kualitatif dilakukan secara interaktif dan terus menerus. Ada dua tahap teknik analisis data pada penelitian kepustakaan ini,¹⁹² *pertama*, analisis pada pengumpulan data, hal ini ditujukan agar lebih dapat menangkap inti atau esensi dari fokus penelitian yang akan dilakukan melalui sumber-sumber yang dikumpulkan, proses ini dilakukan aspek demi aspek, sesuai dengan peta penelitian. Dalam hal ini penulis mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan konsep wasiat dan waris menurut jumhur ulama, landasan pemikiran dan konsep wasiat dalam hukum waris menurut Muhammad Syahrur dan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda melalui buku-buku, artikel dan jurnal ilmiah. *Kedua*, setelah dilakukan proses pengumpulan data, selanjutnya menganalisis data yang

¹⁹²Milya Sari, *Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA*, Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA, 6 (1), 2020, 47-48.

sudah terkumpul dengan menentukan hubungan satu sama lain. Kegiatan analisis yang penulis lakukan sebagai berikut:

1. Reduksi data. Dalam hal ini penulis melakukan pemilihan, pemfokusan, penyederhanaan dan pentransformasian data mentah mengenai konsep wasiat dan waris menurut jumhur ulama, landasan pemikiran dan konsep wasiat dalam hukum waris menurut Muhammad Syahrur dan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda kemudian mendokumentasikannya melalui catatan-catatan tertulis dengan tujuan mendapatkan temuan-temuan yang selanjutnya menjadi fokus dalam penelitian ini.
2. Display data. Data mengenai konsep wasiat dan waris menurut jumhur ulama, landasan pemikiran dan konsep wasiat dalam hukum waris menurut Muhammad Syahrur dan *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda yang telah direduksi selanjutnya didisplay hingga memberikan pemahaman yang komprehensif dan menyeluruh terhadap data-data tersebut agar penulis dapat menentukan langkah selanjutnya dalam penelitian.
3. Gambaran klonkusi/verifikasi. Setelah pelaksanaan reduksi dan display, penulis kemudian melakukan konklusi menarik kesimpulan dari data-data yang telah diteliti. Dengan menemukan pola pemikiran Muhammad Syahrur, kemudian menganalisis pemikirannya perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda untuk mencari kesesuaian pemikiran Syahrur dengan *maqāṣid syarī'ah* dan selanjutnya menarik kesimpulan sesuai dengan yang penulis pahami.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN SYAHRUR TENTANG WASIAT SEBAGAI *LEX SPECIALIS* DALAM PEMBAGIAN WARISAN PERSPEKTIF *MAQAŞID*

AL-SYARİ'AH JASSER AUDA

A. Konsep Wasiat Sebagai *Lex Specialis* Dalam Pembagian Warisan

Perpektif Muhammad Syahrur

Al-Qur'an sebagai wahyu Allah, merupakan petunjuk dan pedoman yang berisikan pesan-pesan yang bersifat universal, absolut dan mutlak kebenarannya, Nabi Muhammad SAW bukan hanya sebagai penerima wahyu tetapi juga sebagai penafsir pertama dimana kondisi dan situasi realitasnya telah berbeda jauh dengan masa sekarang. Seiring dengan perkembangan zaman gagasan serta tuntutan re-interpretasi al-Qur'an semakin lantang disuarakan, dengan tujuan agar al-Qur'an sebagai teks-teks primer yang telah menjadi pedoman umat Islam selama berabad-abad dapat selaras dengan kebutuhan dan tuntutan yang sedang dihadapi.

Dalam perjalanan sejarah, tidak dapat dipungkiri bahwa kajian al-Qur'an dari masa ke masa selalu mengalami perkembangan. Perkembangan tersebut ditandai dengan munculnya akademisi-akademisi yang menawarkan gagasan-gagasan baru dalam metodologi pemahaman al-Qur'an. Proses pemahaman terhadap al-Qur'an selain sebagai produk juga sebagai proses dimana antara teks, penafsir dan realitas selalu berhubungan. Hal ini dapat dilihat dari metode, corak, karakteristik dan kecenderungan produk tafsir yang selalu berkembang. Berbagai macam corak penafsiran telah ditawarkan, mulai dari klasik, modern hingga kontemporer. Munculnya beragam corak penafsiran dikarenakan

ketidakpuasan terhadap prinsip, metode dan hasil penafsiran sebelumnya. Hadirnya modernisasi tafsir sebagai bentuk kritik terhadap karya para mufassir klasik yang dalam penilaian mereka karya klasik tidak menyentuh permasalahan-permasalahan umat. Kemudian muncul tafsir kontemporer yang merupakan kelanjutan dari tafsir modern. Lahirnya tafsir kontemporer dipicu oleh kekhawatiran terhadap penafsiran tekstual yang mengabaikan data sejarah penting yang berkaitan dengan turunnya suatu ayat. Metode penafsiran ini menjadikan persoalan kemanusiaan sebagai prinsip dan semangat penafsirannya dengan mengkaji dan menganalisis berbagai problem kemanusiaan yang dihadapi menggunakan beragam pendekatan yang sesuai.¹⁹³

Salah seorang di antara penafsir kontemporer adalah Muhammad Syahrur. Dalam penilaiannya terdapat berbagai kelemahan dan kekurangan dalam penafsiran-penafsiran sebelumnya, ia kemudian menawarkan metode penafsiran baru sebagai upaya pembacaan al-Qur'an yang komprehensif. Baginya al-Qur'an yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* adalah yang penafsirannya selalu selaras dengan konteks ruang dan waktu sesuai dengan masanya, maka produk yang dihasilkan dari al-Qur'an akan dianggap valid jika relevan dengan konteks umat Islam sekarang ini.¹⁹⁴

Beberapa gagasannya sangat fenomenal dan memberikan pengaruh besar terhadap kajian hermeneutik al-Qur'an. Ide-idenya memancing pro dan kontra di kalangan umat Islam, salah satunya adalah seruannya untuk

¹⁹³Hadi Mutamam, *Krontibusi dan Kritik Tafsir Kontemporer*, Al-Fikr, Volume 17 Nomor 1 Tahun 2013, 152-153.

¹⁹⁴Alam Tarlam, *Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Shahrur*, Empirisme Vol. 24 No. 1 Empirisma, Vol. 24 No. 1 Januari 2015, 94.

mereinterpretasi ayat-ayat wasiat dan waris guna medekonstruksi konsep wasiat dan waris dalam hukum Islam. Pandangan Syahrur mengenai konsep kedudukan wasiat dan waris sangat bersebrangan dengan konsep mayoritas ulama yang menjadi pemahaman umum umat Islam selama ini. Menurut jumhur ulama pendistribusian *tirkah* seseorang yang telah meninggal dunia melalui sistem waris lebih utama dari sistem wasiat. Dalam pandangan mayoritas ulama, hukum kewarisan Islam adalah salah satu persoalan penting dalam ajaran Islam, karena ia merupakan tiang dari tiang-tiang hukum yang bersumber langsung dari ayat-ayat al-Qur'an yang telah mempresentasikan hukum kewarisan dengan sangat rinci, sistematis konkrit dan realistis. Kerincian penjelasan hukum kewarisan yang ada dalam al-Qur'an mengokohkan keyakinan jumhur ulama bahwa hukum waris adalah hukum yang tetap dan tidak dapat menerima perubahan lagi. Maka melaksanakan pembagian harta warisan dengan hukum waris bagi umat Islam adalah wajib, melaksanakannya merupakan bentuk ketaatan mutlak kepada Allah SWT dan Rasul SAW, mengingkari dan menolaknya merupakan kemaksiatan yang berdampak pada kekafiran karena telah menentang hukum Allah SWT. Ketentuan dan kewajiban ini ditetapkan berdasarkan al-Qur'an sebagai sumber pertama hukum Islam, al-Sunnah sumber kedua hukum Islam dan Ijma para ulama¹⁹⁵

Wasiat dalam pandangan jumhur ulama, pada awalnya merupakan hal yang diwajibkan, akan tetapi karena pembagiannya berdasarkan kehendak pewasiat kepada siapa ia ingin mewasiatkan hartanya dan berapa nilai harta yang ingin diwasiatkan, menimbulkan ketidakadilan dalam pembagian harta warisan, maka

¹⁹⁵ Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 23-25.

untuk menghindari kemungkinan terjadinya perselisihan dalam keluarga diperlukan aturan objektif di luar kehendak manusia, yaitu sistem waris yang ketentuannya ditetapkan oleh Allah SWT.¹⁹⁶ Setelah turunnya ayat-ayat waris, wasiat tetap menjadi bagian dari syariat Islam akan tetapi dalam pelaksanaannya ada beberapa syarat yang harus terpenuhi, diantaranya tidak boleh berwasiat harta untuk ahli waris dan wasiat juga tidak boleh melebihi sepertiga dari harta yang ditinggalkan. Hukum wasiat adalah sunnah, ia merupakan solusi dan alternatif dari hukum waris yang terkadang belum bisa memenuhi kebutuhan.¹⁹⁷ Maka dapat disimpulkan bahwa mayoritas ulama lebih mengutamakan sistem waris dari sistem wasiat dalam pendistribusian harta peninggalan seorang muslim yang telah meninggal dunia. Hukum wasiat merupakan sistem khusus dari keumuman sistem waris yang dalam pelaksanaannya terdapat syarat-syarat yang harus terpenuhi.

Adapun Syahrur, justru berpendapat sebaliknya, pembagian *sarwah* seseorang yang telah meninggal lebih utama melalui sistem wasiat dari sistem waris. Wasiat merupakan jalan paling tepat, adil dan utama menurut Allah, karena Allah telah menetapkan penunaian wasiat dan pembayaran hutang menjadi syarat pemberlakuan semua hukum waris. Gagasannya yang kontra dengan pemahaman umum umat Islam yang berdasarkan pendapat jumhur ulama ini bukan lah apologis semata. Syahrur bukan lah seorang pemikir latah yang hanya bisa melemparkan bola panas pemikiran ke tengah-tengah masyarakat tanpa dasar pengetahuan yang

¹⁹⁶Faiq Tobroni, *Rethinking Konsep Nasakh dan Penerapannya dalam Indonesia Hukum Waris di Indonesia*, Al-Mawarid, Vol. XI, No. 1, Agustus 2010, 9-10.

¹⁹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Juz 8. (Cet. VI: Damaskus: Dār al-fikr, 2008), 15-16.

kokoh.¹⁹⁸Perbedaan pendapatnya dengan mayoritas ulama karena adanya perbedaan *manhāj* yang digunakan. Dalam merumuskan konsep wasiat dan waris, ia menggunakan beberapa pendekatan dan membangun sendiri landasan-landasan teorinya.

Berdasarkan teori *kaynūnah*, *sayrūrah* dan *ṣayrūrah* konsep wasiat dan waris yang digagas Syahrur, bermula pada kondisi *kaynūnah* (keberadaan) kausalitas problematika pembagian harta warisan yang dihadapi bangsa Arab, khususnya umat Islam pada awal masa kenabian dan aturan-aturan hukum terkait wasiat dan waris, seiring perjalanan waktu aturan-aturan tersebut mengalami kondisi berproses (*sayrūrah*) dengan diturunkannya ayat-ayat wasiat dan waris. Setelah diturunkannya ayat-ayat tersebut, kondisi berproses menuju kondisi menjadi sehingga mengalami perubahan, pergantian dan perkembangan menjadi hukum baru yang ditetapkan atas umat Islam di masa itu, melalui penafsiran yang dilakukan oleh Rasulullah SAW terhadap ayat-ayat waris dan wasiat, sebagai produk ijtihad Nabi yang sesuai dengan realita sosial masyarakat yang dihadapi. Namun eksistensi problematika waris dan wasiat selalu dalam kondisi berada di setiap generasi, dan kehidupan manusia dalam kondisi berproses selalu bergerak mengikuti perjalanan waktu, menuju kondisi menjadi mengalami perubahan dan perkembangan. Maka dapat dipahami bahwa kondisi menjadi masyarakat di masa lalu bukanlah kondisi menjadi masyarakat yang hidup di masa sekarang, setiap generasi memiliki kondisi menjadi yang sesuai dengan situasi dan kondisi masing-

¹⁹⁸Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih*, trj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Dalam Pengantar Penerbit, xiv.

masing generasi. Oleh karena itu kondisi menjadi yang ada pada masa Nabi dengan ditetapkannya hukum wasiat dan waris oleh Rasulullah SAW untuk umat Islam di abad ke 7 M berdasarkan ayat-ayat waris dan wasiat bukanlah kondisi final untuk generasi-generasi setelahnya. Jika umat Islam beranggapan bahwa kondisi menjadi pada masa Rasulullah adalah kondisi menjadi untuk umat Islam selamanya, sesungguhnya umat Islam berada dalam kondisi stagnan, tidak mengalami kemajuan, bahkan justru mengalami kemunduran. Terlebih lagi ayat-ayat waris dan wasiat bersifat *muqaddas* memiliki karakter kehidupan, ia tunduk pada kondisi berada dengan tetapnya teks, sedangkan kandungan maknanya tunduk pada kondisi berproses dan kondisi menjadi, pemahaman makna yang terkandung selalu mengalami perubahan, pergantian dan perkembangan. Maka menurut Syahrur terkait dengan hukum wasiat dan waris, semestinya setiap generasi umat Islam memiliki tafsiran yang berbeda, yang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan masing-masing generasi. Dengan melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat wasiat dan waris, yang kemudian dihasilkan hukum-hukum baru yang sesuai dengan realita sosial yang dihadapi. Jika umat Islam disetiap generasinya telah melakukan hal tersebut, maka umat Islam telah menjadi komunitas manusia yang maju dan berkembang yang memiliki tiga dimensi *kaynūnah*, *sayrūrah* dan *ṣayrūrah*.

Melalui pendekatan linguistik historis ilmiah, Syahrur menafsirkan ulang ayat-ayat wasiat dan waris dengan membedakan pengertian terma-terma berikut:

a. *Al-Naṣīb* dan *al-ḥaẓẓ*

Al-Ḥaẓẓ yang ada dalam ayat waris Q.S. Al-Nisā' ayat 11 dan *al-naṣīb* dalam ayat wasiat Q.S. Al-Nisa ayat 7. *Al-Ḥaẓẓ* adalah jatah objektif yang diberikan sesuai hak masing-masing, dan besaran jatah ini ditentukan oleh pihak lain diluar kehendak manusia, ia adalah aturan umum yang mencakup kepentingan publik secara kolektif. Dalam waris *Al-Ḥaẓẓ* ditentukan oleh Allah, pembatasan dan penentuan bagian waris merupakan otoritas Allah. Adapun *al-naṣīb* merupakan hak subjektif untuk mengatur dan memberlakukan aturan sesuai dengan keinginan pribadi, ia adalah ukuran-ukuran yang sudah diketahui jumlahnya dan ditentukan oleh pihak yang paling berkepentingan dengannya yaitu manusia. Dalam wasiat *al-naṣīb* ditentukan oleh pewasiat, penentuan porsi bagian wasiat merupakan otoritas manusia.¹⁹⁹

b. *Wālidāni* dan *abawāni*

Terma *Wālidāni* yang terdapat dalam ayat wasiat Q.S. Al-Baqarah ayat 180 dan *abawāni* yang ada dalam ayat waris Q.S. Al-Nisa ayat 11. *Wālidāni* adalah kedua orang tua biologis (bapak dan ibu kandung), sedangkan *abawāni* adalah kedua orang tua sosiologis (bapak dan ibu asuh). Berdasarkan perbedaan ini, maka dapat dipahami bahwa penerima wasiat adalah kedua orang tua kandung dan penerima waris adalah kedua orang tua asuh.²⁰⁰

c. *Awlād* dan *abnā'*

¹⁹⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 224.

²⁰⁰Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 226.

Kedua terma ini ada dalam ayat waris Q.S. Al-Nisa ayat 11. *Awlād* adalah anak-anak mencakup dua jenis kelamin baik laki-laki maupun perempuan, adapun *abnā* hanya mencakup anak laki-laki saja. Dengan membedakan makna kedua terma tersebut, maka yang menjadi penghalang dan tertutupnya suatu pewarisan bukan hanya anak laki-laki saja akan tetapi anak perempuan juga dapat menjadi penghalang pewarisan.²⁰¹

d. *Al-Mu'minīn* dan *al-muttaqīn*

Terma *Al-Mu'minīn* yang terdapat dalam ayat shalat Q.S. Al-Nisa ayat 103 dan *al-muttaqīn* yang terdapat dalam ayat wasiat Q.S. Al-Baqarah ayat 180. *Al-Mu'minīn* adalah para pengikut ajaran Nabi Muhammad (beragama Islam), adapun *al-muttaqīn* adalah seluruh penduduk di muka bumi baik itu beragama Islam ataupun non-muslim. Perbedaan keduanya memberikan pemahaman bahwa perintah shalat ditujukan hanya kepada pengikut Nabi Muhammad (umat Islam) sedangkan perintah wasiat ditujukan kepada seluruh manusia apapun agamanya.²⁰²

Melalui teori linguistik ini Syahrur juga mendapati perbedaan antara teks ayat wasiat dan waris. Dalam ayat wasiat Q.S. Al-Baqarah:180 berisi pembebanan (*taklīf*) yang tidak didapati dalam ayat waris, pembebanan tersebut menggunakan lafadz كُتِبَ عَلَيْكُمْ (diwajibkan atas kalian), sebagaimana perintah shalat yang ada dalam Q.S Al-Nisā': 103 dan puasa yang ada dalam Q.S. Al-Baqarah: 183 dengan menggunakan lafadz yang sama. Hal ini menunjukkan beban kewajiban wasiat dari Allah atas manusia sama seperti kewajiban shalat dan puasa. Sedangkan

²⁰¹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 223.

²⁰²Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 226

hukum waris tidak wajib karena tidak ada pembebanan di dalamnya.²⁰³ Dan dengan teori ini Syahrur pun mendapati bahwa jumlah ayat yang menjelaskan wasiat berjumlah sepuluh, sedangkan ayat waris hanya tiga. Lebih banyaknya jumlah ayat wasiat menunjukkan bahwa Allah menjelaskan wasiat dengan lebih rinci karena kedudukannya yang lebih utama dan lebih penting dari waris.²⁰⁴

Berdasarkan defamiliarisasi yang Syahrur lakukan dapat diambil kesimpulan bahwa ayat-ayat waris dan wasiat merupakan bagian dari *Ummu al-Kitāb*, ayat-ayatnya bersumber langsung dari Allah tidak tersimpan di dalam *Lauḥ Maḥfūz* dan *Imām Mubīn* karena proses *inzāl* dan *tanzīl* terjadi secara bersamaan. Tergolong *muḥkamāt* karena berisi prinsip-prinsip mu'amalah, berdimensi *risālah* yang merupakan hukum subjektif, aturan-aturannya disebut *al-qaḍā* maka manusia dapat memilih untuk berkomitmen dengan aturan-aturan tersebut atau tidak karena tidak ditetapkan secara pasti terhadap manusia dan bersifat *ḥanīfiyyah* fleksibel dan dapat berubah, penafsiran ulang ayat-ayat waris dan wasiat masih dapat dilakukan, pintu ijtihad terhadap ayat-ayat ini tidak akan pernah tertutup hingga akhir masa. Proses ijtihad inilah yang disebut dengan *Sunnah*, karena *Sunnah* adalah metode ijtihad dalam penerapan hukum-hukum *Ummu al-Kitāb* disesuaikan dengan kebutuhan serta situasi dan kondisi, bersifat lokal dan temporal tanpa keluar dari batas-batas hukum Allah. Ijtihad terhadap ayat-ayat wasiat dan waris termasuk *Sunnah al-Risālah*, yang ketaatan di dalamnya termasuk dalam ketaatan terpisah/*al-ṭā'ah al-munfaṣilah* yaitu ketaatan terhadap Rasul SAW terpisah dari ketaatan

²⁰³Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 225-226.

²⁰⁴Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 229.

terhadap Allah SWT. Ketaatan ini hanya berlaku dikala beliau hidup, dan tidak ada keharusan setelah wafatnya Rasul SAW, jika didapati kebaikan dan manfaat didalamnya maka diikuti akan tetapi jika tidak sesuai dan tidak bermanfaat maka ditinggalkan. Sehingga penafsiran terhadap ayat-ayat waris dan wasiat yang telah Rasulullah SAW lakukan di masa hidup beliau tidak harus diikuti oleh umat Islam di masa sekarang. Dalam kondisi ini umat Islam dituntut untuk menafsirkannya dengan pemahaman kontemporer sesuai dengan tuntutan dan kondisi yang mereka hadapi. Sedangkan Hadits-Hadits yang berkaitan dengan wasiat dan waris tidak termasuk wahyu Allah SWT, hanya sebagai produk sejarah hasil interaksi Nabi dengan realitas kehidupan yang benar-benar beliau jalani. Maka Hadits-Hadits tersebut tidak dapat dijadikan landasan dalil sama sekali. Adapun pelaksanaan wasiat dan waris merupakan perbuatan baik yang sesuai dengan fitrah manusia, maka termasuk bagian dari rukun Islam yang ketiga yaitu amal shalih.

Syahrur juga melakukan defamiliarisasi makna pewarisan dengan memberikan definisi baru yaitu proses pemindahan harta orang yang sudah meninggal kepada *warasah* (pihak penerima) yang jumlah dan *naṣīb* (ukuran bagian) yang diterimanya telah ditentukan dalam mekanisme wasiat, atau jika tidak ada wasiat, maka penentuan pihak penerima, jumlah dan *hazz* (ukuran bagian) nya ditentukan dalam mekanisme pembagian warisan. Definisi baru tersebut ia simpulkan berdasarkan pemahamannya terhadap makna *hazz* yang terdapat dalam ayat waris dan *naṣīb* dalam ayat wasiat.

Syahrur berpendapat bahwa *al- hazz* (jatah sesuai haknya) yang ada dalam hukum waris merupakan hal yang umum dan *al- naṣīb* (hak subjektif) dalam

wasiat adalah hal yang khusus. Ayat-ayat waris diperuntukan bagi seluruh manusia yang ada di muka bumi dan bukan untuk kalangan tertentu. Hukum waris bersifat universal sebagai aturan yang diterapkan bukan berdasarkan kepentingan pribadi, keluarga ataupun kelompok tertentu akan tetapi untuk kepentingan umat secara kolektif dan jatah yang didapat sesuai hak karena ketentuannya telah ditetapkan diluar kehendak manusia. Waris adalah aturan umum yang diwasiatkan Allah untuk seluruh manusia dalam mendistribusikan harta kekayaan seseorang yang meninggal dunia. Adapun dalam ayat-ayat wasiat Allah memberikan kekuasaan penuh kepada manusia untuk berwasiat sesuai keinginannya tanpa terikat hukum atau garis nasab tertentu yang harus diikuti, aturan dalam wasiat merupakan hak individu, pewasiat berhak untuk mengatur serta memberlakukan sesuai dengan kemauan dan keinginan pribadinya, manusia menjadi penentu bagian/ *naṣīb* wasiat karena ia merupakan pihak yang paling berkepentingan dalam hal ini. Wasiat adalah sistem khusus yang Allah wasiatkan kepada manusia untuk memberikan hartanya setelah ia meninggal dunia untuk diberikan kepada siapa saja sesuai dengan aturan pembagian yang dikehendakinya.

Kedudukan wasiat menurut Syahrur lebih diutamakan dari waris, sistem wasiat memiliki potensi dalam mewujudkan keadilan khusus yang terkait dengan kepentingan pribadi, pemanfaatan harta, perluasan hubungan sosial dan kekeluargaan serta menunjukkan empati pewasiat terhadap kepentingan pihak lain. Dalam wasiat tidak ada kesamaan atau keserupaan posisi karena setiap individu memiliki situasi/kondisi yang tidak sama terhadap anggota keluarga yang menimbulkan tingkat kepedulian yang berbeda. Sedangkan dalam waris kondisi

setiap manusia sama, bagian ahli waris ditentukan sesuai posisinya dalam keluarga. Kemiripan posisi yang ada dalam sistem waris adalah sifat yang umum adapun perbedaan posisi dalam wasiat merupakan sifat yang khusus. Prioritas terletak pada wasiat, seorang muslim diwajibkan untuk mewasiatkan hartanya sebelum meninggal dunia sebagaimana diwajibkan atasnya shalat dan puasa, dan jika seorang muslim tidak meninggalkan wasiat sebelum ia meninggal maka pembagian harta yang ia tinggalkan diambil alih oleh Allah yang para penerima dan jumlah bagiannya telah ditentukan oleh-Nya melalui mekanisme hukum waris. Wasiat merupakan hukum khusus (*khāṣ*) yang sesuai dengan kondisi sosial ekonomi orang yang meninggal, sedangkan waris adalah hukum umum (*‘ām*) yang terkadang memenuhi persamaan dan keadilan individual dan terkadang tidak memenuhi.²⁰⁵

Berdasarkan pemaparan tersebut penulis berkesimpulan mengenai pemikiran Syahrur bahwa hukum wasiat adalah *lex specialis derogate legi generally* hukum waris karena aturan-aturan keduanya sederajat dalam ranah hukum yang sama. Akan tetapi aturan hukum wasiat yang bersifat khusus (*lex specialis*) menghilangkan, mengalahkan dan mengenyampingkan nilai dari aturan hukum waris yang bersifat umum (*lex generalis*). Hukum wasiat yang khusus menjadi hukum yang valid, dan mempunyai kekuatan mengikat untuk diterapkan dalam perpindahan dan pendistribusian *tirkah* seseorang yang telah meninggal dunia kepada pihak lain sebagai penerima. Adapun hukum waris dapat diterapkan

²⁰⁵Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih*, trj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. 323-334.

pada kondisi tertentu saja, yaitu saat orang yang meninggal dunia tidak berwasiat ataupun jika yang diwasiatkan belum mencakup harta peninggalan secara keseluruhan.

Selain teori-teori yang telah dipaparkan sebelumnya, dekonstruksi konsep wasiat dan waris yang ia lakukan juga berdasarkan pandangannya terhadap *nāsikh mansūkh* dan *asbāb al-nuzūl*. Syahrur menilai kedua pembahasan tersebut merupakan bentuk kesewenang-wenangan terhadap *ulūm al-Qur'ān*. Meyakini adanya *asbāb al-nuzūl* sama dengan menyatakan bahwa suatu ayat tidak diwahyukan kecuali ada sebab yang dimaksud.²⁰⁶ Hal ini menyebabkan tercabutnya kemutlakan dan universalitas teks, serta kandungan hukum *al-Kitāb*, dan memunculkan keyakinan sebagian besar umat Islam akan sakralitas sejarah dan menyatakan bahwa teks *al-Kitāb* bersifat historis. *Asbāb al-nuzūl* tidak dibutuhkan karena teks *al-Kitāb* tidak tunduk pada kondisi berproses dan menjadi, ia hanya tunduk pada kondisi berada maka tidak bersifat historis, juga tidak tunduk pada ketetapan hukum sejarah dan keberakhiran.²⁰⁷ Adapun *nāsikh mansūkh* menurut Syahrur tidak didapati dalam *al-Kitāb*, karena maksud dari *naskh* ayat bukanlah menghapus ayat dan menggantikannya dengan ayat lain akan tetapi menghapus syari'at dengan syari'at lain. *Nāsikh mansūkh* hanya dapat terjadi pada penghapusan syari'at-syari'at Nabi terdahulu dan digantikan dengan syari'at Nabi Muhammad SAW.²⁰⁸ Oleh sebab itu ia menolak penghapusan hukum ayat-ayat wasiat dengan ayat-ayat waris, ayat-ayat wasiat tetap berlaku, bahkan lebih utama

²⁰⁶Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 84.

²⁰⁷Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 94.

²⁰⁸Syahrur, *Dirasat Islamiyah*, 274.

dari ayat-ayat waris. Ia juga menolak *asbāb al-nuzūl* yang berkaitan dengan ayat-ayat wasiat dan waris.

Dekonstruksi konsep wasiat dan waris yang Syahrur tawarkan membalik kedudukan wasiat dan waris yang selama ini menjadi pemahaman umum umat Islam berdasarkan pendapat-pendapat mayoritas ulama terdahulu, ia berkesimpulan bahwa wasiat lebih utama dari waris, hukum wasiat adalah *lex specialis derogate legi generally* hukum waris. Aturan hukum wasiat yang bersifat khusus mengenyampingkan nilai dari aturan hukum waris yang bersifat umum. Adapun gagasannya mengenai wasiat lebih utama dari waris, terangkum sebagai berikut.²⁰⁹

- a. Wasiat merupakan landasan awal perpindahan hak milik, dan di sisi Allah wasiat lebih diutamakan dari waris, karena dalam wasiat ada pertimbangan mengenai berbagai syarat dan kondisi objektif yang khusus berkaitan dengan pewasiat, dan merealisasikan keadilan spesifik pada taraf pribadi.
- b. Tidak ada dalam wasiat batasan prosentase atau batasan bagian tertentu yang harus diikuti oleh pewasiat. Prosentase bagian dalam wasiat mengikuti keinginan pewasiat menurut pandangannya pribadi.
- c. Allah menghargai keinginan seseorang dan memberikan kebebasan kepadanya untuk mendistribusikan hartanya kepada siapa yang dikehendaknya, akan tetapi Allah menganjurkan agar ia tidak melupakan pihak-pihak yang lebih diutamakan dalam memperoleh wasiat, yaitu: kedua orang tua kandung, para kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan anak-anak dari golongan ekonomi lemah.

²⁰⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 294-295.

- d. Terdapatnya beberapa unsur yang tidak disebutkan dalam waris akan tetapi disebutkan dalam wasiat, hal tersebut menunjukkan bahwa cakupan wilayah wasiat lebih luas dari wilayah yang dicakup oleh waris.
- e. Wasiat merupakan hukum khusus yang terdapat pada wilayah umum, sementara waris merupakan hukum umum yang berada pada wilayah khusus untuk golongan terbatas.
- f. Dapat dilakukannya penggabungan antara wasiat dan waris, dimana seseorang membagi hartanya, sebagian didistribusikan melalui wasiat dan sebagian lainnya dibagikan melalui mekanisme waris.
- g. Kematian tidak menjadi syarat pelaksanaan wasiat, pewasiat dapat menunaikan wasiatnya ketika masih hidup.

B. Analisis Pemikiran Syahrur Tentang Wasiat Sebagai *Lex Specialis*

Dalam Pembagian Warisan Perspektif *Maqashid al-Syari'ah* Jasser Auda

Muhammad Syahrur adalah seorang pemikir liberal yang melakukan dekonstruksi metodologi fiqih Islam klasik (*uṣūl fiqh*), dimana sebelumnya metodologi ini merupakan satu-satunya metodologi yang digunakan dalam meng-*istinbāt* hukum Islam. Ia menilai bahwa ortodoksi pemikiran tradisional menyebabkan Islam tidak dapat teraktualisasi mengikuti perkembangan zaman. Bagi Syahrur Islam adalah agama fitrah, yakni agama dinamis yang fleksibel dapat berinteraksi dengan perkembangan zaman relevan dengan situasi dan kondisi masyarakat. Menurut pengamatannya ia mendapati problem serius dalam metodologi fiqih dan tafsir tradisional. Sehingga hasil ijtihad pemikiran ulama

terdahulu tidak lagi sesuai untuk diterapkan pada konteks pengetahuan dan kondisi kehidupan di masa sekarang.²¹⁰ Salah satu produk pemikiran klasik yang ia anggap penerapannya tidak relevan lagi adalah mengenai konsep pembagian harta peninggalan seseorang yang telah meninggal dunia dengan mengutamakan sistem waris dari sistem wasiat. Syahrur menggagas dekonstruksi konsep wasiat dan waris, dengan memposisikan hukum wasiat sebagai *lex specialis* hukum waris, sehingga pelaksanaan pengalihan *sarwah* orang telah wafat lebih utama melalui mekanisme wasiat dari waris. Dalam memberikan perspektif ide yang ia tawarkan tersebut, Syahrur membangun sendiri teori-teori yang menjadi landasan pemikirannya.

Hukum Islam, dalam sejarahnya dikenal sebagai kekuatan yang dinamis dan kreatif, ia dinamis karena selalu berkembang secara berkesinambungan, dan kreatif karena teori-teori hukum Islam terus menerus berkembang relevan dengan seluruh ruang dan waktu.²¹¹ Akan tetapi seluruh metodologi harus bertujuan kepada maqasid hukum Islam, begitu juga validitas produk-produk ijtihad ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi *maqāṣid al-syarī'ah*, tanpa melihat kecendrungan ataupun madzhab seorang mujtahid.²¹² Oleh sebab itu untuk mengetahui keabsahan hasil ijtihad Syahrur mengenai dekonstruksi konsep wasiat dan waris, penulis merasa perlu untuk menganalisisnya melalui *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam hal ini penulis memilih *maqāṣid al-syarī'ah* perspektif Jasser 'Auda.

²¹⁰Moh Anas Kholish dan Nor Salam, *Hukum Islam Progresif; Epistemologi Alternatif dalam Menjawab Problem Kemanusiaan*, (Malang: Setara Press, 2020), 123-129.

²¹¹Moh Anas Kholish dan Nor Salam, *Hukum Islam Progresif*, dalam Pengantar Penerbit, xv-xvi.

²¹²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 316.

Penulis memilih *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda bukanlah tanpa alasan, akan tetapi didasari oleh beberapa hal, yaitu adanya kesamaan antara Jasser Auda dan Muhammad Syahrur, sebagaimana yang dinyatakan oleh Wael B. Hallaq, bahwa keduanya merupakan pemikir kontemporer yang tergolong sebagai *religious liberalism*, yakni mereka yang menyerukan pentingnya pembaruan terhadap konsep *uṣūl fiqh* klasik yang telah dianggap *qaṭ'i*, dengan menawarkan pemikiran-pemikiran baru yang bersifat liberal dan tidak merujuk kepada paradigma lama, serta lebih mengutamakan penafsiran terhadap kandungan makna dari teks literal yang menekankan pada pemahaman mengenai keterkaitan antara teks dan konteks.²¹³

Maqāṣid al-syarī'ah Jasser Auda merupakan *maqāṣid* kontemporer, dengan mengoptimalkan enam fitur pendekatan sistem yang saling berkaitan, dengan pendekatan ini, ia mengasumsikan hukum Islam sebagai sebuah sistem, oleh karena itu *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai unsur inti harus selalu ada dalam setiap ketetapan hukum Islam. Enam fitur sistem tersebut yaitu, *pertama*, kognitif, *kedua* kemenyeluruhan, *ketiga* keterbukaan, *keempat* hierarki saling berkaitan, *kelima* multi-dimensionalitas dan *keenam* kebermaksudan.

Adapun pemaparan analisis pemikiran shahrur mengenai wasiat sebagai *lex specialis* dalam pembagian warisan perspektif *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda menurut pemahaman penulis sebagai berikut:

²¹³Moh Anas Kholish dan Nor Salam, *Hukum Islam Progresif*, 156.

1. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai *Lex Specialis* Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Kognitif Sistem Hukum Islam

Dalam rangka menuju validasi seluruh kognisi Jasser menawarkan dua mekanisme inti, *pertama*, memposisikan hasil ijtihad (fiqih) kedalam kategori pengetahuan manusia. Secara umum fiqih didefinisikan sebagai hasil kognisi manusia. Namun teori-teori dan produk-produk ijtihad seringkali dipersepsikan sebagai aturan-aturan Allah. Meskipun *naş* bersifat ilahi, namun pemahamannya tunduk pada *worldview* dan nalar logika ahli fiqih. Maka ijtihad baik metode maupun hasilnya tidak masuk dalam ranah pengetahuan ilahiah. Adanya perdebatan antar ulama dalam metode-metode *istinbāf* hukum menjadi bukti bahwa fiqih bukanlah hukum Allah yang mutlak. Dalam hal ini Jasser mengkritisi metode *ijma'* dan *qiyas*. Sejumlah ahli fiqih menganggap *ijma* sebagai dalil *qaṭ'i* (pasti) yang setara dengan *naş* (dalil yang dikonstruksi oleh sang pembuat syari'at), bahkan menganggap penolak *ijma'* termasuk kafir. Bagi Jasser *ijma'* bukan sumber hukum, melainkan sebuah mekanisme konsultasi atau pembuatan keputusan multi-partisipan. *Ijma'* juga dapat diaplikasikan sebagai bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan perkara-perkara kenegaraan. Tetapi ia mendukung pemanfaatan prinsip-prinsip *ijma'* untuk masa sekarang ini sebagai mekanisme untuk membuat fatwa kolektif, terlebih dengan adanya teknologi dan komunikasi modern. Adapun *qiyās* yang oleh sebagian ulama dinilai sebagai metode yang didukung oleh wahyu. Mereka menyatakan bahwa menganalogikan antara kasus primer dengan kasus sekunder adalah keputusan hukum yang ditetapkan oleh

(*syāri'*) pembuat syari'ah. Oleh sebab itu beberapa ahli fiqih menganggap diri mereka “berbicara atas nama Tuhan” dalam menetapkan perkara-perkara ijihad melalui metode *qiyās*.²¹⁴ Menurut Jasser *qiyās* semestinya tidak hanya berdasarkan pandangan para *faqīh* atau mujtahid saja tetapi juga harus mengacu pada pendapat para ahli dibidang ilmu-ilmu yang terkait.²¹⁵

Setelah mengkaji pemikiran Muhammad Syahrur, kemudian merujuk pada mekanisme validasi kognisi yang pertama ditawarkan oleh Jasser bahwa fiqih merupakan hasil ijihad manusia terhadap *naṣ*, sebagai upaya untuk mengetahui makna yang terkandung dan implikasi praktisnya, maka fiqih bukanlah manifestasi literal dari perintah Tuhan, ia hanya bagian dari kognisi dan pemahaman manusia, terlebih lagi dalam metodologi ijihad, seperti *ijma'* dan *qiyās* pun masih ada perdebatan dan perbedaan pendapat para faqih. Peneliti mendapati adanya kesesuaian pemikiran Syahrur dengan mekanisme pertama ini. Ia berpendapat bahwa manusia pada masing-masing zamannya berbeda dalam hal tingkat problematika sosial, ekonomi, pengetahuan serta perangkat-perangkat saintifik, setiap generasi berhak menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan dalam kerangka problematika dan struktur ilmu pengetahuan yang tersedia, sehingga ditemukan pemahaman baru yang bisa menjadi solusi atas beragam permasalahan yang dihadapi, tanpa perlu merujuk kepada produk-produk ijihad sebelumnya karena masing-masing masa memiliki tuntutan dan situasi yang berbeda.²¹⁶

²¹⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 252-253.

²¹⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 164.

²¹⁶Sahiron Syamsuddin, dalam Pengantar Penerjemah/Editor Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, 2-5.

Sebagaimana dalam defamiliarisasi konsep al-Qur'an yang Syahrur lakukan ia menyatakan bahwa *Ummu al-Kitāb* (bagian dari *al-Kitāb*) disebut juga dengan *al-Kitāb al-Muḥkam* merupakan kumpulan ayat-ayat *muḥkamāt*, berdimensi *risālah*, terkandung didalamnya kumpulan-kumpulan hukum yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW mencakup prinsip-prinsip yang mengatur tingkah laku manusia, seperti batas-batas penetapan hukum dan ibadah, pilar-pilar moral umum dan khusus, hukum-hukum lokal temporal dan kondisional, ajaran-ajaran umum dan khusus yang tidak termasuk kategori penetapan hukum, perkara-perkara yang dilarang seperti berjudi dan khamr. Bagian dari *al-Kitāb* ini bersifat *ḥanīfiyyah* yakni lengkung, lentur, elastis, tidak tetap dan berubah. Pada tataran ini pintu ijtihad terbuka lebar, sesuai dengan kebutuhan dan kondisi. Ayat-ayat yang ada dalam *Ummu al-Kitāb* tunduk pada hukum perubahan dan perkembangan zaman, tidak berlaku abadi-universal.²¹⁷

Syahrur juga menolak pendapat yang menyatakan bahwa ijtihad tidak dapat dilakukan pada suatu permasalahan yang telah termaktub dalam *naṣ* al-Qur'an dan Hadits. Berijtihad dalam pendapat Syahrur hanya dapat dilakukan pada teks-teks *Ummu al-Kitāb*, karena dengan hal ini dapat dihasilkan filsafat dan fiqih Islam baru yang sesuai dengan realitas yang dibutuhkan. Ketiadaan teks al-Qur'an ataupun Hadits dalam suatu permasalahan justru membolehkan seorang *musyarri'* (penentu hukum) untuk mengambil keputusan sesuai kehendaknya.²¹⁸

²¹⁷Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 112.

²¹⁸Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 56.

Mengenai adanya perbedaan dan perdebatan dalam metodologi ijtihad, Syahrur juga mengkritisi metode ijma' dan qiyas yang dipahamai oleh mayoritas ulama, baginya qiyas adalah mengemukakan dalil-dalil dan bukti-bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang di *naşkan* oleh *al-Qur'an* dengan kenyataan hidup secara objektif.²¹⁹ Baginya menganalogikan sesuatu yang ada sekarang (*syāhid*) harus dengan sesuatu yang juga ada sekarang (*syāhid*) dengan syarat masih ada dalam batas ketentuan-ketentuan hukum Allah. *Syāhid* yang pertama yaitu bukti-bukti material objektif dan *syāhid* kedua adalah masyarakat yang hidup yang akan dianalogikan untuk mereka. Sebagai contoh, penerapan peraturan pelarangan merokok, *syāhid* pertama dalam permasalahan ini adalah data-data kedokteran dan hasil survey statistik seputar rokok, adapun *syāhid* kedua yaitu masyarakat yang akan menerima penerapan undang-undang pelarangan merokok.²²⁰ Adapun ijma' merupakan kesepakatan mayoritas masyarakat semasa yang masih hidup dalam menerima dan menyetujui rancangan undang-undang yang berkaitan dengan kepentingan mereka dan mereka berkewajiban untuk mentaati hasil konsesus dengan menerapkan undang-undang tersebut. Maka dari itu kebebasan dalam menyuarakan pendapat, lembaga hukum independen dan dewan perwakilan rakyat merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sistem politik Islam. Bagi Syahrur konsep seperti inilah yang disebut dengan ijma dan merupakan pemahaman yang benar terhadap demokrasi hukum dan kebebasan menyuarakan pendapat dalam

²¹⁹Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron dan Burhanudin, 107.

²²⁰Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 581-582.

batasan-batasan hukum Tuhan.²²¹ Pendapat Syahrur mengenai ijma' dan qiyas ini relevan dengan pemahaman ijma' dan qiyas yang ditawarkan Jasser.

Mekanisme *kedua* yang disarankan Jasser dalam menuju validasi kognitif adalah memisahkan antara wahyu ilahi dengan kognisinya. Penerapan fitur kognitif sistem dalam hukum Islam, akan mengarahkan pada konklusi bahwa hukum-hukum Islam merupakan hasil produk pemikiran para *faqīh* yang dianggap sebagai kebenaran yang paling dekat, sehingga perbedaan-perbedaan pendapat hukum dianggap sebagai pernyataan-pernyataan yang sah dan semua pendapat tersebut benar. Dalam hal ini, Jasser menawarkan pemisahan aspek ilahiah dari kognisi (fiqih) secara sistematis, ia menggagas hubungan baru antara syari'at, fiqih, *qanūn* dan '*urf*'. Diawali dengan membedakan antara syari'at dan fiqih. Syari'at adalah al-Qur'an dan Sunnah, yakni wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW yang dipraktikkan dalam risalah dan misi kehidupan beliau. Fiqih merupakan pendapat hukum yang dihasilkan oleh para *faqīh* dari berbagai madzhab, sebagai bentuk aplikasi syari'ah di beragam situasi dan kondisi realita sosial sepanjang empat belas abad terakhir.²²² Dalam menggambarkan hubungan baru ini, Jasser juga mengusulkan pembagian Sunnah Nabi sesuai dengan *maqāṣid*nya berdasarkan multi peran yang emban oleh Rasulullah SAW. Dengan merujuk pendapat al-Qarafi dan Ibn 'Asyur, Jasser membagi Sunnah menjadi tiga kategori yaitu: *pertama*, *al-Taṣarruf bi al-risālah*, yakni penyampaian pesan (risalah) secara langsung oleh Nabi. *Kedua*, Sunnah yang menjelaskan tujuan-

²²¹Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 582.

²²²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 24.

tujuan tertentu selain penyampaian risalah secara langsung. *Ketiga*, Sunnah dengan tujuan non instruksi yang merupakan kognisi manusia, yakni keputusan-keputusan serta perbuatan-perbuatan Nabi setiap hari sebagai manusia biasa. Dengan pembagian tersebut, maka tidak semua Sunnah dianggap sebagai pengetahuan ilahi yang termasuk dalam kategori syari'ah, hanya kategori pertama yang dianggap murni sebagai wahyu, sedangkan kategori kedua berada pada batas antara pengetahuan ilahiah dan pembuatan keputusan manusiawi, adapun kategori ketiga merupakan pengetahuan manusia yang tidak termasuk wahyu. Pada tahapan berikutnya Jasser menawarkan perluasan ide 'urf dari pemahaman tradisional yang diartikan sebagai adat istiadat yang baik menjadi sudut pandang ide (*worldview*) pandangan dunia. Maka fiqih dan 'urf sama-sama memiliki peran penting terhadap pembentukan *qanūn* (hukum tertulis di negara-negara yang mengesahkan Islam sebagai sumber legislasi).²²³

Mengacu pada mekanisme kedua, yaitu memisahkan antara wahyu ilahi dengan kognisinya, Jasser menawarkan pemisahan aspek ilahiah dari kognisinya (fiqih) secara sistematis, dengan membangun hubungan baru antara syari'at, fiqih, *qanūn* dan 'urf. Dalam penerapan pemisahan wahyu dari kognisinya Muhammad Syahrur dalam teori filsafatnya *kaynūnah*, *sayrūrah* dan *ṣayrūrah* menjelaskan bahwa *al-kaynūnah* (kondisi berada), adalah awal dari sesuatu yang ada, ia merupakan eksistensi materialistik diluar kesadaran manusia, keberadaan materi tersebut tidak tergantung pada apakah kita manusia bisa merasakannya atau tidak. *Al-Sayrūrah* (kondisi berproses) adalah perubahan atau pergeseran masa, mengacu

²²³Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 253-256.

pada waktu yang berada di luar kekuasaan aktivitas manusia, menunjukkan proses, gerakan dan gerak waktu yang berkaitan dengan materi. *Al-Ṣayrūrah* (kondisi menjadi) adalah perkembangan dan perubahan pada eksistensi.

Ketiga poros utama tersebut saling berkaitan dan tidak terpisahkan. Keberkaitannya dapat dirumuskan sebagai berikut: *al-kaynūnah* akan terus mengalami kondisi berada yang tidak terlepas dari perjalanan masa dan *sayrūrah* (dalam arti perjalanan masa) akan tetap hampa (tak berarti) jika tidak terjadi pada sesuatu yang eksis, bergerak (berproses) dan terpengaruh oleh perjalanan atau perubahan masa, sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya menjadi sesuatu yang lain, karena itulah akan selalu mengalami kondisi menjadi (*ṣayrūrah*) sebagai tujuan akhir, tanpa adanya kondisi menjadi eksistensi sesuatu menjadi stagnan, beku, tidak bercabang dan tetap pada satu kondisi yang sama, dan kondisi menjadi pun tidak akan terwujud selama tidak adanya sesuatu yang mengalami kondisi berproses. Dari kesimpulan tersebut Syahrur menegaskan bahwa tidak ada eksistensi tanpa perkembangan dan tidak ada perkembangan tanpa eksistensi.²²⁴

Teori di atas memiliki keterkaitan dengan pemisahan wahyu dari kognisinya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syahrur bahwa yang dimaksud dengan wahyu adalah *Al-Tanzīl al-Hakīm (al-Kitāb)* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang bersifat *muqaddas* (disucikan) dan terkandung di dalamnya *risālah* (wahyu yang bersifat *hanīfīyah* elastis, tidak tetap, dapat berubah, dan

²²⁴Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 27-30.

subjektif, menjelaskan dasar-dasar hukum Islam) dan *nubuwwah* (wahyu yang bersifat *istiqāmah* tetap tidak berubah, dan objektif berisi tentang dasar-dasar ilmu pengetahuan dan sejarah). Namun makna *muqaddas* dalam pemahaman Syahrur berbeda dengan pengertian mayoritas ulama yaitu disucikan. Ia memahami arti *muqaddas* sebagai yang hidup. Pendapatnya ini berdasarkan pemahamannya terhadap tafsir Q.S al-Baqarah ayat 87:

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

Artinya: *Dan Kami berikan kepada Isa putra Maryam bukti-bukti kebenaran (bayyināt) dan kami perkuat dia dengan Roh al-quds.*

Lafadz *Bayyināt* ia pahami sebagai bukti kekuasaan Allah yang diberikan kepada Nabi Isa as yaitu kemampuan menghidupkan kembali orang yang sudah mati. Maka pengertian dari *al-quddūs* yang ada dalam ayat adalah yang mampu menghidupkan. Berdasarkan hal itu ia berkesimpulan bahwa *naş* yang *muqaddas* (disucikan) adalah *naş* yang hidup yang memiliki karakter kehidupan dan peruntukkan bagi manusia yang hidup bukan yang sudah mati.

Karakter kehidupan *al-Kitāb* menunjukkan bahwa ia tunduk pada kondisi berada (*kaynūnah*), ia eksis pada dirinya sendiri dan bersumber dari Allah yang mempunyai kondisi berada pada Dzat-Nya sendiri, yang tidak dapat dipahami kecuali melalui sifat-sifat-Nya yang sempurna (*al-asmā al-husnā*) dan keberadaan serta fenomena alam semesta. Tidak ada yang mampu memahami alam semesta secara keseluruhan kecuali Penciptanya. Demikian juga dengan *al-Kitāb* tidak ada seorang pun yang bisa memahami dan mengetahui kandungannya secara mutlak kecuali Allah SWT. Bukti *kaynūnah* (kondisi berada) *al-Kitāb* terletak pada tetapnya *naş*, baik teks maupun pelafalan bahasa pengucapan yang tidak berubah

sejak pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW hingga akhir zaman, *naṣ al-Kitāb* hanya tunduk pada kondisi berada tanpa kondisi berproses dan kondisi menjadi, yang tetap dari *al-Kitāb* hanya teks dan pelafalannya, sedangkan kandungan maknanya tunduk pada kondisi berproses dan kondisi menjadi, maka pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam al-Qur'an selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Pendapatnya ini berdasarkan Q.S al-Hijr ayat 9:

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون

Artinya: *Sesungguhnya Kami telah menurunkan al-dzīkr dan Kami lah yang menjaganya.*

Dimana Allah tidak menyebutkan lafadz *al-Qur'ān*, *al-Kitāb* dan *al-Furqān*, akan tetapi menyebutkan *al-Zīkr*, yaitu bentuk perubahan *al-Qur'ān* dari bukan linguistik menjadi bentuk linguistik yang diucapkan dalam bahasa Arab.²²⁵

Syahrur menegaskan pentingnya membedakan antara *kalām Allah* dan *kalimāt Allah*. *Kalām Allah* adalah firman Allah dalam bentuk kata yang diwahyukan secara tidak langsung melalui malaikat Jibril as kepada Nabi Muhammad SAW. Adapun *kalimāt Allah* ialah firman Allah dalam bentuk realitas objektif yaitu eksistensi manusia dan alam semesta serta aturan-aturan Allah yang berkaitan dengan keduanya. *Kalām Allah* (wahyu) tidak dapat dipahami kecuali dengan memahami *kalimāt Allah* (manusia, alam semesta dan hukum-hukum Allah mengenai keduanya). *Kalām Allah* sebagai sebuah teks bersifat tetap tunduk pada kondisi berada, tetapi pemahamannya tidak absolut, terus berkembang seiring

²²⁵Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 53-55.

dengan perkembangan zaman karena ia tunduk pada kondisi berproses dan menjadi.²²⁶

Dari pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa Syahrur membedakan antara wahyu dan kognisinya. Baginya wahyu bersifat ilahiah yang tunduk pada kondisi berada tanpa kondisi berproses dan menjadi sehingga ia tetap sepanjang masa. Sedangkan kognisinya (pemahaman manusia terhadapnya) tidak bersifat absolut, berada dalam ranah pengetahuan manusia yang tunduk pada kondisi berproses dan menjadi, bersifat terbatas dan relatif sehingga ia terus mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan realita sosial yang ada. Pemikiran Syahrur ini sesuai dengan apa yang dimaksud Jasser bahwa untuk menuju validasi wahyu ilahi dipisahkan dari kognisinya. Dan implikasi pemahaman ini akan mengarahkan pada kesimpulan bahwa hukum-hukum Islam merupakan hasil ijtihad yang bersifat *ẓanni* (dianggap sebagai yang paling mendekati kebenaran), perbedaan pendapat-pendapat hukum merupakan pernyataan-pernyataan yang sah sehingga semua perbedaan pendapat tersebut dianggap benar, dan tidak ada pendapat fiqh praktis yang diklaim sebagai suatu pengetahuan ilahi yang bersifat absolut.

Mengenai gagasan Jasser dalam merumuskan hubungan baru antara syar'ah, fiqh, *'urf*, dan *qanūn* empat istilah bahasa Arab yang memiliki pengertian berbeda dan saling berhubungan secara kompleks dalam hukum Islam. Syari'ah adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang diterapkan dan diamalkan dalam risalah dan misi kehidupan beliau, yaitu al-Qur'an dan Sunnah.

²²⁶Syahrur, *Metodologi Fiqih*, terj. Sahiron dan Burhanudin, 99.

Fiqih merupakan kumpulan pendapat hukum (penalaran yuridis) yang dikeluarkan oleh para ulama dari berbagai madzhab, berkaitan dengan penerapan syari'ah (al-Qur'an dan Sunnah) dalam berbagai realita kehidupan sepanjang empat belas abad terakhir.²²⁷ *Qānun* merupakan hukum tertulis yang berlaku di negara-negara yang mengesahkan Islam sebagai sumber legislasi, hukum tersebut diderivasi langsung dari fatwa-fatwa fiqih baik itu pendapat dari satu atau beberapa madzhab fiqih. '*Urf*' adalah adat istiadat atau kebiasaan yang bagus yang disetujui oleh suatu masyarakat.²²⁸

Jasser menegaskan antara syari'at dan fiqih terdapat perbedaan yang sangat jelas, syari'at merupakan hukum yang ditetapkan Allah melalui al-Qur'an dan Sunnah yang dijabarkan oleh Nabi Muhammad SAW, mencakup akidah, ibadah dan mu'amalah. Kebenarannya mutlak, bersifat fundamental, absolut, tidak berubah dan universal. Sedangkan fiqih merupakan ijtihad para ulama terhadap *naṣ* al-Qur'an dan Hadits berkaitan dengan ibadah dan mu'amalah, kebenarannya bersifat relatif, temporal, dan lokalistik, yang tercermin dalam madzhab-madzhab fiqih seperti madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali dan Ja'fari.²²⁹

Mayoritas ulama tradisional memahami syari'ah mencakup al-Qur'an, Sunnah secara keseluruhan dan hukum-hukum fiqih, ketiganya dianggap sebagai suatu bagian dari wahyu, sedangkan '*urf*' sedikit mempengaruhi fiqih hanya dalam beberapa kasus saja, adapun *qanūn* merupakan hukum tertulis yang bisa jadi

²²⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 24-25.

²²⁸Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 102.

²²⁹Mukhlishi, *Konsep Maqashid Al-Shariah Sebagai Teori Pembentukan Hukum Islam Tak Pernah Tuntas Perspektif Jasser Auda*, Jurnal Penelitian Dan Pemikiran Keislaman Februari 2014. Vol.1. No.1, 15-16.

bersumber dari fiqih, *'urf*, atau sumber lainnya. Menurut Jasser konsep tradisional ini perlu perbaikan, karena menjadi sebab banyaknya keputusan negara yang mengatas namakan kepentingan Tuhan meskipun sebenarnya ia hanya untuk kepentingan politik tertentu semata.²³⁰

Jasser menawarkan konsep hubungan baru yang menurutnya lebih sesuai dengan realitas sosial kehidupan modern sehingga diharapkan bisa menjadi solusi yang dapat menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi antar umat Islam. Dalam hubungan baru, syari'at yang bersifat wahyu dan memiliki aspek ilahiah hanya mencakup al-Qur'an dan Sunnah. Akan tetapi tidak semua Sunnah masuk dalam kategori syari'ah. Sunnah diklasifikasikan menjadi tiga bagian berdasarkan kesesuaiannya dengan maqashid. Pengklasifikasian Sunnah ini secara otomatis menggeser sebagian posisi Sunnah dari yang sebelumnya mutlak ilahiah menjadi hanya sebagiannya saja yang tetap pada ranah pengetahuan ilahiah *Pertama*, Sunnah sebagai penyampaian risalah kenabian secara langsung. Kategori ini tetap berada dalam pengetahuan ilahiah, bersifat mutlak. *Kedua*, Sunnah dengan maksud-maksud tertentu, yang tidak termasuk penyampaian risalah secara langsung, seperti keberadaan Nabi sebagai seorang pemimpin. Sunnah dengan kategori ini berada pada batas antara pengetahuan ilahiah dan pembuatan keputusan manusiawi. Yang bisa dijadikan sebagai rujukan dalam mempertimbangkan keputusan suatu hukum. *Ketiga*, Sunnah yang berkaitan dengan keputusan-keputusan serta perbuatan-perbuatan manusia sehari-hari, yakni Nabi sebagai manusia biasa. Kategori ini tidak

²³⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 102-103.

dapat dijadikan sebagai sumber hukum sama sekali, ia mutlak keputusan manusiawi.

Dalam relasi baru ini fiqih bergeser dari pengetahuan ilahiah menuju bidang kognisi manusia terhadap pengetahuan ilahiah, ia tidak bisa dikatakan sebagai sesuatu yang bersifat mutlak karena tidak termasuk syari'ah. Fiqih lebih banyak bersinggungan dengan *'urf*, fiqih secara praktis mengakomodasi *'urf* yang memenuhi persyaratan maqashid, keduanya sama-sama berkontribusi terhadap *qanūn* dengan memberikan kebebasan kepada pembuat undang-undang untuk mengkonversi hukum-hukum fiqih dan kebiasaan-kebiasaan *'urf* menjadi pedoman dasar yang paling sesuai dengan masyarakat dan kebutuhannya. Dan pengertian *'urf* tidak sebatas pada adat istiadat dan kondisi sosial saja tapi menjadi lebih luas yaitu sebagai sudut pandang dunia (*worldview*).²³¹

Pemikiran Muhammad Syahrur mengenai syari'at dan Sunnah berbeda dengan apa yang ditawarkan Jasser. Syahrur berpendapat bahwa syari'ah (wahyu yang bersumber dari Allah SWT) hanya *al-Kitāb* saja, Sunnah dalam pandangan Syahrur memiliki pengertian yang berbeda dengan pemahaman Jasser dan pemahaman Sunnah secara umum. Sunnah yang dipahami sama dengan Hadits, dibedakan pengertiannya oleh Syahrur. Sunnah atau Hadits yang dalam pemahaman umum didefinisikan sebagai segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Muhammad SAW baik berupa perkataan, perbuatan, sifat atau sirah beliau,²³² pengertian ini oleh Syahrur hanya di kategorikan sebagai Hadits bukan

²³¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 255-256.

²³²Manna' al-Qaṭṭan, *Pengantar Studi Ilmu Hadits*, terj. Mifdhol Abdurrahman, 22.

Sunnah. Jadi Hadits menurutnya adalah kehidupan Nabi Muhammad SAW selaku seorang nabi dan manusia yang eksis dalam kehidupan riil bukan khayalan. Hadits merupakan produk sejarah hasil interaksi Nabi dengan peristiwa-peristiwa tertentu dalam situasi dan kondisi tertentu pada masa hidup beliau. Hadits bukan wahyu Allah SWT, pernyataan ini ia kuatkan dengan fakta sejarah bahwa Nabi tidak pernah memerintahkan para sahabat untuk mencatat dan mengumpulkannya, serta tidak didapatinya seorang sahabat pun yang menghimpun Hadits sebagaimana yang mereka lakukan terhadap al-Qur'an.

Adapun Sunnah menurut Syahrur merupakan metode ijtihad dalam penerapan hukum-hukum *Ummu al-Kitāb* dengan kemudahan disesuaikan dengan kebutuhan serta situasi dan kondisi, bersifat lokal dan temporal tanpa keluar dari batas-batas hukum Allah. Dan Sunnah Nabi hanya sebatas respon Nabi terhadap realitas yang ada pada masa itu dalam rangka menerapkan hukum-hukum yang ada dalam *Ummu al-Kitāb* agar dapat diaplikasikan dengan mudah. Sunnah (ijtihad yang Nabi lakukan) pada masanya bersifat temporal dan tidak berlaku universal, setiap generasi dapat membentuk Sunnahnya masing-masing sesuai dengan tuntutan dan perangkat keilmuan yang dimiliki.

Syahrur mengkategorikan Sunnah menjadi dua bagian, yaitu, *al-Risālah* dan *al-Nubuwwah*. *Sunnah al-Risālah* mencakup batas-batas hukum yang telah ditetapkan Allah, ibadah ritual, moral/ahlak, dan perintah-perintah. Dalam kategori ini terdapat ketaatan, yakni kedudukan Muhammad sebagai Rasul. Dan ketaatan dibagi menjadi dua. *Pertama*, Ketaatan bersambung (*al-ṭā'ah al-muttaṣilah*), yaitu bentuk ketaatan kepada Rasul yang tidak terpisahkan dengan ketaatan kepada

Allah. Karena Allah adalah Dzat yang Maha Hidup dan ketaatan terhadap Rasul disatukan dengan ketaatan terhadap-Nya, maka ketaataan umat Islam kepada Rasul dalam hal ini bersifat terus menerus, baik di masa beliau masih hidup maupun setelah meninggal dunia. *Kedua*, ketaatan terpisah/ *al-tā'ah al-munfaṣilah* yaitu ketaatan terhadap Rasul terpisah dari ketaatan terhadap Allah SWT. Ketaatan ini hanya berlaku dikala beliau hidup, sedangkan setelah Rasul wafat umat Islam tidak diharuskan untuk mentaatinya. Dalam kondisi ini umat Islam dituntut untuk memahami ajaran agama dengan pemahaman kontemporer sesuai dengan tuntutan dan kondisi yang mereka hadapi. *Sunnah al-Nubuwwah* terbagi menjadi dua, *pertama*, mengenai perkara ghaib, penjelasan *al-Qur'ān* (ayat-ayat mengenai sejarah dan hukum alam), dan pemahaman umum yang tidak bersifat ta'wil terhadap *al-Qur'ān*. Sunnah dengan kategori ini harus sesuai dengan pemahaman umum *al-Qur'ān*, jika bertentangan dengan informasi *al-Qur'ān* maka diabaikan. *Kedua*, berkaitan dengan penjelasan *Tafṣīl al-Kitāb* (ayat-ayat yang menjelaskan kandungan *al-Qur'ān*), seperti mengenai turunnya al-Qur'an, *lailah al-qadr*, dan sebagainya, maka harus sesuai dengan petunjuk yang ada dalam ayat-ayat *Tafṣīl al-Kitāb*, apabila tidak sesuai maka diabaikan.²³³

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diketahui adanya perbedaan yang sangat jelas antara pemikiran Syahrur mengenai Sunnah dan Hadits dengan konsep Sunnah yang ditawarkan oleh Jasser dalam rangka menuju validasi kognisi. Pemahaman Syahrur mengenai Sunnah dan Hadits berpengaruh besar terhadap produk-produk ijtihadnya, karena yang menjadi sumber hukum hanya al-Qur'an

²³³Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 545-554.

yang kemudian ia tafsirkan dengan penalarannya melalui metodologi yang ia gagas. Apabila konsep Sunnah yang diusulkan Jasser diterapkan oleh Syahrur dalam metode ijtihadnya, maka akan didapati perubahan besar dalam hukum-hukum hasil ijtihadnya, salah satunya adalah mengenai konsep wasiat dan waris yang menjadi pembahasan dalam tesis ini. Karena didapati sejumlah Hadits yang berkaitan dengan hukum waris dan wasiat tetapi diabaikan oleh Syahrur.

2. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai *Lex Specialis* Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Kemenyeluruhan Sistem Hukum Islam

Untuk menuju holisme hukum Islam, Jasser mengkritik keterbatasan metode reduksionis dan atomistik yang biasa diterapkan dalam metodologi ushul. menurut Jasser ada dua hal penting yang harus diperhatikan, *pertama*, ketidakpastian (ظنية) dalil individual. Metode atomistik yang menggunakan satu *naş* (dalil tunggal) untuk menyelesaikan perkara-perkara yang dihadapi tanpa mempertimbangkan *naş-naş* lain yang terkait. Pendekatan ini mendapat sejumlah kritik dari para faqih karena dianggap bersifat tidak pasti (ظني) bukan قطعي (pasti). Dan permasalahan utama dalam pendekatan dalil tunggal adalah basis kausalitas (sebab-akibat) yang bersifat parsial dan atomistik, memunculkan pemahaman bahwa suatu hukum memiliki satu sebab berbentuk satu *naş*. *Kedua*, keterbatasan prinsip kausalitas dalam teori tradisional dan modernis. Dalam rangka mengembangkan paradigma kausalitas menuju paradigma yang holistik, maka menurut Jasser tingkat kehujaan dalil holistik (*dañil kulli*) lebih valid dan lebih

diprioritaskan dari dalil tunggal dan parsial. Jasser menegaskan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antara bagian yang statis. Sistem holistik ini menyempurnakan kekurangan yang ada dalam metode ushul fiqh klasik yang sering menggunakan pendekatan parsial/atomistis yaitu mengandalkan satu nash untuk menyelesaikan perkara-perkara tertentu tanpa melihat nash-nash lain yang terkait. Solusi yang ditawarkan adalah menerapkan sistem holistik yang lebih sistematis melalui operasionalisasi tafsir tematik dengan menjadikan seluruh ayat al-Qur'an sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam, tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja. Pendekatan holistik ini membutuhkan sejumlah metode pada berbagai level. Pada level bahasa menuntut korelasi yang integral antara bahasa al-Qur'an dengan bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an yang digunakan pada waktu turunnya wahyu. Di level pengetahuan manusia membutuhkan pendekatan holistik terhadap dunia ghaib maupun dunia nyata dengan seluruh komponen yang mempengaruhinya. Dan pada level topik menuntut adanya keterhubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan urutan-urutan ayat al-Qur'an.²³⁴

Tawaran Jasser dalam fitur ini adalah dengan mengoptimalkan tafsir tematik baik itu dalam ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadits, agar diperoleh gambaran yang menyeluruh berdasarkan dalil *kulli* yang lebih valid dari dalil tunggal dan parsial. Penerapan tafsir terhadap Hadits jelas tidak dapat diterapkan

²³⁴Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 257-260.

dalam pemikiran Syahrur, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya bahwa Hadits menurutnya bukanlah sumber hukum yang dapat dijadikan sebagai hujjah, ia hanya produk ijtihad Rasul yang sesuai untuk diterapkan di masa itu. Adapun mengenai tafsir tematik terhadap al-Qur'an, penulis mendapati kemiripan metode ini dengan apa yang di gagas Syahrur dalam pedoman kaidah penafsirannya. Salah satu kaidah yang ia terapkan adalah metode *al-tartīl*, makna *al-tartīl* yang ia maksud bukan dalam artian membaca perlahan-lahan atau melagukan, akan tetapi dalam pengertian mengurutkan satu persatu ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema yang tersebar di berbagai surat dalam *al-Qur'ān* untuk mendapatkan satu pemahaman yang komprehensif. Karena makna *al-tartīl* secara bahasa adalah menyusun dengan barisan atau sistem tertentu. Akan tetapi metode ini terbatas penggunaannya, hanya dapat diterapkan dalam bagian *al-Kitāb* berdimensi *nubuwwah (al-Qur'ān)*, seperti kisah Nabi Adam as, Nabi Nuh as, penciptaan alam semesta dan penciptaan manusia. Teori ini menurutnya sesuai dengan kaidah penelitian ilmiah modern, dimana penelitian ilmiah tidak akan memberikan hasil positif tanpa metode ini, yaitu dengan mengumpulkan informasi-informasi yang terpisah-pisah dan berbeda-beda mengenai tema yang diteliti, dan dengan mengumpulkan seluruh informasi yang terkait maka akan diketahui pemahaman yang utuh. Sedangkan ayat-ayat *Ummu al-Kitāb* (bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *risālah*) menurut Syahrur tidak perlu menerapkan metode ini, tetapi cukup dengan metode perbandingan saja karena ayat-ayat *Ummu al-Kitāb* biasanya tidak berjumlah banyak dan letaknya berurutan, seperti ayat-ayat tentang wasiat dan waris. Metode *al-tartīl* ini berkaitan erat dengan penolakan *ta'dīyyah* (atomisasi) yang dilakukan Syahrur, arti *ta'dīyyah*

adalah membagi sesuatu yang tidak dapat terbagi lagi. *Ta'dīyyah al-Qur'ān* maksudnya adalah setelah proses *al-tartīl* (penyusunan satu persatu ayat-ayat *al-Qur'ān* yang memiliki objek pembahasan yang sama) kemudian ayat-ayat tersebut digabungkan menjadi sebuah kesatuan tema yang utuh yang tidak mungkin dipisah lagi.²³⁵ Kedua hal ini menurut penulis serupa dengan metode tafsir tematik yang ditawarkan Jasser sebagai langkah menuju holisme hukum Islam, akan tetapi ada perbedaan dalam kategori ayat-ayat yang bisa menggunakan metode ini. Menurut Jasser dengan tafsir tematik, maka seluruh ayat-ayat al-Qur'an dapat dijadikan sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam. Adapun menurut Syahrur metode ini hanya dapat diterapkan pada bagian *al-Kitāb* berdimensi *nubuwwah (al-Qur'ān)*. Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa dalam mendekonstruksi konsep wasiat dan waris, Syahrur tidak menerapkan tafsir tematik dalam pembacaan ulangnya terhadap ayat-ayat waris dan wasiat yang termasuk *Ummu al-Kitāb* (bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *risālah*), karena hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah penafsirannya.

3. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai *Lex Specialis*

Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Keterbukaan Sistem Hukum Islam

Fitur ini sangat diperlukan dalam rangka memberikan fleksibilitas terhadap hukum Islam agar dapat berinteraksi dan beradaptasi terhadap perubahan situasi dan kondisi kontemporer sehingga terwujud hukum Islam yang sesuai bagi

²³⁵Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 196-198

seluruh ruang dan waktu.²³⁶ Suatu sistem agar tetap hidup dan eksis harus bersifat terbuka dan melakukan pembaruan diri, begitu juga dengan sistem hukum Islam. Untuk merevitalisasi hukum Islam menuju keterbukaan dan pembaruan diri, ada dua mekanisme yang diajukan Jasser. *Pertama*, memperbarui hukum dengan kultur kognitif, perubahan hukum karena perubahan cara pandang atau watak kognitif seorang faqih sebagai mekanisme keterbukaan hukum Islam. Dengan mengubah kultur kognitif atau mental kerangka kerja dan kesadaran terhadap realitas yang dengannya seseorang berinteraksi dengan dunia luar. Kognisi seseorang tidak terlepas dari *worldview* yang dibentuk oleh segala sesuatu yang ada disekelilingnya, baik itu geografi, lingkungan, masyarakat, politik, ekonomi, bahasa, konsep diri hingga agama. Pandangan dunia merupakan perluasan dari konsep '*urf*' yang secara tradisional dalam teori hukum Islam berkaitan dengan interaksi dengan dunia luar, yang dikonsiderasi dengan tujuan mengakomodasi kondisi orang-orang yang memiliki adat istiadat yang berbeda dengan bangsa Arab. Berdasarkan fitur ini, maka '*urf*' adalah apa yang dianggap sebagai '*urf*' oleh ahli fiqih, sesuai dengan *worldview*nya, selama tidak menyelisihi prinsip-prinsip *maqāṣid syarī'ah*. Akan tetapi *worldview* seorang faqih harus kompeten, dibentuk atas dasar ilmiah, dan hal ini merupakan perluasan dari kemampuan seorang ahli fiqih dalam memahami fiqih realitas agar mengurangi literalisme dalam hukum Islam dan dapat membuka sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu sains.²³⁷ *Kedua*, pembaruan hukum Islam melalui keterbukaan filosofis, dengan memperkaya dan membuka diri

²³⁶Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 89.

²³⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 262-268.

pada dunia filsafat sebagai mekanisme pembaruan hukum Islam. Agar hukum Islam mampu meraih pembaruan diri, seharusnya seorang mujtahid dapat membuka diri dan menerima filsafat, karena sejatinya *uṣūl fiqh* (teori hukum Islam) merupakan filsafat hukum Islam. maka dapat dipastikan bahwa *uṣūl fiqh* menjaga keterbukaan terhadap investigasi filosofis, yang terus berkembang seiring perkembangan pengetahuan manusia. Namun realitanya, jumhur ulama dari berbagai aliran madzhab fiqh menolak untuk mengaplikasikan filsafat dalam mengembangkan teori hukum Islam maupun pengetahuan Islam secara umum. Menurut Jasser Auda mengimplementasikan keterbukaan terhadap seluruh bahasan filsafat dan memperluas keterbukaan ini pada pembaruan teori-teori *uṣūl fiqh* sangat diperlukan agar sistem hukum Islam tetap dapat menjaga pembaruan diri.²³⁸

Mengacu pada dua mekanisme yang ditawarkan Jasser guna menuju keterbukaan dan pembaruan diri hukum Islam, dengan memperbarui hukum melalui kultur kognitif, dimana hukum dapat berubah dengan perubahan cara pandang atau watak kognitif seorang faqih dan pembaruan hukum Islam melalui keterbukaan filosofis, yakni setiap mujtahid membuka diri dan menerima filsafat. Dua mekanisme ini menuntut seorang mujtahid berwawasan luas, memiliki *worldview* yang kompeten berbasis ilmiah serta terbuka menerima filsafat dalam pengembangan metodologi hukum Islam. Muhammad Syahrur adalah seorang intelektual kontroversial, pemikirannya yang inovatif menghadirkan hukum-hukum Islam baru yang kontra dengan hasil pemikiran ulama pada umumnya. Perbedaan

²³⁸Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 268-269.

produk hukum yang ia tawarkan bukanlah hasil dari pemikiran yang rapuh, akan tetapi terbentuk berdasarkan landasan teoritis yang kuat, rumusan metodologi yang ia gagas berbasis pengetahuan modern dan filsafat. Melihat latar belakang pendidikannya sebagai seorang cendekiawan yang dibesarkan dalam ilmu eksakta, ia juga mempelajari filsafat yang ia gali dari filosof barat dan timur, seperti al-Farabi, al-Jurjani, Ibn Rushd, Immanuel Kant, Karl Marx, Isaac Newton, F. Fukuyama, Charles Darwin, dll.²³⁹ Oleh karena itu tidak mengherankan jika ia meramu gagasan-gagasannya berdasarkan sains modern dan filsafat.

Muhammad Syahrur merupakan sosok pemikir yang sangat terbuka dengan ilmu pengetahuan dan filsafat, berwawasan luas dan memiliki pandangan dunia yang kompeten berbasis ilmiah. Hal tersebut dapat dibuktikan melalui salah satu pemikirannya mengenai kedudukan wasiat sebagai *lex specialis* waris yang merupakan hasil refleksi dari pendekatan-pendekatan ilmiah dan filosofis yang ia terapkan. Dengan teori filsafat *kaynūnah*, *sayrūrāh* dan *ṣayrūrāh* diambil kesimpulan bahwa kausalitas problematika pembagian harta warisan yang dihadapi bangsa Arab, khususnya umat Islam pada awal masa kenabian dan aturan-aturan hukum terkait wasiat dan waris merupakan kondisi berada hukum wasiat dan waris, kemudian seiring perjalanan waktu aturan-aturan tersebut mengalami kondisi berproses dengan diturunkannya ayat-ayat wasiat dan waris. Setelah diturunkannya ayat-ayat tersebut, kondisi berproses menuju kondisi menjadi sehingga mengalami perubahan dan perkembangan menjadi hukum baru yang ditetapkan atas umat

²³⁹Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih*, trj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Dalam Pengantar Penerbit, xiv.

Islam, melalui penafsiran Nabi sebagai produk ijtihad yang sesuai dengan realita sosial masyarakat ketika itu. Problematika waris dan wasiat selalu dalam kondisi berada di setiap generasi, dan kehidupan manusia dalam kondisi berproses selalu bergerak mengikuti perjalanan waktu, menuju kondisi menjadi mengalami perubahan dan perkembangan. Kondisi menjadi masyarakat di masa lalu bukanlah kondisi menjadi masyarakat yang hidup di masa sekarang, setiap generasi memiliki kondisi menjadi yang sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi. Oleh karena itu kondisi menjadi yang ada pada masa Nabi bukanlah kondisi final untuk generasi-generasi setelahnya. Jika umat Islam beranggapan bahwa kondisi menjadi pada masa Rasulullah adalah kondisi menjadi untuk umat Islam selamanya, sesungguhnya umat Islam berada dalam kondisi stagnan, tidak mengalami kemajuan, bahkan justru mengalami kemunduran. Terlebih lagi ayat-ayat waris dan wasiat bersifat *muqaddas* memiliki karakter kehidupan, ia tunduk pada kondisi berada dengan tetapnya teks, sedangkan kandungan maknanya tunduk pada kondisi berproses dan kondisi menjadi, pemahaman makna yang terkandung selalu mengalami perubahan, pergantian dan perkembangan. Maka menurut Syahrur terkait dengan hukum wasiat dan waris, semestinya setiap generasi umat Islam memiliki tafsiran yang berbeda, sehingga dihasilkan hukum-hukum baru yang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan masing-masing generasi. Jika umat Islam disetiap generasinya telah melakukan hal tersebut, maka umat Islam telah menjadi komunitas manusia yang maju dan berkembang yang memiliki tiga dimensi *kaynūnah*, *sayrūrah* dan *ṣayrūrah*.

Berdasarkan pemaparan di atas, penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Syahrur telah sesuai dengan fitur keterbukaan dan pembaruan diri hukum Islam, karena Syahrur telah memenuhi dua mekanisme yang ditawarkan Jasser dalam fitur ini, yaitu seorang mujtahid harus memiliki pandangan dunia yang kompeten berbasis ilmiah dan terbuka terhadap filsafat agar dapat dihasilkan hukum-hukum baru yang sesuai dengan perkembangan zaman. Penerapan fitur ini menjadikan hukum Islam tetap hidup dan eksis karena fleksibel terhadap perubahan situasi dan kondisi kontemporer, sehingga terwujud hukum Islam yang relevan bagi seluruh ruang dan waktu.

4. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai Lex Specialis Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Hierarki Saling Mempengaruhi Sistem Hukum Islam

Menurut Jasser Fitur hierarki saling berkaitan ini paling tidak memberikan perbaikan pada dua dimensi maqasid syariah:²⁴⁰*pertama*, perbaikan jangkauan maqashid. Pada maqasid tradisional jangkauan maqasid diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan *yaitu*, keniscayaan (*ḍarūriyyāt*), kebutuhan (*ḥājīyat*) dan kelengkapan (*taḥsiniyyāt*). Kemudian keniscayaan terbagi menjadi, perlindungan agama, perlindungan jiwa raga, perlindungan harta, perlindungan akal, perlindungan keturunan dan perlindungan kehormatan. Dalam *maqāṣid*

²⁴⁰M. Amin Abdullah, Dalam Pengantar: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 13.

kontemporer jangkauan *maqāṣid* yang dicakup menjadi lebih luas dimana hierarki *maqāṣid* terbagi menjadi tiga kategori, yaitu:²⁴¹

- a. *Al-Maqāṣid al-‘āmmah* (maqashid umum) yang mencakup seluruh masalah yang terdapat dalam seluruh bagian hukum Islam, yang bersifat universal seperti toleransi, keadilan, kemudahan dan persamaan, serta tiga kategori *maqāṣid* tradisional, termasuk aspek-aspek keniscayaan yaitu, pelestarian agama, pelestarian keturunan, pelestarian akal, pelestarian kehormatan, pelestarian jiwa, dan pelestarian harta.
- b. *Al-Maqāṣid al-khāṣṣah* (maqashid khusus/spesifik) yang terkait dengan masalah yang diobservasi dari seluruh isi bab hukum Islam tertentu seperti, dilarangnya penipuan dalam jual beli dengan cara apapun, kesejahteraan anak dalam hukum keluarga dan dilarangnya menyakiti wanita dalam ruang lingkup keluarga.
- c. *Al-Maqāṣid al-juz‘iyyah* (maqashid parsial) yaitu maksud-maksud yang diderivasi dari suatu teks atau hukum tertentu, yang menjadi inti dalam suatu peristiwa hukum. Masalah ini disebut juga hikmah atau rahasia, seperti persyaratan jumlah saksi tertentu untuk kasus tertentu sebagai kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian. Dalam kasus modern tidak ada persyaratan jumlah saksi, asalkan yang bersaksi mampu menunjukkan data yang valid dan sikap jujur.

Implikasi hierarki ini dengan menderivasi *maqāṣid* dari seluruh bagian hukum-hukum Islam, mulai dari yang paling umum, kemudian khusus hingga yang

²⁴¹Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 36-37.

parsial, ketiga kategori tersebut harus dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bersifat hierarkis sehingga menghasilkan khazanah *maqāṣid* yang berlimpah.

Kedua, perbaikan jangkauan orang yang diliputi *maqāṣid*, hierarki saling mempengaruhi sistem hukum Islam ini memberikan dimensi sosial dan publik pada teori *maqāṣid* kontemporer, berbeda dengan teori tradisional yang bersifat individual. Implikasinya, *maqāṣid* menjangkau masyarakat, bangsa dan umat manusia. Dan apabila terjadi dilema antara *maqāṣid* publik dengan yang bersifat individual maka *maqāṣid* publik yang diprioritaskan.

Menganalisis pemikiran Syahrur bahwa hukum wasiat merupakan *lex specialis* hukum waris dari dimensi fitur hierarki saling berkaitan yang *pertama* yaitu perbaikan jangkauan *maqāṣid*, maka penulis membaginya menjadi tiga: umum, khusus, dan parsial.

Maqāṣid umum, mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, kemudahan, toleransi dan lainnya, juga mencakup seluruh aspek yang ada dalam maqasid tradisional. Jika konsep yang Syahrur tawarkan diterapkan menurut pemahaman penulis ada beberapa dari maqasid umum yang telah terpenuhi, namun masih ada beberapa hal yang perlu dipertimbangkan. Yang telah terpenuhi adalah prinsip toleransi dalam pembagian harta melalui wasiat tanpa ada persyaratan kesamaan agama antara pemberi wasiat dan pihak penerima wasiat, wasiat ditujukan bagi seluruh penduduk di muka bumi tanpa melihat perbedaan keyakinan. Hal ini juga sesuai dengan pelestarian agama, yaitu kebebasan berkeyakinan sebagaimana yang ada dalam Q.S. al-Qur'an ayat 256: "*tiada paksaan dalam agama*". Tanpa adanya

persyaratan persamaan akidah dalam pembagian harta warisan melalui sistem wasiat, memberikan kebebasan kepada siapapun untuk memeluk agama yang diyakininya tanpa perlu merasa khawatir akan tereliminasi dari kategori mereka yang berhak mendapatkan harta warisan. Penerapan konsep ini juga memenuhi pelestarian harta (*hifzu al-māl*), Karena pembagian harta warisan dengan sistem wasiat tidak hanya dapat diberikan kepada individu saja tapi juga dapat diberikan kepada kelompok organisasi ataupun yayasan-yayasan yang bergerak dibidang sosial, seperti lembaga yang menangani orang-orang miskin, anak-anak yatim, panti jompo, pengungsian, orang-orang cacat dan lainnya. Dengan memberikannya kepada lembaga-lembaga tersebut akan terwujud keamanan sosial, perputaran uang dan perkembangan ekonomi, selain itu juga dapat memenuhi pelestarian akal karena dengan perbaikan ekonomi akan memberikan kesempatan bagi orang-orang miskin, anak-anak yatim dan mereka yang dipengungsian untuk mendapatkan pendidikan yang layak. Adapun dalam pelestarian keturunan, jiwa dan kehormatan serta prinsip keadilan, menurut hemat penulis masih perlu dilakukan peninjauan ulang, meskipun Syahrur mengklaim bahwa konsep wasiatnya telah memenuhi hal-hal tersebut. Ia beranggapan bahwa konsep wasiatnya lebih bisa mewujudkan keadilan karena tidak ada pembedaan jenis kelamin pihak penerima wasiat, serta pemberiannya yang sesuai dengan realitas objektif dengan melihat situasi dan kondisi khusus pihak penerima seperti dengan memberikan bagian yang lebih pantas (besar) kepada anak yang cacat atau yang hidup dalam kekurangan, yang dalam hal ini tampaknya juga telah memenuhi pelestarian keturunan dengan memberi perhatian lebih terhadap keluarga. Ia juga menyatakan bahwa Allah lebih

mengutamakan wasiat karena Allah menghormati keinginan manusia, menginginkan agar manusia mampu menegakkan hukum dan dapat menyelesaikan masalah menurut cara pandang masing-masing, pernyataannya ini juga menunjukkan seakan-akan pelestarian jiwa dan kehormatan juga telah terpenuhi. Akan tetapi konsep Syahrur yang memberikan kebebasan penuh terhadap pewasiat dalam menentukan pihak penerima dan prosentase harta bagian dalam wasiat tanpa ada batasan sama sekali hanya standar ketakwaan dan arahan-arahan untuk mengikuti anjuran Allah SWT memunculkan keraguan akan terpenuhinya keadilan, pelestarian keturunan, jiwa dan kehormatan. Manusia secara fitrah akan memilih kebaikan, akan tetapi ia juga memiliki hawa nafsu yang sangat sulit untuk dikendalikan, hal ini menimbulkan kekhawatiran akan terjadinya ketidakadilan dan kezhaliman. Sebagaimana yang terjadi dimasa lalu ketika wasiat menjadi sistem pembagian harta warisan, karena pembagian harta warisan dengan sistem ini sesuai dengan kehendak atau keinginan pewasiat kepada siapa ia ingin membagikan harta peninggalannya, terkadang menimbulkan ketidakadilan dalam pembagian harta warisan.²⁴² Wasiat sendiri dalam sejarahnya merupakan sistem kuno yang sudah ada sejak masa lampau akan tetapi dalam pelaksanaannya seringkali didapati ketidak-adilan, kecurangan serta kezaliman yang sangat merugikan dan membahayakan. Sebagaimana yang terjadi pada bangsa Romawi, seorang pemimpin keluarga bebas bertindak secara mutlak terhadap hartanya, yang terkadang mewasiatkannya untuk orang asing tanpa memberikannya sama sekali kepada anak-anak maupun keluarganya. Begitu juga yang terjadi pada orang-orang

²⁴²Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, 35-40.

Arab pada masa jahiliyah mereka mewasiatkan harta mereka untuk orang asing dengan maksud menyombongkan dan membanggakan diri dan membiarkan keluarga mereka hidup dalam kemiskinan dan kekurangan.²⁴³ Oleh sebab itu, untuk menyesuaikan pola pikir manusia, dikarenakan pembagian harta warisan dengan sistem wasiat menjadikan nilai harta yang diberikan kepada ahli waris sangat bergantung pada keadilan subjektif pewasiat. Maka untuk menghindari kemungkinan terjadinya perselisihan dalam keluarga diperlukan aturan objektif yang mengatur pihak penerima dan nilai prosentase bagian harta warisan. Hal ini disebabkan keterbatasan pengetahuan manusia dalam menjangkau objek permasalahan, terlebih dalam hal mengaitkan kemanfaatan masa lalu untuk kemanfaatan di masa depan, karena hanya Allah yang benar-benar mengetahui keseimbangan dan kebutuhan yang jauh dari emosi serta ketidakadilan.²⁴⁴

Maqāṣid khusus, mencakup seluruh masalah yang ada dalam suatu permasalahan tertentu dalam satu bab hukum Islam, dalam hal ini adalah untuk mencapai kesejahteraan keluarga dan perlindungan dari monopoli ekonomi. Menurut Syahrur Allah memberikan keleluasan kepada manusia untuk berwasiat sesuai dengan keinginannya, pewasiat memiliki kebebasan penuh dalam menentukan pihak penerima dan jumlah bagian harta yang diterima. Hal ini jika diterapkan menurut hemat penulis akan memunculkan dua kemungkinan antara terwujudnya kesejahteraan keluarga dan pemerataan ekonomi atau sebaliknya.

²⁴³Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Juz 8. (Cet. VI: Damaskus: Dār al-fikr, 2008), 15.

²⁴⁴Faiq Tobroni, *Rethinking Konsep Nasakh dan Penerapannya dalam Indonesia Hukum Waris di Indonesia*, Al-Mawarid, Vol. XI, No. 1, Agustus 2010, 9-10

Karena tidak adanya aturan yang membatasi pihak penerima dan nilai harta yang diwasiatkan, kemungkinan kesejahteraan keluarga dan pertumbuhan ekonomi akan terwujud, jika pewasiat benar-benar menjalani sesuai dengan anjuran Allah yang ada dalam ayat-ayat wasiat. Akan tetapi kemungkinan sebaliknya pun sangat mungkin terjadi, yaitu timbulnya konflik keluarga dan monopoli ekonomi, hal ini dapat terjadi jika pewasiat tidak mengindahkan anjuran Allah dan justru mengikuti hawa nafsunya, karena memiliki kebebasan penuh sehingga mewasiatkan hartanya hanya kepada pihak-pihak yang disukainya saja tanpa mempertimbangkan situasi dan kondisi para penerima wasiat. Meskipun wasiat dapat dibatalkan jika pewasiat melakukan kesalahan baik itu disengaja maupun tidak, namun hal tersebut tetap saja akan menimbulkan problem-problem yang semestinya dapat dihindari sebelumnya.

Maqāṣid parsial, bertujuan untuk mengungkap maksud-maksud tertentu dari suatu *naṣ* atau hukum tertentu. Dalam konteks ini adalah penetapan kedudukan wasiat sebagai *lex specialis* waris dalam pembagian warisan berdasarkan konsep yang digagas oleh Syahrur. Setelah meninjau pemikiran Syahrur tersebut melalui *maqāṣid* umum dan khusus, penerapan konsep ini dapat diterapkan, akan tetapi perlu perbaikan didalam beberapa hal seperti pemberian batasan pihak dan nilai harta dalam wasiat agar seluruh *maqāṣid* dapat terpenuhi. Karena menurut Jasser hasil ijtihad harus dilakukan berdasarkan pemenuhan *maqāṣid*, dan hasil ijtihad yang mencapai *maqāṣid* harus disahkan.²⁴⁵

Meninjau pemikiran Syahrur dengan dimensi fitur hierarki saling berkaitan yang *kedua* yaitu, perbaikan jangkauan orang yang diliputi *maqāṣid*.

²⁴⁵Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 316.

Berbeda dengan teori *maqāṣid* tradisional yang bersifat individual, *maqāṣid* kontemporer mencakup dimensi sosial dan publik, menjangkau masyarakat, bangsa dan umat manusia. Pembagian harta warisan dengan sistem wasiat yang Syahrur tawarkan memiliki target sasaran pihak penerima yang sangat banyak, seluruh pihak yang berhak mendapatkan harta warisan melalui sistem waris masuk dalam kategori yang berhak mendapatkan wasiat dan tidak sebaliknya. Target waris terbatas pada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan dengan prosentase yang tetap tanpa mempertimbangkan kondisi material dan fisik mereka. Sedangkan target wasiat tidak memiliki batasan-batasan tertentu pewasiat memiliki keleluasaan untuk menentukan pihak penerima dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi mereka. Pihak penerima wasiat terbagi menjadi beberapa kategori: *Pertama*, *al-wālidāni* yaitu bapak dan ibu biologis. *Kedua*, *al-aqrabūn* (keluarga dekat) mereka yang tercakup dalam kategori ini adalah *al-abb* (bapak sosiologis), *al-umm* (ibu sosiologis), *umm raḍā'ah* (ibu yang menyusui), kakek dan nenek serta seterusnya berdasarkan garis keturunan keatas, suami dan istri, anak-anak dan cucu serta seterusnya berdasarkan garis keturunan ke bawah, saudara laki-laki dan saudari perempuan, paman dan bibi baik dari garis keturunan bapak maupun ibu. *Ketiga*, anak yatim dan orang miskin. Akan tetapi tidak terbatas pada kedua pihak tersebut saja bisa juga terdiri dari pribadi tunggal, sekelompok orang atau yayasan amal kemanusiaan yang menangani anak yatim, orang-orang miskin, para pengungsi, orang terlantar, disabilitas, dan orang-orang jompo. *Keempat*, kelompok generasi yang lemah (*ẓuriyyah ḍi'āf*) yaitu, anak-anak cacat di antara anak-anak lainnya yang sehat, anak-anak yang belum mencapai usia produktif di antara anak-

anak lain yang sudah memasuki usia produktif, pasangan yang sakit, orang tua yang sakit dan yang sudah lanjut usia, anak perempuan yang sudah menikah akan tetapi hidup dalam kekurangan materi diantara anak perempuan lainnya yang sudah menikah dan hidup berkecukupan. Mereka yang ada dalam kelompok ini perlu diperhatikan dan diperlakukan lebih adil oleh pewasiat sehingga mendapatkan bagian wasiat yang pantas dan sesuai untuk mereka. Mengenai sasaran wasiat Syahrur menegaskan bahwa penentuan pihak penerima wasiat tidak terbatas pada kategori-kategori yang telah disebutkan di atas saja, akan tetapi masih terbuka luas karena ketentuannya merupakan hak pewasiat sepenuhnya, tidak ada aturan batasan tertentu, yang menjadi kontrol adalah standar ketakwaan dan rasa takut kepada Allah.²⁴⁶Berdasarkan pemaparan tersebut penulis berkesimpulan bahwa konsep wasiat Syahrur telah memenuhi dimensi *kedua* dari fitur hierarki saling berkaitan ini dengan memperluas jangkauan para pihak penerima wasiat.

5. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai *Lex Specialis* Waris Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur Multidimensi Sistem Hukum Islam

Menurut teori sistem, terdapat dua konsep utama dalam memandang sistem secara multidimensi, *pertama*, level yang mempresentasikan tingkatan atau banyaknya kadar yang mungkin ada pada suatu dimensi. *Kedua*, *rang* (pangkat) yang mempresentasikan banyaknya dimensi dalam bidang yang hendak dibahas.

²⁴⁶Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 226-228.

Dalam rangka membawa sistem hukum Islam melangkah menuju multi dimensionalitas, menurut Jasser perlu dilakukan rekonstruksi terhadap pemahaman dua konsep dasar *uṣūl fiqh*, yaitu *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan *al-ta‘arud* (pertentangan). *Pertama*, memperluas jangkauan konsep *al-qaṭ‘i* (kepastian) dengan menerapkan hukum kemungkinan (*probability*). Terma *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan *al-ẓanni* (ketidakpastian) merupakan dikotomi yang dominan dan kuat dalam metodologi *uṣūl fiqh*. Menurut Jasser konsep keduanya masih dapat dikaji ulang, karena sudut pandang mengenai *al-qaṭ‘i* (kepastian) dan *al-ẓanni* (ketidakpastian) memunculkan sikap absolutisme yang menyebabkan berbagai macam problem keterbatasan, pengabaian konteks dan pandangan parsial dalam hukum Islam. Pendekatan biner terhadap konsep kepastian harus ditinggalkan dengan menetapkan hukum kemungkinan (*probability*) terhadap parameter apapun berdasarkan jumlah data yang mendukungnya, kemungkinan akan bertambah dengan bertambahnya jumlah dalil yang tersedia. Spektrum kepastian selalu ada dalam setiap dalil. Dalam penalaran hukum, memperhitungkan ketidakpastian yang berhubungan erat (inheren) merupakan sarana fleksibilitas dalam pembuatan hukum. Untuk menguatkan pendapatnya Jasser membandingkannya dengan logika al-Qur’an yang menggunakan pendekatan mencapai kepastian yang berkesinambungan, ketimbang biner dalam pembuktian keberadaan Allah SWT, semakin banyak bukti yang ditemukan manusia, maka semakin besar keyakinan yang mereka capai.

Jasser mengkritik pembagian *al-qaṭ‘i* (kepastian) yang diklaim dalam tiga bentuk, menurutnya di setiap bentuk terdapat implikasi-implikasi negatif yang perlu perbaikan agar terbentuk spektrum kepastian sebagai perluasan jangkauan

qaṭ'ī sehingga multidimensionalitas hukum Islam dapat terwujud. a) *Qaṭ'īyyah al-dilālah* (implikasi linguistik secara pasti), implikasi negatif bentuk ini menurut Jasser dapat menimbulkan problem keterbatasan *naṣ*, ia menawarkan penerapan hukum kemungkinan, dengan mempertimbangkan adanya kemungkinan *naṣ* lain yang menunjukkan status hukum yang berbeda. Ia juga menyarankan agar dalam memahami *naṣ* seharusnya mempertimbangkan konteks tertentu yang menjadi sebab lahirnya *naṣ* tersebut agar spirit dan konteks *naṣ* tetap terjaga. b) *Qaṭ'īyyah al-ṣubūt* (otentitas historis, kepastian periwayatan), kategori ini menimbulkan permasalahan, terutama ketika Hadits-Hadits *āhād* yang *ẓanni* (tidak pasti), tetapi dianggap *qaṭ'ī* karena diterima oleh umat Islam, dan Hadits-Hadits yang disepakati oleh Imam Bukhori dan Muslim dijadikan argumen dalam menerapkan dasar-dasar agama (akidah) yang *qaṭ'ī* (pasti), hal ini menimbulkan konflik berkepanjangan antar madzhab fiqih tradisional karena dalam proses pembuktian kebenaran periwayatan Hadits secara formal, terdapat perselisihan mengenai kredibilitas para rawi dari berbagai tingkatan generasi. Untuk mengatasi permasalahan ini Jasser menegaskan perlunya memisahkan Hadits-Hadits *āhād* dari dasar agama, dan penilaian terhadap Hadits-Hadits tersebut berdasarkan apa yang dihasilkan oleh ilmu sosiologi melalui observasi dan pengalaman. c) *Al-Qaṭ'ī al-mantiqi* (keyakinan logika), kepastian implikasi logis memiliki kaitan erat dengan bahasan qiyas, yang dibangun berdasarkan kesamaan sebab, penerapan hal ini menyebabkan keterbatasan kausalitas. Oleh karena itu menurut Jasser perlu diterapkan

kemungkinan lain dengan menilai bahwa *'illah* (sebab) yang benar adalah sesuatu yang dianggap sebagai *'illah* (sebab) oleh setiap mujtahid.²⁴⁷

Pemikiran Muhammad Syahrur mengenai kedudukan wasiat sebagai *lex specialis derogate legi generally* dalam hukum waris, merupakan dekonstruksi yang ia lakukan berdasarkan hasil pembacaan ulangnya terhadap ayat-ayat waris dan wasiat melalui pendekatan teori yang ia bangun. Menurut Syahrur dalil syar'i hanya bersumber dari ayat-ayat *al-Kitāb*, adapun Hadits tidak bisa dijadikan sebagai dalil (bukan wahyu), ia adalah hasil ijtihad Nabi yang tidak lagi sesuai untuk diterapkan di masa sekarang. Berikut paparan ayat beserta tafsirannya:

a. Q.S. Al-Baqarah, 2:180

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

Artinya: *Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.*

Ayat di atas diawali dengan susunan kata *كُتِبَ عَلَيْكُمْ* yang menunjukkan pembebanan, bentuk kalimat pembebanan seperti ini juga digunakan dalam pembebanan puasa dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 183 dan pembebanan shalat dalam Q.S. Al-Nisā' ayat 103. Hal ini menunjukkan kewajiban wasiat sebagaimana kewajiban atas puasa dan shalat, bahkan menurut Syahrur jika melihat ketiga ayat tersebut, terdapat perbedaan penting yang menjadikan kedudukan perintah kewajiban wasiat lebih utama dari perintah puasa dan shalat. Perintah puasa dan shalat diwajibkan hanya atas orang-orang yang beriman yaitu para pengikut ajaran

²⁴⁷Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 275-282.

Nabi Muhammad SAW (muslim dalam pemahaman umum). Sedangkan perintah wasiat ditujukan bagi orang-orang yang bertakwa yaitu seluruh manusia di muka bumi. Syahrur berpandangan bahwa penerapan perpindahan harta warisan melalui wasiat dalam realita objektif kehidupan manusia di muka bumi, maka akan didapati bahwa manusia sesuai dengan fitrahnya akan mengikuti apa yang dianjurkan Allah SWT dalam menetapkan wasiat sebagaimana yang ada dalam ayat wasiat, yaitu memberikannya kepada anak-anak yatim, orang-orang miskin dan kerabat dekat. Ayat ini juga menjelaskan pihak-pihak penerima wasiat, yang dijelaskan dalam kalimat *لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ*, Syahrur menafsirkan terma *wālidain* dengan pengertian kedua orang tua kandung (biologis), sebagaimana prinsip metodologi linguistik historis yang ia terapkan dalam penafsirannya bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa Arab, ia membedakan pengertian terma *al-wālid*, *al-wālidah* (bapak,ibu biologis/kandung) dan *al-ab*, *al-umm* (bapak, ibu sosiologis/asuh). Kategori pertama pihak penerima wasiat adalah kedua orang tua kandung. Kategori kedua *al-aqrabīn*, dalam pandangan Syahrur yang termasuk dalam *al-aqrabīn* adalah orangtua sosiologis, garis keturunan ke atas (kakek, nenek dan seterusnya), suami, istri, garis keturunan kebawah (anak-anak, cucu dan seterusnya), saudara laki-laki, saudara perempuan, paman dan bibi baik dari garis bapak maupun ibu.²⁴⁸

Melihat penafsiran Syahrur terhadap lafadz *كتب على* yang ada dalam ayat wasiat dan mengaitkannya dengan redaksi yang sama dalam ayat tentang shalat dan puasa, menurut hemat penulis dalam hal ini ia telah memperluas jangkauan *qaṭ‘iyyah al-dilalah* karena telah mempertimbangkan *naṣ* lain yang berbeda tema

²⁴⁸Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 225-227.

tetapi memiliki kesamaan karakter. Hal tersebut ia terapkan untuk menguatkan pendapatnya bahwa hukum wasiat tetap berlaku bahkan lebih utama dari waris.

b. Q.S. Al-Baqarah, 2:181

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: *Maka barangsiapa yang merubah wasiat itu, setelah ia mendengarnya, maka sesungguhnya dosanya adalah bagi orang-orang yang merubahnya. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*

Ayat ini menjelaskan pelarangan perubahan isi perintah wasiat, menurut Syahrur jika pewasiat telah mewasiatkan hartanya untuk mereka yang termasuk dalam golongan pihak penerima yang ada di ayat ini berdasarkan batasan yang wajar maka, maka hukum pelaksanaan wasiat ini harus dilaksanakan dan tidak seorang pun dapat mengubahnya.²⁴⁹

c. Q.S. Al-Baqarah, 2:182

فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

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

Berkaitan dengan dua ayat sebelumnya, ayat di atas ditafsirkan oleh Syahrur sebagai solusi jika terjadi ketidak-adilan dalam wasiat. Ayat ini diterapkan jika pewasiat melakukan kesalahan dalam berwasiat baik itu disengaja maupun tidak, sehingga melewati batasan-batasan *al-wālidān wa al-aqrabūn*, seperti memberikan wasiat kepada yayasan pelindung hewan melebihi setengah harta

²⁴⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 229.

(dalam batasan yang tidak wajar), padahal ia masih memiliki orang tua, anak, dan saudara.²⁵⁰

d. Q.S. Al-Baqarah, 2:240

وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتْلَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya). Akan tetapi jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (wali atau waris dari yang meninggal) membiarkan mereka berbuat yang ma'ruf terhadap diri mereka. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana

Menurut Syahrur ayat di atas berisi salah satu contoh bentuk aplikasi wasiat yaitu pemberian nafkah dan menempati rumah peninggalan suami selama satu tahun. Syahrur juga berkesimpulan bahwa ayat tersebut menjelaskan tentang apa yang menjadi prinsip wasiat yang ia tawarkan yaitu Allah menganjurkan untuk menerapkan wasiat sesuai arahan dan petunjuk-Nya, serta memberikan kemudahan dan keleluasaan kepada manusia untuk merambah bidang wilayah lain dalam menerapkan perintah wasiat sesuai dengan kehendak manusia.²⁵¹

e. Q.S. Al-Nisā', 4: 7

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرًا
نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya: Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan

²⁵⁰Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 229.

²⁵¹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 228.

Syahrur menilai ayat di atas merupakan ayat wasiat, karena bagian yang diberlakukan dalam ayat tersebut menggunakan terma *naṣīb* yaitu porsi yang ditentukan oleh pewasiat, penentuan porsinya masuk dalam otoritas manusia. Sedangkan bagian waris disebut dengan *hazz* yakni jatah yang ditentukan oleh Allah, penentuan jumlahnya merupakan otoritas Allah. Maka dari itu dalam ayat ini didapati kalimat *نَصِيبًا مَّفْرُوضًا* (bagian yang ditentukan) sedangkan dalam ayat waris menggunakan kalimat *فريضة من الله* (ketentuan dari Allah). Ia juga menafsirkan bahwa tidak ada perbedaan jenis kelamin baik laki-laki maupun perempuan dalam pembagian warisan sebagaimana yang ada dalam kalimat *وَاللِّسَاءِ* dan *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ* , adapun kalimat *مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ* , menjelaskan mengenai keutamaan pelaksanaan wasiat seberapapun jumlah harta yang ditinggalkan baik sedikit atau pun banyak.²⁵²

f. Q.S. Al-Nisā', 4: 8

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Artinya: *Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu [sekedarnya] dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.*

Syahrur menafsirkan *وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ* (anak-anak yatim dan orang-orang miskin) sebagai kategori penerima wasiat. Golongan yang ada dalam kategori ini merupakan golongan yang tidak mendapat bagian waris mereka hanya mendapatkan bagian wasiat. Dalam tafsirannya Syahrur memperluas cakupan *الْيَتَامَىٰ* tidak hanya sebatas individu akan tetapi mencakup kelompok orang atau

²⁵²Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 228.

yayasan amal, seperti panti jompo, panti asuhan, penampungan pengungsi dan lainnya.²⁵³

g. Q.S. Al-Nisā', 4: 9

وَالْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

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

Ayat tersebut menurut tafsiran Syahrur menjelaskan tentang kategori pihak penerima wasiat yang perlu mendapat perhatian lebih dari pewasiat sehingga mendapat bagian wasiat yang pantas dengan kondisi mereka yaitu ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا (anak-anak yang lemah). Menurut Syahrur yang termasuk dalam kategori ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا adalah anak cacat diantara anak-anak lainnya yang sehat, anak yang belum mencapai usia produktif diantara anak-anak lain yang sudah produktif, orang tua berusia lanjut atau sakit, pasangan yang sakit, dan anak-anak perempuan yang sudah menikah namun hidup kekurangan diantara anak-anak perempuan lain yang sudah menikah dan hidup berkecukupan.²⁵⁴

h. Q.S. Al-Nisā', 4: 11 (awal ayat)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ أُنثَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينًا آَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

²⁵³Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 227.

²⁵⁴Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 227-228.

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

Menurut Syahrur ayat waris tersebut juga merupakan ayat wasiat, penyebutan perintah wasiat dipembukaan ayat waris menunjukkan betapa pentingnya perintah wasiat, kalimat *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ* menggunakan *harf jarr* “*في*” menegaskan kedudukan wasiat bahwa ia merupakan kehendak Allah, dan wasiat mencakup dua hal, *pertama*, orang yang dibebani wasiat dalam hal ini adalah seluruh manusia, *kedua*, sasaran wasiat yaitu warisan bagi anak-anak dan bagian harta masing-masing. Adapun terma *awlād* yang merupakan bentuk plural dari *walad* ditafsirkan dengan pengertian anak-anak baik laki-laki maupun perempuan, terma ini mencakup pengertian maskulin (*muḥakkar*) dan feminin (*mu'annaṣ*). Terma *awlād* ini ditafsirkan secara luas oleh Syahrur dengan pengertian mencakup seluruh manusia di muka bumi, karena pada dasarnya semua manusia yang hidup melewati proses kelahiran, dari penafsirannya tersebut ia berkesimpulan bahwa semua manusia tercakup dalam target wasiat Tuhan dan berhak untuk mendapatkan bagian harta warisan melalui sistem wasiat, karena kapasitas mereka sebagai

manusia yang dilahirkan. Penegasan pentingnya kedudukan wasiat dalam ayat ini juga disebutkan dalam kalimat *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ* bahwa pelaksanaan pembagian harta peninggalan dengan sistem waris tidak dapat dilaksanakan kecuali setelah penunaian wasiat.²⁵⁵

i. Q.S. Al-Nisā', 4: 12 (akhir ayat)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرَّبْعَ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دِينٍ وَلَهُنَّ الرَّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دِينٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّتُهُ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Artinya: Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. 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, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli wari). Allah menetapkan yang demikian itu sebagai syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Diakhirinya ayat waris di atas dengan kalimat *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ*, menurut Syahrur hal ini menegaskan posisi wasiat bahwa ia merupakan prioritas utama yang menjadi dasar dari pemindahan harta warisan. Dan wasiat merupakan

²⁵⁵Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 233-235.

pembebanan (perintah wajib) dari Allah SWT atas manusia seperti halnya perintah shalat dan puasa. Dalam ayat ini terdapat pengulangan kalimat *مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا* yang telah ada di ayat sebelumnya, hal ini semakin menegaskan keutamaan posisi wasiat dari waris.²⁵⁶

j. Q.S. Al-Mā'idah, 5:106

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهِدْهُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الْوَصَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِنَّ نَمْنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian. Kamu tahan kedua saksi itu sesudah sembahyang (untuk bersumpah), lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu: "(Demi Allah) kami tidak akan menukar sumpah ini dengan harga yang sedikit (untuk kepentingan seseorang), walaupun dia karib kerabat, dan tidak (pula) kami menyembunyikan persaksian Allah; sesungguhnya kami kalau demikian tentulah termasuk orang-orang yang berdosa"*

Menurut Syahrur ayat di atas berisi perintah kewajiban wasiat yang harus dilaksanakan oleh orang-orang yang beriman (para pengikut ajaran Nabi Muhammad SAW) dalam kondisi apapun, hingga dalam kondisi sakit dan bepergian pun tetap diwajibkan, berbeda dengan perintah berpuasa dan shalat yang masih diberi keringanan ketika sakit atau bepergian. Tetap diwajibkannya wasiat

²⁵⁶Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 231.

tanpa diberi keringanan seperti shalat dan puasa, bagi Syahrur hal ini menunjukkan bahwa perintah wasiat lebih utama dari dua kewajiban tersebut.²⁵⁷

Pemikiran Muhammad Syahrur mengenai kedudukan wasiat dalam hukum waris, apabila dianalisis melalui mekanisme *pertama* fitur multidimensionalitas yaitu perluasan jangkauan konsep *al-qaṭ‘i* (kepastian) dengan menerapkan hukum kemungkinan (*probability*) pada setiap klasifikasi *al-qaṭ‘i* (kepastian), penulis mendapati bahwa mekanisme ini tidak dapat sepenuhnya diterapkan dalam metodologi yang digunakan Syahrur untuk pengambilan hukum, karena perbedaan pandangan antara Syahrur dan Jasser mengenai Sunnah (Hadits) sebagaimana yang telah penulis paparkan dalam analisis pemikiran Syahrur melalui fitur kognitif.

Mengaitkan pemikiran Syahrur dengan mekanisme spektrum *qaṭ‘i* berdasarkan klasifikasi *qaṭ‘iyyah al-dilālah* (implikasi linguistik secara pasti), yang mana dalam pandangan Jasser klasifikasi jenis ini jika tidak diperluas akan menimbulkan implikasi negatif berupa keterbatasan *naṣ*, oleh karena itu diperlukan penerapan hukum kemungkinan, dengan melihat adanya kemungkinan *naṣ* lain yang menunjukkan status hukum yang berbeda, dan mempertimbangkan konteks tertentu yang menjadi sebab lahirnya *naṣ* dalam memahami maksud yang terkandung di dalamnya. Penafsiran Syahrur terhadap lafadz *كتب على* yang ada dalam ayat wasiat, menurut hemat penulis dalam hal ini seakan-akan ia telah memperluas jangkauan *qaṭ‘iyyah al-dilālah* karena telah mempertimbangkan *naṣ* lain yang berbeda tema tetapi memiliki kesamaan karakter, yaitu membandingkan

²⁵⁷Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 229.

redaksi yang sama dalam ayat tentang shalat dan puasa dengan ayat wasiat, hal tersebut ia terapkan untuk menguatkan pendapatnya bahwa pemberlakuan hukum wasiat lebih utama dari waris. Akan tetapi jika dikaji ulang perluasan yang ia lakukan masih sangat terbatas, bahkan justru membuat jangkauan *qaṭ'ī* semakin sempit terbatas pada tiga ayat. Merujuk pada kitab *al-mu'jam al-mufaḥras li al-alfāzi al-Qur'ān* lafadz *كتب على* terdapat dalam 13 ayat, dua darinya adalah ayat wasiat dan puasa, adapun lafadz *كتبا* didapati di 12 ayat, salah satunya adalah ayat shalat.²⁵⁸ Begitu juga dengan penafsiran Q.S. Al-Baqarah ayat 11 dan 12 dengan memutus bagian kalimat yang ada didalam kedua ayat tersebut. Pada ayat 11 Syahrur hanya mengambil awal kalimat dan ayat 12 akhir kalimat tanpa melihat isi keseluruhan ayat. Dalam penafsirannya pun Syahrur tidak mempertimbangkan konteks sebab lahirnya *naṣ* wasiat dan waris, sebagaimana anjuran Jasser bahwa hal tersebut merupakan salah satu cara untuk memahami *naṣ*.

Untuk memenuhi mekanisme pertama dari fitur ini, maka Syahrur harus mewujudkan spektrum *qaṭ'ī* dengan mempertimbangkan dalil-dalil lain yang berkaitan dengan waris dan wasiat, diantaranya adalah dalil dari Hadits Nabi. Sebagaimana pendapat Jasser bahwa sebagian Hadits Nabi merupakan bagian dari syari'at (wahyu) yang harus menjadi pertimbangan dalam memutuskan suatu hukum. Syahrur juga semestinya mempertimbangkan konteks sebab yang berkaitan dengan diturunkannya *naṣ* agar didapati pemahaman maksud kandungan *naṣ* secara menyeluruh. Akan tetapi hal ini sulit untuk diterapkan dalam pemikiran Syahrur

²⁵⁸Sa'īd Muḥammad al-Laḥḥām, *al-Mu'jam al-Mufaḥras li al-alfāzi al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2015), 797.

karena menurutnya dengan berjalannya waktu *asbāb al-nuzūl* tidak dibutuhkan lagi, karena teks *al-Kitāb* tidak tunduk pada kondisi berproses dan menjadi, ia hanya tunduk pada kondisi berada, maka ia tidak bersifat historis yang tunduk pada ketetapan hukum sejarah dan keberakhiran.²⁵⁹

Kedua, Mengurai *al-ta'arūf* (pertentangan) antar dalil melalui multi dimensionalitas. Perselisihan antar dalil terjadi karena seorang mujtahid kemungkinan kehilangan informasi terkait kondisi, tempat atau waktu yang menyertai dalil tersebut. Perselisihan yang tampak antara dua dalil tidak selalu mengindikasikan adanya kontradiksi yang tidak dapat dicari solusinya. Dan jika terjadi pertentangan antara dalil-dalil, maka ada enam metode yang ditetapkan oleh para faqih dalam memecahkan permasalahan tersebut, yaitu *al-jam'* (konsultasi), *al-naskh* (kenasakhan), *al-tarjīh* (pengunggulan), *al-tawaqquf* (berdiam diri), *al-tasāqut* (pembatalan) dan *al-takhyīr* (pilihan).

Jasser mengkritik metode *al-naskh* (kenasakhan) dan *al-tarjīh* (pengunggulan), karena kedua metode ini menyebabkan banyak sekali dalil-dalil yang dibatalkan tanpa argumentasi yang kuat, hal ini terjadi disebabkan kegagalan para *faqīh* dalam memahami dan menyelaraskan dalil-dalil tersebut dalam kerangka kognitif yang integral. Dalam pandangan Jasser pengabaian dan pembatalan dalil-dalil tersebut merupakan suatu bentuk kesewenang-wenangan, *al-naskh* dan *tarjīh* menggambarkan karakter umum pemikiran biner dalam metodologi ushul fiqh yang menyebabkan stagnasi/kejumudan dalam hukum Islam sehingga tidak dapat menghadapi berbagai situasi dengan memadai.

²⁵⁹Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, 94.

Untuk mengatasi permasalahan tersebut Jasser menawarkan konsep multi-dimensionalitas dalam metode *al-jam'* dalam menyelesaikan pertentangan antar dalil dan konsep kombinasi multi-dimensional dengan pendekatan *maqāṣid*. Multidimensi sistem hukum Islam jika dipadukan dengan pendekatan *maqāṣid* dapat menjadi solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan (*ta'arud dalālah*). Dengan metode ini bisa saja dalil-dalil yang tampak kontradiksi tersebut saling mendukung mencapai suatu maksud tertentu, tetapi dalam konteks yang berbeda-beda, sehingga semua dalil dapat diamalkan dalam dimensi *maqāṣid*.²⁶⁰

Mengaitkan mekanisme kedua fitur ini dengan pemikiran Syahrur, penulis mengacu pada dua hal, yaitu, pendapatnya yang menyatakan bahwa tidak ada *nāsikh* dan *mansūkh* dalam ayat-ayat *al-Kitāb*, kedua hal tersebut hanya dapat terjadi antar syari'at para Nabi saja, serta konsep wasiat dan waris yang ia tawarkan, dimana penerapan kedua sistem tersebut tetap berlaku dalam pendistribusian harta kekayaan seseorang setelah meninggal untuk diberikan kepada pihak lain, dengan cara mendahulukan sistem wasiat, adapun sistem waris diberlakukan ketika tidak ada wasiat yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal sebelum kematiannya. Berdasarkan hal tersebut, penulis mendapati bahwa Syahrur telah melakukan *al-jam'*, ia menggabungkan ayat-ayat waris dan wasiat, hukum keduanya tetap berlaku, ayat waris tidak menghapus (*nāsikh*) hukum yang ada dalam ayat wasiat (*mansūkh*). Namun dalam hemat penulis penggabungan yang ia lakukan tetap saja masih sangat terbatas, karena hanya menggabungkan ayat-ayat wasiat dan waris saja tanpa mempertimbangkan Hadits Nabi.

²⁶⁰Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 284-293.

6. Analisis Pemikiran Syahrur Mengenai Wasiat Sebagai *Lex Specialis* Dalam Pembagian Warisan Ditinjau Dari Fitur *Maqāṣid* Sistem Hukum Islam

Maqāṣid (kebermaksudan) merupakan fitur pokok pendekatan sistem, berfungsi sebagai pengikat umum bagi seluruh fitur sistem lainnya. Fitur ini ditawarkan karena dapat berkontribusi dalam reformasi dan pengembangan hukum Islam melalui *uṣūl fiqh*, sehingga kekurangan-kekurangan dalam hukum Islam dapat diperbaiki. Realisasi *maqāṣid* merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali *maqāṣid* harus dikembalikan pada sumber utama dan sumber-sumber rasional, bukan pendapat atau pikiran *faqīh*. Oleh karena itu, perwujudan *maqāṣid* merupakan tolak ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan madzhab atau kecenderungan tertentu, dan tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang ada di sekitarnya. Maka kesimpulan hukum atau produk ijtihad yang mencapai *maqāṣid* harus disahkan, karena proses ijtihad secara keseluruhan merupakan proses merealisasikan kebermaksudan yang efektif. Fitur ini ditujukan pada sumber-sumber primer hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, dan sumber-sumber rasional seperti *Qiyās* dan *Istiḥsān*.²⁶¹

Dalam rangka menuju kebermaksudan Jasser menyarankan agar al-Qur'an ditelaah dengan pendekatan holistik melalui tafsir tematik, pembacaan al-

²⁶¹M. Amin Abdullah, Dalam Pengantar: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 14.

Qur'an secara holistik berdasarkan persepsi bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu, sehingga ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum tertentu (*ayāt al-aḥkām*) yang jumlahnya tidak banyak, akan meluas bahkan dapat mencakup keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Seluruh surah dan ayat dalam al-Quran dengan beragam tema akan menjadi satu bagian dari sebuah gambar utuh, yang masing-masing berperan dalam pembentukan hukum yuridis. Pendekatan inipun juga diterapkan dalam Hadits Nabi. Menurutnya tafsir tematik lebih mempertimbangkan faktor *maqāṣid*, sehingga didapatkan gambar yang utuh dari al-Qur'an dan Sunnah. Dan dalam menilai autentitas Hadits tidak cukup hanya mengacu pada koherensi matan dan sanad akan tetapi didasarkan juga pada koherensi sistematis (konsistensi Hadits dengan nilai-nilai Qur'an/prinsip-prinsip umum Islam).²⁶²

Mengaitkan pemikiran Syahrur dengan saran Jasser dalam pembacaan al-Qur'an secara holistik berdasarkan persepsi bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu, sehingga ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum tertentu (*ayāt al-aḥkām*) yang jumlahnya tidak banyak, akan meluas bahkan dapat mencakup keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Maka seluruh surah dan ayat dalam al-Quran dengan beragam tema akan menjadi satu bagian dari sebuah gambar utuh, yang masing-masing berperan dalam pembentukan hukum yuridis. Dalam hal ini penulis merujuk pada defamiliarisasi yang dilakukan Syahrur terhadap sumber primer hukum Islam al-Qur'an. Berdasarkan prinsip anti sinonimitasnya Syahrur

²⁶²Jasser Auda, *Membumikan Hukum*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, 299.

membedakan pengertian *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*. *Al-Kitāb* merupakan istilah umum yang mencakup seluruh kandungan *al-Muṣḥaf* (yang tertulis) dan *al-Ẓikr* (yang terucap) dari surah al-Fātiḥah hingga surah al-Nās. Sedangkan *al-Qur'ān* adalah salah satu bagian dari *al-Kitāb* yang mencakup dimensi *nubuwwah* saja. Jadi *al-Kitāb* dalam pandangan Syahrur merupakan al-Qur'an dalam pandangan konvensional. Bagi Syahrur *al-Kitāb* terdiri dari empat bagian yang berbeda yaitu, pertama, *Al-Qur'ān*, merupakan bagian dari *al-Kitāb* yang mencakup ayat-ayat *mutasyābihāt* (bukan ayat-ayat hukum, merupakan kumpulan informasi mengenai hukum alam, kisah-kisah dan hal-hal ghaib) yang berdimensi *nubuwwah* (berisi penjelasan mengenai hakikat eksistensi objektif) dan bersifat *istiqāmah* (garis lurus, tetap dan tidak berubah).²⁶³ Kedua, *Al-Sab' al-Masāni*, merupakan bagian paling ujung atau tepi yang terdapat pada permulaan dari setiap surat *al-Kitāb* yaitu, tujuh ayat pembuka yang kesemuanya merupakan ayat *muqāṭa'ah* berdiri sendiri, yaitu:

الم، المص، كهيعص، يس، طه، طسم، حم.

Ayat-ayat *Al-Sab' al-Masāni* termasuk *mutasyābihāt* dan bagian dari *nubuwwah*.²⁶⁴ Ketiga, *Tafṣīl al-Kitāb*, merupakan ayat-ayat yang tidak termasuk *muḥkamāt* dan tidak juga *mutasyābihāt/lā muḥkamāt wa lā mutasyābihāt*. Berfungsi sebagai perincian dan penjelasan kandungan ayat-ayat dalam *al-Kitāb*. *Tafṣīl al-Kitāb* masuk dalam kategori *nubuwwah* karena keseluruhan temanya berkenaan dengan informasi pengajaran yang menjelaskan kandungan al-Kitāb.²⁶⁵ Keempat, *Ummu al-Kitāb*, merupakan kumpulan ayat-ayat *muḥkamāt* (kumpulan hukum yang mencakup prinsip ibadah,

²⁶³Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 73-77.

²⁶⁴Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 96-97.

²⁶⁵Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 113-122.

mu'amalah, ahlak dan moral), berdimensi *risālah* (mencakup hukum subjektif tidak bersifat absolut dan tidak berlaku secara umum, berupa aturan-aturan etika moral manusia), yang bersifat *ḥanīfiyyah* (lengkung, lentur, elastis, tidak tetap dan berubah). Pada bagian ini pintu ijtihad terbuka lebar, sesuai dengan kebutuhan dan kondisi.²⁶⁶ Ayat-ayat yang ada dalam *Ummu al-Kitāb* tunduk pada hukum perubahan dan perkembangan zaman, tidak berlaku abadi-universal.²⁶⁷

Berdasarkan pembagian yang Syahrur lakukan terhadap *al-Kitāb*, maka pendekatan holistik yang Jasser tawarkan tidak dapat diterapkan dalam pemikiran Syahrur karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip metodologi heurmenitikanya. Pengklasifikasian *al-Kitāb* menjadi empat kategori, menjadikan *al-Kitāb* menjadi ilmu pasti yang bersifat tetap, dan terpisah-pisah. Dalam hal ini, ayat-ayat waris dan wasiat merupakan bagian dari *Ummu al-Kitāb*, yang termasuk *muḥkamāt*, berdimensi *risālah* dan bersifat *ḥanīfiyyah*. Maka ia hanya dapat dibaca dengan ayat yang se-tipe dengannya dan tidak dapat digabung dengan ayat-ayat yang berbeda kategori dengannya. Adapun penerapan metode ini dalam Hadits juga tidak dapat diterapkan, karena sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa Hadits bukanlah sumber hukum Islam menurut Syahrur.

Mengenai pendekatan tafsir tematik yang disarankan Jasser, Syahrur telah menerapkan metode ini tetapi dengan istilah yang berbeda yaitu metode *al-tartīl*, yakni mengurutkan satu persatu ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema yang tersebar di berbagai surat dalam *al-Qur'ān* untuk mendapatkan satu

²⁶⁶Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 112.

²⁶⁷Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 445.

pemahaman yang komprehensif dan menjadi sebuah kesatuan topik yang utuh yang tidak dipisah lagi. Akan tetapi terdapat perbedaan antara metode tafsir tematik yang ditawarkan Jasser, dimana seluruh surah dan ayat al-Qur'an dapat berperan menjadi satu gambaran utuh, dengan metode *al-tartīl* yang digagas Syahrur, metode ini hanya dapat diterapkan dalam bagian *al-Kitāb* berdimensi *nubuwwah (al-Qur'ān)*, sedangkan ayat-ayat *Ummu al-Kitāb* (bagian dari *al-Kitāb* yang berdimensi *risālah*) tidak perlu menerapkan metode ini, tetapi cukup dengan metode perbandingan saja.²⁶⁸ Berdasarkan hal ini maka ayat-ayat wasiat dan waris yang termasuk bagian dari *Ummu al-Kitāb* tidak dapat ditafsirkan secara tematik ia hanya dapat ditafsirkan dengan metode perbandingan saja karena bukan bagian dari *al-Qur'ān*.

Menurut pendapat penulis, pemikiran Syahrur mengenai konsep wasiat dan waris belum memenuhi fitur ke enam ini, dan untuk menuju *maqāṣid* hukum Islam, maka semestinya Syahrur menerapkan apa yang ditawarkan Jasser dengan melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an dan Hadits secara holistik. Namun apabila hal ini diterapkan oleh Syahrur, maka akan terjadi perubahan yang sangat besar dalam prinsip landasan metodologi penafsiran yang akan berdampak pada hasil ijtihadnya. Jika Syahrur menerapkan fitur kebermaksudan dalam pemikirannya maka akan kita dapati perubahan hasil ijtihad yang berbeda dari yang telah ia tawarkan selama ini, salah satunya adalah mengenai konsep wasiat dan waris.

²⁶⁸Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 196-197.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mengkaji pemikiran Syahrur mengenai konsep wasiat lebih utama dari waris dan menganalisisnya melalui *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda, maka peneliti dapat mengambil dua kesimpulan sebagai berikut:

1. Sebab Mengapa Syahrur Memiliki Pandangan Yang Kontra Dengan Jumhur Ulama

Bagi Syahrur tidak ada seorangpun yang mampu memahami kandungan al-Qur'an secara mutlak, setiap generasi berhak me-re-interpretasi *naṣ* al-qur'an sesuai kebutuhan dan sarana keilmuan yang ada. Pemikirannya yang kontra dalam wasiat dan waris berdasarkan perbedaan landasan dan pendekatan yang ia terapkan, diantaranya adalah defamiliarisasi konsep al-Qur'an dan Hadits, teori filsafat, prinsip linguistik historis, serta penolakan terhadap *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh*.

2. Pemikiran Syahrur perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda

Klaim Syahrur bahwa konsepnya lebih sesuai dan dapat menjadi solusi untuk problematika yang dihadapi serta memenuhi keadilan universal dan kemaslahatan bagi umat. Untuk mengetahui kebenaran klaim tersebut perlu dilakukan analisis berbasis *maqāṣid*, adapun kesimpulan analisis dekonstruksi Syahrur terhadap konsep wasiat dan waris perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda sebagai berikut:

- a. Menurut fitur kognitif. Pemikiran Syahrur telah memenuhi seluruh kognisi dengan memposisikan fiqih sebagai produk ijtihad dan memisahkan antara wahyu dengan kognisinya. Terdapat perbedaan pandangan antara Syahrur dan Jasser dalam memaknai wahyu. Bagi Jasser wahyu adalah al-Qur'an dan Sunnah (Hadits), namun tidak semua Sunnah masuk dalam kategori wahyu. Menurut Syahrur wahyu hanya *al-Kitāb*.
- b. Berdasarkan fitur kemenyeluruhan. Metode tafsir tematik hampir serupa dengan metode *tartīl* dalam pemikiran Syahrur, penggunaan metode ini terbatas pada *al-Qur'ān* berdimensi *nubuwwah*. Ia tidak menerapkan metode ini pada ayat waris dan wasiat yang termasuk *Ummu al-Kitāb* berdimensi *risālah*. Adapun dalam Hadits metode ini jelas tidak dapat diterapkan karena ia bukan wahyu.
- c. Berdasarkan fitur keterbukaan. Syahrur telah memenuhi mekanisme yang ditawarkan Jasser. Pemikirannya merupakan hasil refleksi dari pendekatan-pendekatan ilmiah dan filosofis yang ia terapkan.
- d. Menurut fitur hierarki saling mempengaruhi. Hasil ijtihad Syahrur telah memenuhi beberapa dari *maqāṣid* umum, yaitu pelestarian agama dalam kebebasan berkeyakinan dengan menerapkan prinsip toleransi tanpa ada persyaratan kesamaan agama antara pemberi wasiat dan pihak penerima wasiat. Pelestarian harta, karena dapat diberikan kepada individu dan yayasan organisasi yang bergerak dibidang sosial. Pelestarian akal, dengan perbaikan ekonomi memberikan kesempatan mendapatkan pendidikan layak. Dalam pelestarian keturunan, jiwa dan kehormatan serta prinsip keadilan, perlu dilakukan pengkajian ulang, pemberian kebebasan penuh terhadap pewasiat tanpa ada batasan memunculkan keraguan akan

terpenuhinya tujuan-tujuan tersebut. Adapun pemenuhan *maqāṣid* khusus untuk mencapai kesejahteraan keluarga dan perlindungan dari monopoli ekonomi, tidak adanya aturan yang membatasi pihak penerima dan nilai harta yang diwasiatkan, memunculkan dua kemungkinan, terwujudnya tujuan jika pewasiat menjalani sesuai dengan anjuran Allah atau sebaliknya. Mengenai *maqāṣid* parsial, konsep Syahrur dapat diterapkan, jika menetapkan batasan pihak dan nilai harta dalam wasiat agar seluruh tujuan dapat terpenuhi. Dari segi perbaikan jangkauan orang yang diliputi *maqāṣid*, pembagian harta warisan dengan sistem wasiat yang Syahrur tawarkan memiliki target penerima yang sangat banyak, seluruh yang berhak melalui sistem waris berhak mendapatkan wasiat dan tidak sebaliknya.

e. Menurut fitur multidimensi, perluasan jangkauan konsep *al-qaṭ'ī* dengan menerapkan hukum kemungkinan pada setiap klasifikasi *al-qaṭ'ī*, tidak dapat sepenuhnya diterapkan dalam metodologi yang digunakan Syahrur untuk pengambilan hukum, karena perbedaan pandangan antara Syahrur dan Jasser mengenai Sunnah (Hadits). Adapun dalam mengurai *al-ta'aruḍ* antar dalil dengan metode *al-jam'*, Syahrur telah menggabungkan ayat-ayat waris dan wasiat, hukum keduanya tetap berlaku, ayat waris tidak menghapus (*nāsikh*) hukum yang ada dalam ayat wasiat (*mansūkh*). Namun penggabungan yang ia lakukan hanya pada ayat wasiat dan waris tanpa Hadits Nabi.

f. Menurut fitur kebermaksudan, defamiliarisasi Syahrur terhadap sumber primer hukum Islam yang ia sebut dengan *al-Kitāb* dan mengklasifikasikannya menjadi empat bagian yang berbeda, yaitu *al-Qur'ān*, *al-Sab' al-Masāni*, *Tafṣīl al-Kitāb* dan *Ummu al-Kitāb* menjadikan *al-Kitāb* sebagai ilmu pasti yang bersifat tetap dan

terpisah-pisah. Pendekatan holistik bertentangan dengan prinsip metodologi hermeneutika Syahrur sehingga tidak dapat diterapkan dalam pemikirannya. Dalam Hadits tidak dapat diterapkan, karena baginya Hadits bukan sumber hukum Islam.

B. Implikasi

Melalui hasil penelitian ini, dapat diketahui bahwa pemikiran Muhammad Syahrur perspektif *maqāṣid syarī'ah* Jasser Auda belum mencapai seluruh *maqāṣid*. Fitur yang belum tercapai yaitu, *Wholeness*, *multi-dimensionality* dan *purposefulness*. *Kognitif* dan *openness* adalah fitur yang telah tercapai, sedangkan *interrelated hierarchy* merupakan fitur yang hanya sebagiannya saja yang terpenuhi. Oleh karena itu pemikiran Muhammad Syahrur meskipun tampak rasional dan progresif, tetapi masih sangat diperlukan pengkajian ulang terutama pada prinsip hermeneutika dan teori-teori yang ia jadikan sebagai pisau analisis ijtihad, sehingga dapat diketahui keabsahannya untuk dapat diaplikasikan sebagai metode deduksi hukum Islam serta dapat diketahui kevalidan produk ijtihadnya. Karena menurut Jasser hasil ijtihad harus dilakukan berdasarkan pemenuhan *maqāṣid*, dan hasil ijtihad yang mencapai *maqāṣid* harus disahkan.

C. Saran

Penelitian terhadap pemikiran Muhammad Syahrur mengenai wasiat sebagai *lex specialis* dalam pembagian warisan, penulis menyarankan hal-hal berikut ini:

1. Untuk para pembaca penelitian ini, realitas dan penerapan pemikiran Muhammad Syahrur yang ada dalam penelitian ini sepenuhnya menjadi hak pembaca, karena penafsiran merupakan produk ijtihad manusia, bersifat *zanny* tidak terjamin keabsolutan kebenarannya. Pemikiran Syahrur diposisikan sebagai salah-satu pilihan dari berbagai hasil ijtihad yang ditawarkan oleh para pemikir lain dan tidak dianggap sebagai hasil final.
2. Untuk pemegang kebijakan, pemikiran Muhammad Syahrur dapat diaplikasikan sebagai salah-satu alternatif dalam menyelesaikan permasalahan, tetapi setelah perbaikan melalui pemenuhan maqasid.
3. Untuk para akademisi, penting sekali dan sangat diharapkan untuk melakukan pengkajian ulang yang komprehensif terhadap pemikiran-pemikiran Muhammad Syahrur sehingga dapat diketahui kevalidannya untuk dapat diterapkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rahman Dahlan, *Ushul fiqh* (Jakarta: Amzah, 2010).
- Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fikih: Kaidah Hukum Islam*, terj. Faiz el Muttaqin, (Cet. I: Jakarta: Pustaka Amani, 2003)
- Abdullah bin Yusuf al-Judai', *Taysīr: 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1997).
- Abū Bakkar Jābir al-Jazā'iri, *Minḥāj al-Muslim*, (Madinah: Maktabah 'Ulūm wa al-Hukm, 2012).
- Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqat, jilid II*, (Kairo: Musthofa Muhammad, t.th).
- Ahmad Qorib, *Ushul Fikih 2, Cet II*, (Jakarta: PT Nimas Multima, 1997)
- Ahmad Sarwat, *Seri Fiqih Kehidupan Mawaris*, (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2017)
- Alam Tarlam, *Analisis Dan Kritik Metode Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrur*, Empirisma Vol. 24 No. 1 Januari 2015.
- Al-Qur'an
- Amin Abdullah, dalam pengantar *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, karya Jasser Auda (Bandung: Mizan Media Utama, 2008).
- Andreas Christmann, "*Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu Berubah*": *Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam al-Kitab wa al-Qur'an*. Dalam Pengantar Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin.
- Andreas Christmann, dalam pengantar, Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Cet. II: Yogyakarta: elSAQ Press, 2004).
- Anita Kamilah dan M. Rendy Aridhayandi, *Kajian Terhadap Penyelesaian Sengketa Pembagian Harta Warisan Atas Tanah Akibat Tidak Dilaksanakannya Wasiat Oleh Ahli Waris Dihubungkan Dengan Buku II Kitab Undang- Undang Hukum Perdata Tentang Benda (Van Zaken)*, Jurnal Wawasan Hukum, Vol. 32, No. 1, Februari 2015.

- Anselmus D. Atasoge, <https://bersaksi.id/mencermati-pemikiran-filosofis-muhammad-shahrur/diunggah> pada 25 Desember 2020.
- Arip Purkon, *Pembagian Harta Waris Dengan Wasiat (Pendekatan Ushul Fiqih)*, Mizan; Jurnal Ilmu Syariah, FAI Universitas Ibn Khaldun (UIKA) BOGOR Vol. 2 No. 1 (2014).
- Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut a-Syatibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996).
- Asriyati, *Penataan dan Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam T-ISSN 1829-9067; E-ISSN 2460-6588
- Asriyati, *Penataan dan Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur*, Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam
- Assaad Yunus, *Pokok-pokok Hukum Kewarisan Islam (Faraidh)*, (Jakarta: P.T Al-Qushwa)
- Azhari Andi, Luqman Hakim dan Mutawakkil Hibatullah, *Reinterpretasi Sunnah (Studi Pemikiran Syahrur Terhadap Sunnah)*, Jurnal Living Hadis, Volume 1, Nomor 1, Mei 2016.
- Azwar, *Industri Televisi dan Wajah Buram Politik Indonesia*, Jurnal Komunikasi, Media dan Informatika Volume 6 nomor 2 / Agustus 2017
- Bayu Fermadi, *Konsep Dasar Teori Batasan: Tela'ah Pemikiran M.Syahrur Dalam Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Jurnal Islam Nusantara Vol. 02 No. 02 Juli-Desember 2018
- Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia: 2015)
- Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia Dalam Perspektif Islam, Adat, dan BW*, (Bandung: PT Refika Aditama: 2018)
- Faiq Tobroni, *Rethinking Konsep Nasakh dan Penerapannya dalam Indonesia Hukum Waris di Indonesia*, Al-Mawarid, Vol. XI, No. 1, Agustus 2010
- Fatkhur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: PT. Ma'arif, 1981)
- Hadi Mutamam, *Kontribusi dan Kritik Tafsir Kontemporer*, Al-Fikr, Volume 17 Nomor 1 Tahun 2013
- <https://business-law.binus.ac.id/2018/03/03/lex-specialis-derogat-legi-general/>
- https://shahrour.org/?page_id=2

- <https://www.cnnindonesia.com/>, Rabu 21 Pebruari 2018.
- <https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt509fb7e13bd25/lex-spesialis-dan-lex-genralis/>
- <https://www.kompas.com/>, Selasa, 11 April 2017
- Ibnu Manşūr al-Afrīqi, *Lisān al-‘Arab, Cet. VIII*, (Beirut: Dār al-Şadr, t.th)
- Imām Abī ‘Abdillah Muḥammad Ibn Ismā‘īl, *Şaḥīḥ Bukhari* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1992)
- Intan Zuhrotun Nafiah dan Sugiarti, *Analisis Teknik Defamiliarisasi Dalam Novel Akar Karya Dewi Lestari*, Madah: Jurnal Bahasa dan sastra Vol. 10 No. 2, Oktober 2019
- Ja‘far Dak al-Bab. “*Al-Manḥaj al-Lugawi fī al-Kitāb*” dalam pengantar Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur‘ān: Qirā‘ah Mu‘āşirah*
- Jasser Auda, *Al-Maqasid Untuk Pemula*, terj. ‘Ali ‘Abdelmon‘im, (Yogyakarta: SUKA-press, 2013)
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah: A Beginner’s Guide*, Terjemah, Ali Abdelmon‘im, *al-Maqasid Untuk Pemula*, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013)
- Jasser Auda, *Maqashid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. Terjemah Rosidin dan Ali Abd el-Mun‘im, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015)
- Jonatan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006)
- Kasuwi Saiban, *Metode Penerapan Hukum Islam: Membangun Madzhab Fiqih Kontemporer di Indonesia*, (Malang: Setara Press, 2019)
- Kepri. Antaranews.com. Kompas, 2 Juli 2020.
- M. Amin Abdullah, Dalam Pengantar: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun‘im
- Manna Khaḥīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur‘an*, terj. Mudzakir AS, (Cet. XVII: Surabaya: Litera Antar Nusa, 2013)
- Manna al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Hadits*, terj. Mifdhol Abdurrahman, (Cet. XII: Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017)

- Milya Sari, *Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA*, *Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, 6 (1), 2020
- Moh Anas Kholish dan Nor Salam, *Hukum Islam Progresif; Epistemologi Alternatif dalam Menjawab Problem Kemanusiaan*, (Malang: Setara Press, 2020)
- Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Fahmu al-Qur’ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*, Juz III (‘Ain Sab’: Dār al-Nasyr al-Magribiyah, 2009).
- Muhammad Bin Ṣālih Al-Uṣāimin, *Al-Uṣūl Min ‘Ilmi al-Uṣūl*, (KSA: Wizārah Al-Ta‘īm Al-‘Āli, 2010)
- Muhammad Ivan Alfian, *Pemikiran Muhammad Syahrur, Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Volume 10 Nomor 2* 2016
- Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Cet. II: Yogyakarta: elSAQ Press, 2004)
- Muhammad Shahrur, *Prinsip Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, (Cet. II: Yogyakarta: Sukses Offset, 2007)
- Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmi Fiqh al-Mar’ah (al-Waṣiyyah, al-Irś, al-Qawāmah, al-Ta’addudiyah, al-Libās)*, (Damaskus: al-Ahāli, 2000)
- Muhammad Syaḥrūr, *al-Islām wa al-Imān Manzūmah al-Qiyām*, (Damaskus: Al-Ahāli, 1996)
- Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’aṣirah*, (Damaskus: al-Ahāli, 1990)
- Muhammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islamiyah Mu’aṣirah fi Daulah wa al-Mujtama’* (Cet. IV: Damaskus: Al-Ahali, 1997)
- Muhyar Fanani, *Fiqih Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LkiS, 2009)
- Mukhlishi, *Konsep Maqashid Al-Shariah Sebagai Teori Pembentukan Hukum Islam Tak Pernah Tuntas Perspektif Jasser Auda*, *Jurnal Penelitian Dan Pemikiran Keislaman* Februari 2014. Vol.1. No.1
- Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rakesarasia, 1996)

- Nur Shofa Ulfiyati, *Pemikiran Muhammad Shahrur (Pembacaan Shahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)*, Et-Tijari Volume 5, Nomor 1 2018
- Otje Salman, Mustofa Haffas, *Hukum Waris Islam*, (Bandung: Refika Aditama, 2010)
- Retna Gumanti, *Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)*, Jurnal Al-Himayah V2.Issue 1 2018 ISSN 2614-8765, E ISSN 2614-8803, 104-105.
- Sa'īd Muḥammad al-Laḥḥām, *al-Mu'jam al-Mufaḥras li al-Alfāzi al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2015)
- Sahiron Syamsuddin, dalam Pengantar Penerjemah/Editor Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin
- Siti Mutholingah, *“Relevansi Maqashid al-Syariah Jasser Auda Terhadap Sistem Pendidikan Islam Multidisipliner*, Ta'limuna, 7, No. 2 (September, 2018)
- Sofian Al Hakim, *Konsep Dan Implementasi Al-‘Āmm Dan Al-Khâsh Dalam Peristiwa Hukum Kontemporer*, Asy-Syari‘ah Vol. 17 No. 1, April 2015
- Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Cet. 19: Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013)
- Sukardi, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi dan Praktiknya*, (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2013)
- Syamsul Wathani, *Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur*, el-Umdah Jurnal Ilmu al-Quran dan Tafsir ISSN 2623-2529 Volume 1, Nomor 2, juli-Desember 2018
- Syukur Prihantoro, *Maqashid al-Syariah Dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Upaya Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)*, Jurnal At-Tafkir Vol. X No. 1 Juni 2017.
- V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2014)
- Wael B Hallaq, *Membaca Teori Batas Muhammad Syahrur*, dalam pengantar Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri

Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Juz 8. (Cet. VI: Damaskus: Dar al-fikr, 2008)

wartakotalive.com, Rabu 6 Mei 2020

Wati Susiawati, “*Lafazh dan Makna Dalam Perspektif Pemikiran Linguistik Ibn Jinni*,” *Arabiyat: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, 2, (2), 2015

Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari al-Fannani, *Fathul Mu'in*, jilid 2, alih bahasa Moch Anwar, Bahrin Abu Bakar, Anwar Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2013)

