

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Manusia mati tanpa membawa harta dan duniawinya, hanya amal dan perbuatan baiklah yang menjadi bekal dikehidupan selanjutnya. Harta tersebut ditinggalkan, kemudian masalah yang muncul adalah hendak diapakan harta tersebut dan apakah akan dibagikan kepada ahli waris atau diserahkan ke *bait al-māl* (lembaga keuangan). Permasalahan ini muncul setelah pemilik harta telah meninggal dunia, sehingga perlu adanya solusi untuk menjawabnya. Kondisi pelalihan harta kekayaan terus berjalan sehingga menimbulkan sengketa waris untuk pertama kalinya yang kemudian diajukan kepada Nabi Muhammad, sehingga kemudian turunlah ayat waris, ayat 11, 12 dan 176 dalam surat an-Nisa' yang menjelaskan bagian-bagian pasti (*furūd muqaddarah*) dalam pewarisan.¹

Hukum waris disyari'atkan di dalam al-Qur'an dengan tujuan adanya keterikatan kasih sayang, memberi manfaat pada sanak keluarga sehingga terhindar dari kesenjangan keluarga yang dapat menyebabkan perselisihan di antara mereka. Dalam al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 11 Allah berfirman:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

*Artinya: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.*²

Dari uraian ayat di atas memberikan arti bahwa bagian laki-laki dua kali bagian perempuan dengan alasan kewajiban laki-laki lebih berat dari perempuan, seperti kewajiban membayar maskawin dan memberi nafkah.³

¹Alī bin Aḥmad bin Al-Wahidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān, al-Maktabah al-Syāmilah* upgrade 3.59 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1969), h. 138.

²Ayat al-Qur'an yang membahas tentang waris (pembagian warisan yang pasti) yang lain adalah QS. Al-Nisā' (4): 12 dan 176

³Lihat surat al-Nisā' ayat 34.

Anak laki-laki juga bertanggung jawab atas segala pengaturan baik masalah yang khusus ataupun yang umum.

Sebab lain mengapa seorang laki-laki lebih besar bagiannya dari pada perempuan adalah laki-laki dibebani masalah hidup yang tidak mampu dijalankan oleh wanita. Laki-lakilah yang dapat membajak tanah dan tahan dengan kerja keras untuk mendapatkan hasil. Mereka juga yang mampu menjelajahi daratan untuk membiayai kehidupan keluarganya, serta menyebrangi lautan untuk perdagangan dan sebagainya.⁴

Berbeda dengan anak perempuan yang selalu terikat dengan beberapa penghalang. Tidak ada aktifitas yang lain kecuali mengatur rumah tangga dan anak, walaupun sebagian perempuan dapat bekerja secara mandiri yang dapat membantu laki-laki dalam membantu urusan kebutuhan rumah tangga. Akan tetapi yang bertanggung jawab penuh memberi uang belanja untuk urusan rumah tangga adalah suaminya, sebagai suatu ketentuan yang sesuai dengan ketentuan agama.⁵

Namun dalam realita kehidupan di sekitar kita pembagian harta warisan tersebut tidak sesuai dengan apa yang telah disyari'atkan dalam al-Qur'an. Misalnya dalam al-Qur'an disebutkan bahwa anak laki-laki mendapatkan harta warisan sama dengan bagian dua orang anak perempuan.⁶ Akan tetapi dalam masyarakat disekitar kita melakukan pembagian harta warisan baik anak laki-laki ataupun perempuan memiliki porsi yang sama. Pembagian yang sama tersebut terjadi karena dengan alasan menghindari adanya pemicu kesenjangan sosial, pertikaian, dan perpecahan antar keluarga.

Berangkat dari problema di atas penulis ingin mengkaji lebih jauh bagaimana konsep utuh atau komprehensif mengenai "waris" dalam perspektif al-Qur'an. Melalui penelitian akademis ini penulis ingin mendialokkan al-Qur'an sebagai teks yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang tak terbatas. Hal ini mengingat betapa pun

⁴ al-Jurjawī, *Hikmah di Balik Hukum...*, h. 270

⁵ *Ibid.*

⁶ Q.S al-Nisā' ayat 11

al-Qur'an turun di masa lalu dengan konteks dan lokalitas sosial budaya tertentu, tetapi ia mengandung nilai-nilai universal yang *salih li kulli zamān wa makān*.

Di era kontemporer al-Qur'an perlu ditafsirkan sesuai dengan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.⁷ Pemahaman al-Qur'an bisa saja beda jika ditangkap oleh generasi yang berbeda, dengan kata lain ajaran dan semangat al-Qur'an bersifat universal, rasional dan sesuai dengan kebutuhan. Namun respon historis di mana tantangan zaman yang mereka hadapi sangat berbeda dan variasi, sehingga secara otomatis menimbulkan corak dan pemahaman yang berbeda.

Berangkat dari uraian yang telah di paparkan di atas penulis tertarik untuk mengkaji lebih jauh penafsiran “waris” dalam pandangan Muhammad Syaḥūr dalam kitab tafsirnya *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqih al-Islāmī* dan *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Hal ini sudah menjadi keharusan untuk melihat kembali teks al-Qur'an tentang apa sesungguhnya pesan moral yang dikandungnya, dalam konteks apa al-Qur'an diturunkan, bagaimana ayat-ayat tersebut dihadapkan dan dikontekstualisasikan dengan realitas sosial kekinian.

Adapun alasan penulis memilih Muḥammad Syaḥūr sebagai objek kajian lebih disebabkan karena pendapatnya dalam masalah ini cukup dinamis dan kontroversial. Penafsiran Syaḥūr sangatlah kotroversial jika dibanding dengan para penafsir pada umumnya. Dan tidak jarang para ulama tafsir yang menentang pemikirannya, bahkan yang lebih ekstrem menganggap penafsirannya adalah sesat. Akan tetapi dianggap dinamis dengan permasalahan kontemporer sehingga pada akhirnya akan menghasilkan suatu penafsiran yang relevan dengan kajian “waris” yang selalu menuntut keadilan sosial.

Dalam kitabnya *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-Fiqih al-Islāmī* dan *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah* Muḥammad Syaḥūr memberikan

⁷Muḥammad Syaḥūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Ahāli li al-Nasyr wa al-Tawzī, 1992), h. 33.

warna yang khas dan berani berbeda dalam kajian “waris” sehingga penafsirannya dapat memperkaya khazanah penafsiran al-Qur’an khususnya yang bercorak fiqh. Berangkat dari hal tersebut penulis ingin mencoba mengupas lebih dalam terhadap pemikiran Muḥammad Syaḥrūr terkait masalah “waris” dalam al-Qur’an.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang yang dikemukakan di atas, maka rumusan masalah yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana metode penafsiran ayat-ayat waris menurut Syaḥrūr?
2. Bagaimana implikasi penafsiran Syaḥrūr terhadap ayat-ayat waris dalam al-Qur’an?

BAB II KAJIAN TEORI

A. Pengertian Waris

Kata waris berasal dari bahasa Arab yang diambil dari kata “wariṣa” (ورث), “yariṣu” (يُورِثُ), “wirṣan” (ورثان), isim failnya “wāriṣun” (وارث) yang artinya ahli waris.⁸ Sedangkan maknanya waris menurut bahasa ialah ‘berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain’. Atau dari suatu kaum kepada kaum lain.⁹

Dalam literatur fiqih Islam, kewarisan (*al-muwaris* kata tunggalnya *al-mīraṣ*) lazim juga disebut dengan *farāiḍ*, yaitu jamak dari kata *farīḍah* diambil dari kata *farḍ* yang bermakna “ketentuan atau takdir”. *Al-farḍ* dalam terminology syar’i ialah bagian yang telah ditentukan untuk ahli waris.¹⁰

Dengan demikian secara garis besar definisi warisan yaitu perpindahan berbagai hak dan kewajiban tentang kekayaan seseorang yang meninggal dunia kepada orang lain yang masih hidup dengan memenuhi syarat dan rukun dalam mewarisi.

Di Indonesia penyebutan *fiqih al-mawaris* (ilmu waris) disebut juga hukum *kewarisan islam*, *hukum warisan*, *hukum kewarisan dan hukum waris*, yang sebenarnya terjemahan bebas dari kata mawaris. Bedanya, *fiqih al-mawaris* menunjukkan identitas hukum waris Islam, sementara hukum warisan memiliki konotasi umum, bisa mencangkup hukum waris adat atau hukum waris yang diatur dalam kitab undang-undang hukum perdata.¹¹

⁸ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990) Cet Ket-8. h. 496

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005) edisi revisi, h. 109

¹¹ Ahmad Rofiq, *Fiqih Mawaris*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 4.

B. Penafsiran Ulama terhadap Teks Waris

Menurut hemat penulis Ayat al-Qur'an yang membahas tentang waris (pembagian warisan yang pasti) adalah QS. Al-Nisā' (4): 11, 12 dan 176. Dan penafsiran ulama mengenai ayat tersebut akan dipaparkan di bawah ini:

1. QS. Al-Nisā' (4): 11

Dalam tafsir al-Baidawī, yang berjudul *Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl* menjelaskan bahwa Allah memerintah dan mengamanahkan kepadamu perihal pembagian satu orang laki-laki sama dengan dua orang perempuan, beserta kelipatannya. Artinya jika terdapat dua orang laki-laki berarti bagiannya sama dengan empat orang perempuan. Anak laki-laki memiliki kekhususan mendapatkan bagian lebih banyak daripada perempuan dengan tujuan untuk menunjukkan bahwa laki-laki memiliki keutamaan. Dan bagian anak laki-laki yang melebihi anak perempuan dianggap cukup untuk menunjukkan bahwa laki-laki memiliki keutamaan dibanding perempuan.¹² Bagian dua banding satu untuk anak laki-laki merupakan pembagian harta warisan yang telah disyari'atkan dalam oleh Allah yang telah tercantum dalam al-Qur'an.

Sedangkan menurut Ibn Kaṣīr pada lafad *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ* *حِظِّ الْأُنثِيَّ* Allah memerintahkan kalian untuk berlaku adil terhadap anak-anak mereka. Karena dahulu orang-orang Jahiliyah memberikan semua harta pusaka hanya untuk ahli waris laki-laki saja. Sedangkan ahli waris perempuan tidak mendapatkan sesuatu apapun dari harta peninggalan. Maka Allah memerintahkan untuk berlaku adil kepada mereka (para ahli waris) dalam membagi harta warisan. Akan tetapi bagian kedua jenis dibedakan oleh Allah; Dia menjadikan bagian laki-laki sama dengan dua perempuan. Dengan alasan seorang laki-laki dituntut kewajiban memberi nafkah, beban biaya lainnya, jerih payah dalam

¹² Lihat Nāshiruddīn Abū Sa'īd 'Abdullah al-Baidawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrar al-Ta'wīl*, juz II, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Bacrut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 1418 H), h. 62

berniaga, dan berusaha serta menanggung semua hal yang berat. Maka sudah menjadi harga yang pantas jika laki-laki diberi bagian dua kali lipat dari bagian yang diterima perempuan.¹³

Ketika turun ayat tersebut maka orang-orang merasa tidak suka atau sebagian dari mereka tidak senang dengan pembagian itu. Di antara mereka ada yang mengatakan, “wanita diberi seperempat atau seperdelapan dan anak perempuan diberi setengah serta anak laki-laki kecil pun diberi, padahal tiada salah seorang pun dari mereka yang berperang membela kaumnya dan tidak dapat merebut ghanimah”. Akan tetapi hadis ini didiamkan saja; barang kali Rasulullah melupakannya, atau kita katakan kepadanya, lalu beliau bersedia mengubahnya. Mereka berkata, ”Wahai Rasulullah, mengapa engkau memberikan harta warisan kepada anak perempuan separo dari harta yang ditinggalkan ayahnya, padahal ia tidak menaiki kuda dan tidak pula berperang membela kaumnya?” bahkan anak kecil pun diberi bagian warisan, padahal ia tidak dapat berbuat apa-apa.¹⁴

Diketahui bahwa pada masa Jahiliyah mereka tidak memberikan warisan kecuali hanya pada orang yang berperang membela kaumnya. Dan mereka hanya memberikannya kepada anak yang tertua dan yang lebih tua lagi. Demikianlah menurut riwayat Ibnu Abū Hātim dan Ibnu Jārīr.¹⁵

Dari kedua penafsiran tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa bagian laki-laki adalah dua kali lipat dari bagian perempuan terhadap harta peninggalan. Akan tetapi alasan dari besarnya bagian antara laki-laki dan perempuan berbeda. Al-Baidhawī berpendapat bahwa bagian laki-laki lebih besar dari perempuan karena laki-laki lebih memiliki keutamaan daripada perempuan. Sedangkan menurut Ibnu Kaṣīr laki-laki mendapat bagian lebih besar karena seorang laki-laki dituntut kewajiban memberi nafkah, beban biaya lainnya, jerih payah dalam

¹³ IbnKaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān...*, juz II, h. 223

¹⁴ *Ibid.*, h. 224

¹⁵ *Ibid.*

berniaga, dan berusaha serta menanggung semua hal yang berat. Dan alasan yang kedua ini sama dengan pendapatnya Alī Aḥmad al-Jurjawi.¹⁶

2. QS. Al-Nisā' (4): 12

Pada ayat ini diuraikan *al-furudh al-muqoddarah* bagi suami dan istri. Dengan kata lain ayat ini menguraikan hak waris yang melekat pada seseorang yang disebabkan adanya ikatan pernikahan. Selain itu pada ayat ini juga diuraikan bagian dari orang yang berstatus *kalalah*. Suami berhak mendapatkan seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri (baca: *tirkah*) jika memang istri yang meninggal tersebut tidak mempunyai anak. Sedangkan jika sang istri yang meninggal tersebut memiliki anak, maka bagian suami tersebut menjadi seperempat dari *tirkah*. Dengan kata lain nominal setengah harta *tirkah* yang menjadi hak suami berkurang dengan keberadaan anak yang ditinggalkan oleh sang istri.

Sedangkan istri yang ditinggal mati suaminya mendapatkan seperempat harta yang ditinggalkannya (baca: *tirkah*). Seperempat *tirkah* ini didaparkannya dengan syarat si suami tidak meninggalkan anak. Namun jika meninggalkan anak, maka istri mendapatkan seperdelapan dari *tirkah* suami. Keberadaan anak sebagaimana dalam *furudh* istri juga menjadi pengurang dari bagian awal (seperempat *tirkah*) yang berhak mereka terima sama seperti dalam kasus waris suami di atas. Dengan kata lain keberadaan anak menjadi *hijab nuqshan* bagi bagian waris dari suami dan istri¹⁷

Nominal tersebut baru dapat diakses baik oleh suami ataupun istri setelah menunaikan urusan wasiat dan membayar hutang jika memang ada. Dua hal ini secara normatif harus terlebih dahulu diselesaikan agar nanti pada saat pembagian warisan dapat berjalan secara prosedural dan

¹⁶ Lihat al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyir* ..., h. 270

¹⁷ Sulaiman bin Muḥammad bin Umar al-Bujairimī, *Tuḥfatu al-Habīb 'ala Syarh al-Khotib*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Beirut: Dār al-Fikr, tt) Juz 3, h. 313

lancar dalam realitanya. Lebih detail lagi disebutkan dalam kajian fikih bahwa pembagian waris dapat dilakukan setelah terselesaikannya setidaknya empat hal. *Pertama* menyelesaikan hal yang berkaitan dengan keberadaan harta tirkah seperti zakat, gadai bahkan urusan pidana. *Kedua*, pembiayaan perawatan jenazah, *ketiga* penyelesaian dan pelunasan hutang, *keempat* melaksanakan wasiat dari mayit.¹⁸

Setelah memaparkan hak waris bagi suami dan istri selanjutnya ayat di atas menggambarkan bagian dari seseorang yang bersifat *kalalah*. *Kalalah* dalam bahasa Indonesia diterjemahkan sebagai seseorang yang mati yang tidak mempunyai ayah dan anak. Bagi seorang yang *kalalah* namun memiliki seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Namun jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga bagian tersebut.

Ayat di atas memuat banyak redaksi yang dalam disiplin ilmu *nahwu* disebut sebagai *isim nakirah*. *Isim nakirah* secara sederhana didefinisikan sebagai sebuah kata benda yang memiliki makna namun masih bersifat umum atau belum tertentu dan belum terbatas.¹⁹ Mari perhatikan kata *waladun*, *akhun* dan *ukhtun* yang ketiganya dalam bentuk *nakirah*. Keadaan ini tentu akan mempengaruhi dalam pemaknaan. Kata *walad*, *akhun* dan *ukhtun* memiliki makna yang masih umum dan cenderung luas. Kata *walad* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan kata “anak” *muhtamil* kepada anak dari hasil pernikahan dengan suami (terkini) ataupun anak dari seseorang yang pernah menjadi suami dari istri tersebut (bahasa Jawa: *anak gawan*).

¹⁸Usman bin Syaṭa al-Dimyathī, *I'ānah al-Thalibīn 'ala Hilli al-fāz Fath al-Mu'īn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), Juz 3, h. 261

¹⁹Kata *nakirah* berasal dari kata *nakara* yang berarti tidak tahu (*jahala*), sehingga kata yang masih *nakirah* bersifat sangat umum karena tidak ada faktor (*'amil*) yang menjadikannya khusus baik dengan *adat al-ta'rif* ataupun dengan disertakan *na'at* setelahnya. Lihat Abū al-Baqā al-'Ukburī, *al-Lubāb fī 'Ilal al-Binā wa al-I'rāb*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Damaskus: Darul Fikr, 1995), Juz 1, h. 471

Begitu pula kata *akhun* dan *ukhtun* yang dinarasikan dalam bentuk *nakirah* juga *muhtamil* kepada *akhun* atau *ukhtun* syaqiq, *akhun* atau *ukhtun* lil *umm* ataupun *akhun akhun* atau *ukhtun lil abb*. Analisa redaksional sebagaimana yang diungkapkan penulis di atas diperkuat dengan pernyataan al-Shobuni²⁰, Sayyid Quthb²¹ dan Sayyid Tanthowi²² dalam masing-masing tafsir mereka.

3. Q.s. Al-Nisa' (4): 176

Ayat di atas diturunkan sebagai jawaban atas kegundahan Jabir bin Abdullah. Pada saat itu Jabir yang mengalami sakit keras dan hidup sebagai seorang *kalalah* dengan sembilan saudari nya bertanya kepada Rasul SAW perihal bagaimana mengelola hartanya jika nantinya dia mati.²³ Sahabat Jabir disebut *kalalah* karena dia; seandainya meninggal nantinya tidak memiliki ahli waris selain saudari-saudarinya tersebut. Dia tidak memiliki anak dan ayah yang masih hidup pada saat itu. Jadi secara definitif kata *kalalah* diartikan dengan seseorang yang tidak memiliki (tidak meninggalkan; ketika mati nanti) anak dan orang tua.²⁴ Definisi tersebut sebenarnya memiliki esensi yang sama dengan yang dinarasikan dalam ayat di atas. Bagi yang berkondisi *kalalah* maka saudara yang dipunyai-lah yang menjadi ahli waris dari si mayyit tersebut.

Adapun nominal dari bagian mereka (saudari perempuan; baik seapak atau sekandung) adalah setengah dari harta. Jika saudari perempuan tersebut tidak memiliki anak, maka bagi saudara laki-laki;

²⁰ Lihat Ali al-Ṣabunī, *Ṣafwah al-Tafsīr*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Dār al-Ṣabunī, 1997) Juz 1, h. 241

²¹ Lihat Sayyid Quṭb Ibrahim Husain, *Fī zilal al-Qur'ān*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Dar al-Syurq, 1991), Juz 1, h. 593

²² Lihat Muḥammad Sayyid Tanṭawī, *al-Tafsīr al-Waṣhīṭ*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Dār Nahḍah, 1997) Juz 3, h. 72

²³ Faiṣal bin 'Abdul 'Azīz, *Taufīq al-Raḥman fī Durus al-Qur'ān*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Riyadh: Dār al-Aṣimah: 1996), Juz 2, h. 22

²⁴ Muḥammad bin Muḥammad bin Abd al-Razzaq al-Ḥusainī, *Taj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmus*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (tanpa penerbit: Dār al-Hidāyah, tt), Juz 30, h. 344

baik seapak atau sekandung berhak mendapatkan sebagian dari *tirkah*. Jika saudara perempuan tersebut berjumlah dua maka bagi mereka (berdua) dua pertiga dari *tirkah*. Dengan kata lain bilangan nominal dua pertiga dari *tirkah* tersebut dibagi dua sehingga masing-masing mendapatkan satu pertiga dari *tirkah*. Nominal tersebut berhak didapatkan para ahli waris jika telah terselesaikannya wasiat dan lunasnya hutang. Hal ini memang secara eksplisit tidak ada dalam ayat di atas, namun penulis mengkiaskannya dengan kedua ayat yang ada sebelumnya yang mensyaratkan kedua hal tersebut (lihat dalam QS. Al-Nisa` (4): 12 dan QS. Al-Nisa` (4): 11).

C. Tahap-Tahap Perkembangan Pewarisan Islam

Di antara tujuan utama adanya sistem kewarisan Islam adalah untuk mengoreksi sistem kewarisan yang tidak adil yang sudah berlaku sejak pada masa-masa pra-Islam. Secara kronologis, perkembangan sistem kewarisan Islam dapat dikelompokkan ke dalam tiga tahap perkembangan, yaitu:

1. Tahap Pertama: Pewahyuan Ayat-ayat Wasiat

Setidaknya pada tahap awal ini terdapat enam ayat yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad SAW., yang isinya mengatur tentang kewarisan melalui mekanisme wasiat. Yaitu QS. al-Baqarah [2]: 180-182, dan 240, dan QS. al-Mā'idah [5]: 105-106.²⁵

Keenam ayat di atas, merefleksikan suatu aturan hukum yang memberikan kebebasan secara luas kepada seseorang untuk siapa-siapa yang akan menjadi ahli warisnya dan berapa banyak bagian yang akan diberikan kepada mereka masing-masing.

2. Tahap Kedua: Pewahyuan Ayat-ayat Waris

Dalam sebuah riwayat *sabab al-nuzūl* diriwayatkan bahwa Ummu Kuhḥa mengadu kepada Nabi Muhammad perihal harta peninggalan

²⁵Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad al-Zamahṣyārī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmidh al-Tanzīl wa 'uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, jilid 1, cet. ke-1, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Baerut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415/1995), h. 289

suaminya yang diambil seluruhnya oleh sepupu almarhum suaminya, dan tidak meninggalkan sedikitpun untuk dirinya dan kedua putri almarhum. Dalam kaitanya ini, menurut riwayat *sabab al-nuzūl*, Allah memberikan tanggapan-Nya dalam dua tahap, dimulai dengan pewahyuan QS. al-Nisā' [4]: 8 yang menegaskan hak para wanita untuk mewarisi dan sekaligus untuk membatalkan praktek pewarisan pada zaman jahiliyyah, dan sesaat kemudian diikuti dengan pewahyuan QS. al-Nisā' [4]: 11-12, yang merinci secara jelas bagian-bagian waris bagi para ahli waris.²⁶ Kemudian dua ayat terakhir di atas (QS. al-Nisā' [4]: 11-12) bersama dengan QS. al-Nisā' [4]: 176, yang menjelaskan tentang bagian-bagian warisan untuk saudara-saudara seayah dan sekandung, menjadi inti dari ilmu fara'idh.

3. Tahap Ketiga: Penjelasan Sunnah Nabi

Meskipun para ulama Islam menggambarkan bahwa pembentukan ilmu Fara'id adalah sebagai suatu proses akhir dari sistem sukarela yang dicerminkan dalam ayat-ayat Wasiat menjadi aturan-aturan wajib yang ditentukan dalam ayat-ayat waris sebagaimana nampak dalam dua serial pewahyuan di atas melalui doktrin *naskh*, nampaknya persoalan pewarisan belumlah jelas dan masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Hal ini mengingat, QS. Al-Baqarah [2]: 11-12, yang menjelaskan tentang bagian-bagian (*furūd*) waris bagi ahli waris, masih mensyaratkan bahwa pembagian harta warisan tersebut harus dilakukan setelah ditunaikannya wasiat atau hutang dari almarhum; yang dengan itu menunjukkan bahwa wasiat belum sepenuhnya dihapus. Pertanyaan terhadap siapa sajakah wasiat masih boleh diberlakukan, menurut para ulama, dijawab oleh sunnah Nabi Muhammad yang menetapkan dua pembatasan utama tentang pemberlakuan wasiat.²⁷

²⁶Afi bin Ahmad al-Wāhidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1389/1969), h. 137

²⁷Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqih al-Islām wa Adillatuh*, jilid 10, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Bacrut: Dār al-Fikr 1418/1997), h. 7439

BAB III

MUḤAMMAD SYAḤRŪR DAN METODOLOGI PENAFSIRANYA

A. Biografi

Muḥammad Syaḥrūr merupakan tokoh Islam yang sangat kontroversi. Dia dilahirkan pada 11 april 1938 di kota Damaskus.²⁸ Dia dari keluarga yang sederhana, ayahnya bernama Daib bin Daib, sedangkan ibunya bernama Shadiqah binti Shalih Falyun.²⁹ Dalam perjalanan hidupnya Syaḥrūr dikaruniai lima orang anak: Ṭāriq, al-Laiṣ, Bāsil, Maṣūn, dan Rīma, sebagai buah pernikahannya dengan 'Azīzah.³⁰

Syaḥrūr mengawali karir intelektualnya dengan menempuh pendidikan di sekolah dasar dan menengahnya di kota kelahirannya di lembaga pendidikan *Abd al-Raḥman al-Kawākibi*, hingga tamat pada 1957. Pada 1957 itu juga ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow (Uni Soviet)³¹, dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1964. Kemudian ia kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965, ia mengajar pada fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.

Kemudian oleh pihak universitas, ia dikirim ke Irlandia untuk studi Post Graduated guna menempuh program Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama yaitu spesialisasi mekanik tanah (*al-handasah al-turbah*) dan teknik fondasi (*al-handasah al-asasah*) pada Ireland

²⁸Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahāfi, 1990), h. 823.

²⁹ Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahāfi, 2000), halaman persembahan (*ihdā*).

³⁰Muḥammad Syaḥrūr, *al-Īman wa al-Islām Maḍumah al-Qiyam*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahāfi, 1996), halaman persembahan (*ihdā*).

³¹ Di tempat inilah Syaḥrūr bersentuhan dengan pemikiran Hegel dan Marxisme. Sehingga dengan apa yang telah ia pelajari sedikit banyak mempengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana tertuang dalam karyanya. Lihat Mahami Munir Muhammad Thahir al-Syawwāf, *Tahāfud "al-Qirā'h al-Mu'āshirah"*, Format Pdf (Cyprus, al-Syawwaf li al-Nasyrwa al-Dirasah, 1993), h. 29-30

National University. Gelar Master of Science diperoleh pada 1969, dan gelar Doktor pada 1972.³²

Meskipun Syaḥrūr berlatar belakang teknik, ternyata ia pemerhati masalah-masalah yang berkembang pada saat itu, khususnya dalam diskursus keislaman. Perhatian itu tertuang dalam buah penanya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣirah*. Buku ini merupakan karya perdananya sekaligus menjadi inspirasi untuk menuliskan pemikirannya dalam karya yang lain. Selain itu buku inilah secara fungsional yang sebenarnya telah membuat namanya melejit dalam kancah belantika pemikiran Islam. Secara garis besar, karya-karya Syaḥrūr dibagi ke dalam dua kategori: *Pertama*, bidang teknik: *al-Handasah al-Asasat* (tiga jilid) dan *al-Handasah al-Turābiyyah* (sebanyak satu jilid). *Kedua*, bidang keislaman *Dirāsah Islāmiyyah* yang kesemuanya diterbitkan oleh *al-Aḥālī al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa al-Taūzi* di Damaskus.³³

B. Karya-karya Intelektual

Selain karya-karya dalam bidang spesialisasinya, dalam bidang kajian keislaman Syaḥrūr juga telah menghasilkan beberapa karya yang cukup penting dan memiliki pengaruh yang sangat luar biasa terhadap gerak perkembangan pemikiran Islam kontemporer. Bahkan, karena kajian keislaman inilah, namanya menjadi sangat populer dalam kancah pemikiran Islam kontemporer. Setidaknya ada lima buku yang telah dihasilkan Syaḥrūr dalam diskursus *Dirāsah Islāmiyyah*. Berikut ini buku-buku yang telah ditulisnya :

³²Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 19; bandingkan Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 47.

³³Sahiron Syamsuddin, "*Metode Intratekstualitas Muhammad Syaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur'ān*" dalam *Studi al-Qur-ān Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 133. Penerbit al-Aḥālī, di Syiria dinilai sebagai salah satu penerbit yang kurang bergengsi, tetapi tidak konvensional. Selain itu al-Aḥālī juga diklaim sebagai agen aliran kiri dan liberal, khususnya di akhir tahun 80-an ketika Syaḥrūr menulis untuk mereka. Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsudin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), h. 20-21.

1. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* yang diterbitkan (pertama kali) pada 1990 oleh penerbit al-Ahālī di Damaskus.⁸
2. *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* yang diterbitkan oleh penerbit yang sama pada tahun 1994
3. *Al-Islām wa al-Īman: Manzūmat al-Qiyam*, yang diterbitkan tahun 1996 oleh al-Ahālī, Damaskus.
4. *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, yang terbit pada tahun 2000. Buku ini juga diterbitkan oleh penerbit al-Ahālī di Damaskus.
5. *Tajfif Manābi' al-Irhāb*. Buku ini diterbitkan oleh al-Ahālī di Damaskus pada tahun 2008.
6. Selain berkarya dalam bentuk buku sebagaimana telah diuraikan di atas Syaḥrūr juga produktif menulis artikel keislaman yang dimuat di beberapa media cetak.³⁴

C. Prinsip Metodologis dan Dasar-dasar Penafsiran Syaḥrūr

Dengan status *ṣālih li kulli zamān wa al-makān* inilah maka, harus difahami bahwa *al-Tanzīl* juga diturunkan kepada seluruh manusia yang hidup pada abad dua puluh ini. Dengan status ini maka, Syaḥrūr menganjurkan kepada pembaca al-Qur'an untuk memposisikan diri dalam dua model. *Pertama*, berposisi layaknya sahabat pada masa Islam awal. Dalam catatan sejarah mereka diajar Al-Qur'an secara langsung oleh Nabi Muhammad. *Kedua*, berposisi seperti shahabat yang baru saja ditinggal wafat oleh Muhammad SAW sebagai nabi mereka.³⁵ Dengan posisi ini

³⁴Dalam tesisnya Fahrur Razi mengungkapkan Syaḥrūr juga aktif menulis artikel yang telah dimuat dalam beberapa majalah dan jurnal seperti "*Reading the Religious Text New Approach*", "*The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies*" dalam *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997), "*Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women*" dalam *Kuwaiti Newspaper* yang kemudian dimuat dalam buku "*Liberal Islam*", Charles Kurzman (ed.) (New York dan Oxford University Press, 1998), "*al-Harākāt al-Liberaliyyah rafadhat al-Fiqh wa Tasyri'atihā walakinnahā lam Tarfudh al-Islām ka Tauhid wa Risālah Samāwiyyah*", yang dimuat dalam majalah *Akhhbār al-Arab al-Khalijiyyah*. no. 20, 16-122000, dan "*al-Harakat al-Islāmiyyah lan Tafuza bi al-Syar'iyyah illa idzdā tharahat' Nazhdriyyah Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'*" yang dimuat dalam majalah *Akhhbār al-Arab al-Khalijiyyah*, no. 21. 17-12-2000. Lihat tesis (dalam format Pdf) karya Fahrur Razi, *Wasiat dan Waris dalam al-Qur'ān Perspektif Muḥammad Syaḥrūr*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 82-83.

³⁵ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 44.

maka akan terbangun sebuah pemahaman bahwa *al-Tanzīl* selalu relevan dalam konteks dan dimensi apapun.

Selain berusaha untuk berposisi layaknya generasi awal, sebelum Syaḥrūr melakukan interpretasi terhadap ayat *al-Tanzīl* terlebih dahulu objek kajian didekatinya dengan dua pendekatan, antara lain:

1. Pendekatan Linguistik

Dalam kajian *ulum al-Qur'ān* khususnya dalam diskursus ilmu tafsir dan tafsir, pendekatan linguistik (kebahasaan) merupakan salah satu pendekatan yang sangat urgen.³⁶

2. Pendekatan *Scientifik*

Selain mendekati ayat-ayat *al-Tanzīl* dengan pendekatan kebahasaan Syaḥrūr juga mendekati ayat-ayat tersebut dengan pendekatan ilmu pengetahuan yang sedang berkembang pada masanya. Bahkan ilmu pengetahuan tersebut dijadikannya sebagai parameter untuk memahami teks al-Qur'an. Pendekatan ini dilakukan karena menurut asumsinya antara realitas, akal dan wahyu tidak ada saling bertentangan.³⁷

Dengan ungkapan lain, Syaḥrūr memperlakukan al-Qur'an sebagai "data-data ilmiah" yang selalu relevan dengan realitas empiris dalam hal ini diwakili oleh keilmuan pada abad 20. Ketika ilmu pengetahuan dituntut untuk disajikan dengan sedemikian sistematis, begitu pula teks suci Tuhan. Sehingga teks yang oleh mayoritas kalangan dinilai sakral di tangan Syaḥrūr teks ini diposisikan sama dengan teks biasa (profan). Karena berstatus profan maka teks Tuhan dapat didekati dengan bermacam-macam metode dan dikaji se-objektif mungkin. Semakin ketat

³⁶ Manna' Khalil al-Qaṭan mengungkapkan bahwa untuk menerjuni sebuah disiplin ilmu; apapun itu seseorang terlebih dahulu perlu mengetahui seluk-beluk dari ilmu tersebut. Dengan berdasar QS. Yusuf ayat 2 al-Qathan mengaskan bahwa kaidah-kaidah yang diperlukan oleh para mufasir dalam memahami Al-Qur'an terpusat pada kaidah-kaidah bahasa, pemahaman asas-asasnya, penghayatan *uslub-uslubnya*, dan penguasaan rahasia-rahasianya dan semua itu telah tersedia dan tersebar dalam ilmu kebahasaan. Lihat Manna' Khalil al-Qaṭan, *Mabāhiṣ fī 'Ulum al-Qur'ān*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2000), h. 185.

³⁷ *Ibid*, h. 45.

kriteria objektivitas pendekatan, maka semakin banyak pula wajah tafsir yang terproduksi nantinya.³⁸ Ada beberapa indikasi yang menjelaskan pada pendekatan ilmiah ini, antara lain :

- a. Teori himpunan, teori limit, teori integral, dan teori diferensial dijadikan sebagai alat bantu dalam merumuskan teknis teori batas.³⁹ Teori ini berarti bahwa aturan-aturan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an dan *al-Tanzīl* menurut Syaḥrūr memiliki batasan-batasan tertentu di mana ijtihad dapat dilakukan selama tidak keluar dari batas yang ada tersebut.
- b. Teori helio sentris dan geosentris yang digunakan mengungkapkan kerancuan pemahaman umat Islam dalam memahami Al-Qur'an.⁴⁰
- c. Teori hampa kuantum (*farag kauni*) dan big bang (*al-infijar al-hail*) digunakan untuk menjelaskan konsep permulaan alam dan alam ghaib. Ia mensitir QS. al-Fajr 1-3 untuk mendukung penafsirannya.⁴¹
- d. Teori kuantum mekanika (*mikanika al-kam*) digunakan untuk menjelaskan bilangan yang ada dalam Al-Qur'an.⁴²
- e. Hukum kekekalan energi, dan beberapa istilah komputer semisal ROM dan RAM yang digunakan untuk menjelaskan pengertian *al-Lauh al-Mahfuz* dan *al-Imām al-Mubin*. *Lauh Mahfuz* berisi ketentuan-ketentuan umum yang mengatur alam semesta dan telah ditetapkan secara pasti sejak awal penciptaan sampai akhir masa dunia yang dianalogikan dengan ROM (*Read Only Memory*). Sedangkan *al-imām al-mubin* memuat ketentuan-ketentuan rinci bagi kejadian-kejadian alamiah dan arsip peristiwa-peristiwa historis yang dianalogikan dengan RAM (*Random Acces Memory*).⁴³

³⁸ Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik...*, h. 169.

³⁹ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 453.

⁴⁰ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, h. 29.

⁴¹ *Ibid.*, h. 234-235

⁴² *Ibid.*, h. 250

⁴³ Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāṣah Islāmiyyah ...*, h. 210-217.

f. Teori *cell differentiated (al-mukhallaqah)* dan *cell undifferentiated (ghair mukhallaqah)* digunakan untuk menjelaskan penciptaan makhluk hidup.⁴⁴

Bertolak dari asumsi-asumsi di atas, Syaḥrūr segera menindaklanjuti dengan melakukan pembacaan terhadap al-Tanzīl dengan berpijak kepada prinsip-prinsip berikut.⁴⁵

1. Memaksimalkan seluruh potensi dari karakter linguistik Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abū ‘Alī al-Fārisī (w. 377 H/987 M.) yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, Ibn Jinnī (w. 392 H./1002 H.) dan ‘Abd al-Qāhīr al-Jurjānī (w. 471 H./1078 M.),⁴⁶ di samping juga berpegang kepada syair-syair *jāhili*.
2. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya *tarāduf* (sinonim) dalam bahasa. Al-Tanzīl al-Ḥakīm memiliki tingkatan yang tertinggi dalam hal kefasihan. Ia adalah Kitab yang dalam seluruh ayat-ayatnya memperhatikan batas pemisah antara

⁴⁴ Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, h. 227

⁴⁵ Syaḥrūr, *Al-Kitāb*, h. 44-45; dan *Naḥwa Uṣūl*, h. 189-193

⁴⁶ Menurut Ja’far Dekk al-Bāb (sahabat sekaligus guru bahasa Muḥammad Syaḥrūr), metode linguistik yang dipakai Syaḥrūr merupakan sitesa dua pendekatan yang berbeda dari Ibn Jinnī dan ‘Abd al-Qāhīr al-Jurjānī dalam analisis bahasa. Ibn Jinnī, melalui pendekatan diakronisnya menganalisis wilayah fonologi, yaitu sub-disiplin linguistik yang mempelajari bunyi bahasa. Dalam kaitan ini, Ibn Jinnī menegaskan adanya korelasi alamiah antara bunyi bahasa dengan objek yang ditunjuk. Sementara ‘Abd al-Qāhīr al-Jurjānī dengan pendekatan sinkronik mengkaji bahasa dan kaitannya dengan fungsi sentralnya sebagai media komunikasi yang informatif. Perpaduan pendekatan di atas, tegas Ja’far Dekk al-Bāb, menghasilkan beberapa poin berikut: 1) Adanya keterkaitan yang pasti antara pengucapan, pemikiran dan fungsi informatif sejak pertama munculnya bahasa; 2) Pemikiran (pengetahuan) manusia tidak serta merta menjadi sempurna melainkan melalui tahapan yang panjang, mulai yang empirik hingga yang abstrak. Begitu pun dengan bahasa yang juga mengalami tahapan-tahapan sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia; 3) menolak adanya sinonim (*tarāduf*), yang oleh sebagian orang dianggap sebagai keistimewaan bahasa Arab; 4) Bahasa merupakan sistem kesatuan yang utuh. Di dalamnya terdapat beberapa unsur yang secara dialektis saling mempengaruhi. Bunyi-bunyi bahasa menempati posisi paling dasar dan berperan terhadap unsur yang lain. Karenanya, analisis terhadap bahasa harus dimulai dari dasar, dan bukan sebaliknya; 5) Kajian terhadap bahasa harus menitik beratkan pada prinsip-prinsipnya yang umum, namun bukan berarti mengabaikan adanya pengecualian. Lihat Ja’far Dekk al-Bāb, “Pengantar” Syaḥrūr, *Al-Kitāb*, h. 20-30

- pemanjangan kalimat yang majemuk (*al-taṭwīl al-mumill*) dan peringkasan yang kering (*al-ījāz al-mukhill*).
3. Al-Tanzīl al-Ḥakīm memiliki kecermatan dalam susunan-susunan kalimat dan kandungan arti.
 4. Al-Tanzīl al-Ḥakīm, dalam seluruh lembaran-lembarannya mengandung *al-nubuwwah* (kenabian) Muhammad dalam fungsinya sebagai seorang Nabi, dan sekaligus mengandung *al-riṣālah* (kerisalahannya) dalam fungsinya sebagai seorang Rasul.
 5. Tidak terdapat *nāsikh* dan *mansūkh* di antara lembaran-lembaran mushaf yang mulia. Setiap ayat memiliki bidang area, dan setiap hukum memiliki ruang untuk pengamalannya.
 6. Memahami peran yang dijalankan oleh Nabi pada masanya, sebagai sebuah ijtihad dalam wilayah pembatasan *al-ḥalāl* dan pemutlakanya kembali (dalam arti menghapus pembatasan tersebut) guna membangun masyarakat dan pemerintahan historis .
 7. Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka kita harus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan kepada generasi Islam saat ini dengan anggapan seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat.
 8. Al-Tanzīl adalah wahyu Allah yang diperuntukkan kepada umat manusia, bukan untuk Diri-Nya sendiri.
 9. Dalam beberapa ayat, Allah SWT. mengagungkan peran akal manusia sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal,⁴⁷ juga tidak terdapat pertentangan antara wahyu dengan realitas.

⁴⁷ Pendapat yang hampir sama juga dilontarkan oleh Muhammad ‘Abduh dan bahkan, sebagaimana Syaḥrūr, ia menjadikan sebagai salah satu pijakan metodenya dalam menafsirkan al-Qur’an. Antara wahyu dan akal sama-sama merupakan sumber hidayah menuju kepada jalan yang benar, jalan yang diridlai Allah. Pertentangan yang muncul di antara keduanya lebih disebabkan oleh adanya kesengajaan merubah risalah wahyu atau karena ketidakmampuan memaksimalkan peran akal. Lihat ‘Abdullah Maḥmud Syaḥatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fi Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Kairo: Al-Majlis al-A’lā li Ri’āyat al-Funūn wa al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Ijti’mā’iyyah, 1963), h. 83-84

10. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syaḥrūr dalam bukunya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, dan bukunya yang lain lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang mempertimbangkan sensitivitas perasaan orang.

Berangkat dari asumsi-asumsi dasar dan prinsip-prinsip di atas, Syaḥrūr merumuskan langkah-langkah metodis sebagai satu tawaran alternatif dalam rangka memahami *al-Tanzīl*. Syaḥrūr menyebut langkah-langkah metodis ini dengan istilah *Qawā'id al-Ta'wīl*.⁴⁸ Ada enam langkah yang harus dilalui ketika bermaksud memahami *al-Tanzīl*

- a. Berpegang teguh pada kaidah-kaidah bahasa Arab dengan berdasarkan pada landasan berikut: (1). Bahasa Arab tidak mengandung karakter *tarāduf* (sinonim), bahkan sebaliknya, sebuah kata mungkin memiliki lebih dari satu makna, seperti kata “*amara*”; (2). Kata-kata adalah sarana yang membantu untuk mengungkapkan makna, dan makna adalah penguasa yang berhak mengatur kata-kata; (3). Pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, jika mereka membatasi makna, maka mereka mempermudah dalam pengungkapannya; (4). Teks kebahasaan apapun tidak dapat dipahami kecuali melalui media yang dapat dipahami oleh akal dan kesesuaiannya dengan realitas obyektif; dan (5). Pentingnya memahami orisinalitas bahasa Arab (*fiqh al-lughah*)⁴⁹ yang

⁴⁸ Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, h. 196-2003. Istilah “*Ta'wīl*” dalam penggunaan Syaḥrūr, hanya digunakan khusus untuk memahami kandungan *al-Kitāb* yang termasuk kategori *al-Qur’an*. Ia juga mendefinisikan *Ta'wīl* bukan sebagai mengalihkan pemahaman lahiriyah teks kepada pemahaman batin, akan tetapi ia memahami *Ta'wīl* sebagai upaya menuju pemahaman ayat *al-Qur’an* secara sempurna sehingga sesuai dengan realitas obyektif (sesuai dengan perkembangan pengetahuan yang ada, karena itu ia tidak bersifat final). Lihat *Ibid.*, h. 194

⁴⁹ Istilah *fiqh al-lughah* muncul pertama kali pada abad ke-4 H. dalam buku ‘*al-Ṣāhibī fī Fiqh al-Lughah wa Sunan al-‘Arabi fī Kalāmihā*’ karya Ibn Fāris, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (w. 395 H), dan juga digunakan oleh Abū Manshūr al-Tsa’ālabī (w. 392 H) dalam bukunya *Al-Lughah wa sirr al-‘Arabiyyah*. Lihat ‘Abdah al-Rājihī, *Fiqh*

- meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja) yang di dalam dirinya terdapat arti yang kontradiktif seperti kata: *خفي, عبد* dan *fi'il-fi'il* yang berlawanan dalam hal arti maupun pengucapan sekaligus, seperti kata: *كتب- بتك - ضاف - فاض - علق - قلع*
- b. Memahami perbedaan antara pengertian *al-inzāl* dan *al-tanzīl* yakni perbedaan antara realitas obyektif (*al-tanzīl*) dan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut (*al-inzāl*).
 - c. Melakukan upaya *al-tartīl*, sebagai mana firman Allah (*وَرَتَّلِ (الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا*), yaitu menggabungkan ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surat yang memiliki topik pembahasan yang sama dan kemudian mengurutkannya untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh.⁵⁰
 - d. Menghindari *ta'diyyah* (التعضية) yaitu membagi atau memisah sesuatu yang tidak bisa terbagi lagi (*qismatu mā lā yanqasimu*) atau dalam pengertian teknis Syaḥrūr, upaya mengurangi totalitas kandungan tema besar al-Qur'an.
 - e. Memahami rahasia *mawāqī' al-nujūm* yang merupakan salah satu kunci penting dalam memahami kandungan al-Kitāb. *Mawāqī' al-nujūm* di sini dimaksudkan sebagai pemisah antar rentetan ayat dalam urutan *muṣḥaf* dan tidak bermaksud menunjuk kepada *mawāqī' al-nujūm* di langit.

al-Lughah fī al-Kutub al-'Arabiyyah, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Baerut: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'ah, 1998), h. 41. *Fiqh al-lughah* adalah ilmu yang mengkaji tentang asal-usul, pertumbuhan dan perkembangan serta faktor-faktor yang mendorong evolusi dan kemajuan sebuah bahasa. Wilayah kajian ini adalah wilayah kajian historis. Para linguist barat menyebut ilmu ini dengan Filologi. Lihat Mushthafā al-Siqā' dkk., "pengantar cetakan kedua" dalam Abū Manshūr al-Tsa'ālābī, *Al-Lughah wa Sīr al-'Arabiyyah*, Al-Maktabah al-Syāmilah upgrade 3.59 (Baerut: Dār al-Fikr, tt.), h. 16-17

⁵⁰ Dalam kaitan ini, berbeda dalam pandangan pada umumnya, Syaḥrūr tidak mengartikan *al-tartīl* sebagai pelantunan bacaan (*tilāwah*) atau musikalisasi dan pelaguan (*tanghīm*) al-Qur'an. Pandangan demikian diambil oleh Syaḥrūr berdasarkan arti dasar dari kata *al-ritl* yang berarti "barisan pada rangkaian tertentu". Lihat Syaḥrūr, Al-Kitāb..., h. 197

BAB IV PEMBAHASAN

A. Waris Dalam Perspektif Syaḥrūr

Waris adalah proses pemindahan harta warisan dari orang yang meninggal kepada ahli waris yang jumlah, ukuran dan bagian harta warisan yang diterima telah ditentukan dalam proses wasiat, atau jika dalam wasiat tidak ditentukan maka proses pembagian, ukuran dan jumlah harta warisan ditentukan berdasarkan mekanisme warisan.⁵¹ Dilihat dari pengertian yang ditawarkan oleh Syaḥrūr tersebut menurut penulis tidak terdapat perbedaan dengan pengertian waris yang dikemukakan oleh para ulama ahli fiqih, di mana penjelasan mengenai pengertian waris menurut ulama ahli fiqih telah dijelaskan dalam bab II. Adapun perbedaan waris antara Syaḥrūr dan ulama ahli fiqih itu terletak pada permasalahan mekanisme jumlah, ukuran dan bagian warisan yang diterima oleh anak laki-laki dan perempuan.

Prioritas utama menurut Syaḥrūr dalam hal pewarisan adalah terletak pada masalah wasiat, yaitu adakalanya pewaris sudah menentukan bagian harta peninggalan melalui wasiat sebelum meninggal dengan menyerahkan seluruh hartanya kepada karib kerabat setelah ia meninggal dunia. Hal ini merujuk pada firman Allah yang berbunyi “مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ”⁵² dengan maksud Allah mensyaratkan bahwa pemberlakuan hukum-hukum waris terjadi setelah dilaksanakannya wasiat dan dibayarkan hutang. Adakalanya pewaris tidak menulis surat wasiat sebelum kematiannya, sehingga ia tidak meninggalkan wasiat apapun, sehingga Allah mengambil alih pembagian ini dengan memasukkannya ke dalam mekanisme hukum waris dan menentukan seluruh pihak yang terlibat di dalamnya, baik terkait

⁵¹ Syaḥrūr, *Nahwa Usūl...*, h.231

⁵² Q.S al-Nisā' [4] ayat 11 dan 12

kalangan pihak penerima warisan maupun bagian harta yang diterima bagi masing-masing dari mereka.⁵³

Adapun prinsip-prinsip yang ditetapkan Tuhan untuk menegakkan keadilan dalam pembagian harta warisan berdasarkan atas prinsip keadilan dan kesetaraan antara komunitas-komunitas sosial yang beragam. Jika kita memperhatikan aturan-aturan (pembagian harta warisan) ini dengan perspektif individual, maka kita akan mendapati bahwa aturan-aturan tersebut tidak menerapkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi menurut Syahrur wasiatlah yang dapat menerapkan kesetaraan antara kelompok laki-laki dengan perempuan di dunia. Dari sini diperlukanlah kerangka pengetahuan matematik yang berbeda dari ilmu penghitungan konvensional.⁵⁴

Proses pembagian harta waris memang sangat pelik karena jika pembagiannya tidak dilakukan secara adil maka akan terjadi kesenjangan sosial dan konflik antar saudara atau keluarga. Sehingga untuk solusi dari permasalahan tersebut prioritas utamanya dalam hal pewarisan adalah terletak pada masalah wasiat, yaitu dengan menentukan bagian harta peninggalan melalui wasiat sebelum meninggal. Dalam hal pewarisan Syaḥrūr mengutamakan melaksanakan wasiat terlebih dahulu dan wasiat tersebut harus segera dilaksanakan sebelum pembagian harta warisan.

B. Metode Penafsiran Syaḥrūr

Prinsip-prinsip metodologis yang telah diuraikan dalam bab tiga, adalah prinsip-prinsip umum yang dianut dan diterapkan oleh Syaḥrūr dalam menafsirkan seluruh kandungan al-Tanzīl al-Ḥakīm, baik yang termasuk dalam kategori *al-nubuwwah* maupun kategori *al-risālah*.

Adapun dalam kaitanya penafsiran ayat-ayat waris secara khusus, berdasarkan pemaparan Syaḥrūr dalam buku ke-empatnya yang berjudul *Naḥwa Uṣūl Jadīd li al-Fiqih al-Islāmī*, penulis memiliki kesimpulan bahwa

⁵³ Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl...*, h.231

⁵⁴ *Ibid.*

paling tidak terdapat dua macam metode inti yang digunakan oleh Syaḥrūr, yaitu: Analisis linguistik semantik, dan metaforik saintifik, yang diadopsi dari ilmu-ilmu eksakta modern, seperti teknik analitik (*al-handasah al-taḥlīliyyah*), matematika analitik (*al-taḥlīl al-riyādī*), teori himpunan (*Naẓariyyah al-majmū'āt*), konsep variabel penutup (*al-tabi', dependent variable*), dan variabel pe-ubah (*al-mutahawwil, independent variable*) dalam matematika.⁵⁵

Berkaitan dengan metode pertama, Syaḥrūr secara konsisten mengikuti mazhab linguistik Abu 'Ali al-Farisi, terutama dalam hal penolakan terhadap adanya sinonimitas (*tarāduf*) dan dalam hal komposisi (*al-nazm*) bahasa. Dalam menganalisis makna kata-kata dalam *al-Tanzīl*, Syaḥrūr menerapkan analisa Paradigma-Sintagmatik. Analisa Paradigmatik adalah sebuah analisa bahasa yang digunakan untuk memahami makna kata dengan cara membandingkan dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna yang bertentangan. Adapun analisa Sintagmatik adalah untuk mengetahui makna potensial mana yang secara rasional tepat untuk sebuah kata dengan melihat konteks tekstual di mana kata yang dimaksud digunakan, karena sangat dimungkinkan sebuah kata mengandung makna lebih dari satu (polisemi, *musytarak al-ma'anī*).

Sedangkan, terkait dengan metode kedua yakni penerapan ilmu eksakta modern, menurut Syaḥrūr, adalah merupakan sebuah keniscayaan, mengingat *al-Tanzīl* adalah wahyu terakhir untuk seluruh manusia yang *Ṣaḥīḥ li kulli zaman wa al-makān*.

Gagasan-gagasan metodologis Syaḥrūr merupakan respons dan sekaligus sebagai alternatif bagi umat Islam dalam memahami pesan dan kandungan *al-Kitāb* di tengah maraknya dua kecenderungan yang muncul dan telah berkembang di dunia Islam-Arab saat ini.⁵⁶ Pertama, kelompok skripturalis-literalis yang berpegang kuat pada arti literal dan meyakini bahwa warisan masa lalu mengandung kebenaran yang absolut. Apa yang

⁵⁵ Syaḥrūr, *Nahwa Usūl...*, h.235

⁵⁶ Fahrur Razi, h. 99

cocok bagi komunitas Islam pada masa dahulu, tentunya juga cocok dengan umat Islam di zaman setelahnya. Kelompok ini tidak bosan meneriakkan jargon “Islam adalah solusi bagi setiap persoalan”. *Kedua*, dianut oleh orang-orang yang selalu menyerukan sekularisme dan modernisme. Mereka mengabaikan nilai-nilai tradisi Islam termasuk *al-Kitāb* yang merupakan bagian dari tradisi yang diwarisi umat Islam. Kelompok ini tidak lain adalah kaum marxis, komunis dan beberapa kaum pengagum nasionalisme Arab.⁵⁷

Untuk menengahi dua kecenderungan ekstrim tersebut, Syaḥrūr menyerukan ajakan untuk “kembali pada teks”, dalam artian menyakini kebenaran dan kesucian teks-teks Tuhan (*al-Kitāb*), serta menjadikan segala bentuk interpretasi manusia atasnya (*al-Kitāb*) sebagai peninggalan warisan masa lalu yang berharga (tradisi), namun ia tidak perlu disakralkan. Segala tafsir dan semua bentuk produk ijtihad yang dihasilkan manusia tidaklah lebih dari sekedar upaya serta respons mereka untuk mengetahui kandungan teks ke-Tuhanan ini.⁵⁸ Oleh karena itu Syaḥrūr menegaskan bahwa pembacaan yang dilakukan olehnya pun hanyalah merupakan pembacaan yang temporer tidak final. Karena orang yang mengklaim bahwa pemahaman terhadap *al-Tanzīl* sebagai pemahaman yang mutlak, pada dasarnya ia hanyalah mengklaim sebagai sekutu Allah dalam hal pengetahuan.⁵⁹ Dengan bahasa lain, bahwa semua bentuk penafsiran manusia adalah bersifat historis, ia hadir dari dan untuk ruang waktu tertentu.⁶⁰ Sehingga penafsiran tersebut dapat berubah sesuai dengan kondisi dan waktu.

C. Ayat-Ayat Waris Dan Penafsiran Syaḥrūr

Di dalam al-Qur’an telah dijelaskan secara terperinci tentang aturan-aturan hukum waris, yakni terdapat dalam tiga ayat yang tertulis dalam surat

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Syaḥrūr, *Naḥwa Usūl...*, h. 193

⁶⁰ Syaḥrūr, *Al-Kitāb...*, h. 194

al-Nisā' [4] ayat 11, 12 dan 176. Bunyi dari ketiga ayat tersebut sebagai berikut:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ 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 وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (١١)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَالْهَنْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ (١٢)

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكِلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَهِيَ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)

Terjemahan di bawah ini merupakan terjemahan berdasarkan pemahaman Syahrur, artinya sebagai berikut:

Allah mensyari'atkan kepadamu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan dan jika anak perempuan itu jumlahnya lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan (sementara sepertiga sisanya untuk pihak laki-laki). jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo

harta (yang ditinggalkan dan setengah yang lainnya untuk laki-laki)⁶¹. 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-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Nisā' [4]: ayat 11)

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 bersama-sama dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun. (Q.S. al-Nisā' [4]: ayat 12)

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalālah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalālah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak tetapi mempunyai saudara perempuan, Maka bagi saudaranya yang perempuan itu

⁶¹ Perbedaan terjemahan yang berbeda menurut Syahrūr terletak pada penjelasan lafad *فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ* "jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan (sementara sepertiga sisanya untuk pihak laki-laki). *وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ* jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta (yang ditinggalkan dan setengah yang lainnya untuk laki-laki)" terjemahan yang ada dalam kurung merupakan terjemahan berdasarkan penafsiran Syahrūr.

seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, Maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, Maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.
(Q.S. al-Nisā' [4]: ayat 176)

Menurut Syaḥrūr dalam ketiga ayat di atas, telah mencakup seluruh permasalahan yang mungkin ada dalam pembagian harta waris secara lengkap, baik mencakup orang-orang yang berhak menerima harta pembagian waris maupun prosentase bagian masing-masing yang akan diterima oleh ahli waris. Uraian penjelasan ketiga ayat tersebut adalah untuk kasus dimana berkumpulnya dua jenis kelamin yakni laki-laki dan perempuan secara bersamaan.

Penjelasan ketiga surat al-Nisā' di atas menguraikan pembagian waris mencakup pihak-pihak sebagai berikut: keluarga menurut garis cabang (*al-furū'*), orang tua ke atas (*al-uṣūl*), suami-isteri (*al-zawj*), saudara (*al-ikhwah*), maupun perihal orang mati punah (*al-kalālah*). Sehingga dengan demikian, menurutnya, pihak-pihak yang tidak disebut dalam ketiga ayat waris di atas, seperti paman, anak laki-laki paman, dan seterusnya merupakan pihak-pihak yang sama sekali tidak berhak memperoleh bagian apapun dari harta warisan.⁶²

Adapun uraian dari penafsiran ke tiga ayat di atas menurut Syaḥrūr adalah sebagai berikut:

1. Pembagian waris bagi keluarga menurut garis cabang atau anak ke bawah (*al-furū'*).
2. Pembagian waris bagi keluarga menurut garis orang tua ke atas (*al-uṣūl*).
3. Pembagian waris bagi suami isteri (*al-zawj*)

⁶² Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl...*, h. 235

4. Perihal pewarisan punah pertama (*al-kalālah al-ūlā*)
5. Perihal pewarisan punah kedua (*al-kalālah al-ṭāniyah*)

D. Implikasi Penafsiran terhadap Ayat-Ayat Waris

Muḥammad Syaḥrūr merupakan pemikir Syria yang sangat kontroversial dan juga sebagai mufassir yang penafsirannya sangat unik dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Dia mencoba membangun hukum Islam menjadi hukum yang komprehensif yang dapat diterima oleh manusia disemua kalangan.

Metode yang digunakan dalam penafsirannya meliputi Analisis linguistik semantik, dan metaforik saintifik, yang diadopsi dari ilmu-ilmu eksakta modern, seperti teknik analitik (*al-handasah al-taḥfīliyyah*), matematika analitik (*al-taḥfīl al-riyādī*), teori himpunan (*Nazariyyah al-majmū'āt*), konsep variabel penutup (*al-tabi', dependent variable*), dan variabel pe-ubah (*al-mutahawwil, independent variable*) dalam matematika.⁶³ Metode yang digunakan sangatlah berbeda dengan metode para ulama kalangan ahli fiqih. Sehingga hasil dari penafsiran juga sangat berbeda.

Dalam menafsirkan ayat-ayat waris Syaḥrūr lebih berani keluar dalam bingkai penafsiran yang dipakai oleh ulama ahli fiqih. Sehingga hasil produk penafsirannya sangatlah bersebrangan dengan mayoritas ulama ahli fiqih. Dari hasil penafsirannya Syaḥrūr, berimplikasi menghasilkan nilai atau rumusan bahwa perempuan adalah poros atau sebagai ukuran dalam perhitungan waris. Di mana batasan penghitungan bagian harta warisan bagi wanita ditetapkan sebagai acuan terhadap bagian bagi pihak laki-laki.

Dalam memahami prinsip-prinsip dan permasalahan dalam pembagian waris, Syaḥrūr menawarkan ilmu matematika sebagai alat bantu. Di mana didalamnya terdiri dari konsep variabel peubah dan variabel pengikut. Dalam hukum waris Syaḥrūr memposisikan perempuan sebagai variabel peubah dan laki-laki sebagai variabel pengikut.

⁶³ Syaḥrūr, *Nahwa Usūl...*, h.235

Alasan perempuan sebagai poros atau dasar hukum dalam pembagian warisan menurut Syaḥrūr adalah seringnya pihak perempuan disebutkan dalam ayat-ayat waris. Sedangkan laki-laki hanya sekali saja dalam prinsip hukum waris yaitu pada lafad (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ). Hal ini berbanding terbalik dengan apa yang diterapkan oleh ulama ahli fiqih bahwa dalam hal dasar pembagian harta waris, laki-laki lah yang menjadi porosnya, sedangkan pihak perempuan adalah pengikut.

Penafsiran Syaḥrūr berimplikasi juga pada prosentase batasan pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan. Syaḥrūr membaginya kedalam beberapa batasan, hal ini sesuai dengan redaksi ayat (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ) dalam awal surat al-Nisā' ayat 13. Batasan-batasan hukum waris tersebut dibagi menjadi tiga, yaitu:⁶⁴

1. Batasan hukum pertama : (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)

Batasan ini adalah batas hukum yang membatasi jatah-jatah atau bagian-bagian bagi anak si mayit jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan dua orang perempuan. Pada saat yang bersamaan, ini merupakan kriteria yang dapat diterapkan pada segala kasus, di mana jumlah perempuan dua kali lipat dari jumlah laki-laki.

Jumlah pewaris	Jatah bagi laki-laki	Jatah bagi perempuan
1 laki-laki + 2 perempuan	(1/2) bagi satu laki-laki	(1/2) bagi dua perempuan
2 laki-laki + 4 perempuan	(1/2) bagi dua laki-laki	(1/2) bagi empat perempuan

⁶⁴ Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih...*, h. 361

3 laki-laki + 6 perempuan	(1/2) bagi tiga laki-laki	(1/2) bagi enam perempuan
---------------------------	---------------------------	---------------------------

2. Batasan hukum kedua : (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ)

Batasan hukum ini membatasi jatah warisan anak-anak jika mereka terdiri dari seorang laki-laki dan tiga perempuan dan selebihnya (3,4,5,6,...). Jika terdiri dari satu laki-laki dan perempuan lebih dari dua maka hasil jatah pembagiannya adalah 1/3 untuk laki-laki dan 2/3 untuk semua jumlah perempuan. Nilai ini berlaku pada semua kondisi di mana jumlah perempuan lebih dari dua.

Jumlah pewaris	Jatah bagi laki-laki	Jatah bagi perempuan
2 laki-laki + 5 perempuan	1/3 untuk 2 orang	2/3 untuk 5 orang
1 laki-laki + 7 perempuan	1/3 untuk 1 orang	2/3 untuk 7 orang
1 laki-laki + 3 perempuan	1/3 untuk 1 orang	2/3 untuk 3 orang

Pihak laki-laki dalam kasus ini tidak mengambil bagian berdasarkan ketentuan (لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ). Akan tetapi dalam kasus ini diterapkan prinsip (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ), karena memang jumlah perempuan lebih dari dua orang. Menurut Syaḥrūr jika dipaksakan diterapkan batasan ke dalam batasan yang tidak pada

semestinya. Maka akan terjebak dan tersesat dalam masalah yang sudah di jelaskan oleh Allah.

3. Batasan hukum ketiga : (وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ)

Batasan hukum ketiga ini membatasi jatah warisan anak-anak dalam kondisi ketika jumlah laki-laki sama dengan jumlah pihak perempuan.

Jumlah pewaris	Jatah bagi laki-laki	Jatah bagi perempuan
1 laki-laki + 1 perempuan	1/2 untuk 1 laki-laki	1/2 untuk 1 perempuan
2 laki-laki + 2 perempuan	1/2 untuk 2 laki-laki	1/2 untuk 2 perempuan
3 laki-laki + 3 perempuan	1/2 untuk 3 laki-laki	1/2 untuk 3 laki-laki

Berdasarkan pembagian di atas laki-laki tidak mengambil bagian berdasarkan prinsip-prinsip “satu bagian laki-laki sebanding dua bagian perempuan”. Menurut Syaḥrūr, penyelesaian kasus semacam di atas adalah hal yang sangat wajar, maka tidak boleh memberlakukan hukum batasan pada batasan lain yang bukan wilayah hukumnya. Dan juga tidak mungkin menyelesaikan kasus secara bersamaan berdasarkan dua prinsip hukum yang berbeda tersebut.

Tiga prinsip batasan hukum waris di atas merupakan batasan yang telah di tetapkan oleh Allah dan juga tidak keluar dari batasan dalam ayat-ayat waris. Menurut Syaḥrūr, pemahaman berdasarkan prinsip di atas dapat menguraikan problem yang membingungkan para ahli fiqih yang menyebabkan mereka terpolarisasi dalam berbagai mazhab fiqih dalam

memutuskan berbagai problematika. Di antaranya adalah: 1) problematika radd dan 'awl ; 2) problematika superioritas laki-laki dan problem bahwa anak perempuan tidak bisa menjadi h}ijab ; 3) problematika jumlah perempuan di atas dua ; 4) problematika 1/3 sisa harta dan 1/2 sisa harta, hendak diberikan kepada siapa dan kemana perginya.⁶⁵

⁶⁵Lihat, Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqih Al-Islāmi*, terj. Sahiron Syamsudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, cet. ke-6, 2010), h,

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Metode penafsiran ayat-ayat waris yang digunakan oleh Syaḥrūr ada dua macam, yaitu: Analisis linguistik semantik, dan metaforik saintifik, yang diadopsi dari ilmu-ilmu eksakta modern, seperti teknik analitik (*al-handasah al-taḥlīliyyah*), matematika analitik (*al-taḥlīl al-riyādī*), teori himpunan (*Naẓariyyah al-majmū'āt*), konsep variabel penutup (*al-tabi', dependent variable*), dan variabel pe-ubah (*al-mutahawwil, independent variable*) dalam matematika.
2. Implikasi dari penafsiran Syaḥrūr yaitu adanya prosentase pembatasan pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan, yakni batasan maksimal dan batasan minimal. Kemudian adanya penerapan sistem variabel pe-ubah dan variabel pengikut, dimana pihak perempuan merupakan variabel pe-ubah yang menjadi poros atau dasar dari pembagian harta waris. Sedangkan pihak laki-laki hanya sebagai pengikut saja.

B. Saran

1. Penelitian ini hanya terfokus pada masalah penafsiran tentang ayat-ayat waris, di mana kajian ini adalah sebagian kecil dari penafsiran yang dilakukan oleh Syaḥrūr. Masih banyak lagi penafsiran lain yang perlu dikaji ulang. Oleh sebab itu peneliti berharap ada sebuah peneliti yang mengkaji mengenai penafsiran Syaḥrūr yang lain. Karena sebuah penafsiran itu adalah produk manusia dan tidak ada berani yang menjamin atas ke-absolutan kebenarannya.
2. Aplikasi dan realitas teori Syaḥrūr yang termaktub dalam hasil penelitian ini sepenuhnya hak pembaca. Namun setidaknya hasil penelitian ini dapat digunakan sebagai sebuah rangkaian hasil

penafsiran yang digunakan untuk memperkaya penafsiran dalam dunia Islam.

3. Dalam penelitian ini, penulis menyarankan untuk lebih jeli dan teliti dalam mengambil sikap terkait hasil penemuan yang ditawarkan oleh Syaḥrūr terutama dalam masalah waris. Pemikiran yang ditawarkan oleh Syaḥrūr tentang waris memang merupakan suatu produk yang bisa dibilang baru atau lebih modern dibanding dengan waris konvensional. Akan tetapi untuk mempraktikkannya dalam kehidupan masyarakat menurut penulis kurang tepat, karena masih belum memunculkan nilai keadilan bagi lingkup masyarakat umum.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Azīz, Faiṣal bin ‘Abdul. 1996. *Taufīq al-Raḥman fī Durus al-Qur’ān*. Riyadh: Dār al-Aṣimah.
- Al-Baiḍawī, Nāshiruddīn Abū Sa’īd ‘Abdullah. 1418. *Anwār al-Tanzīl wa Asraru al-Ta’wīl*, juz II. Baerut: Dār Iḥyā’ al-Turāts sl-‘Arabī.
- Al-Bujairimī, Sulaiman bin Muḥammad bin Umar. T.t. *Tuḥfatu al-Habīb ‘ala Syarh al-Khotib*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Dimyathī, Usman bin Syaṭa. 1997. *I’ناه al-Thalibīn ‘ala Hilli alfaẓ Fath al-Mu’īn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Dimyathī, Ali. 1997. *Ṣafwah al-Tafsīr*, Al-Maktabah al-Syāmilah. Kairo: Dār al-Ṣabunī.
- Husain, Sayyīd Quṭb Ibrahīm. 1991. *Fī zīlal al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Syurq.
- Al-Ḥusainī, Muḥammad bin Muḥammad bin Abd al-Razzaq. T.t. *Taj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmus*. Tanpa penerbit: Dār al-Hidāyah.
- Rofiq, Ahmad. 2001. *Fiqih Mawaris*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Syaḥrūr, Muḥammad. 1992. *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah*. Damaskus: Ahālī li al-Nasyr wa al-Tawzī.
- . 2000. *Dirāsah Islāmiyyah Mu’āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’*. Damaskus: al-Ahālī.
- Summa, Muhammad Amin. 2005. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Tanṭawī, Muḥammad Sayyīd. 1997. *Al-Tafsīr al-Waṣīṭ*. Kairo: Dār Nahḍah.
- Al-Wahidī, Alī bin Aḥmad bin. 1969. *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Jadīd.
- Yunus, Mahmud. 1990. *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung.
- Al-Zamahṣyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar bin Muḥammad. 1995. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmidh al-Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, jilid 1. Baerut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Zuhailī, Wahbah. 1997. *Al-Fiqih al-Islām wa Adillatuh*, jilid 10. Baerut: Dār al-Fikr.