

**PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG KEWARISAN
DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBAHARUAN
HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

DISERTASI

Diajukan Pada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung
Guna Memenuhi Salah Satu Syarat untuk Memperoleh
Gelar Doktor dalam Bidang Ilmu Hukum Keluarga



Oleh :

M. ANWAR NAWAWI
NPM: 1774030004

PROMOTOR

Promotor	Prof. Dr. H. M. Damrah Khair, M.A
Co Promotor I	Prof. Dr. H. Alamsyah, M.Ag
Co Promotor II	Dr. K.H. Khoirudin Tahmid, M.H

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
PROGRAM DOKTOR (3) PASCASARJANA
UIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) RADEN INTAN LAMPUNG
2022 M/1444 H**

Abstrak

Ketentuan pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan dalam *nash* ditentukan dengan perbandingan dua banding satu (2:1). Pembagian ini dirasa kurang memenuhi rasa keadilan. Faktanya di masyarakat perempuan mempunyai peran ganda dalam suatu keluarga (sebagai ibu rumah tangga dan mencari nafkah). Disertasi ini bertujuan untuk mengungkap konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam, faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur dan konstribusinya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Metode penelitian kualitatif, dengan jenis penelitian kepustakaan. Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah historis filosofis. Sumber primer dalam penelitian ini kitab karangan Muhammad Syahrur yaitu kitabnya, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āṣirah; Dirāsah Islāmiyah Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'; al-Islām wa al-Imān; Manzūmah alQiyam; Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī; Fiqh al-Mar'ah; Tajfif Manābi'*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: Konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam berdasarkan pada teori *hudūd* yang bercorak bilateral, cenderung bersifat dinamis dan kontekstual. Konstruksi teori batas waris Muhammad Syahrur adalah laki-laki sebagai batas maksimal dan perempuan sebagai batas minimal dalam pembagian waris sesuai dengan kondisi sosio-kultural masyarakat modern dan tidak melebihi koridor atau batasan-batasan hukum Allah. Sedangkan faktor terbentuknya pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dipengaruhi oleh kegelisahan intelektual. Kegelisahan Muhammad Syahrur di latar belakang kelompok madzab-madzab fikih dan teologi yang cenderung membatasi perkembangan pemikiran Islam yang dianggap sebuah kebenaran final. Tujuan Muhammad Syahrur sebagai upaya pengembangan pemikiran Islam agar tidak stagnan dan cenderung kaku dalam pemaknaan Al-Qur'an. Substansi pemikiran Muhammad Syahrur sebenarnya hanya ingin melakukan kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an, dengan menangkap semangat ide yang ada di balik teks yang literal. Muhammad Syahrur tidak merubah, apalagi menolak Al-Qur'an, melainkan hanya ingin mengembangkan penafsiran Al-Qur'an. Kontribusi pemikiran Muhammad Syahrur terhadap pembaharuan hukum Islam di Indonesia terdapat dalam hukum materil yang ada di Peradilan Agama yaitu Kompilasi Hukum Islam. Lebih jauh pemikiran Muhammad Syahrur juga memberikan pengaruh terhadap lahirnya beberapa pemikiran tokoh reformis Islam Indonesia, yang secara teoritis mendukung dan memperkaya teori kewarisan dalam Islam. Teori hudud mampu memberikan pandangan baru dalam khazanah metodologi hukum Islam, seperti peletakan batas maksimal dan batas minimal pada setiap permasalahan hukum menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis yang mampu menjawab semua problematika yang ada.

Kontribusi teori hudūd yang dikembangkan Muhammad Syahrur, dapat menjadi materi untuk lebih digaungkan kembali sebagai pengetahuan bagi dosen dan praktisi hukum khususnya tentang hukum kewarisan Islam serta dapat sebagai sumbang pemikiran untuk pemerintah Indonesia, sebagai upaya pembaharuan kebijakan hukum khusus dalam kewarisan, yang lebih kontekstual.

Kata Kunci: Konstruksi, Faktor Pemikiran Muhammad Syahrur, Hukum Waris, Kontribusi Pembaharuan Hukum

Abstract

The provisions for the division of inheritance between sons and daughters in the texts are determined in a ratio of two to one (2:1). This division is deemed not to fulfill justice. The fact is that in society women have a dual role in a family (as housewives and earning a living). This dissertation aims to reveal the construction of Muhammad Syahrur's thought in developing the concept of Islamic inheritance law, the factors that influenced Muhammad Syahrur's thinking and his contribution to the renewal of Islamic law in Indonesia.

Qualitative research methods, with the type of library research. The research approach used in this research is historical and philosophical. The primary sources in this research are the books written by Muhammad Syahrur, namely his book, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āṣirah; Dirāsah Islāmiyah Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'; al-Islām wa al-Imān; Manzūmah al Qiyam; Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī; Fiqh al-Mar'ah; Tajfīf Manabi'*.

The results of the study show that: Muhammad Syahrur's thought construction in developing the concept of Islamic inheritance law is based on the bilateral hudūd theory, tends to be dynamic and contextual. The construction of Muhammad Syahrur's inheritance limit theory is that men are the maximum limit and women are the minimum limits in inheritance distribution in accordance with the socio-cultural conditions of modern society and do not exceed the corridors or limits of Allah's law. While the factors that form Muhammad Syahrur's thoughts on inheritance are influenced by intellectual anxiety. Muhammad Syahrur's anxiety was motivated by groups of schools of jurisprudence and theology that tend to limit the development of Islamic thought which is considered a final truth. Muhammad Syahrur's goal as an effort to develop Islamic thought so that it is not stagnant and tends to be rigid in the meaning of the Qur'an. The substance of Muhammad Syahrur's thought actually only wanted to contextualize the understanding of the Qur'an, by capturing the spirit of the idea behind the literal text. Muhammad Syahrur did not change, let alone reject the Qur'an, but only wanted to develop the interpretation of the Qur'an. The contribution of Muhammad Syahrur's thoughts to the renewal of Islamic law in Indonesia is contained in the material law in the Religious Courts, namely the Compilation of Islamic Law. Furthermore, Muhammad Syahrur's thoughts also influenced the birth of several thoughts of Indonesian Islamic reformist figures, which theoretically supported and enriched the inheritance theory in Islam. Hudud theory is able to provide a new perspective in the methodological treasures of Islamic law, such as laying the maximum and minimum limits on every legal issue, making Islam a dynamic religion that is able to answer all existing problems.

The contribution of the hudud theory developed by Muhammad Syahrur, can be material to be echoed again as knowledge for lecturers and legal practitioners, especially about Islamic inheritance law and can be a brainstorm for the Indonesian government, as an effort to reform special legal policies in inheritance, which are more contextual.

Keywords: Construction, Muhammad Syahrur Thought Factors, Inheritance Law, Contribution of Legal Reform

تجريدي

التغيرات الاجتماعية والثقافية في حياة الناس تسبب مشاكل تحتاج إلى إيجاد حلول. الارتداد الفكري إلى مصدر القانون كمحاولة لإيجاد حل للمشكلة. وانطلاقاً من هذه الخلفية، يتعمق الباحث في مفهوم أفكار محمد سياهوور حول فقه الأسرة الإسلامية ومساهمته في تجديد الشريعة الإسلامية في إندونيسيا.

تهدف هذه الأطروحة إلى الكشف عن بناء فكر محمد سياهوور ، والعوامل التي أثرت على فكر محمد سياهوور وأثار المفهوم القانوني الذي طوره محمد سياهوور على الشريعة الإسلامية في إندونيسيا

أظهرت النتائج ما يلي: 1- إن مفهوم نظرية حدود الميراث لمحمد صحرور هو أن الرجل هو الحد الأقصى والمرأة كحد أدنى في تقسيم الميراث يتفقان مع الظروف الاجتماعية والثقافية للمجتمع الحديث ولا يتجاوزان ممرات أو حدود شرع الله. 2. تطور تكوين المعرفة العلمية وفي النهاية أعاد محمد شهرورن بناء نظرية التأويل. تأثر التطور بالقلق الفكري، وهو: أولاً إلى مجموعة المدزب - المدزاب من الفقه واللاهوت حد فقط من تطور الفكر الإسلامي. ثانياً، ضد مجموعة أولئك الذين يدعون إلى العلمانية والحدثة التي ترفض كل التراث الإسلامي بما في ذلك القرآن الكريم هو جزء من التقليد الموروث الذي يعتبر مخدراً. وقد دفع ذلك سياهوور إلى انتقاد المجموعتين. وبالتالي تشجيع إعادة بناء نظرية. و 3. الجهود المبذولة للتوفيق بين الميراث في قانون الميراث في إندونيسيا من وجهة نظر محمد سياهوور، أي من خلال "أورف". تتم المصالحة بطريقتين، هما: أ. ولا بد من الاعتقاد بأن تقسيم الميراث حسب فقهاء فقه هو الأصل الشرعي لتقسيم الميراث. ميراث محمد صحرور هو واحد من عدة طرق أو طرق لتقسيم الميراث تعطي الأولوية للعدالة المتبادلة وتمنع النزاعات الأسرية. b. يجب أن يكون هناك شرط في ورثة أورفي إما باستخدام وصية أو عقد الشولهو ، مثل موافقة الورثة على رهن أكثر من ثلث الحصة إما للورثة أو الأقارب الآخرين. وبناء على هذه النتائج، يمكن الاستنتاج أن فقه الأسرة في الميراث الذي قدمه محمد سياهوور يستند إلى نظرية الحدود بأسلوب ثنائي. من الناحية المفاهيمية، تختلف نظرية الحدود لسياهوور تماماً عن تلك التي تم فهمها من قبل الفقهاء التقليدية. إذا كانت نظرية الحدود التقليدية تميل إلى أن تكون ثابتة وجامدة ونصية وتتعلق فقط بالتهديدات القانونية (الوقوبات) ، فإن هذا ليس هو الحال مع نظرية الحدود لشهرور التي تميل إلى أن تكون ديناميكية السياق ولا تتعلق فقط بمسألة التهديدات القانونية (العقبات) ، ولكن أيضاً مشكلة قواعد القانون الأخرى. بحيث يكون لهذا الاستنتاج آثار من الناحية النظرية (دعم وإثراء نظرية الميراث في الإسلام) وعملياً، أي كأساس لإجراء تغييرات في قانون الميراث الإسلامي في جميع الشريعة الإسلامية.

PERNYATAAN ORISINALITAS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : M. Anwar Nawawi
NPM : 1774030004
Jenjang Pendidikan : Program Doktor (S3)
Prodi : Hukum Keluarga

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa disertasi yang berjudul **“PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG KEWARISAN DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA”** adalah benar karya asli saya, kecuali yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Bandar Lampung, 30 November 2022
Yang Menyatakan




M. Anwar Nawawi




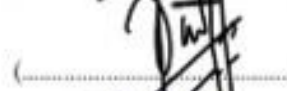

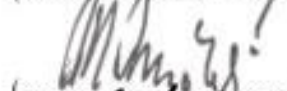



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN
LAMPUNG PASCASARJANA**

Jalan. Z. Abidin Pagar Alam Kedaton Bandar Lampung Telp. (0721) 5617070

▲ PENGESAHAN

Disertasi yang berjudul **“Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia”**, yang ditulis oleh M. Anwar Nawawi, Nomor Pokok Mahasiswa 1774030004, Program Studi Hukum Keluarga, telah diujikan dalam Ujian Terbuka pada Program Doktor (S3) Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung.

Tim Penguji

Ketua Sidang	Prof. Dr. H. Wan Jamaluddin Z, M.Ag., Ph.D.	()
Sekretaris	Dr. Hj. Linda Firdawati, M.H.	()
Penguji I	Prof. Dr. H. Suharto, S.H., M.A	()
Penguji II	Prof. Dr. H. M. Damrah Khair, M.A	()
Penguji III	Prof. Dr. H. Alamsyah, M.Ag	()
Penguji IV	Dr. Hj. Zuhraini, M.H.	()
Penguji V	Prof. Dr. H. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I	()

Tanggal Lulus Ujian Terbuka: 30 November 2022

**Direktur Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung**


Prof. Dr. H. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I.
NIP. 19800801 100312 1 001

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Ẓāl	ẓ	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	r	er
ز	Zā'	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Ẓā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	'Ain	'	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Wāw	w	we
ه	Hā'	h	ha

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَة	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَنَّعٌ مُتَعَيِّنٌ	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	a	من نصر وقتل	<i>man naṣar wa qatal</i>
<i>Kasrah</i>	i	كم من فئة	<i>kamm min fi'ah</i>
<i>Ḍammah</i>	u	سدس وخمس وثلاث	<i>sudus wa khumus wa ṣulus</i>

D. Vokal Panjang

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	ā	فَتَّاحٌ رَزَّاقٌ مَنَّانٌ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
<i>Kasrah</i>	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Ḍammah</i>	ū	دخول وخروج	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu <i>wāw</i> mati	aw	مولود	<i>maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu <i>yā'</i> mati	ai	مهيمن	<i>muhaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أَنْتُمْ	<i>a'antum</i>
أَعَدْتُ لِلْكَافِرِينَ	<i>u'iddat li al-kāfirīn</i>
لَنْ نَشْكُرَكُمْ	<i>la'in syakartum</i>

إعانة الطالبين	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>
----------------	--------------------------

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزیلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محدّدة	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “al-” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

2. Bila *tā' marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-fiṭri</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilā ḥaḍrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-'ulamā'</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “al-”

- a. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥs al-masā'il</i>
المحصول للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

- b. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i ‘ānah aṭ-ṭālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi ‘ī</i>
شذرات الذهب	<i>syazarāt az-żahab</i>

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT, atas segala kesempatan dan limpahan karunia, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi dengan judul **“Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia”**.

Dalam penyusunan disertasi ini penulis memperoleh bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Perkenankanlah pada kesempatan ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu, baik dalam penelitian maupun penulisan disertasi ini. Ucapan terima kasih ini penulis sampaikan kepada:

1. Prof. Dr. Wan Jamaluddin, M.Ag selaku Rektor UIN Raden Intan Lampung yang telah memberikan kesempatan untuk memperoleh pendidikan di kampus ini.
2. Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung.
3. Dr. Hj. Siti Mahmudah, M.Ag, selaku kaprodi S3 HKI UIN Raden Intan Lampung.
4. Prof. Dr. H. Damrah Khoir, M.A selaku Promotor yang memberikan kemudahan dan kelancaran dalam penyusunan disertasi
5. Prof. H. Dr. Alamsyah, M.Ag selaku Co-Promotor I yang telah memberikan banyak masukan dan saran dalam pengujian disertasi ini.
6. Dr. K.H. Khoirudin Tahmid, M.H. selaku Co-Promotor II yang telah memberikan arahan, motivasi dan bimbingan dari proposal, penelitian hingga penulisan disertasi ini.
7. Semua pihak yang telah membantu hingga terselesainya penulisan disertasi ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.

Semoga amal baik yang diberikan kepada penulis mendapat imbalan dari Allah SWT, dan apa yang penulis uraikan dalam disertasi ini semoga dapat bermanfaat bagi penulis khususnya dan para pembaca pada umumnya.

Bandar Lampung, 30 November 2022



M. Anwar Nawawi

PERSEMBAHAN

Segala puji dan syukur ke hadirat Allah SWT yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas limpahan berkah, rahmah dan inayah-Nya sehingga promovendus dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul “**Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dan Kontribusinya Terhadap Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia**”. Walaupun pelaksanaan penelitian dan penulisan disertasi ini telah dilakukan secara maksimal, namun promovendus menyadari kodrati sebagai manusia yang tidak luput dari kesalahan dan kekurangan, maka dengan segala keterbatasan tersebut, promovendus telah mendapatkan bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Atas segala bantuan, bimbingan dan dukungan yang telah diperoleh promovendus, maka dalam kesempatan ini promovendus menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada:

Pertama; Rektor UIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Wan Jamaluddin, M.Ag yang selalu memberikan arahan, semangat dan dorongan pada promovendus untuk segera menyelesaikan studi.

Kedua; Prof. Dr. H. Damrah Khoir, M.A atas kesediaannya menjadi Promotor. Di tengah kesibukannya, beliau selalu meluangkan waktu dan menyempatkan diri untuk memberikan bimbingan, motivasi dan masukan-masukan yang berarti sehingga disertasi ini bisa selesai tepat waktu. Kearifan beliau layak mendapatkan acungan jempol dan figur 'kebapaan' membuat beliau sangat dekat dengan mahasiswa sekaligus disegani.

Ketiga Prof. H. Dr. Alamsyah, M.Ag atas kesediaannya menjadi Co Promotor I. Beliau dengan bijak serta penuh kesabaran dan kekeluargaan memberikan bimbingan, arahan, saran, serta motivasi agar promovendus menyelesaikan penelitian secepatnya. Kesempatan yang selalu beliau luangkan untuk diskusi dan berbagai kemudahan yang promovendus dapatkan dari beliau merupakan pengalaman yang sangat berharga. Selain itu masukan-masukan, arahan dan pemikiran-pemikirannya membuat wawasan

promovendus menjadi bertambah.

Kempat; Dr. K.H. Khoirudin Tahmid, M.H. atas kesediaanya sebagai Co-Promotor II. Ditengah-tengah kesibukannya beliau selalu meluangkan waktu untuk memberikan bimbingan terhadap promovendus. Teguran dan sapaannya yang penuh inspiratif dan motivatif membuat promovendus terpacu untuk segera menyelesaikan penelitian disertasi ini.

Kelima Dr. Hj. Siti Mahmudah, M.Ag., selaku Kaprodi S3 HKI beserta seluruh dosen Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung yang telah memfasilitasi promovendus, memberikan bimbingan serta memberikan berbagai kemudahan sehingga promovendus dapat mengikuti proses belajar mengajar di Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung dalam suasana yang kondusif dan menyenangkan.

Keenam; isiti dan anak-anakku yang dengan ikhlas selalu mendoakan dan memberikan motivasi kepada promovendus selama menempuh studi.

Ketuju; Bapak/Ibu dan seluruh mahasiswa prodi Hukum Keluarga Islam, serta rekan-rekan promovendus di manapun berada yang tidak bisa promovendus sebutkan satu persatu. Terimakasih atas kenangan indah dan kebersamaannya.

Akhirnya hanya kepada Allah Swt, promovendus sandarkan, semoga kebaikan Bapak/Ibu sekalian dibalas dengan limpahan berkah dan rahmah-Nya. Amin.

Bandar Lampung, 30 November 2022
Promovendus



M. Anwar Nawawi

DAFTAR ISI

JUDUL.....	I
ABSTRAK.....	II
PERNYATAAN ORISINALITAS.....	V
LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR.....	VI
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	VII
KATA PENGANTAR	XI
PERSEMBAHAN.....	XII
DAFTAR ISI	XIV
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Fokus dan Sub Fokus Penelitian	11
D. Rumusan Masalah	12
E. Tujuan Penelitian.....	12
F. Kontribusi Penelitian.....	12
G. Telaah Penelitian Terdahulu.....	13
H. Kerangka Teoritis	19
I. Metode Penelitian.....	50
J. Sistematika Pembahasan	56
BAB II LANDASAN TEORI.....	58
A. Sistem Hukum Kewarisan Islam	58
B. Sistem Hukum Kewarisan Adat	69
C. Teori Perubahan Hukum Islam	82
D. Konsep Keadilan Gender dalam Islam.....	93
BAB III MUHAMMAD SYAHRUR.....	107
A. Biografi Muhammad Syahrur.....	107
B. Karya Intelektual Muhammad Syahrur	109
C. Genologi Intelektual Muhammad Syahrur	113
D. Prinsip Metodologis dan Dasar-dasar Penafsiran Muhammad Syahrur....	117
BAB IV KONSTRUKSI TEORI BATAS (NAZHARIYAH AL-HUDUD)	

MUHAMMAD SYAHRUR	139
A. Pemikiran Muhammad Syahrur	139
1. Teori Batas (<i>Nazhariyah al-Hudud</i>)	139
2. Prinsip Pokok Teori Hudud	146
3. Perbedaan Teori Hudud Jadid dan Qadim.....	148
4. Konsep Rekonstruksi Ushul Fiqh Muhammad Syahrur	159
B. Pro Kontra Terhadap Pemikiran Syahrur	169
BAB V PEMBAHARUAN HUKUM WARIS ISLAM DI INDONESIA	
DALAM EPISTEMOLOGI MUHAMMAD SYAHRUR	181
A. Konstruksi Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Mengembangkan Konsep Hukum Kewarisan Islam.....	181
1. Argumentasi Muhammad Syahrur Tentang Waris.....	184
2. Hubungan Wasiat dengan Waris Menurut Muhammad Syahrur.....	187
2. Aplikasi Teori Hudud dalam Pembagian Waris.....	193
3. Arah Baru dengan Asas Keadilan dan <i>Equality</i> dalam Pembagian Waris	200
B. Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Membangun Konsep Hukum Waris.....	209
C. Kontribusi Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Kewarisan dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.....	214
1. Kontribusi Pembaharuan Kompilasi Hukum Islam.....	214
2. Melahirkan Ilmuan Progresif.....	240
BAB VI PENUTUP	244
A. Kesimpulan.....	244
B. Saran dan Rekomendasi	246
Daftar Pustaka.....	248

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Di kalangan ahli hukum, syari'ah disebutkan lebih banyak memuat hukum-hukum yang bersifat teoritis dan masih memerlukan penafsiran untuk praktisnya.¹ Hal ini disebabkan syari'ah lebih kepada prinsip-prinsip dasar hukum Islam itu sendiri. Sedangkan, fiqh justru lebih bersifat praktis dan menyentuh segi-segi hukum yang konkret dan horizontal, karena fiqh lahir dari produk pemikiran manusia, maka fiqh relatif mengandung *interpretable* dan dapat berubah sesuai dengan tuntutan realitas.² Terlebih lagi dalam wacana hukum Islam modern, hukum diakui tatkala hukum tidak semata-mata merupakan peraturan, tetapi harus termuat dalam suatu bingkai ketentuan hukum yang tertulis melalui proses *taqnîn*.³

Perkembangan hukum Islam disinyalir oleh Joseph Schacht telah mengalami perubahan substansial pada segi-segi hukumnya. Perubahan tersebut disebabkan oleh: *Pertama*, pada awal waktu pengenalan teori hukum, mengindikasikan bahwa sumber hukum material hukum Islam bukan hanya Al-Quran dan Sunnah, tetapi juga ijtihâd (*ra'yu*); *Kedua*, pada masa modern hukum diakui apabila ditransformasikan ke dalam bentuk perundang-undangan (*taqnîn*) secara tertulis, legal dan formal sejalan dengan kebijakan politik hukum suatu negara. Karena dua hal itu, maka hukum Islam selalu dipengaruhi oleh faktor sosial, budaya, politik, geografis dan pemikiran para ahli hukum.⁴

¹ Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 69-74, Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, hlm. 17

² Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm.74-78

³ Mushtafa al-Zarqa, *al-madkhal al-Fiqh al-'am*, juz II, (Beirut: Dar al-Qalam, 1418 H), hlm. 313

⁴ Joseph Schacht, *Introduction of Islamic Law*, terj. M. Said, dkk. (Jakarta: PPS & PTAI & Ditjen Binbaga Is-lam Depag RI. 1985), h.1. A.A. Fyzee, *Out Lines of Mu-hammad Law* (London: Oxford University Press. 1995), hlm. 15.

Oleh karena itu, berlakunya hukum Islam dalam kehidupan masyarakat muslim akan berhadapan dengan pemikiran masyarakat modern barat. Dimana perkembangan teknologi dan kebudayaan barat tanpa disadari telah berbaur dengan kaidah-kaidah dasar hukum Islam, sehingga keadaan ini secara simultan akan merangsang perubahan cara pandang dan pola pikir umat Islam dalam menjalankan hukum Islam.⁵

Islam sebagai agama mempunyai ajaran yang mengatur segala urusan umatnya, baik yang berkaitan dengan masalah ibadah, mu'amalah, maupun siyasah, dengan artian bahwa Islam tidak hanya berbicara tentang hubungan manusia dengan tuhan, tapi juga berbicara tentang hubungan manusia dengan bangsa dan negaranya. Dalam aturan tersebut yang dijadikan acuan utama oleh umat Islam adalah al-Qur'an dan Hadits, keduanya menjadi sumber yang paling otentik dalam menciptakan sebuah aturan yang kemudian kita dapat mengistilalkannya dengan Hukum Islam.⁶

Setelah Nabi Muhammad wafat yang hanya mewariskan al-Qur'an dan Hadits kepada umatnya, permasalahan hukum yang dianggap tidak diatur secara jelas dalam kedua sumber tersebut harus dipecahkan oleh para sahabat, mereka melakukan ijtihad sendiri untuk dapat memberikan jawaban terhadap suatu permasalahan hukum yang ada. Meskipun demikian, dalam melakukan ijtihad ini al-Qur'an dan Hadits tidak bisa ditinggalkan, keduanya tetap menjadi sumber hukum utama dalam merumuskan suatu permasalahan hukum.⁷

⁵ Harun Nasution, *Dasar Pembaharuan Hukum Islam* dalam M. Yunan Yusuf et. Al. (ed), *Cita dan Citra Muhammadiyah* (Jakarta : Pustaka Panjimas. 1985), hlm. 13-14.

⁶ Ibnu manzur, *lisan al-'Arab*, juz VI, h. 209, Muhammad Sa'ad al-Asymawi, *Ushul asy-Syari'ah*, dalam edisi Indonesia *nalar kritis syariah*, (Yogyakarta: LKis, 2004), hlm. 89

⁷ Hampir semua pengikut mazhab melakukan studi antar mazhab sekaligus membandingkannya, guna mengunggulkan mazhab mereka masing-masing. Kitab terbaik dalam studi antar mazhab adalah *Bidayatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd (Maliki), *al-majmu* karya al-Nawawi (Syafi'i), *al-Hujah ala ahli manidah* karya Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (Hanafi), *majmu' fatawa* karya Ibnu Taimiyah (Hambali), dan *al-Khilaf fi al-Ahkam* karya Muhammad al-Thusi (Syi'ah).

Karena dalam perkembangannya ijtihad ini tidak hanya dilakukan oleh satu orang saja, maka produk hukum yang dihasilkannya tidak selalu sama, ia seringkali menghasilkan keberagaman hukum meskipun berdasarkan pada sumber hukum yang sama. Hal ini terjadi bukan hanya karena adanya perbedaan pemikiran manusia dan metode yang digunakannya, tapi juga karena adanya faktor eksternal yang berupa kondisi sosial, ekonomi, bahkan politik yang melingkupi sang mujtahid dalam proses melakukan ijtihad, yang mana beberapa kondisi tersebut dapat mempengaruhi terhadap proses *istinbath* hukum yang dilakukan oleh mujtahid.⁸ Oleh karena itu, menjadi wajar ketika terjadi perbedaan pendapat dalam permasalahan hukum Islam antara Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Berdasarkan kenyataan dan data tersebut, pada perkembangan berikutnya ulama fiqh menjadikan hukum Islam sangat dinamis. Hukum Islam ini dikembangkan sesuai dengan kondisi sosial yang ada. Hal demikian ini dilakukan karena Islam merupakan agama untuk semua bangsa, bukan hanya untuk bangsa arab. Oleh karena itu, ulama fiqh tidak bisa mengabaikan kondisi sosial yang ada disekitarnya untuk dijadikan pertimbangan dalam memutuskan suatu permasalahan hukum. Karena dalam permasalahan ini suatu kaidah mengatakan bahwa “*suatu hukum dapat berubah karena berubahnya zaman, tempat, dan keadaan*”.⁹

Perbedaan pendapat tentang permasalahan hukum Islam ini juga terjadi di kalangan umat Islam Indonesia. Mereka tidak selalu seragam dalam menetapkan suatu hukum Islam yang dapat diberlakukan di Indonesia, ada yang

⁸ Jalal al-din al-suyuthi, *al-Asybah wa Nadha-ir fi al-furu'*, (surabaya: maktabah Dal ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah), hlm. 63.

⁹ Muslih Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 195

lebih cenderung menetakannya secara tekstual¹⁰ dan mengikuti pendapat ulama klasik, ada pula yang menetakannya secara kontekstual¹¹ dan sangat berbeda dengan pendapat ulama klasik. Kelompok yang pertama cenderung mengabaikan adat yang sudah mengakar di Indonesia, sedangkan kelompok yang kedua cenderung berpandangan bahwa hukum Islam di Indonesia tidak harus sama dengan hukum Islam yang ada di Arab, Mesir, dll. dan menjadikan adat dan budaya Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Oleh karena itu, mereka memandang bahwa menetapkan hukum yang disesuaikan dengan kondisi sosial budaya bangsa Indonesia sangat diperlukan, hal ini dapat dilakukan dengan tetap mengacu pada dasar-dasar hukum Islam yang telah mapan, seperti *ijma'*, *qiyas*, *maslahah mursalah*, *'urf*, dan prinsip “perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat”. Sehingga lahir konsep Fiqh Indonesia (Hasbi, 1940),¹² Madzhab Nasional (Muhammad Syahrur, 1950-an)¹³, Pribumisasi Islam (Abdurrahman Wahid, 1988), Reaktualisasi Ajaran Islam (Munawir dkk., 1988),¹⁴ dan Zakat Sebagai Pajak (Masdar F. Mas'udi, 1991).¹⁵

¹⁰ Teks merupakan fiksasi atau pelembagaan sebuah wacana lisan dalam bentuk tulisan. Penggunaan kata teks pada al-Qur'an secara sederhana dapat dipahami sebagai tulisan yang telah sampai kepada kita sebagai pembaca; baca mushaf. Permasalahan lebih lanjut adalah bahwa teks atau kalam Allah tidak terbatas pada firman yang telah terekam dan tertulis dalam mushaf saja, melainkan alam raya ini juga merupakan tanda yang jika ditelusuri akan menunjukkan adanya realitas lain yang tidak hadir. Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 132-135.

¹¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 34-45.

¹² Berbagai studi dan penelitian yang coba memotret pemikiran, aktivitas karya ilmiah, dan kontribusi Hasbi dalam bidang keilmuan Islam telah banyak dilakukan. Karya representatif yang cukup utuh memberikan pemahaman akan potret diri, dan seluk-beluk pemikiran, serta karya ilmiahnya dapat dilihat pada Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)

¹³ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Diindonesiakan oleh Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin dari *Nahwa U'ul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*), (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), cet. II, h. 19.

¹⁴ Munawir Sjadzali, “Dari Lembah Kemiskinan” dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (editor), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 1-115. Baca juga Bahtiar Effendy dkk, “Munawir Sjadzali,

Perbedaan yang terjadi di kalangan umat Islam Indonesia ini menyangkut banyak hal, diantaranya adalah tentang pembagian waris. Di mana pada awalnya, pandangan ulama Indonesia tentang waris ini tidak jauh berbeda dengan pandangan ulama terdahulu. Akan tetapi, seiring dengan perkembangan zaman yang kemudian di Indonesia muncul Fiqh Indonesia, Madzhab Nasional dan yang lainnya, hukum waris tersebut mulai mendapat sorotan dari umat Islam Indonesia, khususnya dari pemerhati hukum Islam. Hal ini tidak lepas dari anggapan bahwa ulama klasik kurang tepat dalam memahami aturan waris yang ada di al-Qur'an, sekaligus juga kurang tepat untuk diterapkan dalam konteks ke-Indonesiaan.¹⁶ Oleh karena itu, diantara pemerhati hukum Islam di Indonesia berusaha merumuskan konsep waris yang menurut mereka sesuai dengan aturan yang termaktub dalam al-Qur'an dan sekaligus juga sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat Indonesia.

Masalah waris adalah masalah yang sangat penting dan selalu menjadi salah satu pokok bahasan utama dalam hukum Islam, karena hal ini selalu ada dalam setiap keluarga dan masalah waris ini rentan dengan masalah/konflik di masyarakat akibat pembagian yang dianggap kurang adil atau ada pihak-pihak yang merasa dirugikan. Oleh sebab itu syariat Islam membuat aturan yang begitu lengkap tentang masalah waris yang terdapat dalam Alquran seperti (QS. An-Naml: 16 dan An-Nisa : 7-12).¹⁷

Dengan datangnya agama Islam tidaklah menghapus dan membatalkan hukum waris yang sudah diterima secara umum oleh masyarakat pada waktu itu.

M.A; Pencarian Ketegangan Ideologis”, dimuat dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam. Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik, cet. I, (Jakarta : INIS, 1998), hlm. 372-384

¹⁵ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014), h. 37

¹⁶ M. Yasir fauzi, *Legislasi Hukum Kewarisan Indonesia*, Jurnal: pengembangan masyarakat Islam, Vol. 9, No. 2, Agustus 2016, h. 53-76

¹⁷ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Hukum Waris dalam Islam*, (Depok: Fathan Prima Media, 2013), h. 32.

Islam dapat menerima hukum waris yang sudah berjalan lama itu dengan jalan memberikan koreksi dan perbaikan. Sehingga waris tetap menjadi sesuatu yang diperlukan dengan memperhatikan kerabat keluarga yang ditinggalkan. Salah satu cara pembagian waris yaitu melalui wasiat.

Kata wasiat disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 9 kali. Dalam bentuk kata kerja, wasiat disebut 14 kali, dan dalam bentuk kata benda jadian disebut 2 kali. Seluruhnya kata wasiat dan derivatnya disebut sebanyak 25 kali. Dalam penggunaannya, kata wasiat berarti: berpesan, menetapkan, memerintah (QS Al-An'am, [6]:151, 152, 153; Al-Nisa' [4]:131), mewajibkan (QS Al-'Ankabut [29]:8, Luqman [31]:14, Al-Syura [42]: 13, Al-Ahqaf [46]:15), dan mensyariatkan (Al-Nisa' [4]:11).¹⁸ Kata wasiat berasal dari *washaya* yang artinya orang yang berwasiat menghubungkan harta bendanya waktu hidup dengan sesudah mati. Menurut Taqiyuddin artinya pembelanjaan harta dengan khusus sesudah mati.¹⁹ Menurut Zainuddin Ali, wasiat ialah penyerahan hak atas harta tertentu dari seseorang kepada orang lain secara sukarela yang pelaksanaannya ditangguhkan hingga pemilik harta meninggal dunia.²⁰

Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 171 huruf F, wasiat adalah pemberian suatu benda dari pewaris kepada orang lain atau lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia.²¹ Dalam buku Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaruan Hukum Positif di Indonesia, wasiat adalah pesan terakhir dari seseorang yang mendekati kematiannya, dapat berupa pesan tentang

¹⁸ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia Edisi Revisi*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013, h. 353.

¹⁹ Imam Taqiyuddin Abi Bakar Al-Husaini, *Kifayatul Akhyar*, Al-Haromain Jaya Indonesia, 2005, h. 31.

²⁰ Zainuddin. Ali, M.A. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007, h. 140.

²¹ *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Dan Kompilasi Hukum Islam*, Cetakan VI Bandung: Citra Umbara, 2011, h. 291.

apa yang harus dilaksanakan para penerima wasiat terhadap hasrat peninggalannya atau pesan lain di luar harta peninggalan.²²

Selain dari pada hukum Islam, hukum perdata (*Burgerlijk Wetboek*) juga ketat mengatur tentang waris dikarenakan aturan ini berlaku khusus kepada masyarakat nonmuslim. Walaupun demikian masih banyak masyarakat yang membagi warisannya dengan menggunakan hukum adat yang berlaku di masyarakat masing-masing.

Sistem kekeluargaan pada masyarakat Indonesia terfokus pada sistem penarikan garis keturunan. Pada umumnya dikenal adanya tiga sistem kekeluargaan, yakni (1) sistem patrilineal (terdapat pada masyarakat di Tanah Gayo, Alas, Batak, Ambon, Irian Jaya, Timor dan Bali), (2) sistem matrilineal (terdapat di daerah Minangkabau), dan (3) sistem bilateral atau parental (terdapat di daerah antara lain: Jawa, Madura, Sumatera Timur, Riau, Aceh, Sumatera Selatan, seluruh Kalimantan, seluruh Sulawesi, Ternate dan Lombok).²³

Hukum waris di Indonesia hingga kini masih sangat pluralistik (beragam). Di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia berlaku bermacam-macam sistem hukum kewarisan, yakni hukum waris adat, hukum waris Islam dan hukum waris Barat yang tercantum dalam *Burgerlijk Wetboek* (BW). Keanekaragaman hukum ini semakin terlihat karena hukum waris adat yang berlaku pada kenyataannya tidak bersifat tunggal, tetapi juga bermacam-macam mengikuti bentuk masyarakat dan sistem kekeluargaan masyarakat Indonesia.

Secara teoritis orang yang beragama Islam harus melakukan pembagian warisannya menurut agama Islam, dan jika ada sengketa harus dilakukan di

²² Muh Muhibbin. Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaruan Hukum Positif Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 145.

²³ Wirjono Prodjodikoro. *Hukum Warisan Di Indonesia*. Vorkink van Hoeve. (Bandung. h.8-10, R.van Dijk. *Pengantar Hukum Adata Indonesia*. Terjemahan oleh A. Soehardi. (Vorkink van Hoeve. Bandung.) h 43-45

depan sidang Pengadilan Agama sebagaimana kewenangan/kekuasaan Peradilan Agama yaitu berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: a. Perkawinan, b. Kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam, dan c. waqaf dan shadaqah. Bidang kewarisan sebagaimana yang dimaksud dalam ayat (1) huruf b ialah penentuan siapa-siapa yang menjadi ahli waris, penentuan mengenai harta peninggalan, penentuan mengenai bagian masing-masing ahli waris, dan melaksanakan pembagian harta peninggalan tersebut.²⁴

Pembahasan tentang hukum Islam masalah kewarisan yang dikaitkan dengan konteks ke-Indonesiaan masih sangat sedikit sekali. Terutama pembahasan secara konseptual filosofis dan tidak berkutat pada angka-angka. Kekosongan inilah yang mendorong peneliti untuk mengungkap konsep kewarisan yang berbasis tekstual-kontekstual. Alur berfikir tekstual-kontekstual peneliti menemukan pada pemikirannya Muhammad Syahrur.

Muhammad Syahrur merupakan salah satu tokoh di antara pemerhati hukum Islam, yang mana beliau mempunyai konsep yang berbeda dengan pendahulunya terkait tentang hukum kewarisan Islam. Meskipun pandangan beliau tidak berbeda secara keseluruhan, namun ada beberapa hal yang mempunyai perbedaan yang sangat mendasar dengan pandangan mayoritas ulama yang jadi pendahulunya khususnya jika dalam konteks masyarakat Indonesia, yang mayoritas bermazhab Syafi'i yang lebih Patriaki,²⁵ sedangkan

²⁴ Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan di Indonesia* (Medan: Perdana Publishing, 2010), h. 117.

²⁵ Riffat Hassan, 'Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam: Sejarahnya di Hadapan Allah', *Ulumul Qur'an*, No. 4 Vol. 1, (1990), 48-55. Syafiq Hasyim, 'Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam', 82- 83, Masdar F. Mas'udi, 'Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning', dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, ed. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (Jakarta: INIS, 1993), 162-163. Yayuk Fauziyah, 'Ulama Perempuan dan Dekonstruksi Fiqih Patriarkis', *Islamica*, Vol. 5

kondisi masyarakat sangat beragam dengan berbagai hukum adat yang dimilikinya, sehingga penyelesaian waris jika berkuat pada dasar hitung-hitungan saja belum dapat menyelesaikan permasalahan kewarisan dalam masyarakat.

Berdasarkan kenyataan tersebut, penyusun menganggap sangat diperlukan tulisan yang membahas tentang relasi teks dengan realitas terkini (realitas modern), maka pemikiran Muhammad Syahrur sebagai ulama Modern mengenai hukum kewarisan Islam sangat tepat diangkat. Oleh karenanya, penyusun mencoba untuk membahasnya dalam tulisan yang diberi judul “Studi Analisis pemikiran Muhammad Syahrur tentang Pembagian Waris dan Implikasinya dalam Pengembangan Hukum Waris di Indonesia”. Yang mana tulisan ini akan mencoba menguraikan pandangan Muhammad Syahrur terutama yang banyak digunakan di Indonesia terkait tentang hukum pembagian Waris yang menurutnya sesuai dengan konteks keindonesiaan.

B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah dalam penelitian ini adalah dengan cara menelaah pemikirannya Muhammad Syahrur tentang konsep dan pembagian waris, kemudian di kontekstualisasikan dalam hukum waris di Indonesia. Dengan menelaah beberapa literature tentang pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan, maka terlihat konsep pemikiran Muhammad Syahrur lebih kontekstual dalam perkembangan hukum kewarisan di Indonesia. Sistem hukum waris di Indonesia, yang diterapkan dalam masyarakat terdapat aturan-aturan yang berbeda-beda yang kemudian menyimpulkan ketidakpastian hukum dan perdebatan khususnya dalam sistem pembagian harta waris. Sistem waris dalam masyarakat Indonesia, ada yang menerapkan 2:1 (dua berbanding satu), artinya dua untuk laki-laki dan satu untuk perempuan, belum lagi dalam sistem hukum

adat, terdapat aturan yang sistem pembagiannya 1:1 (satu banding satu), bahkan ada yang menerapkan harta waris jatuh atau dimiliki oleh anak laki-laki tertua atau bahkan dalam hukum adat tertentu anak perempuan tertua yang mewarisi harta waris secara keseluruhan. Melihat perbedaan tentang sistem pembagian waris dalam sistem hukum di Indonesia tersebut, peneliti merasa tertarik untuk menelaah pemikiran Muhammad Syahrur dalam hukum kewarisan khususnya terkait dengan pengaruhnya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

C. Fokus Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti memfokuskan masalah pada pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dan kontribusinya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Adapun sub-fokus pada penelitian ini sebagai berikut:

1. Fokus penelitian ini yang pertama adalah bentuk konstruksi pemikiran atau teori pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam.
2. Fokus yang kedua adalah faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur dalam membangun konsep hukum warisnya.
3. Fokus yang ketiga adalah dari konstruksi dan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur, kemudian apakah pemikiran Muhammad Syahrur tersebut berimplikasi terhadap kebijakan regulasi hukum kewarisan di Indonesia atau baru melahirkan pemikiran-pemikiran yang progresif terhadap tokoh-tokoh hukum Islam yang ada di Indonesia.

D. Rumusan Masalah

1. Bagaimanakah konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam?

2. Faktor-faktor apakah yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur dalam membangun konsep hukum warisannya?
3. Bagaimana kontribusi pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia?

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian yang telah dijabarkan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengungkap secara mendalam konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam.
2. Untuk menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur dalam membangun konsep hukum warisnya.
3. Untuk menganalisis kontribusi pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

F. Kontribusi Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Manfaat atau kontribusi penelitian ini adalah untuk menambah hazanah keilmuan dalam bidang kewarisan, khususnya teori-teori kewarisan yang dikembangkan oleh Muhammad Syahrur. Tidak dipungkiri, bahwa pemikiran Muhammad Syahrur yang progresif sebagai reformis hukum Islam, telah banyak memberikan sumbangsih dalam konteks konsep-konsep teoritis yang lebih komprehensif dan interdisipliner.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini bermanfaat sebagai materi pengetahuan bagi dosen dan praktisi hukum khususnya tentang hukum kewarisan Islam. Selain itu, hasil penelitian ini juga dapat sebagai sumbang pemikiran untuk pemerintah Indonesia, sebagai upaya pembaharuan kebijakan hukum khusus

dalam kewarisan, yang lebih adil, mengedepankan kesetaraan, kemahslahatan dan kontekstual.

G. Kajian Penelitian Terdahulu

1. Haridi, menulis disertasi dengan judul: "*Pemikiran Hakim dalam Perkara Kewarisan Agama (Studi Terhadap Putusan MA)*". Pada penelitian ini, Haridi terfokus pada pemikiran hakim dalam perkara kewarisan beda agama. Hakim, dalam hal ini menjadi mujtahid yang memang diberi wewenang untuk menyelesaikan perkara tersebut "dalam hal ini perkara waris" bahkan hakim diperbolehkan membuat hukum yang baru. Hal itulah yang dibahas dalam disertasi karya Haridi. Disertasi mahasiswa UIN Raden intan lampung tahun 2019. Jika dalam penelitian yang penulis rencanakan akan berfokus pada pemikiran para pakar hukum Islam, di situlah letak perbedaan dengan penelitian dengan judul di atas.²⁶
2. Yusmita, menulis disertasi berjudul "*Adaptabilitas Hukum Islam dalam Pelaksanaan Sistem Kewarisan Masyarakat Lebak Bengkulu dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia*". Disertasi mahasiswa UIN Raden intan lampung tahun 2019 ini mengungkapkan pemberlakuan hukum Islam, khususnya dalam hal hukum kewarisan pada masyarakat Lebak Bengkulu. Kesamaan dengan penelitian yang penulis lakukan adalah pada pada kajian pemberlakuan hukum kewarisan Islam. Namun, dengan perbedaan variabel penelitiannya.
3. Riyan Erwin Hidayat menulis disertasi dengan judul "*Studi Pemikiran Al-Zuhailli dan Muhammad Syahrur Tentang Pernikahan Serta Relevansinya dengan Peraturan Perundang-Undangan Perkawinan di Indonesia*". Pada disertasi mahasiswa UIN Raden intan lampung tahun 2018 ini terdapat

²⁶ Haridi, (2019) *Pemikiran Hakim Dalam Perkara Pewarisan Beda Agama (Studi Terhadap Putusan Mahkamah Agung)*. PhD thesis, Pascasarjana Doctor.

kesamaan pada tokoh pemikir Islam, objek penelitiannya, yakni Muhammad Syahrur. Namun pada disertasi tersebut yang dikaji dari pemikirannya Muhammad Syahrur ialah terkait pernikahan, sedangkan pada penelitian yang penulis lakukan adalah pada kajian hukum kewarisannya.

4. Naskur pada tahun 2016 menulis disertasi yang berjudul "*Pembaharuan Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (Analisis Pendekatan Ushuliyah dan Fiqhiyah)*" pada UIN Alaudin Makasar. Disertasi ini mengkaji pembaharuan hukum Islam dalam kompilasi hukum Islam. Penelitiannya menghasilkan temuan, bahwa terjadi pembaharuan kriteria pewaris dengan penambahan beragama Islam, mengkalsifikasikan bentuk kematian pewaris kepada dua bentuk, yaitu: meninggal secara hakiki dan hukum, memperkenalkan cara lain syarat-syarat terjadinya proses waris-mewarisi, yaitu pelaksanaan waris-mewarisi dibolehkan tanpa didasari oleh kematian pewaris dengan maksud agar tidak terjadi perselisihan yang mengarah kepada terjadinya kemudharatan di antara para ahli waris. Maka, perbedaan dengan penelitian dengan yang penulis lakukan adalah terletak pada variabel penelitiannya. Pada penelitian Naskur, terfokus pada pembaharuan hukum kewarisan pada Kompilasi Hukum Islam, sedangkan yang akan penulis lakukan ialah pada pembaharuan yang dilakukan oleh para pakar dalam hukum Islam, yang penelitian ini terfokus pada pemikiran Menurut Muhammad Syahrur tentang fiqh keluarga dan kontribusinya dalam perubahan hukum di Indonesia.
5. A. Sukmawati Assad menulis disertasi dengan judul "*Upaya Mewujudkan Hukum Kewarisan Nasional Indonesia*" di UIN Alaudin Makasar pada tahun 2016. Pada penelitian ini disebutkan bahwa upaya mewujudkan hukum kewarisan nasional adalah upaya unifikasi dan kodifikasi, upaya

legislasi hukum kewarisan nasional, upaya perdamaian sebagai alternatif penyelesaian perkara kewarisan. Titik perbedaan dalam kajian penelitian ini adalah menilai objek penelitiannya.

6. *Hendri Hermawan Adinugraha*, *Reaktualisasi Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Terhadap Teori Hudūd Muhammad Syahrur)*. Tujuan penelitian ini ialah untuk mendeskripsikan pemikiran hukum Islam kontemporer Muhammad Syahrur dengan teori hudūd (limit theory) dalam mereaktualisasikan hukum Islam kemudian dikorelasikan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia. Metode penelitian ini menggunakan pendekatan pustaka yang masih relevan dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia dalam perspektif Muhammad Syahrur. Hasil kajian pustaka menunjukkan bahwa reaktualisasi hukum Islam dengan pendekatan kebahasaan yang dilakukan Muhammad Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an sangat tergantung pada konteks sosio-kultural. Syahrur menganggap perlu adanya reinterpretasi terhadap nash-nash al-Qur'an dengan harapan terjadi sinkronisasi nash dengan realitas masyarakat kapanpun dan dimanapun. Teori batas (hudūd) Syahrur merupakan hasil dari tafsir integrasi analisis bahasa dan matematika dalam memahami ayat hukum, melalui teori batasnya ini, Syahrur mencoba menerapkan nash-nash muhkamat al-Qur'an ke dalam realitas kehidupan dengan batasan-batasannya. Hukum-hukum di dalam al-Qur'an menurutnya bersifat elastis yang bisa ditarik dan disesuaikan dengan konteks tempat dan zaman. Kontekstualisasi teori batas Syahrur sebagai basis pembaharuan hukum di Indonesia dapat dibuktikan dalam urusan

waris, konsep penentuan zakat, batasan aurat, poligami, dan hukum pidana Islam.²⁷

7. *Musda Asmara, Rahadian Kurniawan, Linda Agustian, Teori Batas Kewarisan Muhammad Syahrur Dan Relevansinya Dengan Keadilan Sosial*. Ketentuan bagian waris antara laki-laki dan perempuan dengan perbandingan 2:1 untuk masa sekarang dianggap belum memberikan bagian yang setara dan belum mencerminkan nilai keadilan. Tulisan ini bermaksud mengkaji pandangan satu tokoh terkait konsep 2:1 dalam ilmu *faraidh*, yaitu Muhammad Syahrur. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menyajikan data secara deskriptif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep teori batas yang ditawarkan Muhammad Syahrur adalah pembagian yang proporsional antara laki-laki dan perempuan, yaitu bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua sebagai batas maksimal, tidak boleh lebih namun boleh kurang. Sementara anak perempuan mendapat bagian satu adalah batas minimal dan karena itu masih mungkin mendapatkan lebih dari satu namun tidak boleh kurang. Teori ini didasarkan pada metode teknik analisis, analisa matematis, teori himpunan, konsep variabel pengikut dan variabel pengubah sehingga 2:1 tidak selamanya relevan dengan kondisi masing-masing ahli waris. Pada kondisi tertentu perempuan dan laki-laki bisa mendapat bagian harta warisan sebanding atau sama banyak. Teori batas yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur relevan dengan nilai-nilai keadilan sosial, jika perempuan menjadi tulang punggung keluarga. Pada kondisi tersebut hak

²⁷ Hendri Hermawan Adinugraha, Reaktualisasi Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Terhadap Teori Hudūd Muhammad Syahrur). Jurnal Islamadina: <http://jurnalnasional.ump.ac.id/index.php/ISLAMADINA/article/view/2174>, h. 1-26

perempuan bertambah dengan tidak melebihi koridor atau batasan-batasan hukum Allah.²⁸

8. *Masduki, Usaha pembaharuan Ushul Fiqh Muhammad Syahrur*, Teori hukum Islam atau disebut juga ushul al-fiqh adalah salah satu disiplin ilmu ke-Islaman tradisional yang memiliki posisi sangat penting dalam pengembangan hukum Islam. Dalam disiplin ilmu inilah pembahasan mengenai dasar-dasar pemikiran atau paradigma keilmuan dan kaidah-kaidah yang sangat diperlukan sebagai pijakan dasar dalam membangun sebuah formulasi hukum Islam yang diinginkan dibahas secara tuntas. Dengan perkataan lain, ushul al fiqh adalah disiplin ilmu yang paling bertanggung jawab sebagai perangkat metodologis yang paling berkompeten guna menyusun, membentuk, dan memberi corak hukum Islam yang diharapkan. Namun belakangan ini, dengan semakin berkembang dan kompleksnya tingkat budaya dan pengetahuan manusia, ushul fiqh yang dibangun oleh Imam Syafi'i tersebut mengalami kemandekan kalau tidak dikatakan kematian, karena dianggap tidak sanggup memberi kontribusi dan solusi masalah-masalah manusia modern. Karena itu beberapa pemikir Islam mutakhir merasa gelisah dengan keadaan seperti itu. Salah seorangnya adalah Muhammad Syahrur, seorang insinyur yang juga serius mengkaji Islam dalam kaitannya dengan isu-isu kekinian, menggagas penafsiran ulang terhadap warisan Islam klasik. Salah satu gagasannya adalah mengkaji ulang terhadap al-Qur'an. Ia tafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan yang digabung dengan latar belakang keilmuannya yang berdasar pada matematika dan fisika,

²⁸ *Musda Asmara, Rahadian Kurniawan, Linda Agustian, Teori Batas Kewarisan Muhammad Syahrur Dan Relevansinya Dengan Keadilan Sosial. De Jure: Jurnal Hukum dan syariah* <https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/7580>, Vol. 12, No. 1, 2020, h. 17-34

melahirkan kajian tafsir yang berbeda dengan tafsir konvensional selama ini. Dan kajian tafsir al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum Syahrur melahirkan gagasan yang baru terhadap masalah-masalah hukum Islam yang selama ini dianggap sudah ajeg, dengan melahirkan teori batas. Bahwa hukum Tuhan mempunyai batas, batas atas dan batas bawah. Selama manusia bermain tidak melewati batas atas dan bawah tersebut, maka ia masih di dalam hukum Tuhan.²⁹

Dari beberapa kajian penelitian terdahulu, telah ditemukan beberapa penelitian yang sejenis. Namun, *novelty* (kebaruan) penelitian ini dengan penelitian yang sudah dilakukan oleh peneliti lain terletak pada fokus kajiannya. Penelitian ini menganalisis konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam. Faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran Muhammad Syahrur dalam membangun konsep warisannya dan yang terakhir peneliti juga akan menganalisis kontribusi pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Berdasarkan paparan data tersebut, yang menjadi pembeda dari penelitian ini adalah faktor-faktor pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dan kontribusinya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

H. Kerangka Teoritis

Teori adalah kerangka intelektual yang diciptakan untuk bisa menangkap dan menjelaskan objek yang dipelajari secara seksama. Sesuatu hal yang semula nampak bagaikan cerita cerai berai tanpa makna sama sekali, melalui pemahaman secara teori bisa dilihat sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang

²⁹ Masduki, Masduki. Usaha Pembaruan Ushul Fiqh Muhammad Syahrur. Al Qalam, [S.l.], v. 25,n.1,p.127-149, apr. 2008. ISSN 2620-598X. Available at: <<http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/1677>>. Date accessed: 01 june 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.32678/alqalam.v25i1.1677>.

mempunyai wujud yang baru dan bermakna tertentu, demikianlah apa yang dimaksud dengan teori itu.³⁰

Rekonstruksi berarti pembaruan berasal dari bahasa Indonesia, yang berarti mempertahankan yang lama dan menambah yang baru atau merubahnya dengan yang lebih baik. Dalam artian tidak merubah secara keseluruhan, akan tetapi sebuah paradigma yang lama yang sudah dilestarikan bertahun-tahun yang kemudian dianggap kurang relevan dikemudian hari maka perubahn itulah yang disebut rekonstruksi.

Menurut J.N.D. Anderson yang dikutip oleh Khoiruddin Nasution, ada dua sifat reformasi hukum yang berkembang di Negara-Negara Islam modern yaitu; 1) *Intra doctrinal reform*, sifat ini nampak dengan adanya reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat beberapa imam mazhab atau mengambil pendapat imam mazhab diluar mazhab yang dianut. 2) *Ekstra doctrinal reform*, yang melakukan pembaruan dalam hukum keluarga dengan cara memberikan penafsiran yang baru sama sekali terhadap nash yang ada. Inilah yang kemudian disebut dengan ijtihad.³¹

Untuk menganalisis permasalahan-permasalahan dalam disertasi ini, peneliti menggunakan beberapa teori, adapun teori-teori tersebut dikelompokkan dalam 3 (tiga) kategori: teori *Maqasid al-syari'ah* sebagai *Grand Theory*, sebagai *Middle Theory* yaitu teori perubahan hukum, serta sebagai *Application Theory* adalah teori kesetaraan gender.

1. Teori *Maqâsid al-Syarī'ah* (*Grand Theory*)

Merjuk Iskandar Usman, dalam bukunya "*Islam dan Perubahan Hukum Islam*", hukum Islam dibedakan dalam dua katagori, yakni hukum Islam dalam kategori syariah dan hukum Islam katagori fiqh. Syariah adalah al-mutawatirah,

³⁰ Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum*, (Yogyakarta: Gema Publishing, 2010), h. 1

³¹ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, (Yogyakarta: Academia, 2012), h. 6

karenanya ia bersifat mutlak dan permanen, sementara fiqh adalah pemahaman terhadap syari'ah. Dengan demikian, fiqh adalah hasil intelektual manusia, sehingga ia bersifat relatif dan temporal. Dalam artikel ini, yang dimaksudkan hukum Islam adalah hukum Islam katagori fiqh yang merupakan hasil ijtihad manusia, bukan hukum Islam dalam katagori syariah.³²

Namun demikian, apakah hukum Islam itu bersifat abadi tanpa ada perubahan (eternal), atau apakah ia dapat beradaptasi sampai pada tahap perubahan. Terdapat dua pandangan dalam teori hukum Islam dalam pemaknaan hukum Islam.

- a. Pandangan keabadian, (*immutability*) sebagaimana dipegangi oleh ahli hukum positivistis. Beberapa orientalis semisal Snouck Hurgronje dan Joseph Schacht serta kebanyakan juris muslim yang hadis oriented (traditionalis), berpendapat bahwa dalam konsepnya hukum Islam bersifat abadi. Hukum Islam didasarkan pada wahyu Tuhan melalui nabi sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadist. Karena bersifat ilahiyah atau diwahyukan oleh Tuhan, maka sumber-sumber ini diyakini bersifat suci, final internal, sehingga statis dan tidak menerima perubahan sama sekali.³³
- b. Pandangan adaptabilitas, sebagaimana dipegangi para ahli hukum Islam seperti Linant de Bellefonds, dan Sobhi Mahmassani. Mereka berpendapat bahwa hukum Islam mengalami perubahan. Adanya konsep hukum mashlahah (*human good*), fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan penegakan pada aktifitas ijtihad menjadi bukti bahwa hukum Islam bersifat adaptable dengan perubahan sosial dan dinamika masyarakat, sehingga

³² Iskandar Usman, *Islam dan Perubahan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada 1994), h. 104.

³³ Mushadi HAM, *Continuity And Change Reformasi Hukum Islam: Belajar Pada Pemikiran Muhammad Iqbal Dan Fazlu Rahman*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), h. 15. Lihat juga : Habib Shulton Asnawi, 'Pernikahan Melalui Telepon dan Reformasi Hukum Islam di Indonesia', dalam Al-Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum, [Vol 1, No 1 \(2012\):](http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/almazahib/article/view/1347) h. 2-3 <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/almazahib/article/view/1347>

dimungkinkan terjadi reformasi dan reinterpretasi. Terkait dengan reformasi hukum Islam, maka diperlukan penjelasan pengertian hukum Islam itu sendiri.

Terlepas dari berdebatan terhadap hukum Islam bersifat abadi atau fleksibel sebagaimana di atas, hukum Islam tetap bertujuan untuk merealisasikan kemashlahatan umum, dengan jalan mengambil segala yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang madharat yaitu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan.³⁴ Serta mencegah kerusakan pada manusia dan mendatangkan kemashlahatan bagi mereka, artinya mengarahkan mereka kepada kebenaran, keadilan, dan kebijakan, serta menerangkan jalan yang harus dilalui oleh manusia.³⁵

Kemashlahatan yang ingin diwujudkan oleh syari'at Islam adalah kemashlahatan yang universal (luas) tidak terbatas, baik dari sisi jumlah dan macamnya. Kemashlahatan itu berbentuk mendatangkan manfaat atau keberuntungan, maupun dalam bentuk melepaskan manusia dari kemadharatan atau kecelakaan yang akan menimpanya.³⁶ Sebagaimana dalam Firman Allah SWT.

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ³⁷

Secara global, tujuan syariat dalam menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk kemashlahatan manusia seluruhnya, baik kemashlahatan di dunia, maupun kemashlahatan dihari akhir kelak (kekal).³⁸ Sebagaimana Firman Allah SWT.

³⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam 'Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 53.

³⁵ Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 104.

³⁶ Amir Syarifudin, *Ushul Fiqih Jilid 1*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 53.

³⁷ Al-Baqarah [2]: 2

³⁸ Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1999), h. 65.

Teori pendekatan kemashlahatan tersebut dalam hukum Islam disebut sebagai “*Maqasyid as-Syari’ah*”⁴⁰ atau biasa disebut sebagai tujuan-tujuan hukum Islam, tujuan hukum Islam adalah untuk kemashlahatan dan melindungi harkat dan martabatnya sebagai manusia.

Al-Juwaini oleh para *Ushûliyyin* kontemporer dianggap sebagai ahli *ushûl al-fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *Maqâshid al-Syari’ah* dalam menetapkan sebuah hukum. Lewat karyanya yang berjudul *al-Burhân fî Ushûl al-Ahkâm* beliau mengembangkan kajian *Maqâshid al-Syari’ah* dengan mengelaborasi kajian ‘illat dalam *qiyâs*. Menurutnya asal yang menjadi dasar ‘illat dibagi menjadi tiga; yaitu: *Dlarûriyyât*, *Hâjiyyât* dan *Makramât* yang dalam istilah lain disebut dengan *tahsîniyyât*.⁴¹

Kerangka berfikir al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 505 H). Lewat karya-karyanya; *Syifâ al-Ghalîl*, *al-Mushthafâ min ‘Ilmi al-Ushûl* beliau merinci maslahat sebagai inti dari *maqâshid al-syari’ah* menjadi lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima maslahat ini berada pada tingkat yang berbeda sesuai dengan skala prioritas maslahat tersebut. Oleh karena itu beliau membedakannya menjadi tiga kategori; yaitu: peringkat *dlarûriyyât*, *hajiyyât* dan *tahsiniyyât*.

³⁹ Al-Anbiya [21]:107.

⁴⁰ Secara bahasa, *maqashid syari’ah* terdiri dari dua kata yakni, *maqashid* dan *syari’ah*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari *maqshid* yang berarti kesengajaan atau tujuan, *syari’ah* berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan kearah sumber pokok kehidupan. Totok, *Kamus Ushul Fiqih* (Jakarta: Dana Bakti Wakaf, 2005), h.97. Ibnu al-Qayyim Al Jauziyah ‘Menegaskan bahawa syariah itu berdasarkan kepada hikmah-hikmah dan masalah-maslahah untuk manusia baik di dunia maupun di akhirat. Perubahan hukum yang berlaku berdasarkan perubahan zaman dan tempat adalah untuk menjamin syariah dapat mendatangkan kemaslahatan kepada manusia’. Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tahun 1996 jilid 3. h 37

⁴¹Ali Mutakin, ‘Teori Maqâshid Al Syari’ah dan Hubungannya dengan Metode Istinbath Hukum’ dalam Kanun Jurnal Ilmu Hukum, Vol. 19, No. 3, Agustus, 2017: h. 553.

Para ulama ushûl al-fiqh sepakat bahwa *maqâshid al-syari'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syari'at.⁴² Pengaplikasian syari'at dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Maqashid al-syari'ah merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya *maqashid al-syari'ah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqashid al-syari'ah* sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Yang menjelaskan bahwa, kemaslahatan menjadi tujuan syari'at.⁴³

Inti dari teori *maqashid al-syari'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak madharat. Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqashid al-syari'ah* tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat. Konsep ini telah diakui oleh para ulama dan oleh karena itu mereka memformulasikan suatu kaidah yang cukup populer, "*Di mana ada maslahat, di sana terdapat hukum Allah*".

Lebih terperinci lagi, *maqâshid al-syari'ah* dalam visi *darûriyah* terbagi menjadi lima yang kemudian lebih dikenal dengan *al-kulliyât al-khams*, diantaranya:

- a. *Hifz al-dîn*; (Perlindungan terhadap keyakinan agama). *Syari'ah* Islam mengajarkan untuk menciptakan sikap hormat dan menjaga keyakinan yang ada, agar dalam masyarakat yang berada di dalam naungan

⁴² Mohammad Darwis, '*Maqâshid Al-Syari'ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda*' dalam M. Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider, IRCiSoD, Jogjakarta, 2012, h. 395.

⁴³ Kemaslahatan dalam konsep *maqâshid al-syari'ah* yang harus dilindungi sebagaimana yang digariskan oleh ahli ushul fiqh terbagi kepada tiga tingkatan yaitu: 1). *Dlarû riyah*, 2). *Hâ jjiyah* dan 3). *Tahsî niyah*. Dalam fiqh *aulawiyât* kita dituntut untuk mendahulukan *dlarû riyah* dari pada yang *hâ jjiyah*. Demikian halnya jika terjadi pergesekan antara *hâ jjiyah* dan *tahsî niyah*, kita dituntut untuk mendahulukan *hâ jjiyah* daripada *tahsî niyah*.

syarī'ah Islamiyyah, agama yang bervariasi dapat hidup berdampingan secara damai, saling menjaga dan menghormati, tidak terjadi saling intervensi dan interpolasi ajaran, sehingga keyakinan masing-masing tergambar jelas, (QS. al-Kâfirun 109: 1-6). *Syarī'ah* Islam juga melarang ada pemaksaan untuk memeluk agama di luar keyakinannya (QS. al-Baqarah 2: 256). Dampaknya adalah membuahkan kerjasama yang seimbang antara ummat beragama dalam kegiatan social, ekonomi, pertahanan, keamanan, lingkungan hidup dan lain sebagainya. Yang digambarkan oleh QS. al-Mumtahanât: 8.

- b. *Hifdz al-nafs* (Perlindungan terhadap keselamatan jiwa); Islam mengajarkan untuk memelihara dan menghormati keamanan dan keselamatan diri manusia, dan menjadi tetap dihormatinya kemuliaan, martabat manusia sebagai anugrah dari Allah *swt*. Dampaknya adalah terjaminnya ketentraman dan kondisi masyarakat yang santun dan beradab (masyarakat madani/*civil society*), (QS. al-An'am 6: 151), (al-Baqarah 2: 179).
- c. *Hifdz al áql* (Perlindungan terhadap eksistensi akal); akal adalah dimensi paling penting dalam kehidupan manusia. Keberadaannya menjadi pembeda utama dengan makhluk lain serta menjadi alasan mengapa Allah menetapkan kewajiban-kewajiban-Nya kepada manusia. Akal juga amat menentukan baik buruknya perilaku hidup dan peradaban. Oleh karena itu, *syarī'ah* Islam mengajarkan untuk memelihara dan mengembangkan kejernihan apemikiran manusia serta amannya produk pemikiran manusia, sehingga tidak mudah kegalauan dan kebingungan yang dapat menimbulkan kebingungan. Oleh karena itu apapun yang dapat merugikan fungsi pemikiran, baik

dalam bentuk fisik maupun non fisik, dicegat oleh *syari'at* Islam. Perlindungan terhadap kerusakan pemikiran maupun fungsi *aqliyah* manusia merupakan kebutuhan yang sangat vital bagi masyarakat yang menginginkan kemajuan, sebab hal ini merupakan kebutuhan semua orang tanpa memandang suku, bangsa ataupun agama. (QS. al-Mâidah 5: 90).

- d. *Hifz al-nasl* (Perlindungan terhadap keturunan); Islam mengajarkan untuk memelihara dan menghormati sistem keluarga (keturunan), sehingga masing-masing orang mempunyai *nasib* dan garis keluarga yang jelas demi kepentingan di dalam masyarakat guna mewujudkan kehidupan yang tenteram dan tenang. (QS. al-Rûm 30: 21).
- e. *Hifz al-mâl* (Perlindungan terhadap harta); Islam mengajarkan untuk menjamin perkembangan ekonomi masyarakat yang saling menguntungkan, menghormati dan menjaga kepemilikan yang sah sehingga dapat tercipta dinamika ekonomi yang santun dan beradab (*economical civility*). Untuk itu Islam mengajarkan tata cara memperoleh harta, seperti hukum bolehnya jual beli disertai persyaratan keridlaan dua belah pihak dan tidak ada praktik riba dan monopoli, (QS. al-Baqarah 2: 275), (QS. al-Nisâ 4: 29).⁴⁴

2. Teori Perubahan Hukum (*Middle Theory*)

Hukum Islam yang bersifat universal, untuk segala waktu dan tempat, kondisi, niat dan kultur. Ia diturunkan sebagai rahmat dan petunjuk bagi umat manusia yang sifatnya serba mencakup, ini diyakini dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi, perubahan sosial memang merupakan sebab langsung terhadap perkembangan

⁴⁴ Moh. Zahid, '*Islam Kāffah dan Implementasinya* (Mencari Benang Merah Tindak Kekerasan atas nama Islam), dalam KARSAS: Jurnal Studi KeIslaman, Vol. IX No. I April 2006, (Pamekasan: STAIN Pamekasan 2006) h., 814-815.

hukum Islam.

Secara operasional, acuan perubahan hukum menurut kaidah usul fikih adalah menurut ada atau tidak adanya *'illat* hukumnya. *'illat* adalah suatu sifat pada suatu hal yang hukumnya ditetapkan oleh *nash (al-aslu)*, yang diatas ditegakkan hukum. Di mana ada *'illat* disitu ada hukum, dan sebaliknya, tidak adanya *'illat* penyebab, tidak ada hukum. Kaidah usul fikih itu adalah: *Hukum itu beredar pada 'illatnya, baik adanya hukum maupun tidak adanya*".⁴⁵ Namun *'illat* bukan satu-satunya acuan hukum. Adapun kaidah yang menyatakan bahwa acuan hukum adalah kemaslahatan. Sebagaimana kaidah dibawah ini: "*Hukum itu mengikuti kemaslahatan yang lebih kuat*".⁴⁶

3. Teori Keadilan Gender (*Application Theory*)

Istilah gender pertama kali diperkenalkan oleh Robert Stoller (1968). Kemudian dalam ilmu sosial, istilah dan pengertian gender di kembangkan oleh Ann Oakley (1972) dan Gayle Rubin (1975). Istilah gender diartikan sebagai konstruksi sosial atau atribut yang dikenakan pada manusia yang dibangun oleh kebudayaan manusia.⁴⁷ Artinya bahwa pembedaan peran perempuan dan laki-laki di mana yang membentuk adalah konstruksi sosial dan kebudayaan, jadi bukan karena konstruksi yang dibawa sejak lahir. Jika "jenis kelamin" adalah sesuatu yang dibawa sejak lahir, maka gender adalah sesuatu yang dibentuk karena pemahaman yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Mislanya, perempuan bertugas membesarkan dan mengasuh anak dan laki-laki bekerja mencari nafkah adalah pembedaan yang bersifat "gender".⁴⁸

⁴⁵ Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. 3, (Damaskus: Dār al-Qolam, 1994), h. 125

⁴⁶ *Ibid*, h. 125

⁴⁷ Riant Nugroho, *Gender dan Setrategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 2-3.

⁴⁸ *Ibid*, h. ix.

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, istilah gender adalah suatu istilah yang digunakan untuk menggambarkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan secara social.⁴⁹ Gender adalah kelompok atribut dan perilaku yang dibentuk secara cultural yang ada pada laki-laki dan perempuan, jenis kelamin adalah biologi yang bersifat permanen sedangkan gender adalah konstruksi social.⁵⁰ Gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial dan budaya.

Gender berbeda dengan seks. Seks lebih banyak digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi seperti perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Istilah seks merujuk kepada perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis terutama yang berkaitan dengan prokreasi dan reproduksi. Laki-laki dicirikan dengan adanya sel telur, rahim, vagina, dan payudara. Ciri jenis kelamin secara biologis tersebut bersifat bawaan, permanen, dan tidak dapat dipertukarkan. Sedangkan gender lebih banyak digunakan untuk aspek sosial, budaya, psikologi, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.⁵¹ Istilah gender merujuk kepada perbedaan karakter laki-laki dan perempuan berdasarkan konstruksi sosial budaya, yang berkaitan dengan sifat, status, posisi, dan peranannya dalam masyarakat.⁵²

Dari berbagai definisi sebagaimana di atas, pengertian gender dapat disimpulkan bahwa gender adalah pembagian dan perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara social maupun cultural, gender berasal dari konsep hubungan social yang membedakan fungsi dan peran antara

⁴⁹ WJS, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. Ke-5, (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), h. 4-5.

⁵⁰ Margert Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, tp., (1935), h. 21.

⁵¹ Nasaruddin Umar, *Pesrpektif Jender dalam Islam*, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina Volume I Nomor 1, Juli-Desember 1998*, h. 99-100.

⁵² Riant Nugroho, *Gender dan Sestrategi Pengurus-Utamaannya*, h. 4.

laki-laki dan perempuan, perbedaan fungsi dan peran antara laki-laki dan perempuan tersebut tidak ditentukan karena keduanya terdapat perbedaan biologis atau kodrat, melainkan dibedakan menurut kedudukan, fungsi dan peran masing-masing dalam berbagai bidang kehidupan dan pembangunan.⁵³

Perbedaan gender yang juga disebut sebagai perbedaan jenis kelamin secara sosial budaya terkait erat dengan perbedaan secara seksual, karena dia merupakan produk dari pemaknaan masyarakat pada sosial budaya tertentu dengan sifat, status, posisi, dan peran laki-laki dan perempuan dengan ciri-ciri biologisnya. Laki-laki sebagai pemilik sperma dianggap mempunyai sifat kuat dan tegas, menjadi pelindung bertugas menjadi pencari nafkah dan menjadi pemilik dunia kerja (publik), dan sebagai orang pertama. Perempuan sebagai pemilik sel telur dan rahim dan kemampuan melahirkan dianggap bersifat lemah sekaligus lembut, perlu dilindungi, mendapat pembagian tugas sebagai pengasuh anak dan tugas domestik lainnya, dan dianggap sebagai orang nomor dua. Karena sifat dan peran gender merupakan produksi dari konstruk sosial budaya maka bersifat tidak permanen dan dapat dipertukarkan.⁵⁴

Perbedaan gender tidak menjadi masalah ketika tidak menjadi persoalan sosial budaya, yaitu adanya ketidaksetaraan gender yang kemudian menghasilkan berbagai bentuk ketidakadilan dan penindasan terhadap warga masyarakat dengan jenis kelamin tertentu (biasanya perempuan). Namun, pada kenyataannya perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidakadilan, bukan saja kepada perempuan tetapi juga kepada laki-laki. Laki-laki yang mendapat peran sebagai pencari nafkah dan pelindung dituntut oleh budaya untuk menjadi perkasa, mampu kerja keras, dan bersifat rasional sehingga kehilangan sisi-sisi

⁵³Noeleen Heyzer, *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*, (Kuala Lumpur: Development Center, 1988), h. 31.

⁵⁴ Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 7-8.

kelembutan dan sikap damai yang merupakan kebutuhan lain dalam kehidupan manusia. Jangan-jangan ini merupakan faktor utama penyebab rendahnya usia hidup laki-laki dibanding perempuan.⁵⁵ Sebaliknya perempuan yang mendapat peran sebagai penanggungjawab pekerjaan domestik dianggap bersifat lemah dan pasif, maka kapabel untuk berkiprah di dunia publik.

Ketidakadilan gender yang biasanya menimpa pada perempuan bermula dari adanya kesenjangan gender dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam hal akses terhadap pendidikan dan sumber ekonomi. Hal ini dapat disebabkan karena adanya pelabelan negatif bahwa perempuan adalah lemah, yang juga bisa bermula dari adanya mitos-mitos yang terbangun dalam suatu masyarakat. Misalnya mitos tentang sperma sebagai inti kehidupan. Perempuan tidak mempunyai inti kehidupan, mempunyai hanya menerima, maka perempuan adalah manusia nomor dua dan lemah.⁵⁶

Paradigma-paradigma atau pemikiran bahwa kaum perempuan adalah manusia nomor dua atau kelas dua serta dianggap lemah, hal ini mengakibatkan dampak ketidakadilan terhadap perempuan dalam berbagai bidang secara umum. Bentuk ketidak-adilan gender yang berupa proses marginalisasi perempuan adalah suatu pemiskinan atas satu jenis kelamin tertentu dalam hal ini disebabkan oleh perbedaan gender, ketidak-adilan gender menyebabkan ketidaknyamanan serta terbelenggunya hak kebebasan perempuan sebagai manusia (HAM).⁵⁷

⁵⁵ Andersen, M. L., *Thinking about Women*, (New York: MacMillan Publishing Co. Ind), 1983), h. 41.

⁵⁶ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 33.

⁵⁷ Secara etimologis, Hak Asasi Manusia (HAM) terbentuk dari tiga (3) kata, '*hak, asasi dan manusia*'. Dua kata pertama, hak dan asasi berasal dari bahasa Arab, sedangkan kata manusia berasal dari bahasa Indonesia. Kata *haqq* terambil dari kata *haqqa, yahiqqu, haqqaan*, artinya benar, nyata, pasti, tetap, dan wajib. Apabila dikatakan *yahiqqu 'alaika an taf 'ala kadza*, itu artinya, 'kamu wajib melakukan seperti ini.' Berdasarkan pengertian tersebut, maka *haqq* adalah kewenangan atau kewajiban untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Kata

Anggapan bahwa perempuan lebih rendah dari pada laki-laki memunculkan doktrin ketidak-adilan serta ketidak-setaraan yang kemudian melahirkan nilai-nilai patriarki.⁵⁸ Konstruksi budaya patriarki yang mapan secara universal dan berlangsung selama berabad-abad hal tidak lagi dipandang sebagai ketimpangan, bahkan ini diklaim sebagai “*fakta ilmiah*”⁵⁹ konstruksi budaya patriarki yang mapan secara universal dan berlangsung selama berabad-abad, serta justifikasi atas otoritas yang didukung oleh perangkat Undang-undang negara, yang tentunya akibat ini semua sangat merugikan pihak kaum perempuan.⁶⁰ Akibat dari kebijakan hukum yang bias gender tersebut hak-hak perempuan termarginal dan tersubordinasi.

Dalam pembahasan tentang gender sebagaimana di atas, membentuk sebuah pemahaman-pemahaman tentang gender, yang pada akhirnya di kenal adanya tiga aliran atau teori, yaitu:

a. Teori *Nurture*

Menurut teori *nurture* perbedaan perempuan dan laki-laki pada hakikatnya adalah hasil konstruksi sosial budaya, sehingga menghasilkan perantugas yang berbeda, perbedaan itu menyebabkan perempuan selalu tertinggal dan terabaikan peran dan kontribusinya dalam keluarga, masyarakat, berbangsa dan bernegara. Konstruksi sosial menempatkan perempuan

asasiy berasal dari akar kata *assa*, *yaussu*, *asasaan*, artinya membangun, mendirikan, meletakkan. Dapat juga berarti asal, asas, pangkal, dasar dari segala sesuatu. Dengan demikian, *asasi* artinya segala sesuatu yang bersifat mendasar dan fundamental yang selalu melekat pada objeknya. Lihat Ibrahim Anis, *Mu'jam al-Wasith*, juz I (Beirut: dar al-Fikr, tt.), h. 1815. Lihat juga Munir Ba'al Bahi, *al-Mawrid; A Modern English Arabic Dictionary* (Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Maliyin, 1979), h. 798. Hak Asasi Manusia (HAM) dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai hak-hak mendasar pada diri manusia. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 334.

⁵⁸ Sahbana, 'Wanita Indonesia dalam Keluarga Persepektif Islam, dalam, Jurnal Ilmu Syari'ah, *Keadilan Gender dalam Syari'at Islam*, (Yogyakarta: UIN Press, 2001), h. 141.

⁵⁹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Teologi Feminis Islam 'Suatu Refleksi Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jurnal Teologi Gema, edisi 55, h. 109.

⁶⁰ Rusli, 'The Tradisional and Women's Issues In The Shafi'ite Books of Islamic Jurisprudence', dalam Jurnal *Asy-Syir'ah*, Metode Penemuan Hukum Islam, vol. 38. No. II. (Yogyakarta: UIN Suka, 2004), h. 282.

perempuan dan laki-laki dalam perbedaan kelas. Laki-laki diidentifikasikan sebagai kelas borjuis, sedangkan kaum perempuan sebagai kelas proletar.⁶¹

Perjuangan untuk persamaan dipelopori oleh kaum feminis Internasional yang cenderung mengejar persamaan (*sameness*) dengan konsep 50:50 (*fifty-fifty*) konsep yang kemudian dikenal sebagai istilah *perfect equality* (persamaan kuantitas). Perjuangan tersebut sulit untuk dicapai dikarenakan, sebagai hambatan baik dari nilai agama, maupun budaya. Randall Collin (1987) beranggapan bahwa keluarga adalah suatu wadah tempat pemaksaan, suami sebagai pemilik, sedangkan perempuan sebagai abdi. *Margrit Eichlen* beranggapan bahwa keluarga dan agama adalah sumber terbentuknya budaya dan diskriminasi gender. Konsep social konflik menempatkan kaum laki-laki sebagai kaum penindas (borjuis) sedangkan kaum perempuan sebagai kaum tertindas (proletar). Bagi kaum proletar tidak ada pilihan kecuali berjuang menyingkirkan kaum penindas, demi untuk mencapai kebebasan dan persamaan (HAM). Oleh karena itu aliran nature melahirkan paham sosial konflik yang banyak dianut oleh masyarakat sosialis komunis, yang menghilangkan strata penduduk (egalitarian) paham social konflik memperjuangkan persamaan proporsional (*perfect equality*) dalam berbagai aktifitas masyarakat seperti di DPR, militer, menteri, gubernur, pilot dan pemimpin partai politik.

Untuk mencapai tujuan tersebut, maka dibuatlah program khusus (*affirmative action*)⁶² guna memberikan peluang bagi pemberdayaan perempuan

⁶¹ Sri Sundari Sasongko, *Konsep dan Teori Gender*, (Jakarta: Pusat dan Pelatihan Gender dan Peningkatan Kualitas Perempuan Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, 2007), h. 17.

⁶² *Affirmative Action* adalah: Pengembangan program khusus pemberdayaan perempuan dalam rangka meningkatkan kesetaraan gender dalam pekerjaan dan pembangunan. Program penyadaran gender dilakukan dalam rangka meningkatkan kualitas kehidupan perempuan dan laki-laki, serta kesejahteraannya melalui beberapa langkah sebagai berikut. 1. Mengidentifikasi masalah gender yang mempengaruhi program dan kegiatan. 2. Memformulasikan kembali secara eksplisit kebijakan/program/kegiatan yang bias gender agar manfaat yang sama akan diperoleh perempuan dan laki-laki. 3. Melakukan advokasi kebijakan,

agar bisa termotifasi untuk merebut posisi yang selama ini didominasi oleh kaum laki-laki.

b. Teori *Nature*

Menurut teori nature, perbedaan laki-laki dan perempuan adalah kodrat, sehingga tidak dapat dirubah dan bersifat universal sehingga harus diterima. Perbedaan beologis ini memberikan indikasi bahwa diantara kedua jenis tersebut diberikan peran dan tugas yang berbeda. Dalam proses perkembangannya banyak kaum perempuan sadar terhadap beberapa kelemahan teori nurture, lalu beralih kepada teori nature. Pendekatan nuture dirasa tidak menciptakan kedamaian dan keharmonisan dalam hidup keluarga dan masyarakat.⁶³

Perbedaan biologis diyakini memberikan pengaruh pada peran yang bersifat naluri (instinct) perjuangan kelas tidak pernah mencapai hasil yang memuaskan, karena manusia memerlukan kemitraan dan kerjasama secara structural dan fungsional. Manusia baik laki-laki dan perempuan memiliki kodrat sesuai dengan fungsinya masing-masing. Dalam kehidupan social pembagian tugas (*division of labor*) begitu pula dalam keluarga. Harus ada kesepakatan antara suami-istri siapa yang menjadi kepala keluarga dan siapa yang menjadi ibu rumah tangga, dalam organisasi social juga ada pemimpin dan juga ada bawahan, (anggota) yang masing-masing mempunyai tugas, fungsi dan kewajiban yang berbeda dalam mencapai tujuan. Tidak mungkin satu kapal dikomandani oleh dua nahkoda. Fahaman ini di ajarkan oleh *Socrates* dan *Plato*, yang kemudian di perbaharui oleh August Comte (1798-1857) *Emile Durkheim*

rencana, tujuan, dan kegiatan yang telah direvisi kepada pejabat/tokoh yang berwenang untuk memperoleh komitmen dan dukungan yang memadai. 4. Melakukan sosialisasi tentang kebijakan dan rencana yang sudah direvisi. 5. Menyusun petunjuk pelaksanaan dan program aksi. 6. Menelaah kembali program dan kegiatan. Lihat, Sri Sundari Sasongko, *Konsep dan Teori Gender*, h. 29

⁶³ Sri Sundari Sasongko, *Konsep dan Teori Gender*, h. 18.

(1858-1917) dan *Herbert Spenser* (1820-1930) yang mengatakan bahwa kehidupan kebersamaan.

c. Teori *Equilibrium*

Disamping kedua aliran tersebut, terdapat paham kompromistis yang dikenal dengan keseimbangan (*equilibrium*) yang menekankan pada konsep kemitraan dan keharmonisan dalam hubungan antara perempuan dan laki-laki. Pandangan ini tidak mempertentangkan antara kaum perempuan dan laki-laki karena keduanya harus bekerjasama dalam kemitraan dan keharmonisan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa. Karena itu, penerapan kesetaraan dan keadilan gender harus memperhatikan masalah kontekstual (yang ada pada tempat dan waktu tertentu) dan situasional (sesuai situasi/keadaan), bukan berdasarkan perhitungan secara matematis (jumlah/quota) dan tidak bersifat universal.⁶⁴Jadi, dalam pembahasan gender dikenal tiga pendekatan, yaitu teori nature, teori nurture, dan teori equilibrium, seperti dalam skema berikut.

Islam secara rinci juga mengatur tentang pentingnya keadilan dan kesetaraan gender. Islam diturunkan ke dunia ini adalah untuk membebaskan segenap umat manusia dari segala bentuk diskriminasi dan penindasan termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikata primordial lainnya.⁶⁵

Allah swt. Befirman dalam QS. Al-Hujurat: 13.

يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان
الله عليم خبير

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang paling bertaqwa di

⁶⁴ Sri Sundari Sasongko, *Konsep dan Teori Gender*, h. 20

⁶⁵ Hal ini senada dengan ungkapan M. Quraish Shihab yang menyatakan bahwa salah satu tema utama sekaligus prinsip pokok dalam ajaran Islam adalah persamaan antara manusia, baik antara laki-laki dan perempuan maupun antara bangsa, suku, dan keturunan. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan AL-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kebudayaan Masyarakat* (Cet. IV; Bandung: Mizan), h. 269.

*antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengetahui”.*⁶⁶

Sekalipun Alquran secara tekstual mengakui persamaan antara manusia namun dalam tataran implementasi pada kehidupan sehari-hari seringkali prinsip-prinsip kesetaraan tersebut diabaikan. Hal ini disebabkan oleh citra perempuan dalam masyarakat sering diidentikkan dengan istilah 3 (tiga) R, yakni: “*Dapur, Sumur, dan Kasur*”. Pandangan ini menyebabkan perempuan terbelakang terbelenggu oleh kebodohan yang pada gilirannya sulit meraih peran publik, sehingga tidak pernah mandiri dan hidup selalu bergantung pada orang lain. Sebaliknya, laki-laki diidentikkan dengan segala simbol kekuatan, kemandirian tinggi, dan terpola di masyarakat bahwa laki-lakilah yang harus berperan di dunia publik dan perempuan tinggal dalam rumah mengurus segala hal yang bersifat domestik.

Padahal Islam tidak mengajarkan diskriminasi antara lelaki dan perempuan sebagai manusia. Di hadapan Tuhan, lelaki dan perempuan mempunyai derajat yang sama. Berikut beberapa prinsip kesetaraan gender dalam Islam, adalah:⁶⁷

Pertama: Laki-Laki dan Perempuan Sama-Sama Hamba Allah. Dalam kapasitas manusia sebagai hamba Allah, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal. Salah satu tujuan penciptaan manusia, untuk menyembah Allah SWT., sebagaimana dinyatakan dalam Surat Az-Zariyat [56]:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.

Semua manusia mempunyai kesempatan sama untuk menjadi hamba ideal di mata Allah SWT., yaitu menjadi orang yang bertaqwa. Untuk mencapai

⁶⁶ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Tuha Putra, 1989), h. 847.

⁶⁷ Nasaruddin Umar, *Perspektif Gender dalam Al-Qur'an, Disertasi*, (Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999), h. 244

derajat ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin maupun etnis. Dalam kapasitasnya sebagai hamba Allah, laki-laki dan perempuan akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai kadar pengabdianya, sebagaimana dinyatakan surat An-Nahl [97]:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Kedua: Laki-Laki dan Perempuan Sebagai Khalifah di Muka Bumi.

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi di samping untuk menjadi hamba yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah, juga untuk menjadi khalifah di bumi, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-An'am [165]:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Kata khalifah dalam ayat Alquran surat al-An'am 165 ini tidak menunjuk pada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu, laki-laki dan perempuan mempunyai tugas yang sama sebagai khalifah yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi.

Ketiga: Laki-Laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Allah. Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Allah. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin, laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama. Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian dari Tuhan. Sebelum anak

manusia keluar dari rahim ibunya, terlebih dahulu harus menerima perjanjian dari Allah dan berikrar akan keberadaan-Nya sebagaimana dinyatakan dalam surat Al-A'raf [172]:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)"

Dengan demikian, sejak awal kejadian manusia, dalam Islam tidak dikenal sistem diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

Keempat: Laki-Laki dan Perempuan Sama-Sama Berpotensi Meraih Prestasi. Peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada pembeda antara laki-laki dan perempuan baik dalam bidang spiritual maupun karir profesional. Peluang meraih prestasi maksimum dimiliki setiap laki-laki maupun perempuan tanpa ada pembedaan. Islam menawarkan konsep kesetaraan gender yang ideal dengan memberi ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun karir profesional tidak harus dimonopoli salah satu jenis kelamin, sebagaimana dinyatakan dalam surat Ali-Imran [195]:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ الآية

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain.

Namun dalam kenyataannya, di tengah-tengah masyarakat sekarang ini, konsep ideal tersebut masih membutuhkan tahapan dan sosialisasi karena terdapat beberapa kendala budaya yang tidak mudah diselesaikan.⁶⁸

Selain dalam Islam, prinsip-prinsip yang terkandung di dalam konsep gender juga ditegaskan dan dikuatkan kembali di dalam Konvensi Internasional. Konvensi Internasional yang khusus mengatur tentang upaya perlindungan terhadap hak-hak kaum serta keadilan kaum perempuan yaitu *Convention on the Elimination All Form Of Discrimination Against Women* (CEDAW) atau Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, Konvensi ini adalah suatu instrumen standar internasional yang diadopsi oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Memperhatikan kondisi dan keadaan tersebut, konvensi menetapkan prinsip-prinsip serta ketentuan-ketentuan untuk menghapus kesenjangan, subordinasi serta tindakan yang merugikan hak dan kedudukan perempuan dalam hukum, keluarga dan masyarakat.

Hak asasi perempuan dalam CEDAW didasarkan pada tiga prinsip: kesetaraan, non-diskriminasi dan kewajiban negara. Tiga prinsip utama. *Pertama*, prinsip persamaan menuju persamaan substantif yakni memandang persamaan hak lelaki dan perempuan; *Kedua*, prinsip non diskriminasi terutama diskriminasi berdasarkan jenis kelamin dalam pemenuhan kebebasan-kebebasan dasar dan hak asasi manusia; dan *Ketiga*, prinsip kewajiban negara bahwa negara peserta adalah aktor utama yang memiliki tanggungjawab untuk memastikan terwujudnya persamaan hak lelaki dan perempuan dalam menikmati semua hak ekonomi, sosial, budaya, sipil dan politik.⁶⁹

⁶⁸ Nasaruddin Umar, '*Bias Jender dalam Penafsiran Al-Qur'an*', dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002), h. 3.

⁶⁹ Achie Sudiarti Luhulima, 'Efektivitas Pelaksanaan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan: Jaminan bagi Realisasi Hak-hak Perempuan', dalam <http://www.cedawui.org>, diakses tanggal 17-11-13, h. 1.

Dalam ketiga prinsip tersebut terletak “prisma” hak asasi perempuan, yang menjadi lensa untuk memeriksa dan mengoreksi segala bentuk diskriminasi gender. Lebih penting lagi, kerangka tujuan, kewajiban, hak, pengaturan dan akuntabilitas hanya dapat dibangun melalui pemahaman konsep-konsep dasar ini.

Kerangka teori sebagaimana di atas, merupakan grand teori yang digunakan dalam penelitian ini. Sedangkan middle teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Dasar Hukum Waris

Secara historis, hukum kewarisan Islam pada dasarnya bersumber kepada beberapa ayat al-Qur’an dan hadis Rasulullah yang terdiri dari ucapan, perbuatan dan hal-hal yang ditentukan Rasulullah. Baik dalam al-Qur’an maupun hadis-hadis Rasulullah, dasar hukum kewarisan ada tegas mengatur dan ada tersirat, bahkan kadang-kadang hanya berisi pokok-pokoknya saja, yang paling banyak ditemui dasar atau sumber hukum kewarisan itu dalam surah an-Nisa’,⁷⁰ di samping surah lainnya sebagai pembantu. Penulis mencatat, ada 13 ayat yang menjelaskan tentang waris. Di dalam beberapa ayat, pengertian waris disamakan dengan pengertian wasiat.

Kalau dianalisis lebih lanjut, hukum waris memiliki dasar hukum (dalil) yang kuat, yaitu al-Qur’an pada Surat an-Nisa’: 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 33, 176, Surat Al-Anfal: 75, dan beberapa hadis Nabi SAW. Secara tegas, Allah menjanjikan surga bagi yang mengamalkan hukum ini melalui surat an-Nisa: 13, dan ancaman neraka bagi pelanggarnya melalui surat an-Nisa’: 14. Adapun surat an-Nisa’: 11, 12, dan 176 yang merupakan ayat-ayat waris utama, memberikan

⁷⁰ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bina Aksara, 1982), h. 65.

rincian ahli waris dan bagian masing-masing dalam angka pecahan, yaitu 1/2, 1/4, 1/8, 2/3, 1/3, dan 1/6.

2. Teori M. Syahrur yang di Aplikasikan

Sarjana kontemporer yang juga melakukan telaah kritis atas hukum waris Islam adalah Syahrur. Dalam bukunya, *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, Syahrur menyebut berbagai persoalan hukum waris yang selama ini dimapankan oleh para fuqaha. Persoalan-persoalan tersebut adalah; (1) pengutamaan masalah waris dan hukumnya, tetapi mengesampingkan wasiat beserta hukum yang mengikutinya; (2) memaksakan penghapusan (nasakh) ayatayat wasiat; (3) mencampurkan dua konsep yang berbeda, yakni al-hazz (jatah pada warisan) dengan al-nasib (bagian pada wasiat), sehingga memunculkan kerancuan pemahaman antara ayat-ayat waris dan ayatayat wasiat; (4) tidak ada pembedaan antara keadilan universal dalam ayat-ayat waris dan keadilan spesifik dalam ayat-ayat wasiat; padahal ketentuan yang bersifat umum tidak berarti menghapus ketentuan yang bersifat khusus; (5) firman Allah: *fa in kunna nisa'an fawqa itsnatayni* dimaknai dengan pengertian: “Jika kalian (para perempuan) berjumlah dua atau lebih.”

Padahal, ayat tersebut tidak bisa dipahami dengan pengertian yang tidak logis tersebut; (6) terma “al-walad” dalam ayat-ayat waris dipahami sebagai anak laki-laki, bahwa hanya anak laki-laki-lah yang menjadi sebab terhalang dan tertutupnya suatu pewarisan pada pihak lain. Pemahaman ini, menurut Syahrur, merupakan reduksi besar-besaran; (7) masih dipertahankannya konsep ‘aul dan radd, sehingga mengakibatkan beberapa pihak menerima harta waris secara berlebihan, sementara yang lain haknya dikurangi secara tidak adil; (8) Para cucu, meskipun yatim, tidak diperbolehkan menerima bagian warisan dari kakek mereka—dalam keadaan sepeninggal ayahnya—meskipun cucu itu dalam ayat waris; dan (9) pemberian bagian tertentu kepada pihak yang sama sekali tidak

disebut dalam ayat-ayat waris, seperti paman (dari pihak bibi). Menurut Syahrur, penetapan ini sebagai akibat dari nalar sosial dan politik patriarkis.⁷¹

Teori hudud (teori batas) merupakan gagasan orisinal Syahrur. Secara sederhana teori batas Syahrur menegaskan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan minimum, dan manusia bergerak dari dan dalam kedua batasan tersebut. Untuk menjelaskan teorinya, Syahrur menetapkan enam model teori batas, yaitu; pertama, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas minimal. Hal ini misalnya berlaku pada ayat tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi (QS. al-Nisa (4): 22-23), jenis-jenis makanan yang diharamkan (QS. al-Maidah (5): 3; al-An'am (6): 145-156), utang piutang (QS. al-Baqarah (2): 283-284), dan ayat tentang pakaian wanita (QS. al-Nisa (4): 31); kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas maksimal. Hal ini berlaku, misalnya, pada ayat pencurian (QS. al-Maidah (5): 38);

ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan batas maksimal sekaligus. Hal ini terdapat dalam persoalan hukum waris (QS. al-Nisa (4): 11- 14 dan 176) dan persoalan poligami (QS. al-Nisa (4): 3); keempat, ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus, tetapi dalam satu titik. Maksudnya, tidak ada alternatif hukum lain. Ini berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid (QS. al-Nur (24): 2); kelima, ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan. Ini berlaku bagi hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan yang dimulai dari saling tidak menyentuh hingga hubungan yang hampir mendekati zina; dan keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal positif dan tidak boleh dilampaui dan batas

⁷¹ Afif Muamar, 'Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur)', dalam Mahkamah Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. 2, No. 2, Desember 2017: 110.

minimal negatif yang boleh dilampaui. Hal ini berlaku dalam persoalan kebendaan manusia. Batas maksimal yang bernilai positif berupa riba, sementara zakat adalah batas minimal yang bernilai negatif yang boleh dilampaui.⁷²

Dengan demikian, waris dalam perspektif Syahrur merupakan hukum yang memiliki batas minimal sekaligus batas maksimal. Dalam surat al-Nisa (4): 11, menurut Syahrur, misalnya, terdapat tiga batas. Pertama, batas maksimal bagian kelompok anak laki-laki adalah (66,6%)—dua kali lipat bagian perempuan—dan batas minimal bagi anak perempuan (33,3%). Hal ini didasarkan pada Firman Allah swt. “*lidzdzakari mitslu hazhzh al-untsayayn*” (bagi laki-laki sebanding dengan bagian dua orang perempuan). Batas ini berlaku ketika perempuan tidak ikut menanggung beban ekonomi keluarga. Artinya, jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya (100%) ditanggung pihak laki-laki, sedangkan pihak perempuan sama sekali tidak terlibat (0%), maka bagian minimal perempuan adalah 33,3%, sedangkan bagian laki-laki maksimal 66,6%. Karena itu, jika kita memberi laki-laki sebesar 75% dan perempuan 25%, kita telah melanggar batasan yang ditetapkan oleh Allah swt. Namun, jika kita membagi 60% bagi laki-laki dan 40% bagi perempuan, kita tidak melanggar batasan hukum Allah swt., karena kita masih berada di antara batas-batas hukum Allah swt., tersebut.⁷³

Sebagaimana ditegaskan Syahrur, adanya batas minimal bagi perempuan dan maksimal bagi laki-laki ini pada gilirannya berkonsekuensi pada terbukanya pintu berijtihad untuk kaum Muslim, untuk bergerak di antara batasan-batasan

⁷² Al-Kitab wa al-Qur'an: *Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: *al-Ahali li ath-Thiba''ah li an-Nasyr wa at-Tauzi*, 1992), yang diterjemahkan menjadi Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Zikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), dan *Nahw Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, yang diterjemahkan menjadi *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), h. 31-49.

⁷³ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, h. 40.

tersebut sesuai dengan kondisi obyektif yang melingkupinya. Karena itu, pada saat yang sama, ijtihad menerapkan prinsip „mendekat“ di antara dua batasan tersebut, dimungkinkan hingga sampai pada titik keseimbangan di antara keduanya—masingmasing laki-laki dan perempuan menerima 50%, sehingga posisinya sama 1:1.⁷⁴ Sampai titik ini, metodologi Syahrur memberikan efek bagi terciptanya dinamisasi hukum Islam. Hukum bisa berubah sesuai dengan ketentuan Allah sekaligus sesuai konteks manusianya.

Namun, meski teori batas Syahrur mewadahi fleksibilitas hukum, bukan berarti hukum bisa diubah semaunya. Ia harus didasarkan atas kondisi pewarisan dan atau perkembangan latar historisnya. Seberapa dekat prosentase tersebut diterapkan harus didukung oleh data-data statistik yang lengkap, bukan atas dorongan emosional semata, baik dari pihak laki-laki maupun perempuan. Bagi Syahrur, hal demikian menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat pasti dalam penentuan batas-batas hukumnya sekaligus berkarakter lentur dalam gerak ijtihad di antara batasanbatasan tersebut. Hal ini juga menunjukkan bahwa ijtihad harus didasarkan atas buktibukti material terperinci dengan selalu mempertimbangkan kemaslahatan manusia dan menerapkan kemudahan bagi masyarakat, bukan didirikan di atas landasan emosi atau pendapat seseorang.⁷⁵

Dari uraian di atas, persoalan yang muncul adalah dari mana Syahrur mengetahui bahwa 33,3% adalah batasan minimal dari perempuan dan 66,6% adalah batasan maksimal bagi laki-laki, dan mengapa prinsip yang harus dipakai dalam ijtihad di antara batas-batas tersebut adalah prinsip mendekat bukan menjauh? Terhadap pertanyaan ini, tampaknya Syahrur sudah menyiapkan

⁷⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, h. 41.

⁷⁵ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, h. 41.

jawabannya. Bagi Syahrur, jawaban atas pertanyaan itu terletak pada karakter fitrah manusia sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Rum (30): 30.⁷⁶

Di sisi lain, jika prinsip ini diuji dengan menanyakan pada sejuta Muslim yang mengetahui tentang ayat waris ini dan kepada sejuta Muslim yang sama sekali tidak mengetahui kaidah-kaidah hukum waris Islam, bagaimana pemecahan kasus tersebut, memakai prinsip mendekat atau menjauh? Tentu jawabannya adalah mendekat. Bagi Syahrur, hal ini sesuai dengan karakter alam semesta dan selaras dengan hukum matematika bahwa kurva lengkung yang memiliki titik balik maksimal dan titik balik minimal terentang di dalam batas-batas titik balik tersebut, bukan di luarnya.⁷⁷ Kedua, batas minimal perempuan sebesar $\frac{2}{3}$ dari harta peninggalan dengan syarat perempuan tersebut berjumlah lebih dari dua orang dan tidak ikut menanggung beban ekonomi keluarga. Hal ini didasarkan pada “fain kunna nisa’an fawqa itsnatayni falahunna tsulutsa ma tarak.” Artinya, seorang anak perempuan minimal menerima bagian sebesar $\frac{1}{3}$ atau 33,3%.

Selain itu, Syahrur juga menyebutkan batas ketiga, yakni batas minimal bagi perempuan adalah setengah jika perempuan itu seorang diri. Hal ini didasarkan pada ayat yang menegaskan bahwa jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta. Pada tahap selanjutnya, batas-batas yang diketengahkan Syahrur membawanya untuk menjadikan 33,3% sebagai batas minimal bagi kelompok perempuan dalam menerima harta warisan, dan bukan batas maksimal.

Syahrur dalam hal ini berusaha membuktikan bahwa ada sistem hukum waris yang asli, yang diturunkan kepada Nabi, yang berbeda dengan hukum

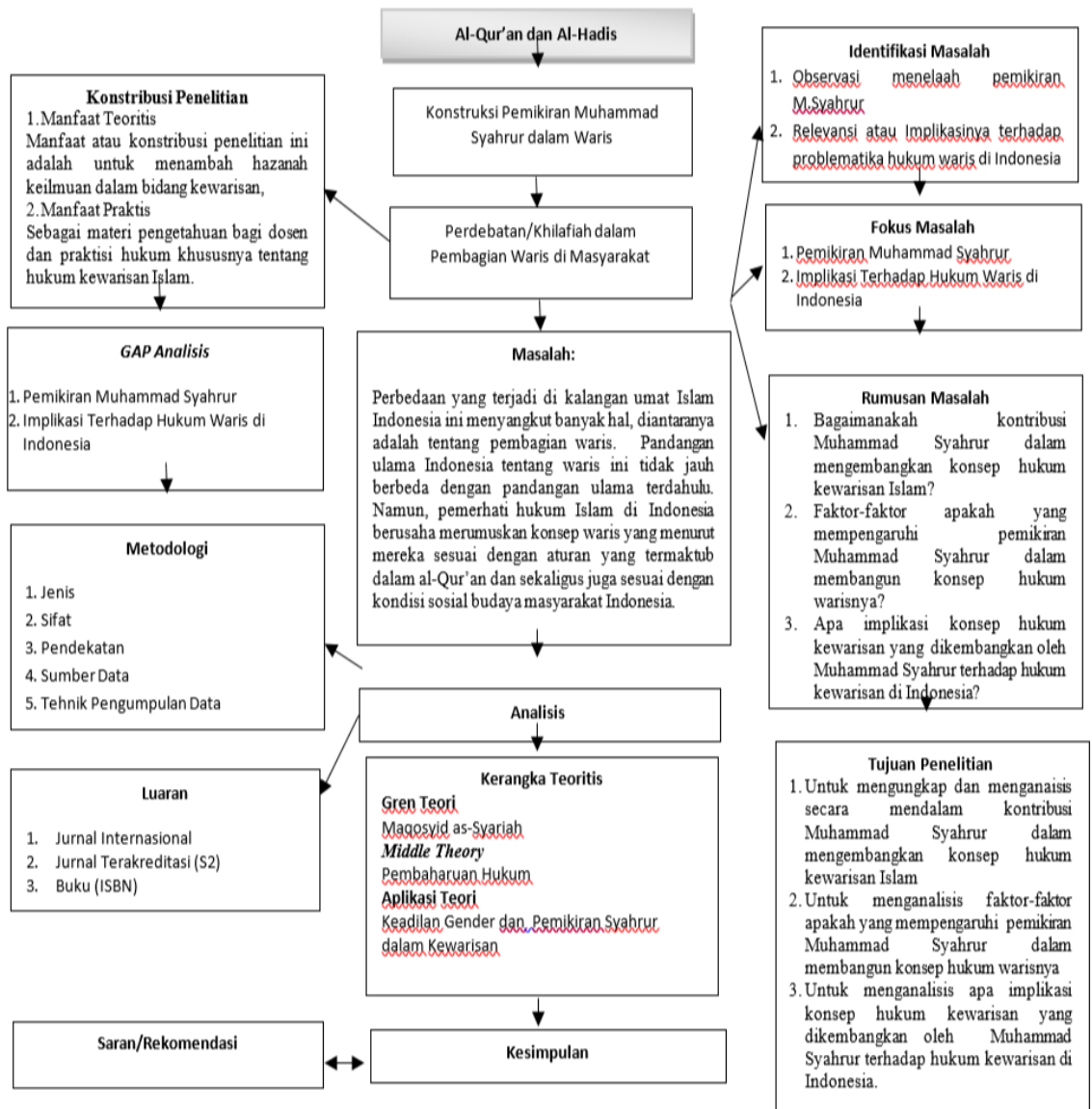
⁷⁶ Artinya: ‘Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui’.

⁷⁷ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, h. 41-42.

waris sekarang ini. Selain itu, langkahlangkah Syahrur menunjukkan bahwa ia merupakan tokoh revisionis yang memahami teks-teks kewarisan secara kritis, bahkan dalam tingkat tertentu meragukannya. Selain berupaya menggali makna asli atau autentik, Syahrur juga menggali makna kontemporer yang dianggap sesuai dengan konteks modern. Apa yang diinginkan Syahrur adalah kesimpulankesimpulan yang hendak mewadahi nilai-nilai universal dalam Islam. Karena itu, jika makna dan kesimpulan hukum waris yang dihasilkan berbeda dengan makna literalnya, tidak menjadi persoalan.

Bagi Syahrur, yang terpenting adalah menemukan batas-batas (maksimal dan minimal) dalam hukum waris, soal pembagian berapa itu sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi. Karena itu, pada sisi ini, Syahrur nampak berada pada deretan tokoh yang mendekati hukum waris Islam secara kontekstual. Dari uraian sebagaimana di atas, maka kerangka pikir penelitian ini dapat di lihat dalam skema bagan sebagaimana berikut:

Skema 1.1 kerangka Pikir



I. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif, tujuannya adalah untuk menganalisis secara mendalam terkait dengan konsep waris dalam perspektif Muhammad Syahrur, faktor dan kontribusinya terhadap pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Pemikiran Syahrur tersebut diperlakukan sebagai naskah dengan tetap bertolak pada kedudukannya sebagai pemikiran serta fungsinya sebagai petunjuk. Sehingga jenis penelitian ini adalah dalam bentuk penelitian *Library Research* atau penelitian kepustakaan (penelitian

yang diadakan di perpustakaan dan bersumber pada data-data dan informasi yang tersedia diruang perpustakaan).⁷⁸

Sedangkan menurut M. Iqbal Hasan mengatakan bahwa, ” penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang dilaksanakan dengan menggunakan literatur (kepustakaan), baik berupa buku, catatan, maupun laporan hasil penelitian dari peneliti terdahulu”.⁷⁹ Berdasarkan pengertian tersebut, yang dimaksud dengan penelitian kepustakaan adalah penelitian yang menjadi sumber utamanya adalah literatur-literatur kepustakaan yang mendukung terhadap penelitian yang dilakukan, kemudian data tersebut dianalisis untuk mendapatkan gambaran secara umum.

2. Sifat Penelitian

Adapun sifat penelitian ini adalah deskriptif-analitis. Deskriptif analitis yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk menggambarkan secermat mungkin mengenai suatu yang menjadi obyek, gejala atau kelompok tertentu untuk kemudian dianalisis⁸⁰. Dalam penelitian ini, mendeskripsikan konstruksi dasar pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan Islam, lalu dianalisis secara mendalam terkait dengan kontribusinya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

3. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis filosofis, yaitu dengan merunut akar-akar historis secara

⁷⁸ Kartini, Kartono. *Pengantar Metodologi Research Sosial*. (Bandung: Alumni. 1980). h. 28

⁷⁹ M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Galia Indonesia. 2002), h. 11

⁸⁰ Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia. 1981), h. 29

kritis mengapa tokoh tersebut menggulirkan gagasan pemikiran tersebut, bagaimana latar belakangnya, lalu mencari struktur fundamental dari pemikiran tersebut. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.⁸¹ Pendekatan tersebut bernuansa hermeneutik, karena dengan pendekatan tersebut penulis berusaha untuk mengkritisi keterkaitan antara pemikiran Muhammad Syahrur sebagai teks, dan konteks audien dimana Muhammad Syahrur tinggal, kemudian pemikiran Muhammad Syahrur tersebut direlefansikan atau dikorelasikan dalam konteks kekinian khususnya hukum Islam di Indonesia. Dengan pendekatan historis ini, penulis menunjukkan bagaimana dinamika *change and continuity* dari teori yang dikembangkan oleh Muhammad Syahrur tersebut.

4. Sumber Data

a. Sumber Primer

Sumber data primer adalah bahan utama yang dijadikan referensi. Adapun sumber primer dalam penelitian ini adalah: kitab karangan Muhammad Syahrur yaitu kitabnya, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āṣirah; Dirāsah Islāmiyah Mu'āṣirah fī ad-Daulah wa al-Mujtama'; al-Islām wa al-Imān; Manzūmah alQiyam; Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī; Fiqh al-Mar'ah; Tajfīf Manābi'*.

Penulis menjadikan buku tersebut sebagai sumber primer dikarenakan buku tersebut banyak membahas tentang pemikiran Muhammad Syahrur, terutama mengenai konsep pembagian waris, sehingga penulis menjadikannya sebagai sumber primer.

b. Sumber Sekunder

⁸¹ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 285

Untuk memperkaya kajian ini penulis akan menggunakan kitab-kitab lain dan karya ilmiah yang dianggap relevan dengan permasalahan yang dikaji, seperti: Hukum Waris karangan Ependi Parangin, Hukum Waris Dalam Islam karangan Muhammad Ali Ash-Shabuni, Hukum Waris Islam karangan Suhrawardi K. Lubis dan Komis Simanjuntak, Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia karangan Zainuddin Ali, Hukum Kewarisan Perdata Barat karangan Surini Ahlan Sjarif dan Nurul Elmiyah, Hukum Waris Perdata karangan Maman Suparman, Fiqh Mawaris karangan Teungku Muhammad Hasby Ash-Shiddieqy, Antropologi Hukum karangan T.O Ihromi, Konflik Tanah Ulayat dan Pluralisme Hukum karangan Edy Ikhsan, Sosiologi Hukum karangan Satjipto Rahardjo, Kamus hukum karangan Sudarsono, dan Jurnal Yudisial.

5. Tehnik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini penulis menggunakan penelitian kepustakaan oleh karena itu, dalam rangka menghimpun data, penulis menggunakan metode studi pustaka,⁸² yaitu membaca dan memahami referensi penelitian. Referensi tersebut didapatkan dari *primary source* maupun *secondary source* berupa tulisan-tulisan yang membahas atau berkaitan dengan pembagian waris dalam perspektif Muhammad Syahrur.

6. Tehnik Analisis Data

Sesuai dengan teknik analisis data penelitian, melalui studi kepustakaan (*Library Research*) dan melihat jenis ini adalah jenis penelitian kualitatif. Maka berdasarkan sebuah teori dari S. Margono, “bahwa penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data diskriptif berupa kata-kata

⁸² Mengumpulkan data yang dilakukan dengan cara mencari data dan informasi, dengan bantuan materi yang ada di perpustakaan. Sutrisno, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1992), h. 63

tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati”⁸³. Setelah melalui proses pengumpulan data kemudian data tersebut diproses dengan pengolahan data dengan jalan mengelompokannya sesuai dengan bidang pokok bahasan masing-masing. Setelah bahan dikelompokan selanjutnya disusun, sehingga pembahasan yang akan dikaji dapat tersusun secara sistematis untuk selanjutnya digunakan dalam proses analisis data.

Adapun metode yang digunakan untuk menganalisis data yaitu dengan menggunakan Metode analisis isi⁸⁴ (*content analysis*). Metode analisis isi adalah Metode yang digunakan untuk menganalisis semua bentuk isi yang disampaikan, baik itu berbentuk buku, surat kabar, pidato, peraturan, undang-undang dan sebagainya. Analisis isi yaitu studi tentang arti verbal yang digunakan untuk memperoleh keterangan dari isi yang disampaikan⁸⁵.

Selain menggunakan metode analisis isi, peneliti juga menggunakan analisis diskursus kritis. Hal ini sebagaimana pendapat Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, bahwa konstruksionisme sosial dibangun atas beberapa premis, yakni 1) Pendekatan kritis terhadap pengetahuan yang *taken for granted*; 2) Spesifikasi kultural dan historis; 3) Hubungan antara pengetahuan dan proses sosial; 4) Hubungan antara pengetahuan dan tindakan sosial⁸⁶.

Premis pertama menegaskan bahwa pengetahuan kita tentang dunia tidak bersifat benar secara absolut, namun lebih bersifat relatif karena pengetahuan tersebut diperoleh secara sosial atau produk wacana. Premis kedua menekankan pada historisitas dan spesifitas eksistensi dan pengetahuan

⁸³ S. Margono. *Metodologi pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003). h. 36

⁸⁴ Content Analysis merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi dan secara teknis mencakup upaya untuk a). klasifikasi tanda-tanda yang di pakai dalam komunikasi, b). menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi, c). menggunakan teknik analisis tertentu sebagai bahan prediksi. Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Serasin, cet. 7, 1996), h. 49

⁸⁵ M. Iqbal Hasan, *Op. Cit*, h. 88.

⁸⁶ Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (Los Angeles: Sage, 2002), h. 5-6

kita. Oleh karena bersifat kultural dan spesifik, maka pengetahuan dan cara kita memahami dunia bisa berubah sesuai dengan perubahan kondisi historis dan kulturalnya. Disisi lain, wacana tersebut dapat dipahami sebagai tindakan sosial yang berperan dalam memproduksi dan mereproduksi dunia sosial (pengetahuan, identitas dan relasi sosial) dan pada gilirannya menciptakan atau mempertahankan pola-pola sosial tertentu. Premis ketiga mengasumsikan bahwa cara pandang kita terhadap dunia dibentuk dan dipelihara oleh proses-proses sosial. Kategorisasi tentang mana pengetahuan yang benar dan yang salah diperoleh melalui interaksi sosial, tidak sematamata merupakan hasil refleksi individual. Premis keempat memandang adanya hubungan antara pengetahuan dengan tindakan sosial. Akibatnya, konstruksi pengetahuan sosial yang berbeda akan menghasilkan tindakan sosial yang berbeda pula⁸⁷.

Teori konstruksionisme sosial di atas sangat berpengaruh secara signifikan dalam konstruksi teori analisis diskursus kritis (*Critical Discourse Analysis/CDA*) secara umum. Hal ini bisa diidentifikasi dari lima karakter umum yang ada dalam berbagai teori CDA yang dikembangkan beberapa ahli. Kelima karakter tersebut yakni: pertama, karakter dari proses-proses dan struktur-struktur kultural dan sosial sebagian bersifat linguistik-diskursif. Karakter ini menegaskan bahwa dunia sosial yang di dalamnya terdapat berbagai proses dan struktur sosial, diproduksi melalui praktik-praktik linguistik-diskursif. Melalui produksi dan konsumsi teks, praktik-praktik diskursif bisa merealisasikan reproduksi dan transformasi sosial dan kultural. Oleh karenanya, CDA berpretensi untuk menjelaskan dimensi linguistik

⁸⁷ Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method*, *Ibid.*,

diskursif dari berbagai fenomena sosial yang mencakup proses dan struktur sosial dan kulturalnya.

J. Sistematika Pembahasan

Di dalam upaya mempermudah dan untuk mengetahui pada pembahasan disertasi ini, maka hemat penulis menyajikan sistematika pembahasan yang terdiri dalam VI Bab. Dimana setiap bab menjelaskan secara rinci karakteristik versi sub-bab pembahasan yang lebih spesifik.

BAB I Pendahuluan. Komposisi dan strukturnya melibatkan dan pembahasan terkait dengan latarbelakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan, kegunaan/manfaat penelitian, dan sistematika struktur pembahasan.

BAB II yang di dalamnya membahas kerangka teoritis mengenai pokok-pokok pembahasan yang terkait dengan sumber inti dalam penelitian ini tentang teori hukum keluarga. Yang relevansinya dengan kajian keilmuan lainnya sebagai bahan kolaboratif dan menunjang keabsahan materi inti/utama.

BAB III membahas tentang biografi Muhammad Syahrur, karyanya, tokoh yang mempengaruhinya dan corak pemikirannya.

BAB IV berisikan tentang metode ijtihad Muhammad Syahrur tentang fikih keluarga Islam yang peneliti fokuskan pada hukum kewarisan Islam.

BAB V berisikan tentang analisis hukum kewarisan Islam Muhammad Syahrur dan kontribusinya terhadap pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

BAB VI berisikan tentang kesimpulan, kesimpulan dalam sub BAB ini menyimpulkan rumusan masalah yang ada dalam penelitian ini, menguraikan hasil akhir penelitian yang berupa gagasan landasan kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Sistem Hukum Kewarisan Islam

Hukum kewarisan Islam merupakan nilai-nilai agama Islam yang telah diyakini umatnya, kemudian dijadikan sistem kehidupan untuk mengatur hubungan sesama manusia, yang selanjutnya menjadi sistem hukum kewarisan. Agama Islam merupakan mayoritas agama yang dianut oleh warga negara Indonesia, maka sistem hukum kewarisan Islam menjadi salah satu sistem hukum yang berlaku di Indonesia.

Sistem hukum warisan Islam sebagai bagian dari sistem syari'at merupakan dalam aspek sistem hukum mu'amalah atau juga dalam lingkungan hukum perdata. Dalam ajaran Islam hukum warisan ini tidak dapat dipisahkan dengan hukum Islam dan ibadah. Karenanya dalam penyusunan kaidah-kaidah hukum warisan harus berdasarkan sumber-sumber hukum Islam seperti hukum-hukum Islam yang lainnya.

1. Sumber Hukum Warisan Islam

Sumber-sumber hukum warisan Islam adalah pertama Al-Qur'an , kedua Sunnah Rasulullah SAW, dan yang ketiga ialah ijtihad para ahli hukum Islam. Dasar penggunaan ketiga sumber hukum warisan Islam itu pertama dalam Al-Qur'an :[4] surat An-Nisa' ayat 59: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada

Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.⁸⁸

Dalam ayat tersebut mewajibkan bahwa setiap manusia dalam menetapkan hukum harus berdasarkan ketetapan-ketetapan Allah SWT dan Sunnah Rasulullah SAW⁸⁹, serta Uil Amri. Uil Amri dapat dimaknakan sebagai sumber ijtihad para mujtahid.⁹⁰ Berdasarkan ayat Al-Qur'an tersebut di atas, dapat dipahami bahwa sumber hukum warisan Islam terdiri dari Al-Qur'an, As-sunah dan Ijtihad.

a. Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya, Nabi Muhammad SAW. sebagai kitab suci bagi umat yang beragama Islam, Al-Qur'an tertulis dalam mushaf berbahasa Arab, disampaikan kepada umat manusia dengan jalan mutawatir. Bagi yang membacanya mempunyai nilai ibadah, dimulai dengan surat Al-Fatikah dan diakhiri surat An-nas.⁹¹

Menurut Abdul Wahab Khallaf ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan hukum keluarga 70 ayat, hukum-hukum perdata lainnya juga 70 ayat, sedang yang mengenai hukum pidana 30 ayat, Peradilan dan Hukum Acara 30 ayat, Hukum Tata Negara 10 ayat, Hubungan Internasional 25 ayat dan Hukum Dagang serta Hukum Keuangan 10 ayat.⁹²

Dengan demikian dalam hukum warisan bagian suami adalah seperdua (1/2) dari harta warisan yang ditinggalkan oleh isterinya. Kemudian contoh ayat Al-Qur'an yang artinya belum jelas, atau mempunyai arti ganda, akibatnya

⁸⁸ H.A. Hafizh, h.69

⁸⁹ Dapat dilihat dalam bukunya Amir Syarifuddin tentang Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau, dimana beliau telah mengutip ayat-ayat Al-Qur'an sebagai sumber hukum warisan Islam sebanyak 11 ayat, Surat An-Nisa' 10 ayat. Sedangkan Sunah Raullullah SAW sebanyak 11. hadist,

⁹⁰ Penafsiran Uil Amri sebagai mujtahid ini menurut Ar-Razi dalam Mafnatihul Ghaib, seperti telah dikutip oleh Munawar Chil, Uil Amri, (Semarang : Ramadhani, 1984) h, 20

⁹¹ *Ibid*

⁹² Abdul Wahab Khlaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Terjemahan dari *Ushul al-Fiqh oleh Nur Iskandar al-Barsny*, (Jakarta : Rajawali 1996), h. 124.

menimbulkan penafsiran dan terjadi perbedaan pendapat di antara para ahli hukum Islam. Ayat Al-Qur'an tersebut adalah dalam surat *Al-Baqarah* (1) ayat 228 yaitu yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia: —Dan wanita-wanita yang dicerai hendaklah menahan diri tiga kali —*quru*—". Kata *quru*" dalam ayat Al-Qur'an mempunyai arti ganda, pertama dapat diartikan —*haid*—", dan kedua dapat diartikan —*suci*—". Sehingga kata *quru*' kalau diartikan *haid*, waktu tunggu wanita apabila dicerai oleh suaminya tiga kali (3X) berarti 3 kali masa berjumlah 90 hari. Kemudian kata *quru*' apabila ditafsirkan *suci* berarti tiga kali (3x) masa suci berjumlah 120 hari. Dalam hukum warisan ayat-ayat Al-Qur'an yang telah rinci hanya terbatas kepada ahli waris yang hubungan dengan pewaris sangat dekat, sebagaimana telah disebut di atas. Sedangkan untuk kerabat-kerabat yang lain belum diatur secara jelas. Ayat-ayat Al-Qur'an hanya menerangkan —*kerabat dekat*—", lebih berhak dari yang lainnya.

Sehingga ahli waris ini dalam penafsiran kerabat dekat para ahli hukum warisan Islam terjadi perbedaan pendapat. Perbedaan itu secara garis besar ada tiga golongan, golongan pertama pendapat ahli sunni, golongan kedua pendapat syiah imamiyah dan ketiga pendapat Hazairin. Dengan adanya kekurangjelasan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut memberikan lapangan yang luas bagi akal manusia untuk menggali hukum berdasarkan kepada ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadist Rasulullah SAW. Selain itu kemungkinan munculnya faktor lain, seperti pengetahuan masyarakat dalam hal hukum kewarisan, meskipun masyarakat telah memeluk agama Islam. Demikian juga adanya faktor Adat-istiadat dalam masyarakat, sebagaimana dalam Adat-istiadat masyarakat Indonesia, seperti hibah pada waktu pewaris masih hidup merupakan pembagian harta warisan.

Selain kedua faktor tersebut dimungkinkan masih banyak faktor lain, yang memerlukan ijtihad para ahli hukum Islam, sehingga dalam melaksanakan hukum warisan Islam betul-betul akan menjadikan rasa keadilan kedamaian

masyarakat. Kemudian dalam hubungannya dengan pendapat-pendapat para ahli hukum warisan Islam tentang pengembangan penafsiran ahli waris dalam ayat-ayat Al-Qur'an tersebut, akan dijelaskan dalam sub bab selanjutnya.

b. Sunnah

Pengertian Sunnah disini adalah berupa perbuatan, (*Sunnah fi'liyah*), perkataan, (*Sunnah qauliyah*) dan diamnya Nabi Muhammad SAW (*Sunnah Taqririyah*), yang bisa jadi dasar hukum.⁹³ Sunnah Taqririyah terjadi apabila sahabat berbuat atau berkata, dan Nabi membiarkan hal tersebut atau diam tidak memberikan komentar apa-apa.⁹⁴

Sunnah dan Hadits sering digunakan untuk maksud yang sama, tetapi sebenarnya kedua istilah itu berbeda. Sunnah adalah sesuatu yang diucapkan atau dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, secara terus-menerus, dinukilkan dari masa ke masa secara mutawatir, Nabi dan sahabatnya melaksanakannya. demikian juga tabi'in dan seterusnya dari generasi ke generasi berikutnya sehingga menjadi pranata dalam kehidupan Muslim.⁹⁵

Sedangkan hadits berkonotasi segala peristiwa yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad SAW, walaupun hanya sekali saja beliau mengucapkan atau mengerjakannya, meskipun diriwayatkan hanya satu orang.⁹⁶ Ketentuan hukum dalam As-Sunnah, dalam hubungannya dengan Al-Qur'an ada tiga macam. Pertama As-Sunnah membuat hukum yang sesuai dengan hukum yang ada dalam Al-Qur'an artinya As-Sunnah memperkuat hukum yang ada dalam Al-Qur'an . Kedua As-Sunnah mempunyai fungsi menjelaskan atau merinci hukum dalam Al-Qur'an . Penjelasan ini dapat berupa (1) merinci yang umum dalam Al-Qur'an , seperti perincian tata cara shalat, (2) Mengkhususkan yang umum,

⁹³ H.A. Djazuli, *op. cit*, h. 68.

⁹⁴ *Ibid*.

⁹⁵ Endang Sutari, *Ilmu Hadits*, (Bandung, : Amal Bakti Press,1994), h. 5 .

⁹⁶ *Ibid*

seperti Sunnah yang menyatakan peninggalan Nabi tidak dapat diwarisi, dan (3) Membatasi yang mutlak, seperti batasan hukum wasiat.

Ketiga As-Sunnah membuat hukum baru yang belum ada dalam Al-Qur'an, seperti larangan memakan binatang yang mempunyai taring, binatang yang menjijikan dan lain sebagainya. Sunnah Nabi Muhammad SAW menjadi dasar hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an, dalam hukum warisan sebagaimana mempunyai tiga fungsi hubungannya dengan Al-Qur'an, adalah pertama Sunnah sebagai penguat hukum dalam Al-Qur'an ini seperti Sunnah Nabi Muhammad SAW dari Ibnu Abas yang diriwayatkan Buchori dan Muslim yang maksud ialah berikan *faraa'id* bagian yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an kepada yang berhak menerimanya dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat.⁹⁷

Kedua sebagai penjelasan Al-Qur'an, yaitu Sunnah Rasulullah SAW tentang batasan wasiat hanya sepertiga dari harta warisan, Sunnah Rasulullah SAW, merupakan penjelasan ayat 180 dan 240 Surat Al-Baqarah. Dimana dalam kedua ayat tersebut tidak dijelaskan berapa harta warisan diberikan dalam wasiat tersebut Dan ketiga sebagai membentuk hukum baru, artinya belum ada hukum warisan di dalam Al-Qur'an, misalnya ketentuan hukum antara orang yang berlainan agama, salah satunya beragama Islam, tidak saling mewarisi.⁹⁸

c. Ijtihad

Ijtihad dari segi istilah berarti menggunakan seluruh kemampuan dengan semaksimal mungkin untuk menetapkan hukum syara'. Orang yang berijtihad disebut mujtahid.⁹⁹ Ijtihad dapat dilakukan perorangan disebut ijtihad fardi, dan bila dilakukan secara kolektif disebut Ijtihad jama'i.¹⁰⁰ Dimuka telah disebutkan

⁹⁷ Al-Buchori, *Sahihul al Buchori VII*, (Cairo : Daru wa Matba'u as Sa'abi, tt), h. 181.

⁹⁸ Ali Hasabullah, *Ushul At tasri'il Islami*, (Mesir : Dar El Ma'arif, 19964), h . 35-58.

⁹⁹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, (Jogjakarta :Perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1990), h 14.

¹⁰⁰ *Ibid*

bahwa ijthad merupakan sumber hukum setelah Al-Qur'an dan As-Sunnah, dasar hukum ijthad sebagai sumber hukum adalah hadist Mu'adz ibnu Jabal ketika Rasulullah SAW, mengutus ke Yaman untuk menjadi hakim di Yaman.

Rasulullah SAW bertanya: Dengan apa kamu menghukum? Ia menjawab, Dengan apa yang ada dalam Kitab Allah, Bertanya Rasulullah: Jika kamu tidak mendapatkannya dalam kitab Allah, Dia menjawab: Aku memutuskan dengan apa yang diputuskan Rasulullah, Rasul bertanya lagi. Jika tidak mendapatkan dalam ketetapan Rasulullah? Berkata Mu'adz, Aku berijtihad dengan pendapatku. Rasulullah bersabda, aku bersyukur kepada Allah yang telah menyepakati utusan dari Rasul-Nya.¹⁰¹

Perbedaan pokok diantara mereka ialah pada pemahaman terhadap kedudukan perempuan dalam sistem hukum warisan. Hal ini dikarenakan dasar analisis pengembangan hukum warisan yang diatur dalam Al-Qur'an berbeda. Menurut Ahlu sunnah berdasarkan sistem patrilineal yang menjadi budaya Arab sebelum Islam, sedangkan Syi'ah selain tersebut adanya suatu prinsip atas dasar kepentingan perempuan,¹⁰² sehingga kedudukan laki-laki dengan perempuan sederajat.

Di samping adanya perbedaan pandangan para ahli hukum Islam, terdapat pula kesamaan dalam usaha menggali dan merumuskan pengembangan hukum warisan Islam, yang disebut ijmak, baik berlaku secara formal atau ijmak sarih maupun secara tidak formal atau ijmak sukuti.¹⁰³ Ijmak sarih menurut pandangan ahlu sunah ditempatkan kedudukan yang bersifat mengikat,¹⁰⁴ sebagaimana Kompilasi Hukum Islam yang merupakan ijmak sarih yang berupa hasil Loka Karya para Ulama serta Cendekiawan Muslim seluruh Indonesia pada

¹⁰¹ Hadits ini dikutip dari buku *Ilmu Ushul Fiqih* Rahmad Syafi'i, yang diterbitkan Pustaka Setia Bandung, cet ke 3, h. 103.

¹⁰² Ahmad Siddik, *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di seluruh Dunia Islam*, (Jakarta : Wijaya, 1980), h.7.

¹⁰³ Amir Syarifuddin, *op cit*, h. 17.

¹⁰⁴ *Ibid*

tanggal 2 sampai dengan 5 Pebruari 1988, sebelum dikeluarkannya Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991.

2. Asas-Asas Hukum Warisan Islam.

Asas hukum warisan Islam dalam teks Al-Qur'an dan As-Sunnah tidak dijumpai, dan asas tersebut merupakan hasil ijtihad para mujtahid. atau ahli hukum Islam. Dengan demikian kemungkinan asas hukum warisan Islam itu beragam. Menurut Amir Syarifuddin asas hukum warisan Islam lima macam, yaitu (1) asas ijbari, (2) asas bilateral, (3) asas individual, (4) asas keadilan berimbang, dan (5) asas warisan semata akibat kematian.¹⁰⁵

a. Asas Ijbari

Kata ijbari secara etimologi mengandung arti paksaan, artinya melakukan sesuatu diluar kehendaknya sendiri.¹⁰⁶ hukum warisan Islam berasaskan ijbari, maka pelaksanaan pembagian harta warisan itu mengandung arti paksaan tidak kehendak pewaris sebagaimana hukum warisan perdata barat.

Kemudian Amir Syarifuddin mengandung beberpa segi;¹⁰⁷ pengertian asas ijbari itu Pertama, segi peralihan harta, artinya dengan meninggal dunianya seseorang dengan sendirinya harta warisannya beralih kepada orang lain dalam hal ini ahli warisnya. Menurut asas ini, pewaris dan ahli waris tidak diperbolehkan merencanakan peralihan harta warisan pewaris; Kedua, segi jumlah harta artinya jumlah atau bagian ahli waris dari harta peninggalan orang yang meninggal dunia (pewaris) itu sudah ditentukan oleh ketentuan-ketentuan Allah SWT, dan Sunnah Rasulullah SAW. Sehingga pewaris dan ahli waris tidak diperbolehkan menentukan jumlah bagian-bagiannya.

¹⁰⁵ Amir Syarifuddin, *op. cit*, h. 18.

¹⁰⁶ *Ibid*

¹⁰⁷ *Ibid*

Ketiga, segi kepada siapa harta itu beralih, artinya orang-orang (ahli waris) yang menerima peralihan harta peninggalan pewaris itu sudah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah Rasulullah SAW, sehingga pewaris maupun ahli waris tidak diperbolehkan merubahnya. Kecuali ketentuan-ketentuan Al-Qur'an dan As-Sunah Nabi Muhammad SAW yang bersifat dhonni, artinya nash-nash Al-Qur'an dan As-Sunah yang belum jelas, seperti pengembangan ahli waris dari anak berlembang ke cucu terus ke bawah.

b. Asas Individual

Maksud dari pada asas ini adalah harta warisan dari pewaris yang telah diterima oleh ahli warisnya, dapat dimiliki secara individu perorangan. Jadi bagian-bagian setiap ahli waris tidak terikat dengan ahli waris lainnya, tidak seperti dalam hukum Adat ada bagian yang sifatnya tidak dapat dimiliki secara perorangan, tetapi dimiliki secara kelompok.

c. Bilateral

Asas bilateral artinya ahli waris menerima harta warisan dari garis keturunan atau kerabat dari pihak laki-laki dan pihak perempuan, demikian sebaliknya peralihan harta peninggalan dari pihak garis keturunan pewaris laki-laki maupun perempuan.

d. Asas Keadilan Berimbang

Dari pihak laki-laki dan pihak perempuan menerima harta warisan secara berimbang artinya dari garis keturunan pihak laki-laki dan dari garis keturunan pihak perempuan menerima harta warisan sesuai dengan keseimbangan tanggung jawab dalam kehidupan rumah tangga. Antara laki-laki dengan perempuan keduanya mempunyai hak menerima harta warisan dari pewaris, namun tanggung jawab antara laki-laki dengan perempuan berbeda, laki-laki (public family) sebagai kepala rumah tangga bertanggung jawab nafkah keluarganya, sedangkan perempuan sebagai ibu rumah tangga (domestic family),

yang mengatur rumah tangga. Dengan demikian sangat wajar kalau Al-Qur'an menetapkan laki-laki mendapat dua bagian sedangkan perempuan satu bagian.

e. Asas Warisan Semata Kematian

Hukum warisan Islam hanya mengenal satu bentuk warisan karena adanya kematian, seperti dalam hukum warisan perdata barat (BW), dengan istilah —*ab intestato*”, namun dalam hukum warisan BW, selain *ab intestato* juga karena adanya ” *wasiat*” yang disebut —*testament* termasuk sebagai bagian dari hukum warisan. Lain halnya dengan hukum Islam wasiat suatu lembaga hukum tersendiri, bukan sebagai bagian hukum warisan.

Menurut Amir Syarifuddin, asas ini ada hubungannya sangat erat dengan asas *ijbari*,¹⁰⁸ disebabkan meskipun seorang ada kebebasan atas hartanya, tetapi setelah meninggal dunia kebebasan itu tidak ada lagi. Hal ini juga difahami bahwa harta dalam Islam mempunyai sifat amanah (titipan), artinya manusia berhak mengatur, tetapi harus sesuai dengan ketetapan-ketetapan Allah SWT, sehingga apabila seorang telah meninggal dunia tidak mempunyai hak lagi untuk mengaturnya, dan kembali kepada-Nya. Selain kelima asas tersebut “*asas ta'awun*” atau “*tolong-menolong*” juga merupakan asas hukum warisan Islam. hukum asas ini akan dijelaskan dalam sub bab *as-shulh*.¹⁰⁹ *Ta'awun* atau tolong-menolong diantara para ahli waris, sudah menjadikan kewajiban diantara ahli waris, bagi ahli waris yang mampu berkewajiban meringankan beban atau penderitaan ahli waris yang tidak mampu, dengan menyerahkan atau menggugurkan.

Dasar hak harta warisannya, dan atau rela menerima harta warisan yang tidak sesuai dengan hak yang harus diterimanya. Dengan demikian salah satu

¹⁰⁸ *Ibid*, h. 35.

¹⁰⁹ Muhdor Efendi Bimbingan Desertasi pada tanggal 17 Juli 2010

ahli waris, dapat meringankan beban penderitaan, kesukaran ahli waris yang lain, apalagi para ahli waris itu dalam satu kekerabatan (hubungan darah).

3. Unsur-Unsur Hukum Warisan Islam

Hukum warisan Islam sama dengan hukum warisan Adat terdapat unsur-unsur yang dalam hukum Islam disebut rukun. Adapun unsur-unsur hukum warisan Islam, antara lain: Pertama, pewaris (*muwaris*), yaitu orang yang telah meninggal dunia dan meninggalkan harta warisan; dan kedua, harta warisan adalah harta, baik berupa harta bergerak, tidak bergerak, dan harta yang tidak maujud, seperti hak intelektual, hak cipta dan lain-lain. Harta tersebut dapat dibagikan kepada ahli waris, setelah dikurangi biaya-biaya perawatan/pengobatan pewaris, pemakaman, pembayaran hutang, dan wasiat. Sedangkan unsur yang terakhir adalah ahli waris yaitu orang yang berhak menerima harta warisan. Pendek kata, harta warisan dapat dibagikan jika semua kewajiban muwaris telah selesai ditunaikan.

B. Sistem Hukum Kewarisan Adat

Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang bermartabat mempunyai budaya berupa adat-istiadat yang mencerminkan kepribadian, kemudian menjadi sumber hukum Adat.¹¹⁰ Menurut A. Qodri Azizy hukum Adat di Indonesia lebih tepat disebut hukum kebiasaan (*customary law*) atau hukum yang hidup di masyarakat, Demikian Soejono Soekamto juga mengatakan bahwa pada hakekatnya hukum Adat merupakan hukum kebiasaan artinya kebiasaan-kebiasaan yang mempunyai akibat hukum dan perbuatan-perbuatan yang diulang-ulang dalam bentuk yang sama.¹¹¹ Bentuk hukum seperti ini juga banyak

¹¹⁰ Soeroyo Wignydipoero, *Pengantar dan asas-Asas Hukum Adat*, Jakarta: Gunung Agung 1995, h 13

¹¹¹ Soejono soekamto, *Peengantar Hukum Adat Indonesia*, Jkarta :Rajawali 1993, h 37

dijumpai di beberapa negara, baik negara maju, negara berkembang termasuk negara Islam. Dalam hukum Islam adat-istiadat disebut *al-urf* atau *al-'adah*.

Demikian juga Soepomo mengatakan, bahwa hukum Adat adalah hukum non-statutair yang sebagian besar adalah hukum kebiasaan dan sebagian kecil adalah hukum Islam. Hukum Adatpun meliputi hukum yang berdasarkan keputusan-keputusan hakim yang berisi asas-asas hukum dalam lingkungan, di mana ia memutuskan perkara, hukum Adat berurat-berakar pada kebudayaan tradisional.¹¹²

Konsep hukum Adat di Indonesia hampir dipastikan ciptaan orang Belanda,¹¹³ yang mempunyai tujuan untuk mengadu kalangan Islam dengan kalangan nasional.¹¹⁴ Dan lebih jauh orang-orang Belanda menanamkan seakan-akan hukum Adat adalah hukum milik kaum nasional, sedangkan hukum Islam milik asing.¹¹⁵ Oleh karena itu, Bustanul Arifin berpendapat bahwa istilah hukum Adat adalah *artificial* buatan atau karangan, karena buat rakyat Indonesia istilah hukum berarti syara'. Di daerah-daerah di Indonesia, seperti: Sumatera, Bima, Sulawesi, dan Ternate, hukum berarti syara'.¹¹⁶

Dengan demikian hukum Adat di Indonesia yang ditemukan van Vollenhoven merupakan rekayasa politik hukum Belanda untuk melaksanakan politik devire et empera bangsa Indonesia. Akibat adanya ciptaan hukum Adat oleh orang-orang Belanda hukum Adat dan hukum Islam saling bertentangan satu sama lain,¹¹⁷ sedangkan dalam perkembangannya kedua hukum tersebut

¹¹² R. Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat* (Jakarta, Pradnya Paramita, 1981) h 42

¹¹³ M.A. Jaspri, *Mencari Hukum Baru Sinkretisme Hukum di Indonesia yang Membingungkan* Mulyana W. Kusumah (ed) *Hukum Politik dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1988), h 240.

¹¹⁴ Amrullah Ahmad, et al, *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia, Sebuah Kenangan 65 Tahun Bustanul Arifin* (Jakarta: Ikaha Jakarta, 1994) h 6.

¹¹⁵ Jazumi, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005) h 249.

¹¹⁶ Bustanul Arifin *Majalah Mimbar Hukum, Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta No 10 Tahun ke 4 1991), h 14

¹¹⁷ Muhamamd Yahya Harahab, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam*

satu sama lain saling mengisi, bahkan dalam hukum perkawinan dan hukum wakaf, hukum Islam telah merepsi atau telah menjadi hukum adaptasi,¹¹⁸ termasuk hukum kewarisan, yang mulanya bagian antara laki-laki dan perempuan dengan istilah belah ketupat kemudia menjadi sepikul segendongan.

Konsepsi hukum Adat tersebut di atas, para ahli telah memberikan pengertian tentang hukum Adat, diantaranya Soepomo memberikan pengertian bahwa hukum Adat adalah sebagai hukum yang tidak tertulis di dalam peraturan-peraturan legislative (unstatutory law) meliputi peraturan-peraturan hidup meskipun tidak ditetapkan oleh yang berwajib, toh ditaati dan didukung oleh rakyat berdasarkan atas keyakinan bahwasannya peraturan-peraturan tersebut mempunyai kekuatan hukum.¹¹⁹ Vollenhoven memberikan pengertian bahwa hukum Adat adalah hukum yang tidak bersumber kepada peraturan-peraturan yang dibuat oleh pemerintah Hindia Belanda dahulu atau alat-alat kekuasaan lainnya yang menjadi sendinya dan diadakan sendiri oleh kekuasaan Belanda dahulu.¹²⁰ Kemudian Soekamto, bahwa hukum Adat sebagai kompleks adat-adat yang kebanyakan tidak dicitakan, tidak dikodifikasikan dan bersifat paksaan, mempunyai sanksi, jadi mempunyai akibat hukum.¹²¹ Selanjutnya Hazairin juga memberikan pengertian bahwa setiap lapangan hukum mempunyai hubungan dengan kesusilaan, langsung atau tidak langsung. Demikian juga dengan hukum Adat: teristimewa disini dijumpai perhubungan dan persesuaian yang langsung antara hukum dan kesusilaan: pada akhirnya hubungan antara Hukum dan Adat, yaitu sedemikian berlangsungnya sehingga istilah buat yang disebut *hukum Adat* itu tidak dibutuhkan oleh rakyat biasa yang memahami

Hukum Adat, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 60

¹¹⁸ Soerojo Wignjodipuro, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*, (Jakarta : Gunung Agung, 1992), h 35

¹¹⁹ Soepomo, op cit, h 41

¹²⁰ C. van Vollenhoven, *Het Adatrecht van Nederland Indie*,

¹²¹ Soekamto, *Meninjau Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta : Soeroengan, 1955), h. 73

menurut halnya sebutan —Adat itu, atau dalam artinya sebagai (Adat) sopan santun atau dalam artinya sebagai hukum.¹²²

Mengacu kepada beberapa pengertian yang telah dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa hukum adat atau hukum kebiasaan adalah suatu norma hukum yang berakar pada nilai-nilai budaya bangsa Indonesia sepanjang sejarah mengalami penyesuaian dengan keadaan, artinya bersifat terbuka menerima norma-norma dari luar sepanjang tidak bertentangan kepada adat atau budaya bangsa Indonesia. Dan pada umumnya hukum Adat tidak tertulis, meskipun ada yang tertulis, tetapi hanya suatu pengecualian, akan tetapi hukum Adat itu diyakini sebagai manifestasi rasa keadilan oleh anggota masyarakatnya.

Hukum Adat mempunyai corak dan sifat tidak seperti hukum pada umumnya. Kekhasan hukum Adat ini dikemukakan F.D. Hollemand bahwa sifat hukum Adat itu 4 macam dari masyarakat hukum Adat, yaitu religius magis, artinya masyarakat hukum Adat mempunyai sifat pola pikir religius, yaitu adanya suatu keyakinan terhadap sesuatu yang ghaib.¹²³ Dan masyarakat hukum Adat selalu berusaha tidak disharmoni dalam arti selalu membina keselarasan keseimbangan antara dunia lahir (nyata) dengan dunia batin (dunia ghaib).¹²⁴

Komunal artinya masyarakat hukum adat merupakan makhluk dalam ikatan kemasyarakatan yang erat, rasa kebersamaan meliputi seluruh lapangan hukum Adat.¹²⁵ Konkrit diartikan jelas atau nyata artinya setiap hubungan hukum dalam masyarakat hukum Adat dilakukan secara nyata tidak dengan diam-diam. Kemudian terakhir kontan artinya hubungan hukum dianggap hanya terjadi suatu ikatan yang hanya dapat dilihat¹²⁶, seperti dalam jual beli langsung

¹²² Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta, Bina Aksara, 1981), h 117

¹²³ Otje Salman, *Rekonseptualisasi Hukum Adat Konteporer*, (Bandung, Alumni, 2002), h, 30

¹²⁴ mam Sudiyat, *Hukum Adat Satu*, Jogjakarta : yayasan Gajah Mada,1952).h 34

¹²⁵ Bushar Muhammad, *Asas-asas Hukum Adat, (Suatu Pengantar)*, (Jakarta, Pradnya Paramita, 1978), h 52.

¹²⁶ *Ibid*

dibayar dan juga langsung terima barang, dalam bahasa Jawa disebut dengan istilah dibayar “*jreng*”. Muhammad Koesnoe mengatakan bahwa sifat hukum Adat itu ada 3 macam yaitu adalah konkret, supel dan dinamis.¹²⁷ Arti dari pada konkret menurut M.Koesnoe tidak jauh berbeda dengan yang telah disebutkan di atas, sedangkan pengertian supel ini sebenarnya sama dengan komunal, yaitu adanya rasa kebersamaan dengan istilah sering digunakan dalam kebersamaan —*senasib sepenanggungan* dalam kehidupan masyarakat.

Sedangkan dinamis adalah hukum Adat sebagai hukum yang berlaku dalam masyarakat bersifat terbuka dan tumbuh berkembang sesuai dengan tuntutan kehidupan masyarakat, seperti dalam hukum kewarisan, bagian anak laki-laki dengan perempuan yang semula, dengan istilah —*belah ketupat*. Kemudian berubah dengan istilah —*sepikul segendongan*. Beberapa ahli hukum Adat mengemukakan bahwa sumber hukum Adat bervariasi. Van Vollenhoven mengatakan bahwa sumber hukum Adat adalah kebiasaan dan adat-istiadat yang berhubungan dengan tradisi rakyat, dan pencatatan hukum oleh raja-raja, seperti di Jawa Timur *Kitab Hukum Ciwangsa* oleh Raja Dharmawangsa, dan *Kitab Hukum Gajahmada* dan penggantinya Kanaka yang memberi perintah membuat *Kitab Hukum Adigama*, di Bali “*Kitab Hukum Kutaramanawa*.”¹²⁸ Menurut Djodjodiguno sumber hukum Adat termasuk ugeran-ugeran (kaidah atau norma) yang langsung timbul sebagai pernyataan kebudayaan orang Indonesia asli, tegasnya sebagai rasa keadilannya dalam hubungan pamrih.¹²⁹

Kemudian menurut Soepomo mengatakan bahwa perasaan keadilan yang timbul dalam hati nurani rakyat, yang berupa pepatah-pepatah adat, dalam

¹²⁷ H. Moh. Koesnoe, *Hukum Adat sebagai Suatu Model Hukum Bagian 1*, (Bandung, Mandar Maju, 1992), h 10

¹²⁸ Van Vollenhoven, *Ontdekking van het Adatrecht*, (Leiden, Boekhandel en drukkerij v/h E.J. Brill, 1928,) terjemahan *Penemuan Hukum Adat* Terjamah, Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde (KITLV)bersaama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) (Jakarta : Jambatan 1987), h 3

¹²⁹ Djodjodiguno, *Het Adat Privaatrecht van Middle Java*, (Jogjakarta: Yayasan Gajah Mada, 1952) h 73,

pepatah Jawa seperti: *Tetulung kok dikerto aji*¹³⁰ pertolongan jangan dinilai dengan uang, *Sing dawa ususe*¹³¹, manusia hendaknya bersabar, jangan mudah marah oleh hasutan orang.

Sedang dalam pepatah Bengkulu seperti —*Nasi secupuk, ikan sejerek*”, yang artinya adalah suatu pemberian yang dinilai cukup tidak lebih dan juga tidak kurang, seperti pemberian dari calon suami kepada calon istri waktu akan melangsungkan perkawinan. Demikian dalam pepatah adat Minangkabau mengatakan *Adat pinjam mengembalikan, Hutang bayar piutan diterima, Salah ditimbang kusut diselesaikan*.¹³²

Selain yang telah dijelaskan di atas, sumber hukum Adat adalah berupa dokumen-dokumen yang memuat ketentuan-ketentuan hukum yang hidup pada waktu itu, baik yang berupa piagam-piagam, seperti —*papekan Cirebon*”, di *Cirebon*, maupun peraturan-peraturan seperti “*awik-awik*” di Bali, dan ketentuan-ketentuan atau keputusan-keputusan pejabat adat seperti —*rapang-rapang*” di Makasar.

Sumber hukum Adat yang telah dijelaskan di atas, pada umumnya sumber hukum Adat yang asli sebelum adanya recepsi dari hukum agama, namun ada juga dari ketentuan-ketentuan agama yang datang kemudian baik agama hindu, budha maupun agama Islam.

Hasil penelitian para ahli tentang bidang-bidang hukum Adat berbeda satu sama lainnya. C. van Vollenhoven yang telah dikutip Soejono Soekamto berpendapat bahwa pembidangan hukum Adat adalah: Bentuk-bentuk Masyarakat Hukum Adat; Tentang Pribadi; Pemerintahan dan Peradilan; Hukum

¹³⁰ H.M. Muchlis, KS. *Padaming Kalbu dalam Islam dan Pesan Moral Budaya Jawa*, (Jogjakarta : Global Pustaka Utama, 2007), h 202

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta : Gunung agung, 1984, h. 159.

Keluarga; Hukum Perkawinan; Hukum Waris; Hukum Tanah; Hukum Utang-Piutang; Hukum Delik; dan Sistem Saksi.¹³³

Sedangkan Ter Haar, dalam bukunya *Beginselen en Stelsel van het Adat-Recht* mengemukakan bahwa bidang-bidang hukum adalah sebagai berikut: Tata Masyarakat; Hak-hak atas Tanah; Transaksi; Transaksi-transaksi Di mana Tanah Tersangkut; Hukum Utang-Piutang; Lembaga/Yayasan; Hukum Pribadi; Hukum Keluarga; Hukum Perkawinan; Hukum Delik; dan Pengaruh Lampau Waktu.¹³⁴

Demikian juga Soepomo dalam bukunya *Het adatrecht van West Java* (1933), yang diterjemahkan oleh Nani soewondo dengan diberi judul Hukum Perdata Adat Jawa Barat memberikan pembagian hukum Adat adalah sebagai berikut: Hukum Keluarga; Hukum Perkawinan; Hukum Warisan; Hukum Tanah; Hukum Utang-Piutang; dan Hukum Pelanggaran.¹³⁵

Diantara para ahli hukum Adat telah memberikan pengertian hukum kewarisan adat, antara lain Soepomo Bahwa Hukum Adat waris memuat peraturan-peraturan yang mengataur proses meneruskan serta mengoperkan barang-barang harta benda dan barang-barang yang tidak terwujud benda (imateriele) kepada keturunannya. Proses itu telah mulai dalam waktu orang tua masih hidup. Proses tersebut tidak terjadi akut oleh sebab orang tua meninggal dunia.¹³⁶ Sedangkan Ter Haar yang telah dikutip Soepomo dalam bukunya *Bab-bab Tentang Hukum Adat*, ia mengatakan hukum warisan Adat adalah meliputi aturan-aturan hukum yang bertalian dengan proses dari abat ke abat, ialah proses penerusan dan peralihan harta kekayaan materiil dan immaterial dari turunan

¹³³ Soerjono Soekamto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta, Rajawali, 1986), h. 137

¹³⁴ B. Ter Haar, *Beginselen en Stelsel van het Adat-recht*, Asas-Asas Susunan Hukum Adat, Terjemah Soebekti, K. Ng, Poesponoto (Jakarta: Pradnya Paramita, 1960), h. 113. Juga dilihat dalam Penelitian Soepomo dalam Hukum Adat, *Het Adatprivaatrecht van West Java*, Hukum Adat Jawa Barat, (Jakarta, Jambatan, 1967), h. 266-267. Pembagian ini dapat dilihat dalam daftar isi bukunya Soepomo tersebut

¹³⁵ Soepomo *op cit* h. 267

¹³⁶ Soepomo, *op cit*, h. 37.

keturunan. Rumusan kedua ahli hukum warisan itu satu sama lain berbeda. Menurut Soepomo peralihan harta itu selain setelah pewaris meninggal dunia, juga dapat sebelum meninggal dunia, namun Ter Haar tidak merumuskan secara jelas waktunya, kapan peralihan itu dapat dilangsungkan apakah pewaris setelah meninggal atau sebelum meninggal dunia.

R.van Dijk juga mengemukakan bahwa hukum warisan memuat seluruh peraturan hukum yang mengatur pemindahan hak milik, barang-barang, harta benda dari generasi yang berangsur mati (yang diwariskan) kepada generasi muda (para ahli waris).¹³⁷ Sedangkan Wirjono Prodjodikoro memberikan pengertian bahwa hukum warisan itu soal apakah dan bagaimanakah pelbagai hak-hak dan kewajiban-kewajiban tentang kekayaan seorang pada waktu ia meninggal dunia akan beralih kepada orang lain yang masih hidup.¹³⁸

Mengacu kepada beberapa pengertian mengenai hukum warisan yang telah diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa hukum warisan adat adalah peralihan harta kekayaan dari seseorang yang telah meninggal dunia kepada seseorang yang masih hidup, peralihan tersebut pada waktu seorang yang telah meninggal dunia, baik masih hidup ataupun setelah meninggal dunia. Sistem hukum warisan adat di Indonesia dipengaruhi oleh prinsip garis kekerabatan. Menurut Kuntjaraningkrat ada empat prinsip pokok garis keturunann (princeple decent) di Indonesia, yaitu :

- 1) Prinsip Patrilineal (*Patrilineal Decent*) yang menghitung hubungan kekerabatan melalui laki-laki saja, dan karena itu mengakibatkan bahwa tiap individu dalam masyarakat semua kaum kerabat ayah masuk ke dalam batas hubungan kekerabatannya, sedang kaum kerabat itu jatuh di luar batas itu;

¹³⁷ Van Dijk, *Pengantar Hukum Adat*, (Bandung, Sumur Bandung,1960), h. 49.

¹³⁸ Wirjono Prodjodikoro,*op cit.*, h. 13

- 2) Prinsip Matrilineal (*Matrilineal Decent*), yang menghubungkan hubungan kekerabatan melalui perempuan saja, dan karena itu mengakibatkan bahwa tiap-tiap individu dalam masyarakat semua kerabat ibu dalam batas hubungan kekerabatannya, sedang kaum kerabat ayah jatuh di luar batas itu;
- 3) Prinsip Bilineal (*Bilineal Decent*) prinsip ini juga sering disebut *doble decent*, yang menghitung hubungan kekerabatan melalui pria saja, untuk sejumlah hak dan kewajiban tertentu, dan melalui wanita saja untuk sejumlah hak dan kewajiban yang lain, dan karena mengakibatkan bahwa bagi tiap-tiap individu dalam masyarakat kadang-kadang semua kaum kekerabatan ayah masuk ke dalam batas hubungan kekerabatannya, sedangkan kaum kerabat ibu jatuh di luar batas itu, dan kadang-kadang sebaliknya ;
- 4) Prinsip Bilateral (*Bilateral Decent*) yang menghitung hubungan keturunan melalui ayah dan ibu.¹³⁹

Sedangkan Hazairin hanya ada tiga prinsip pokok garis kekerabatan atau keturunan, yaitu:

1. Patrilineal, yang menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan yang besar-besar, seperti clan, marga, dimana setiap orang itu selalu menghubungkan dirinya hanya kepada ayahnya. Oleh karena itu, termasuk ke dalam *clan* ayahnya, yakni dalam sistem patrilineal murni. seperti di tanah batak atau dimana setiap orang itu menghubungkan dirinya kepada ayahnya atau kepada ibunya, tergantung kepada bentuk perkawinan orang tuannya itu, dan karena itu termasuk ke dalam clan ayahnya ataupun ke dalam clan ibunya yakni dalam sistem patrilineal yang beralih-alih, seperti di Lampung dan Rejang.
2. Matrilineal, yang juga menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan yang besar-besar, seperti clan, suku, di mana setiap orang itu selalu

¹³⁹ Kuncoroningkrat, *Beberapa Pokok Antropologi*, (Jakarta : Dian Rakyat, 1992), h 135.

menghubungkan dirinya hanya kepada maknya atau ibunya, dan karena itu termasuk ke dalam clan, suku, maknya itu ;

3. Parental atau Bilateral, yang mungkin menimbulkan kesatuan-kesatuan kekeluargaan yang besar-besar, seperti tribe, rumpun, dimana setiap orang itu menghubungkan dirinya dalam hal keturunan baik kepada maknya maupun kepada ayahnya.¹⁴⁰

Perbedaan antara Kuntjaraningkrat dengan Hazairin hanya terdapat pada prinsip *belenial decent*, menurut Hazairin prinsip kekerabatan ini tidak dikenal, meskipun menurut Kuntjaraningkrat ada, tetapi belum dilukiskan secara jelas, sehingga dalam masyarakat Indonesia boleh dikata tidak ada.

Bentuk masyarakat dengan hubungan kekerabatan patrilineal, matrilineal, dan parental atau bilateral tersebut di atas, banyak dijumpai di dalam masyarakat Indonesia, seperti dalam bentuk masyarakat kekerabatan patrilineal dalam masyarakat Batak, Bali, Tanah Gayo, Timor, Ambon, dan Papua. Sedangkan bentuk masyarakat dengan hubungan kekerabatan matrilineal adalah di Minangkabau. Adapun bentuk masyarakat kekerabatan parental atau bilateral dapat dilihat di Jawa, Kalimantan, Riau, Lombok, dan lain sebagainya.

Bentuk perkawinan sistem patrilineal disebut perkawinan jujur yaitu seorang perempuan sebagai calon istri diberi penggantian oleh keluarga suami dengan sejumlah benda atau uang tunai yang disebut *tuhor*, *tukon* atau *tukor* yang dalam bahasa Indonesia berarti *ganti*, orang Barat difahami sebagai pembelian. Dengan penggantian itu mengakibatkan perubahan status dari anggota klannya keluarga calon istri sewaktu masih gadis menjadi klan suaminya.

¹⁴⁰ Hazairin, *op cit*, h 11.

Kemudian dalam perkawinan sistem kekerabatan matrilineal ini disebut pula *perkawinan bertandang*. Selanjutnya Bushar Muhammad mengatakan bahwa ciri perkawinan bertandang ini adalah antara suami istri tidak mempunyai harta bersama, karena tidak ada ikatan hidup bersama, hidup rukun bersatu dalam satu rumah tangga. Laki-laki sebagai suami adalah semata-mata orang yang datang bertamu, datang malam, hilang pagi esoknya.¹⁴¹ Sehingga dalam budaya Minangkabau peranan laki-laki dalam ekonomi tidak dibebani tanggung jawab biaya kehidupan istri dan anak-anaknya, tanggung jawab itu dibebankan kepada keluarga perempuan.¹⁴²

Akibatnya, bentuk perkawinan pada budaya Minangkabau ini, bagi pihak suami (laki-laki) tidak mempunyai hak harta, baik harta bersama maupun harta kewarisan. Kemudian sistem prinsip kekerabatan yang ketiga yaitu parental atau bilateral, masyarakat dengan garis keturunan ibu dan ayah, serta keluarga ibu dan keluarga ayah statusnya sama dan sederajat sistem perkawinannya disebut *perkawinan bebas*, artinya setiap orang boleh melakukan perkawinan kepada siapa saja sepanjang tidak bertentangan dengan norma-norma kesusilaan dan norma-norma agama. Kedudukan suami di satu pihak dan istri dilain pihak tidak ada perbedaan, sebagaimana dalam rumah tangga sistem patrilineal dan matrilineal.

Keluarga semacam ini, pada hakekatnya antara suami dengan istri tiada perbedaan sebagai akibat dari perkawinan suami menjadi anggota keluarga istri, begitu pula sebaliknya istri juga menjadi sebagai keluarga suaminya. Sehingga suami dan istri masing-masing mempunyai dua keluarga, yaitu masing-masing suami istri dengan sendirinya menjadi anggota keluarga kedua orang tua mereka.

¹⁴¹ Bushar Muhammad, *Op cit*, h 21

¹⁴² Amir Syarifuddin, *Op cit*, h. 98

Demikian pula seterusnya untuk anak-anak tidak ada perbedaan antara anak laki-laki dengan anak perempuan dan cucu laki-laki dan cucu perempuan dari pihak orang tua laki-laki maupun dari pihak orang tua perempuan. Sedangkan untuk kakak suami dan istri diklasifikasikan dalam bentuk istilah “*siwa* atau —*uwa*”, sedangkan adik dari masing-masing ayah dan ibu beserta suami ataupun istrinya dikalsifikasikan dalam golongan yang dibedakan menurut jenis kelamin , menjadi “*paman*” bagi laki-laki dan “*bibi*” bagi perempuan.

Bahkan dalam kekerabatan Jawa, khususnya Jawa Timur dan Jawa Tengah bila ditarik garis kekerabatan didasarkan pada 10 (sepuluh) keturunan ke atas dan keturunan 10 (sepuluh) ke bawah, baik dari pihak suami maupun dari pihak istri. Sebutan untuk 10 (sepuluh) garis keturunan ke atas adalah: 1. Ego, 2. Ayah, 3. Simbah, 4. Simbah Buyut, 5. Simbah Canggih, 6. Simbah Wareng, 7. Simbah Udheg-udheg, 8. Simbah Gantung Siwur, 9. Simbah Debok Bosok, 10. Simbah Gaprak sente, dan 11. Simbah galih asem¹⁴³. Sedangkan sebutan untuk (10) sepuluh garis keturunan ke bawah adalah sebagai berikut: 1. Ego, 2. Anak, 3. Cucu, 4. Buyut, 5. Canggih, 6. Wareng, 7. Udheg-udheg, 8. Gantung Siwur, 9. Geptak sente, 10. Debok Bosok, dan 11. Galih Asem¹⁴⁴

Kelompok keluarga yang telah disebutkan di atas, antara laki dengan perempuan secara intereaksi hubungan antara sesama keluarga erat sekali dan mereka bersikap ramah dan baik. Meskipun ada batasan-batasan tertentu, seperti mengenai faham agama yang cukup mempengaruhi pandangan hidup mereka. Pada umumnya mereka tidak membedakan kedudukan salah satu pihak baik dari pihak laki-laki maupun pihak perempuan. Kedua belah pihak diakui sebagai kerabat yang sama. Bahkan dalam sistem ini tidak mempunyai akibat yang selektif, karena bagi tiap-tiap individu seperti kerabat istri masuk ke dalam

¹⁴³ Kuntjoroningkrat, *op. Cit*, h

¹⁴⁴ *Ibid*

kerabat suami, demikian sebaliknya kerabat suami masuk ke dalam kerabat istri. Dalam bentuk kekerabatan yang terdiri dari keturunan kakek dan nenek sampai derajat ketiga disebut sanak sedulur, kelompok kekerabatan ini juga baik rukun saling bantu-membantu kalau ada kesibukan atau hajadan yang diadakan dari salah satu keluarga, misalnya upacara perkawinan, kelahiran, kematian sampai hari ketujuh, seratus dan seribu, dan lain sebagainya.

Bentuk sistem kekerabatan bilateral atau parental yang dianut di Jawa, inilah dalam perkembangan sistem kekerabatan di Indonesia, akan menjadikan muara perkembangan sistem patrilineal dan sistem matrilineal.¹⁴⁵ Sistem kekerabatan maupun prinsip sistem garis keturunan sangat besar pengaruhnya terhadap bidang-bidang hukum adat, seperti hukum perkawinan dan hukum warisan.¹⁴⁶

Sistem hukum warisan adat di Indonesia tidak terlepas dari pada sistem keluarga atau sistem kekerabatan yang telah penulis jelaskan di atas, hal ini telah dikemukakan Hazairin, yaitu — Hukum warisan adat mempunyai corak tersendiri dari alam pikiran masyarakat yang tradisional dengan bentuk kekerabatan yang sistem keturunan patrilineal, matrilineal, parental atau bilateral.¹⁴⁷

Dengan demikian, hukum warisan adat di Indonesia terdapat tiga sistem hukum warisan, yaitu: pertama sistem hukum warisan patrilineal, kedua sistem hukum warisan matrilineal, dan yang ketiga sistem hukum warisan parental atau bilateral.

C. Teori Perubahan Hukum Islam

Bila mengkaji masalah pengembangan hukum Islam, maka persoalannya tidak terlepas dari alasan-alasan yang melatarbelakanginya. Dalam kajian ushul

¹⁴⁵ Bushar Muhammad, *Op cit*, h. 93.

¹⁴⁶ Soerjono Soekamto, *Op. Cit*, h 67.

¹⁴⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadist*, op cit, h. 9

fiqh, sebagaimana disebutkan oleh Alyasa Abubakar, persoalan ini termasuk dalam kajian *'illat* dan penalaran *ta'lili*. Menurut Alyasa, dalam kajian *'illat* terdapat asumsi bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diturunkan (ditetapkan) Allah untuk mengatur perilaku manusia memiliki alasan-alasan logis (nilai hukum) dan hikmah yang hendak dicapai.¹⁴⁸

Dengan kata lain, suatu ketentuan hukum akan terpaut dengan *'illatnya*, yang oleh Imam al-Gazali disebutnya dengan *manath al-hukm*.¹⁴⁹ Dalam prakteknya, teori *'illat* bukan saja melihat dan memahami fungsi *'illat* sebagai sesuatu yang menjadi sebab atau yang melatarbelakangi lahirnya hukum, tetapi *'illat* juga terkait dengan perubahan dan pengembangan hukum. Dengan demikian, eksistensi *'illat* menjadi sangat penting, lebih-lebih terkait dengan perubahan dan pengembangan hukum Islam. Dilihat dari segi penggunaannya, oleh Alyasa Abubakar *'illat* dibedakan kepada dua macam, yaitu; apa yang ia sebut dengan *'illat qiyasi* dan *'illat tasyri'iy*.¹⁵⁰ Sebagaimana telah disinggung pada bab pendahuluan tulisan ini.

Pertama, 'Illat qiyasi, seperti disebutkan oleh Alyasa Abubakar ialah untuk menetapkan suatu ketentuan hukum yang berlaku bagi suatu masalah yang telah disebutkan dalam nash dapat diberlakukan pula pada masalah lain yang tidak atau belum ada ketentuan hukumnya dalam nash (masalah baru). Karena adanya kesamaan *'illat* antara keduanya. Dengan kata lain, dalam konsep qiyas *'illat* merupakan salah satu unsur (rukun) dan sebagai sarana untuk mencari padanan— persamaan substansi/nilai—atau titik temu antara sesuatu yang sudah ada ketetapan hukumnya dengan masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya. Dalam istilah lain kegiatan ini dikenal pula dengan sebutan

¹⁴⁸ Alyasa Abubakar, “Teori *'Illat* dan Penalaran *Ta'lili*”, dalam Tjun Surjaman (Edit.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Remaja Rosda Karya), h. 179

¹⁴⁹ Lihat dalam al-Gazali. *Al-Mustasfa*, h. 395

¹⁵⁰ Lihat dalam al-Gazali. *Al-Mustasfa*, h. 395

penganalogian hukum.

Kegiatan menganalogikan hukum ini merupakan salah satu bentuk usaha pengembangan hukum dan merupakan kegiatan yang paling luas digunakan oleh para ulama dan mazhab hukum dalam memberikan jawaban atas masalah-masalah baru hingga sekarang ini, kecuali kalangan Zhahiriyyah yang menolak penggunaan analogi hukum. Banyak persoalan baru yang muncul diselesaikan dengan penganalogian ini. Konsep penganalogian hukum (*qiyas*) adalah bertumpu pada 4 (empat) unsur, di samping ada 'illat juga harus ada pokok (*al-Ashl*), ada masalah baru yang akan disamakan atau dianalogikan dengan persoalan yang sudah ada dalam nash (*al-far'u*) dan ketetapan hukum baku (*al-hukm*) yang melekat pada persoalan asal.¹⁵¹

Salah satu contoh klasik yang tetap aktual dalam hal ini, yang sering dirujuk oleh para ulama ialah berkenaan dengan dijadikannya khamar sebagai tempat penganalogian minuman-minuman lainnya disamakan hukumnya dengan khamar. Sebagaimana diketahui bahwa khamar hukumnya haram diminum, karena 'illatnya memabukkan (*iskar*). Hal ini didasarkan atas sabda Nabi.¹⁵² Hadis ini dijadikan tempat qiyas atau sebagai sandaran penganalogian (penyamaan) minuman-minuman lainnya yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash. Dalam kenyataannya, terdapat sejumlah jenis minuman yang mengandung zat yang dapat memabukkan bila diminum oleh manusia. Untuk itulah penggunaan qiyas menjadi sarana yang sangat penting ketika dihadapkan dengan kasus-kasus baru yang tidak disebutkan dalam nash.

Kedua, dengan menggunakan 'illat tasyri'iy. Dalam kajian ushul Fiqh, yang disebut dengan 'illat tasyri'iy adalah 'illat yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dapat berlaku terus atau sepiantasnya

¹⁵¹ Selanjutnya, lihat dalam Abd. Karim bin Ali bin Muhammad al-Namilah. 1999. *Syarah al-Minhaj al-Baidhawi Fi al-'Ilm al-Hshul*, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd), h. 667

¹⁵² Imam Muslim, *Sahih Muslim*. h. 1587

berubah karena 'illat yang melandasi penetapannya telah mengalami perubahan..¹⁵³

Banyak ketentuan fiqh yang mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan asas ini.¹⁵⁴ Perubahan itu dapat dilihat dari dua segi, yaitu: *Pertama*, pemahaman 'illat hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nash yang menjadi landasannya. Perubahan pemahaman tentang 'illat ini karena terjadinya perkembangan dan munculnya hal-hal baru dalam kehidupan umat Islam. Sebagai contoh untuk ini, misalnya zakat hasil pertanian yang biasa dipahami sebagai 'illat-nya adalah makanan pokok yang disebut dengan *al-qût*, dapat disimpan lama, dapat ditakar atau ditimbang. Akan tetapi, sekarang dipopulerkan pendapat baru bahwa 'illat tersebut ialah apa yang disebut dengan *al-namâ`* (produktif). Jadi, semua tanaman yang produktif wajib dikenakan zakatnya. Sebelumnya zakat hasil pertanian itu hanya dikenakan kepada empat jenis hasil pertanian saja sebagaimana disebutkan dalam hadist yang artinya: *Dan dari Abu Musa al-'Asy'ari dan Muaz, semoga Allah meredlai mereka berdua. Sesungguhnya Nabi Saw. berkata kepada mereka berdua, janganlah kamu pungut zakat kecuali terhadap empat jenis yaitu: syair, gandum, anggur dan kurma.* (HR. Thabrânî dan al-Hâkim).

Pemahaman 'illat atas hasil pertanian mengalami perubahan dan perkembangan yang semula adalah *al-qût* (makan pokok yang mengenyangkan) kemudian berubah menjadi *al-namâ`* (produktif). Perubahan dan perkembangan pemahaman 'illat wajib zakat atas hasil pertanian seperti disebut terakhir ini sesungguhnya lebih tepat dan lebih mencakup karena dapat menjangkau berbagai jenis tanaman yang tidak disebutkan oleh nash yang keberadaannya

¹⁵³ Alyasa Abubakar, dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 181.

¹⁵⁴ Alyasa Abubakar, dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 181.

lebih produktif, memiliki nilai ekonomis yang tinggi serta dapat mendatangkan kekayaan.

Dalam hubungan ini, Ibrahim Husen menyebutkan bahwa apa saja yang tumbuh di muka bumi dan bermanfaat dalam menopang kehidupan manusia, seperti kelapa, buah pala, merica, lada, cengkeh, kopi, tebu, bunga anggrek, kayu jati dan lain-lain wajib dikenakan zakat. Bagi Ibrahim Husen, penetapan wajib zakat terhadap berbagai jenis tumbuhan di atas adalah bertolak dari penetapan zakat atas empat jenis tumbuhan yang disebutkan dalam hadist di atas, yang *'illat-*nya adalah karena ia bermanfaat dalam menopang kehidupan. Dan *'illat* ini dapat diterapkan atas semua jenis tanaman atau tumbuhan lainnya. Oleh karena itu, setiap tanaman mengandung manfaat serta dapat menopang kehidupan manusia dapat di-*qiyâs-*kan kepada empat jenis tanaman yang hukumnya wajib dikeluarkan zakatnya.¹⁵⁵

Perubahan dan perkembangan pemahaman *'illat* zakat hasil pertanian terhadap empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadist di atas -dari *al-qûl* (makanan pokok) menjadi *al-namâ`* (produktif) sebagai dikemukakan oleh Alyasa Abubakar atau bermanfaat seperti diungkapkan oleh Ibrahim Husin adalah didorong oleh keinginan untuk menyesuaikan pemahaman *'illat* dengan perkembangan baru. Sekiranya *'illat* zakat hasil pertanian -bagi empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadist itu- tetap dipahami seperti semula atau tidak diubah. Maka, ia tidak dapat menjangkau berbagai jenis tanaman lainnya, yang keberadaannya juga tidak kalah pentingnya dalam kaitannya dengan fungsinya untuk menopang kehidupan. Perubahan pemahaman *'illat* zakat hasil pertanian dari *al-qûl* menjadi *al-namâ`* atau kemanfaatan agar ia dapat diterapkan

¹⁵⁵ Ibrahim Husen, "Perluasan Cakrawala Zakat dan Efisiensi Pendaayagunaannya" dalam *Mimbar Ulama* edisi Oktober (Jakarta: 1989), h. 4-16.

kepada berbagai jenis tanaman -selain dari empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadist- yang mempunyai nilai ekonomis yang tinggi serta menjadi mata pencaharian penduduk di beberapa tempat, yang sesungguhnya wajib dikeluarkan zakatnya. Menurut Ibrahim Husen, pemahaman terhadap 'illat ini sangat penting dalam upaya melakukan *istinbâth* hukum. Dan dalam hubungannya dengan kewajiban zakat atas empat jenis, tanaman yang disebutkan dalam hadist, menurut Ibrahim Husen 'illat-nya adalah *mustanbathah*, karena tidak disebutkan secara jelas, ia dapat diperluas kepada persoalan lain yang essensinya sama, sekalipun tidak dijelaskan oleh nash.¹⁵⁶

Kedua, pemahaman terhadap 'illat masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya pemahaman atas hukum yang didasarkan padanya diubah. Dalam hubungan ini, Alyasa Abubakar¹⁵⁷ memberikan contoh tentang pembagian tanah rampasan perang di Irak pada masa pemerintahan Umar Ibn al-Khattâb. Adapun 'illat pembagiannya sebagaimana dijelaskan oleh ayat tersebut, adalah agar harta itu tidak hanya beredar atau didominasi oleh orang-orang kaya saja.¹⁵⁸ Pada masa Rasulullah kebun-kebun orang Yahudi yang kalah perang dibagi-bagikan kepada kaum muslimin. Akan tetapi, Umar tidak mau membagi lahan atau tanah pertanian yang ditaklukkan itu setelah selesai perang.¹⁵⁹

Menurut Umar, pembagian itu akan melahirkan sekelompok orang kaya baru yang justru dihindari oleh al-Qur`an. Tanah tersebut harus menjadi milik negara dan disewakan kepada penduduk. Hasil sewaan inilah yang dibagi-bagikan kepada orang-orang yang tidak mampu dan pihak-pihak yang

¹⁵⁶ Ibrahim Husen, "Perluasan Cakrawala Zakat", h. 4-16.

¹⁵⁷ Alyasa Abubakar, dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 182.

¹⁵⁸ Abdul Karim al-Namilah, *Syarh al-Minhâj li al-Baidhâwî*, h. 670.

¹⁵⁹ Jalaluddin Rahmat, "Kontroversi Sekitar Ijtihad Umar" dalam: Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h.46.

memerlukan bantuan dari keuangan negara.¹⁶⁰ Contoh lainnya, misalnya Umar tidak memberikan hak *muallaf*,¹⁶¹ sebagai salah satu mustahiq zakat, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Taubah ayat 60. Umar beranggapan bahwa sifat *muallaf* tidak berlaku sepanjang hidup, seperti halnya kemiskinan. Pemberian zakat kepada *muallaf* pada awal Islam adalah karena Islam masih lemah.¹⁶² Di samping itu, golongan *muallaf* ini imannya masih lemah dan mereka perlu dibujuk hatinya agar tetap bertahan dengan keislamannya atau agar mereka menahan diri dari melakukan tindakan kejahatan terhadap orang-orang Islam. Dengan kata lain 'illah pemberian zakat kepada golongan *muallaf* ialah karena Islam dan iman mereka masih lemah.

Menurut Umar, Rasulullah memberikan bagian zakat kepada *muallaf* adalah untuk memperkuat Islam. Ketika keadaan telah berubah maka memberikan bagian itu tidak valid lagi. Dengan kata lain ketika Islam telah kuat maka pemberian zakat kepada *muallaf* itu tidak perlu lagi.¹⁶³ Kebijakan Umar menghentikan pemberian zakat kepada *muallaf* itu sesungguhnya berkaitan dengan perubahan pemahaman Umar tentang *muallaf* itu sendiri. Menurut Umar bahwa pemberian zakat kepada *muallaf* itu pada mulanya iman mereka masih lemah, tetapi sekarang karena kondisi Islam telah kuat, maka pemberian zakat kepada *muallaf* tidak dilaksanakan lagi.

Dua contoh kasus ijtihad Umar yang telah dikemukakan di atas, diakui memang menimbulkan perdebatan dikalangan ulama dan pakar hukum Islam. Sebagaimana dikemukakan oleh Jalaluddin Rakhmat,¹⁶⁴ bahwa paling tidak ada 5 (lima) pandangan tentang ijtihad Umar yaitu: 1). Ijtihad Umar tidak meninggalkan nash, apalagi mengganti atau menghapus ketentuan hukumnya. 2).

¹⁶⁰ Alyasa Abubakar, dalam *Hukum Islam di Indonesia*, h. 182.

¹⁶¹ Jalaluddin Rahmat, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, h. 46

¹⁶² Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khatib: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pess, 1987), h. 138-142.

¹⁶³ Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn al-Khatib*, h. 138-142.

¹⁶⁴ Jalaluddin Rahmat, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, h. 46.

Ijtihad Umar memang meninggalkan zhahir nash, tetapi ia berpegang kepada substansi nash atau *maqâshid ahkâm al-syar'iyah*. 3). Ijtihad Umar berkenaan dengan masalah *qath'iyah* yang bukan bidang Ijtihad, tetapi diperbolehkan khusus untuk Umar. 4). Ijtihad Umar telah meninggalkan nash yang *sharih*, tetapi sebagaimana berlaku pada setiap mujtahid, ijtihadnya tetap mendapat satu ganjaran. 5). Ijtihad Umar memang banyak melanggar nash yang *qath'î*, tetapi hal ini terjadi karena kekurangan informasi yang diterimanya untuk persoalan yang bersangkutan.

Bila dihubungkan kelima pandangan ini dengan dua contoh kasus ijtihad Umar yang telah disebutkan di atas. Maka rasanya tidak mungkin Umar mengambil kebijakan atau melakukan ijtihad dengan meninggalkan nash. Umar adalah salah seorang sahabat terkemuka, mustahil akan melanggar atau menentang nash.¹⁶⁵ Dua contoh kasus ijtihad Umar yang kontroversial di atas, - tentang perubahan pembagian harta rampasan perang dan penghentian pemberian zakat untuk *muallaf*- sesungguhnya tidak meninggalkan nash, tetapi dilatarbelakangi oleh perubahan pemahaman tentang *'illat* yang menjadi dasar penetapannya sebab jika tidak demikian apa yang menjadi tujuan pensyari'atan hukum tidak dapat diwujudkan.

Ketika suatu ketentuan hukum tidak dapat dilaksanakan atau direalisasikan dalam kehidupan. Maka, seyogyanya melihat kembali *'illat* yang mendasari penetapannya. Artinya, seyogyanya mengubah dan merumuskan kembali pemahaman *'illat* yang mendasari penetapan hukum tersebut, dengan melihat konteks perubahan zaman, keadaan dan tempat, dan tujuan pensyari'atan hukum itu sendiri, sebagaimana halnya terjadi pada ijtihad Umar yang telah disebutkan di atas. Inilah yang disebut oleh Mustafa Syalabi dengan

¹⁶⁵ Jalaluddin Rahmat. Dalam "Polmik Reaktualisasi Ajaran Islam", h. 46.

istilah hukum berubah karena terjadinya perubahan kepentingan.¹⁶⁶

Pandangan Mushthafâ Syalabî ini menunjukkan bahwa *'illat* menempati posisi yang sangat penting dalam pembinaan hukum *syara'* yang di dalamnya tercakup apa yang menjadi tujuan hukum tersebut, yaitu untuk merealisasikan kepentingan (kemaslahatan) manusia. Seperti disebutkan dalam kaidah bahwa hukum bergantung dengan ada dan tidak adanya *'illat*. Artinya ada *'illat* ada hukum dan bila *'illat* tidak ada, maka hukum menjadi tidak ada. Dan dalam hubungan ini, termasuk pula ke dalamnya perubahan hukum.

Terjadinya perubahan hukum sesungguhnya karena adanya perubahan pemahaman terhadap *'illat* dan perubahan pemahaman *'illat* terkait dengan perubahan kepentingan yang muncul dalam kehidupan yang selalu dinamis. Perubahan kepentingan dalam konteks ini adalah menyangkut "*kemaslahatan*" yang dikehendaki oleh manusia. Dalam kenyataannya, apa yang menjadi kepentingan manusia tersebut akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan perubahan zaman. Dalam hubungan ini Mushthafâ Syalabî¹⁶⁷ mengatakan: *Sesungguhnya tasyrî' akan berjalan seiring dengan kepentingan atau kemaslahatan manusia, dan tidaklah segala sesuatu itu merupakan hal yang permanent yang tidak mengalami perubahan. Hal ini merupakan petunjuk dari Allah yang Maha Bijaksana bagi para pemegang urusan (umat) agar mereka memperhatikan keadaan dan kondisi yang berkaitan dengan hukum-hukum mereka.*

Tentu saja pandangan Syalabî ini tidak berlaku untuk semua ketetapan hukum. Sebab sebagaimana dijelaskan oleh Yûsuf al-Qardhâwî bahwa ketetapan- ketetapan hukum itu terdiri dari dua macam: *Pertama*, ketetapan- ketetapan hukum dalam nash yang sifatnya tidak berubah keadaan dari semula,

¹⁶⁶ Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'îl al-âhkâm*. h. 307

¹⁶⁷ Mustafâ Syalabî, *Ta'îl al-Ahkâm*, h. 307

meski terjadi perubahan zaman, tempat ataupun ijtihad para pakar hukum, seperti pengharaman segala yang diharamkan dan sesuatu yang telah diwajibkan hukum *hadd* yang telah ditetapkan oleh *syara'* bagi pelaku kejahatan. Ketetapan-ketetapan hukum jenis ini tidak akan pernah mengalami perubahan dan tidak dapat dirubah oleh *ijtihad*. Inilah yang disebut dengan istilah *al-ahkâm al-tsâbitah* atau hukum-hukum yang *manshûs*. Hukum-hukum yang dikategorikan kepada jenis ini tidak akan berubah meskipun terjadi perubahan keadaan, situasi dan zaman. Hal ini, misalnya berkaitan dengan bidang ibadah *mahdhah*, masalah *qishâsh* dan *hudud*.¹⁶⁸

Kedua, ketetapan hukum yang dapat berubah karena sesuai dengan tuntutan kepentingannya, baik berupa zaman, tempat dan keadaan. Ketentuan-ketentuan hukum yang termasuk kategori ini disebut dengan istilah *al-ahkâm al-mutaghayyirah* atau hukum-hukum *mustanbathah*. Perubahan hukum itu adalah hanya berkenaan dengan hukum-hukum yang bersifat ijtihadi¹⁶⁹ dan hukum yang bersifat ijtihadi ini adalah produk atau hasil ijtihad para mujtahid yang terjadi pada setiap kurun waktu dan tempat yang kedudukannya tidak permanen.

Produk atau hasil ijtihad tersebut boleh jadi berupa fatwa-fatwa dari seorang mujtahid (*al-ijtihâd al-fardî*) atau produk-produk hukum yang dikeluarkan oleh sekelompok ulama dan institusi yang dikenal dengan istilah kolektif (*al-ijtihâd al-jamâ'î*). Terhadap produk-produk hukum yang tidak permanen seperti disebutkan di atas, Fathurrahman Djamil menyebutnya sebagai sesuatu yang relatif, tidak mutlak benar atau dalam Ushul Fiqh disebut dengan *zhannî*. Istilah ini dikalangan ahli Ushul Fiqh merupakan sesuatu yang

¹⁶⁸ Yûsuf al-Qardhâwî, *'Awâmil al-Sa'at wa al-Murûnah fî al-Syarî'ah al-Islâmîyah*, (Kairo: Dâr al-Syahwah, 1985), h. 77

¹⁶⁹ Muhammad Al-Jarjani, *Kitâb al-Ta'rifât*, h. 10 dan Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad*, h. 12-13

mendekati kebenaran menurut pandangan mujtahid.¹⁷⁰

Karena itu, dari penjelasan di atas dan dikaitkan dengan penggunaan *'illat* baik *'illat qiyâsî* maupun *'illat tasyrî'î*, ternyata bidang ini merupakan bidang garapan yang sangat subur untuk pengembangan hukum Islam. Dapat dinyatakan bahwa upaya pengembangan hukum Islam adalah menyangkut kegiatan ijtihad terhadap berbagai persoalan yang muncul dengan *'illat* yang melatar- belakanginya. Kegiatan ahli Fiqh atau mujtahid telah memberikan sumbangan yang besar dalam pengembangan hukum Islam dari waktu ke waktu. Dan dalam prakteknya, pengembangan hukum Islam tersebut akan selalu terkait dengan *'illat*. Artinya, hukum baru dianggap ada bilamana *'illat* itu ada dan begitu pula sebaliknya.¹⁷¹

D. Konsep Keadilan Gender dalam Islam

Inti keadilan adalah persamaan hak, sedangkan yang disebut gender yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.¹⁷² Pengertian lain menganggap gender adalah suatu konsep kultural yang dipakai untuk membedakan peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹⁷³ Gender adalah usaha sebagai perbedaan yang tampak (kelihatan) antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Tetapi oleh beberapa ahli gender keterangan itu mesti ditambah dan disempurnakan. Wilson yang dikutip Yudhie R.Haryono menulis;

¹⁷⁰ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad*, h. 12-13

¹⁷¹ Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyas Dalam Pembaharuan Hukum Islam: Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996), h. 131

¹⁷² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005, h. 8. Kata "kultural" berarti kebudayaan, dan kata kebudayaan menurut E.B. Tylor yang dikutip Soerjono Soekanto yaitu kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, kemampuan-kemampuan serta kebiasaan yang didapat oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Definisi yang singkat yaitu semua hasil karya, rasa dan cipta masyarakat. Lihat Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, CV. Rajawali, Jakarta, 1984, h. 167.

¹⁷³ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004, h. 4.

gender adalah sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan kolektif (masyarakat), yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan. Jadi ada aspek fungsi yang membedakan antar keduanya, yaitu antara laki-laki dan perempuan.¹⁷⁴

Gender adalah perbedaan sosial antara laki-laki dan perempuan yang di titik beratkan pada perilaku, fungsi dan peranan masing-masing yang ditentukan oleh kebiasaan masyarakat dimana ia berada atau konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Pengertian ini memberi petunjuk bahwa hal yang terkait dengan gender adalah sebuah konstruksi sosial (*social construction*). Singkat kata, gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin.¹⁷⁵

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa gender adalah usaha mengidentifikasi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi-segi sosial budaya, psikologis bahkan moral etika dan seni. Inti dari wacana gender itu sendiri adalah persamaan hak. Dari pengertian itu maka keadilan gender itu sebenarnya sudah ada, tapi hakikat keadilan gender yang memperkuat persamaan hak antara laki-laki dan perempuan itu dalam pelaksanaannya seringkali mengalami distorsi.

Berbicara tentang konsep gender dalam Islam ditemukan sejumlah ayat dalam Al-Qur'an, antara lain QS Al-Hujurat, [49]:13, Al-Nisa', [4]:1, Al-A'raf, [7]:189, Al-Zumar, [39]:6, Fatir, [35]:11, dan Al-Mu'min, [40]: 67 menegaskan bahwa dari segi hakikat penciptaan, antara manusia yang satu dan manusia lainnya tidak ada perbedaan, termasuk di dalamnya antara perempuan dan laki-laki. Karena itu, tidak perlu ada semacam superioritas suatu golongan, suku, bangsa, ras, atau suatu entitas gender terhadap lainnya. Kesamaan asal mula

¹⁷⁴ Yudhie R.Haryono, *Bahasa Politik Al-Qur'an*, Gugus Press, Jakarta, 2002, h. 251.

¹⁷⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks Dengan Konteks*, elSAQ Press, Yogyakarta, 2005, h. 103

biologis ini mengindikasikan adanya persamaan antara sesama manusia, termasuk persamaan antara perempuan dan laki-laki. Penjelasan di atas menyimpulkan bahwa Al-Qur'an menegaskan equalitas perempuan dan laki-laki. Senada dengan Al-Qur'an, sejumlah hadis Nabi pun menyatakan bahwa sesungguhnya perempuan itu mitra sejajar laki-laki. Dengan demikian, pada hakikatnya manusia itu adalah sama dan sederajat, mereka bersaudara dan satu keluarga.

Meskipun secara biologis keduanya: laki-laki dan perempuan berbeda sebagaimana dinyatakan juga dalam Al-Qur'an, namun perbedaan jasmaniah itu tidak sepatutnya dijadikan alasan untuk berlaku diskriminatif terhadap perempuan. Perbedaan jenis kelamin bukan alasan untuk mendiskreditkan perempuan dan mengistimewakan laki-laki. Perbedaan biologis jangan menjadi pijakan untuk menempatkan perempuan pada posisi subordinat dan laki-laki pada posisi superordinat. Perbedaan kodrati antara laki-laki dan perempuan seharusnya menuntun manusia kepada kesadaran bahwa laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan dan dengan bekal perbedaan itu keduanya diharapkan dapat saling membantu, saling mengasihi dan saling melengkapi satu sama lain. Karena itu, keduanya harus bekerja sama, sehingga terwujud masyarakat yang damai menuju kepada kehidupan abadi di akhirat nanti.¹⁷⁶

Islam secara tegas menempatkan perempuan setara dengan laki-laki, yakni dalam posisi sebagai manusia, ciptaan sekaligus hamba Allah Swt. Dari perspektif penciptaan, Islam mengajarkan bahwa asal penciptaan laki-laki dan perempuan adalah sama, yakni sama-sama dari tanah (saripati tanah), sehingga sangat tidak beralasan memandang perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Pernyataan ini misalnya terdapat dalam QS. Al-Mukminun, [23]:12-16; Al-Hajj, [22]:5; dan Shad, [38]:71. Dari perspektif amal perbuatan, keduanya

¹⁷⁶ Siti Musdah Mulia, *op. cit.*, h. 6

dijanjiakan akan mendapat pahala apabila mengerjakan perbuatan yang makruf dan diancam dengan siksaan jika berbuat yang mungkar (Al-Nisa', [4]:24; Al-Nahl, [16]:97; Al-Maidah, [5]:38; Al-Nur, 2; Al-Ahzab,[33]:35-36; Al-An'am, [6]: 94; Al-Jatsiyah, [45]:21-22; Yunus, [10]:44; Al-Baqarah, [2]:48; dan Ali Imran, [3]:195). Sebagai manusia, perempuan memiliki hak dan kewajiban untuk melakukan ibadah sama dengan laki-laki. Perempuan juga diakui memiliki hak dan kewajiban untuk meningkatkan kualitas dirinya melalui peningkatan ilmu dan takwa, serta kewajiban untuk melakukan tugas-tugas kemanusiaan yang dalam Islam disebut amar ma'ruf nahi munkar menuju terciptanya masyarakat yang adil, damai, dan sejahtera (*baladun thayyibah wa rabun ghafur*).

Akan tetapi, dalam realitas sosiologis di masyarakat, perempuan seringkali diperlakukan tidak setara dengan laki-laki. Kondisi yang timpang ini muncul karena masyarakat sudah terlalu lama terkungkung oleh nilai-nilai patriarki dan nilai-nilai bias gender dalam melihat relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan. Nilai-nilai patriarki selalu menuntut pengakuan masyarakat atas kekuasaan laki-laki dan segala sesuatu yang berciri laki-laki. Dalam pandangan patriarki, laki-laki dan perempuan adalah dua jenis makhluk yang berbeda sehingga keduanya perlu dibuatkan segregasi ruang yang ketat; laki-laki menempati ruang publik, sedangkan perempuan cukup di ruang domestik. Posisi perempuan hanyalah merupakan subordinate dari laki-laki.¹⁷⁷

Karena itu, perlu sekali memberikan wawasan baru yang lebih humanis dan lebih sensitif gender kepada para pemuka agama, laki-laki dan perempuan, sehingga pada gilirannya nanti terbangun kesadaran di kalangan mereka akan perlunya reinterpretasi ajaran agama, khususnya ajaran yang berbicara tentang relasi gender. Tidak ada jalan lain untuk keluar dari kondisi demikian selain

¹⁷⁷ *Ibid*, h. 8

melakukan pembongkaran (dekonstruksi) atas seluruh penafsiran agama yang memposisikan perempuan sebagai objek. Selanjutnya, akan terbangun penafsiran yang menempatkan perempuan sebagai manusia yang utuh, sebagai subjek yang otonom yang memiliki kebebasan memilih (*freedom of choice*) atas dasar hak-haknya yang sama dengan laki-laki.

Bukankah Al-Qur'an sudah menegaskan: Artinya: "Siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, dalam keadaan beriman, sesungguhnya Kami akan berikan kepadanya kehidupan yang baik, dan Kami juga akan memberikan balasan berupa pahala yang lebih baik daripada yang telah mereka kerjakan" (QS Al-Nahl, [16]:97).

Islam diturunkan sebagai pembawa rahmat keseluruh alam, termasuk kepada kaum perempuan. Nilai-nilai fundamental yang mendasari ajaran Islam seperti perdamaian, pembebasan, dan egalitarianisme termasuk persamaan derajat antara lelaki dan perempuan banyak tecermin dalam ayat-ayat Al- Quran. Kisah-kisah tentang peran penting kaum perempuan di zaman Nabi Muhammad Saw., seperti Siti Khadijah, Siti Aisyah, dan lain-lain, telah banyak ditulis. Begitu pula tentang sikap beliau yang menghormati kaum perempuan dan memperlakukannya sebagai mitra dalam perjuangan.

Namun dalam kenyataan dewasa ini dijumpai kesenjangan antara ajaran Islam yang mulia tersebut dengan kenyataannya dalam kehidupan sehari-hari. Khusus tentang kesederajatan antara lelaki dan perempuan, masih banyak tantangan dijumpai dalam merealisasikan ajaran ini, bahkan di tengah masyarakat Islam sekalipun. Kaum perempuan masih tertinggal dalam banyak hal dari mitra lelaki mereka. Dengan mengkaji data dan mencermati fakta yang menyangkut kaum perempuan seperti tingkat pendidikan mereka, derajat kesehatan, partisipasi mereka dalam pengambilan keputusan, tindak kekerasan terhadap perempuan, pelecehan seksual dan perkosaan, eksploitasi terhadap

tenaga kerja perempuan, dan sebagainya, kita dapat menyimpulkan betapa masih memprihatinkannya status kaum perempuan.

Perjuangan untuk mencapai kesederajatan dengan kaum lelaki sebagaimana diajarkan Al-Qur'an masih panjang dan memerlukan dukungan dari semua pihak termasuk kaum lelaki. Bagaimanapun juga, masalah perempuan adalah masalah kemanusiaan, termasuk di dalamnya kaum lelaki. Sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an, lelaki dan perempuan itu saling menolong, saling memuliakan, dan saling melengkapi.

Al-Qur'an tidak mengajarkan diskriminasi antara lelaki dan perempuan sebagai manusia. Di hadapan Tuhan, lelaki dan perempuan mempunyai derajat yang sama. Namun masalahnya terletak pada implementasi atau operasionalisasi ajaran tersebut. Banyak faktor seperti lingkungan budaya dan tradisi yang patriarkat, sistem (termasuk sistem ekonomi dan politik), serta sikap dan perilaku individual yang menentukan status kaum perempuan dan ketimpangan gender tersebut.

Dalam kondisi seperti ini yang perlu dilakukan adalah pemberdayaan terhadap kaum perempuan serta kesadaran akan hak dan status mereka yang Islami. Kesadaran juga perlu dilakukan terhadap kaum lelaki sehingga pengistimewaan telah berabad-abad mereka nikmati karena kultur yang patriarkat dapat dikurangi. Kesejajaran akan tercapai jika perempuan di satu sisi meningkatkan kemampuannya dan lelaki di sisi lain mengurangi tuntutan akan pengistimewaan tersebut.¹⁷⁸

Konsep penting yang perlu dipahami dalam rangka membahas masalah kaum perempuan adalah membedakan antara konsep seks (jenis kelamin) dan konsep gender. Pemahaman dan pembedaan terhadap kedua konsep tersebut

¹⁷⁸ Lili Zakiyah Munir *et. all*, (Editor), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Mizan, Bandung, 1999, h. 11-12

sangat diperlukan karena alasan sebagai berikut. Pemahaman dan perbedaan antara konsep seks dan gender sangatlah diperlukan dalam melakukan analisis untuk memahami persoalan-persoalan ketidakadilan sosial yang menimpa kaum perempuan. Hal ini disebabkan karena ada kaitan yang erat antara perbedaan gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) dengan struktur ketidakadilan masyarakat secara lebih luas. Dengan demikian pemahaman dan perbedaan yang jelas antara konsep seks dan gender sangat diperlukan dalam membahas masalah ketidakadilan sosial. Maka sesungguhnya terjadi keterkaitan antara persoalan gender dengan persoalan ketidakadilan sosial lainnya. Pemahaman atas konsep gender sangat diperlukan mengingat dari konsep ini telah lahir suatu analisis gender.¹⁷⁹

Perbedaan gender sesungguhnya tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*). Namun, yang menjadi persoalan, ternyata perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki dan terutama terhadap kaum perempuan. Ketidakadilan gender merupakan sistem dan struktur di mana baik kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Untuk memahami bagaimana perbedaan gender menyebabkan ketidakadilan gender, dapat dilihat melalui pelbagai manifestasi ketidakadilan yang ada. Ketidakadilan gender termanifestasikan dalam pelbagai bentuk ketidakadilan, yakni: Marginalisasi atau proses pemiskinan ekonomi, subordinasi atau anggapan tidak penting dalam keputusan politik, pembentukan stereotipe atau melalui pelabelan negatif, kekerasan (*violence*), beban kerja lebih panjang dan lebih banyak (*burden*), serta sosialisasi ideologi nilai peran gender. Manifestasi ketidakadilan gender tidak bisa dipisah-pisahkan, karena saling berkaitan dan berhubungan, saling mempengaruhi secara dialektis. Tidak ada satu pun manifestasi ketidakadilan

¹⁷⁹ Mansour Fakih, *op. cit.*, h. 3 - 4

gender yang lebih penting, lebih esensial, dari yang lain. Misalnya, marginalisasi ekonomi kaum perempuan justru terjadi karena stereotipe tertentu atas kaum perempuan dan itu menyumbang kepada subordinasi, kekerasan kepada kaum perempuan, yang akhirnya tersosialisasikan dalam keyakinan, ideologi dan visi kaum perempuan sendiri. Dengan demikian, kita tidak bisa menyatakan bahwa marginalisasi kaum perempuan adalah menentukan dan terpenting dari yang lain dan oleh karena itu perlu mendapat perhatian lebih. Atau sebaliknya, bahwa kekerasan fisik (violence) adalah masalah paling mendasar yang harus dipecahkan terlebih dahulu.¹⁸⁰

Proses marginalisasi, yang mengakibatkan kemiskinan/ sesungguhnya banyak sekali terjadi dalam masyarakat dan negara yang menimpa kaum laki-laki dan perempuan, yang disebabkan oleh berbagai kejadian, misalnya penggusuran, bencana alam atau proses eksploitasi. Namun ada salah satu bentuk pemiskinan atas satu jenis kelamin tertentu, dalam hal ini perempuan, disebabkan oleh gender. Ada beberapa perbedaan jenis dan bentuk, tempat dan waktu serta mekanisme proses marginalisasi kaum perempuan karena perbedaan gender tersebut. Dari segi sumbernya bisa berasal dari kebijakan pemerintah, keyakinan, tafsiran agama, keyakinan tradisi dan kebiasaan atau bahkan asumsi ilmu pengetahuan.

Banyak studi telah dilakukan dalam rangka membahas program pembangunan pemerintah yang menjadi penyebab kemiskinan kaum perempuan. Misalnya, program swasembada pangan atau revolusi hijau (*green revolution*) secara ekonomis telah menyingkirkan kaum perempuan dari pekerjaannya sehingga memiskinkan mereka. Di Jawa misalnya, program revolusi hijau dengan memperkenalkan jenis padi unggul yang tumbuh lebih rendah, dan pendekatan panen dengan sistem tebang menggunakan sabit, tidak

¹⁸⁰ *Ibid*, h. 12-13.

memungkinkan lagi panen dengan ani-ani, padahal alat tersebut melekat dan digunakan oleh kaum perempuan. Akibatnya banyak kaum perempuan miskin di desa termarginalisasi, yakni semakin miskin dan tersingkir karena tidak mendapatkan pekerjaan di sawah pada musim panen. Berarti program revolusi hijau dirancang tanpa mempertimbangkan aspek gender.

Marginalisasi kaum perempuan tidak saja terjadi di tempat pekerjaan, juga terjadi dalam rumah tangga, masyarakat atau kultur dan bahkan negara. Marginalisasi terhadap perempuan sudah terjadi sejak di rumah tangga dalam bentuk diskriminasi atas anggota keluarga yang laki-laki dan perempuan. Marginalisasi juga diperkuat oleh adat istiadat maupun tafsir keagamaan. Misalnya banyak di antara suku-suku di Indonesia yang tidak memberi hak kepada kaum perempuan untuk mendapatkan waris sama sekali. Sebagian tafsir keagamaan memberi hak waris setengah dari hak waris laki-laki terhadap kaum perempuan.¹⁸¹

Islam banyak sekali memberikan hak-hak kepada kaum perempuan di mana hak tersebut tidak pernah diperoleh sebelum Islam. Sebagai contoh antara lain dapat dikemukakan:

1. Mahar. Mahar (maskawin) adalah sudah dikenal pada masa jahiliah, jauh sebelum Islam datang. Akan tetapi mahar sebelum datangnya Islam tidak diperuntukkan kepada calon istri, melainkan kepada ayah atau kerabat dekat laki-laki dari pihak istri. Karena konsep perkawinan menurut berbagai bentuk hukum adat ketika itu sama dengan transaksi jual beli. Yakni jual beli antara calon suami dengan ayah si perempuan selaku pemilik barang. Ketika Al-Quran datang, pranata mahar tetap dilanjutkan, hanya saja konsepnya yang mengalami perubahan. Kalau dahulu mahar dibayarkan ke pihak orang tua (ayah) calon istri, maka sekarang mahar tersebut diperuntukkan kepada calon

¹⁸¹ *Ibid*, h. 13-15.

istri. Dengan demikian, Al-Quran mengubah status perempuan sebagai "komoditi" barang dagangan menjadi subjek yang ikut terlihat dalam suatu kontrak.

2. Talak. Institusi talak dikenal pada masa jahiliah, akan tetapi talak ketika itu merupakan hak otonom kaum laki-laki. Kapan dan di mana saja ia mau menalak istrinya. Al-Qur'an tetap mengakui institusi talak ini, tetapi dengan pembatasan-pembatasan. Salah satu pembatasan tersebut ialah pemberlakuan masa iddah yang terutama bertujuan untuk memberikan kesempatan kepada suami untuk rujuk kepada istrinya. Lagi pula selama dalam masa iddah, istri berhak mendapatkan nafkah dari suaminya. Pembatasan talak serta beban dan konsekuensi talak tidak umum dikenal sebelum Islam.

3. Poligami. Poligami (*ta'addud al-zaujat*) dalam masyarakat adalah salah satu bagian dari budaya masyarakat pra-Islam. Seorang laki-laki dapat mengawini perempuan dalam jumlah yang tidak terbatas. Bahkan banyaknya istri menjadi simbol kehebatan seorang laki-laki.

Al-Quran dan hadis membatasi kebiasaan berpoligami dengan memberikan isyarat dan syarat yang tidak ringan. Lagi pula dibatasi tidak boleh lebih dari empat orang. Dari satu segi Al-Quran memberikan syarat kebolehan melakukan poligami bagi orang yang dapat memenuhi persyaratannya. Akan tetapi pada ayat lain memustahilkan persyaratan itu dapat dicapai.

4. Kewarisan. Konsep kewarisan pra-Islam berkaitan langsung dengan konsep kepemilikan dan struktur masyarakat ketika itu. Seperti diketahui bahwa masyarakat Arab ketika itu berstruktur masyarakat kabilah yang dipadu dengan sistem kekerabatan patrilineal. Yang hanya mengikuti garis keturunan laki-laki. Masyarakat kabilah yang selalu dibayangi perang antarkabilah menetapkan bahwa yang bisa mewarisi keluarga hanyalah keluarga laki-laki yang terdekat dari si mayat. Urutannya ialah anak (laki- laki), bapak, saudara laki-laki dan

anak laki-lakinya, nenek dari ayah, dan terakhir paman serta keturunannya. Meskipun anak laki-laki, tetapi kalau masih kecil dan belum bisa ikut berperang mempertahankan kabilahnya, maka anak tersebut dihukumkan sama dengan perempuan. Islam datang dengan memperkenalkan konsep warisannya, yaitu kaum perempuan tetap mendapatkan warisan meskipun porsinya belum seperti yang diterima kaum laki-laki. Perubahan hukum dalam masyarakat, dari tidak mendapat menjadi dapat warisan tidak lepas dari konteks historis masyarakat Arab ketika itu sudah berlangsung bergeser dari masyarakat yang bertumpu pada kabilah ke masyarakat yang bertumpu kepada keluarga sebagaimana yang diperkenalkan dalam Islam. Logikanya, porsi dua banding satu (*lī al- dzakarī mitslū hazhzi al-untsayain*) QS Al-Nisa' [4]: 11) dalam hukum kewarisan Islam bukanlah bentuk final dari hukum tersebut. Ide pokok dari hukum kewarisan Islam, sebagaimana juga hukum-hukum lainnya, adalah mewujudkan rasa keadilan (*al-'adl*) dan menegakkan amanah dalam masyarakat (*tuadd al-amanah*).

Dengan kata lain, Islam berangsur-angsur mengubah konsep ekonomi kabilah ke konsep ekonomi keluarga. Dalam Islam, kaum perempuan selalu berada pada posisi yang selalu diuntungkan secara fisik- material. Misalnya, jika ia sebagai istri dipertanggungjawabkan oleh suaminya, sebagai anak ia diurus oleh ayahnya, sebagai saudara ia di bawah perwalian saudara laki-lakinya. Jadi pandangan stereotip terhadap perempuan yang dikaitkan dengan porsi pembagian warisan satu berbanding dua (*lī al-zakari mislu hazzi al-untsayain*) mestinya tidak menimbulkan problem jika seandainya masyarakat kita konsisten dengan pranata dan tatanan sosial dalam Islam.

Dalam Islam, kaum perempuan memperoleh berbagai hak sebagaimana halnya kaum laki-laki. Tidak ditemukan ayat atau hadis yang melarang kaum perempuan untuk aktif dalam dunia politik. Sebaliknya Al-Quran dan hadis

banyak mengisyaratkan tentang kebolehan perempuan aktif menekuni dunia tersebut.

Seperti halnya dalam bidang politik, memilih pekerjaan bagi perempuan juga tidak ada larangan, baik pekerjaan itu di dalam atau di luar rumah, mandiri maupun kolektif, di lembaga pemerintahan ataupun di lembaga swasta. Selama pekerjaan tersebut dilakukan dalam suasana terhormat, sopan dan tetap memelihara agamanya, serta tetap menghindari dampak negatif dari pekerjaan tersebut terhadap diri dan lingkungannya.

Dalam Islam, kaum perempuan mendapatkan kebebasan bekerja selama mereka memenuhi syarat dan mempunyai hak untuk bekerja dalam bidang apa saja yang dihalalkan dalam Islam. Terbukti di masa Nabi, kaum perempuan banyak terjun dalam berbagai bidang usaha, seperti Khadijah binti Khuwailid (istri Nabi) yang dikenal sebagai komisaris perusahaan, Zainab binti Jahsy, yang berprofesi sebagai penyamak kulit binatang, Ummu Salim binti Malham yang berprofesi sebagai tukang rias pengantin, istri Abdullah bin Mas'ud dan Ailat Ummi Bani Ammar yang dikenal sebagai wiraswastawan yang sukses, Al-Syifa' yang berprofesi sebagai sekretaris dan pernah ditugasi oleh Khalifah Umar sebagai petugas yang menangani pasar kota Madinah.

Begitu aktifnya kaum perempuan pada masa Nabi, Aisyah pernah mengatakan, "Alat pemintal di tangan perempuan lebih baik daripada tombak di tangan kaum laki-laki. Dalam suatu riwayat lain Nabi pernah mengatakan, Sebaik-baiknya permainan seorang perempuan Muslimah di dalam rumah adalah memintal/menenun.

Jabatan kontroversi bagi kaum perempuan adalah menjadi kepala negara. Sebagian ulama masih menganggap jabatan ini tidak layak bagi seorang perempuan. Namun, akibat perkembangan masyarakat dari zaman ke zaman jumlah pendukung pendapat ini mulai berkurang. Bahkan Al-Maududi, yang

dikenal sebagai ulama yang secara lebih tekstual mempertahankan ajaran Islam, sudah memberikan dukungan kepada perempuan untuk menduduki jabatan perdana menteri di Pakistan.

Aktivitas manusia di masa Nabi tercermin di dalam buku-buku hadis (Kitab *Al-Sittah*), banyak memasukkan bab-bab khusus tentang perempuan. Misalnya, dalam kitab *Shahih Al-Bukhari* terdapat beberapa bab pembahasan tentang perempuan.

Kalimat pertama diturunkan dalam Al-Quran adalah kalimat perintah dan kalimat perintah tersebut adalah perintah untuk membaca (*iqra'*), lalu disusul dengan sumpah pertama Tuhan dalam Al-Quran yaitu *Nun wa al-qalami wa ma yasthurun* (Demi kalam dan apa yang dituliskannya). Hal ini menegaskan betapa pentingnya ilmu pengetahuan dalam Islam. Perintah untuk menuntut ilmu pengetahuan tidak hanya kepada laki-laki, tetapi juga kepada kaum perempuan, seperti ditegaskan dalam hadis yang populer di dalam masyarakat, "Menuntut ilmu pengetahuan adalah difardukan kepada kaum Muslim laki-laki dan perempuan. Al-Quran dan hadis banyak memberikan pujian kepada laki-laki dan perempuan yang mempunyai prestasi dalam ilmu pengetahuan.

Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa Nabi pernah didatangi kelompok kaum perempuan yang memohon kesediaannya untuk menyisihkan waktunya guna mendapatkan ilmu pengetahuan. Dalam sejarah Islam klasik ditemukan beberapa nama perempuan yang menguasai ilmu pengetahuan penting seperti Aisyah istri Nabi, Sayyidah Sakinah, putri Husain bin Ali bin Abi Thalib, Al-Syaikhah Syuhrah yang digelari dengan "*Fakhr Al-Nisa*" (Kebanggaan Kaum Perempuan), adalah salah seorang guru Imam Syafi'i, Mu'nisat Al-Ayyubi (saudara Salahuddin Al-Ayyubi), Syamiyat Al-Taimiyah, Zainab, putri sejarawan Al-Bagdady, Rabi'ah Al-Adawiyah, dan lain sebagainya.

Kemerdekaan perempuan dalam menuntut ilmu pengetahuan banyak

dijelaskan dalam beberapa hadis, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bahwa Rasulullah melaknat perempuan yang membuat keserupaan diri dengan kaum laki-laki, demikian pula sebaliknya, tetapi tidak dilarang mengadakan perserupaan dalam hal kecerdasan dan amar ma'ruf.

BAB III

MUHAMMAD SYAHRUR

A. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur merupakan tokoh Islam yang sangat kontroversi. Dia dilahirkan pada 11 april 1938 di kota Damaskus.¹⁸² Dia dari keluarga yang sederhana, ayahnya bernama Daib bin Daib, sedangkan ibunya bernama

¹⁸² Muhammad Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n Qira'ah Mu'a>s}irah* (Damaskus: al-Aha>li>, 1990), h. 823

Shadiqah binti Shalih Falyun.¹⁸³ Dalam perjalanan hidupnya Syahrudin dikaruniai lima orang anak: Tariq, al-Lais, Basil, Masnun, dan Riema, sebagai buah pernikahannya dengan 'Azizah.¹⁸⁴

Syahrudin mengawali karir intelektualnya dengan menempuh pendidikan di sekolah dasar dan menengah di kota kelahirannya di lembaga pendidikan Abd al-Rahman al-Kawakibi, hingga tamat pada 1957. Pada 1957 itu juga ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow (Uni Soviet)¹⁸⁵, 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 National University. Gelar Master of Science diperoleh pada 1969, dan gelar Doktor pada 1972.¹⁸⁶

Pada tahun ini pula Syahrudin secara resmi diangkat menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil (*Kulliyat al-Handasah al-Madaniyyah*) Universitas Damaskus untuk mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika al-Turbah wa al-Mansya'at al-Ardhiyyah*) hingga sekarang. Selain sibuk sebagai seorang dosen, pada tahun 1972 ia bersama beberapa rekannya di fakultas juga membuka Biro Konsultasi Teknik (*Da'irat al-Istisya'at al-Handasiyyah*).

¹⁸³ Muhammad Syahrudin, *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahli, 2000), halaman persembahan (ihda).

¹⁸⁴ Muhammad Syahrudin, *al-Iman wa al-Islam Mandumah al-Qiyam*, Format Pdf (Damaskus: al-Ahli, 1996), halaman persembahan (ihda)

¹⁸⁵ Di tempat inilah Syahrudin 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-Syawwaf, *Taha'ud "al-Qira'ah al-Mu'ashirah"*, Format Pdf (Cyprus, al-Syawwaf li al-Nasyrwa al-Dirasah, 1993), h. 29-30

¹⁸⁶ Muhammad Syahrudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 19; bandingkan Syahrudin, *al-Kita'ab wa al-Qur'an...*, h. 47.

Sepertinya, prestasi dan kreatifitas Syahru semakin meneguhkan kepercayaan Universitas terhadapnya, terbukti ia mendapat kesempatan terbang ke Arab Saudi untuk menjadi tenaga ahli pada al-Saud Consult pada tahun 1982-1983.¹⁸⁷

Meskipun Syahru 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-Kita'ba wa al-Qur'a'n Qira'ah Mu'asjirah*. 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 Syahru dibagi ke dalam dua kategori: *Pertama*, bidang teknik: al-Handasah al-Asasat (tiga jilid) dan al-Handasah al-Tura'biyyah (sebanyak satu jilid). *Kedua*, bidang keislaman Dira'sat Isla'miyyah yang kesemuanya diterbitkan oleh al-Ahali al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi di Damaskus.¹⁸⁸

B. Karya Intelektual Muhammad Syahrur

Selain karya-karya dalam bidang spesialisasinya, dalam bidang kajian keislaman Syahru 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

¹⁸⁷ Syahru, al-Kitab wa al-Qur'a'n..., h. 823

¹⁸⁸ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahru dalam Penafsiran al-Qur'a'n" dalam *Studi al-Qur'a'n Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 133. Penerbit al-Ahali, di Syiria dinilai sebagai salah satu penerbit yang kurang bergengsi, tetapi tidak konvensional. Selain itu al-Ahali juga diklaim sebagai agen aliran kiri dan liberal, khususnya di akhir tahun 80-an ketika Syahru menulis untuk mereka. Lihat Muhammad Syahru, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsudin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), h. 20-21.

kontemporer. Setidaknya ada lima buku yang telah dihasilkan Syah}ru>r dalam diskursus Dira>sah Isla>miyyah. Berikut ini buku-buku yang telah ditulisnya:

1. *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n Qira>'ah Mu'a>s}jirah* yang diterbitkan (pertama kali) pada 1990 oleh penerbit al-Aha>li> di Damaskus.⁸ Buku ini tidak hanya memuat tulisan Syah}ru>r saja, namun dalam buku ini Ja'far Dakki al-Bab selaku guru linguistiknya pun juga menulis risalah yang berjudul *Asra>r al-Lisa>n al-'Arabi* selain juga memberikan pengantar.¹⁸⁹ Hasil pemikiran yang tertuang dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n Qira>'ah Mu'a>s}jirah* dilatar belakangi oleh kegelisahan Syah}ru>r melihat 'penyakit kronis' yang sedang menjangkiti dunia Islam dan dinamika pemikiran Islam.¹⁹⁰
2. *Dira>sah Isla>miyyah Mu'a>s}jirah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'* yang diterbitkan oleh penerbit yang sama pada tahun 1994. Dalam buku ini, diuraikannya tentang tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan kemasyarakatan (*al-mujtama'*) dan negara (*al-daulah*). Dengan tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami al-Quran sebagaimana tertuang dalam buku pertamanya. Secara konsisten Syah}ru>r membangun konsep keluarga, masyarakat, negara dan tindakan kesewenang-wenangan atau tirani (*al-istibdad*) dalam perspektif al-Qur'an.¹⁹¹ Di samping itu, dalam buku ini Syah}ru>r juga mengurai berbagai tanggapan dan kritikan atas buku pertamanya, seraya menegaskan bahwa ia berbeda dengan para pengkritiknya dalam hal epistemologi.¹⁹² Dari perbedaan ini prinsip ini maka tidak mengherankan jika hasil pemikiran dan penafsirannya tidak akan pernah bisa sinkron dengan mereka (kritikus).

¹⁸⁹ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 741.

¹⁹⁰ Muhammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}u>l Jadi>dah li Fiqh al-Isla>mi>* (Damaskus: al-Aha>li>, 2000), h. 27. Bandingkan Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 41.

¹⁹¹ Syah}rur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 741

¹⁹² *Ibid.*, h. 32-35

3. *Al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-Qiyam*, yang diterbitkan tahun 1996 oleh al-Ahali, Damaskus. Dalam buku ini, Syahrudin mencoba mengkaji ulang bahkan mencoba merekonstruksi beberapa hal mendasar dan penting dalam sistem akidah Islam. Iman dan Islam adalah dua terma yang menjadi objek kajiannya dalam karya ini. Dalam usaha menemukan kesimpulan Syahrudin menggunakan metode tematik. Ia terlebih dahulu mengelompokkan ayat yang mengandung terma iman dan Islam. Setelah itu kemudian Ia melakukan analisa dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Melalui pelacakannya terhadap semua ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan di atas, Syahrudin menemukan kesimpulan yang benar-benar berbeda dengan rumusan ulama-ulama terdahulu.¹⁹³ Selain itu, buku ini juga membicarakan tentang masalah kebebasan manusia, perbudakan dan tentang ritual ibadah yang terangkum dalam konsep *al-'ibad wa al-'abid*.¹⁹⁴
4. *Nahwa Usul Jadi-dah li al-Fiqh al-Islami*, yang terbit pada tahun 2000. Buku ini juga diterbitkan oleh penerbit al-Ahali di Damaskus. Ia mengungkapkan dalam halaman 'tanwih' bahwa buku ini sebagai penyempurna terhadap kekurangan-kekurangan yang terdapat dalam ketiga buku-buku Syahrudin sebelumnya.¹⁹⁵ Secara khusus buku ini memuat tentang metode penafsiran terhadap ayat-ayat ahkam (bagian ayat-ayat muhkamat atau yang disebut *Umm al-Kitaab*) dalam al-Tanzil. Namun demikian tidak semua ayat-ayat ahkam yang ada dalam al-Tanzil diangkat dan dianalisa. Analisa dalam buku ini sebagaimana tertulis dalam sampulnya lebih mengerucut kepada fiqh al-mar'ah (fikih berkenaan dengan perempuan). Ada kesamaan pembahasan antara buku ini dengan buku pertamanya. Setidaknya

¹⁹³ Syahrudin, *al-Iman wa al-Islam...*, h. 113.

¹⁹⁴ *Ibid.*, h. 23-24

¹⁹⁵ Syahrudin, *Nahwa Usul Jadi-dah...*, h. 15.

ada tiga bab (wasiat, poligami dan libas) yang kembali dikritisi dan dianalisa dalam buku ini; hanya saja dalam buku ini lebih dipertajam dan diperdalam.

5. Tajfif Mana>bi' al-Irha>b. Buku ini diterbitkan oleh al-Aha>li> di Damaskus pada tahun 2008. Buku ini ditulis Syah}ru>r setelah ia mengamati banyaknya kekerasan dan kejahatan kemanusiaan yang mengatasnamakan agama yang berpuncak dengan terjadinya terjadinya tragedi 11 September 2001 di Amerika. Setelah melakukan analisa pada beberapa ayat-ayat al-Tanzi>l, ia menarik benang merah bahwa kejadian tersebut bukan karena kesalahan dalam al-Tanzi>l, namun lebih kepada sempitnya interpretasi atas teks. Selain itu sebagai sebuah tradisi yang eksis sejak lama ternyata dalam perjalanannya Islam tidak bisa lepas dari terma-terma bernada kasar seperti perang, pembunuhan (al-qatl), syahid dan syaha>dah yang berjaminkan masuk surga secara langsung. Keadaan ini diperparah oleh fikih Islam yang selalu mengekang kebebasan seseorang dalam memeluk keyakinan tertentu. Tidak hanya itu bahkan dalam fikih Islam memposisikan pembunuhan seorang murtad dan taat kepada pemimpin (meskipun lalim) sebagai salah satu bentuk hisbah (taat) kepada Allah. Keadaan ini mulai terjadi sejak masa akhir Dinasti Umayyah dan awal dari dinasti Abbasiyyah.¹⁹⁶ Setelah melakukan kritisi Syah}ru>r-pun melanjutkan dengan melakukan penafsiran tentang bagaimana sebenarnya maksud dari ayat-ayat yang disalah maknai tersebut.
6. Selain berkarya dalam bentuk buku sebagaimana telah diuraikan di atas Syah}ru>r juga produktif menulis artikel keislaman yang dimuat di beberapa media cetak.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Muh}ammad Syah}ru>r, Tajfif Mana>bi' al-Irha>b, Format Pdf (Damaskus: al-Aha>li>, 2008) h. 19.

¹⁹⁷ Dalam tesisnya Fahrur Razi mengungkapkan Syahrur 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*

C. Genologi Intelektual Muhammad Syahrur

Sejak muda Syahrur terkenal sebagai anak yang cerdas, hal ini terbukti dari proses pendidikannya yang lancar. Seperti anak-anak pada umumnya Syahrur kecil memperoleh pendidikan dasar, ia belajar di lembaga pendidikan Abd Al- Rahman Al-Kawakib Damaskus. Setelah menamatkan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke jenjang pendidikan semacam SLTP atau Tsana wiya h di lembaga pendidikan yang sama dan tamat pada tahun 1957.¹⁹⁸

Lalu pada tahun 1958 dia mendapatkan beasiswa dari pemerintah untuk melanjutkan pendidikannya ke Moskow Uni Soviet dalam rangka belajar ilmu teknik sipil. Dia menyelesaikan belajarnya pada tahun 1964 dengan meraih gelar Diploma. Tahun berikutnya, pada 1965 Syahrur kembali ke negaranya untuk mengabdikan diri di Universitas Syiria Damaskus.¹⁹⁹

Kemudian Syahrur diutus oleh Universitas Damaskus ke Irland National University (a l-Jami'ah al-Qaumiya h a l-Irlandiya h) Dublin Irlandia guna melanjutkan studinya. Di universitas tersebut ia menepuh program magister dan doktoral dalam bidang yang sama, yakni spesialis mekanika pertanahan dan fondasi (Mekanika Turbâ t wa Asâ sâ t). Ditahun 1969 Syahrur meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, dia menyelesaikan program Doktoral.²⁰⁰

Newspaper yang kemudian dimuat dalam buku "*Liberal Islam*", Charles Kurzman (ed.) (New York dan Oxford University Press, 1998), "al-Harakat al-Liberaliyah rafadhat al-Fiqh wa Tasyri'atiha walakinnahâ lam Tarfudh al-Islâm ka Tauhid wa Risa'lah Sama>wiyyah", yang dimuat dalam majalah Akhbar al-Arab al-Khalijiyah. no. 20, 16-12-2000, dan "al-Harakat al-Islamiyyah lan Tafuz bi al-Syar'iyyah illa idzda tharahat' Nazhdriyyah Islamiyyah Mu'a'shirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'" yang dimuat dalam majalah Akhbar al-Arab al-Khalijiyah, no. 21. 17-12-2000. Lihat tesis (dalam format Pdf) karya Fahrur Razi, *Wasiat dan Waris dalam al-Qur'an Perspektif Muhammad Syahrur*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 82-83.

¹⁹⁸ Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman: Aturan- aturan Pokok*, 13.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Quran: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Bacaan Kontemporer" *Islam Garuda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et al (Bandung: Mizan, 2001), 237.

Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (Miknikat-Turbatwa al-Mansya'at al-Ardhiyyah).²⁰¹ Tahun 1982-1983 Syahrur dikirim oleh Universitas Damaskus untuk menjadi tenaga ahli pada Al Sand Consult di Arab Saudi. Selain itu, bersama rekan-rekannya membuka biro konsultan teknik Dar al Istisarah al Handasiyah di Damaskus.

Sebuah teori menyatakan bahwa setiap kegiatan intelektual yang memancar disebabkan karena terjadinya suatu kegelisahan yang melekat pada problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial atas respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat. Hal ini juga dialami oleh Muhammad Syahrur.

Kegelisahan Muhammad Syahrur atas selama ini adalah pertama terhadap kelompok madzab-madzab fikih dan teologi hanya membatasi perkembangan pemikiran Islam. Dimana pemikiran klasik yang dianggap sebuah kebenaran final yang sekaligus membumi pada masyarakat Islam. Selain itu, kedua terhadap kelompok mereka yang menyerukan sekulerisme dan modernitas yang menolak semua warisan Islam termasuk al-Qur'an merupakan bagian tradisi yang diwarisi dianggap sebagai narkotik. Hal ini yang memicu Syahrur mengkritik terhadap kedua kelompok tersebut. Sehingga membuatnya untuk merekonstruksi suatu teori. Tujuan Syahrur agar perkembangan pemikiran Islam tidak stagnan yang menyeru untuk kembali pada al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dalam paradigma pemahaman yang baru sehingga perkembangan Islam bisa sesuai kebutuhan zaman.

²⁰¹ Ibid. lihat juga Andreas Chrismann, Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya Selalu Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa Al-Qur'an Pengantar dalam Muammad Syahrur, Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, 19.

Dalam rangka tersebut, secara historis pemikir Islam kontemporer dari Siria ini mengalami evolusi pada pembentukan pengetahuan keilmuannya dan pada akhirnya dia merekonstruksi teori hermeneutika.²⁰²

Tahun 1970-1980 saat dia studi di Universitas al-Qaumiyyah al-Irlandiyah di Dublin Irlandia, dia merasakan bahwa kajian keislamannya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna, terutama saat ia mengkaji masalah adz-dzikh, baik metodologi, istilah-istilah pokok maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Dia melihat bahwa kajian keislaman telah terjebak dalam tradisi taklid dan pembahasannya hanya itu-itu saja mengekor pada tradisi pemikiran klasik. Begitu juga tradisi kalam dan fiqh, tradisi pemikiran kalam telah terjebak pada tradisi pemikiran Asy'ariyah atau Mu'tazilah, sedang fiqh terjebak pada pemikiran al-fuqaha al-khamsah. Hal ini telah menjadi ideologi yang membunuh pembahasan yang bersifat ilmiah. Kajiannya selama sepuluh tahun ini kemudian membawanya pada realitas bahwa Islam tidak seperti yang ada dalam kajian awal yang bersifat taqlidi, karena kita tidak dapat menghadirkan produk pemikiran masa lalu kepada masa kini dengan seluruh problemnya. Karena itu, ia menegaskan perlunya umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang taqlid dan tidak ilmiah.²⁰³

Di Dublin Irlandia inilah konsen Shahrur terhadap kajian ilmu keislaman dimulai, sejak ia mengambil program Magister dan Doktoralnya. Di samping itu, peranan temannya DR. Ja'far Dakk al-Bab²⁰⁴ juga sangat besar. Sebagaimana

²⁰² Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 102-103.

²⁰³ Muhammad Syahrur, *Iman dan Islam; Aturan-aturan Pokok*, XVIII. Lihat juga M. In'am Esha, "M. Syahrur: Teori Batas", *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. A. Khudori Soleh (Yogyakarta: Jendela, 2003), 297.

²⁰⁴ Ja'far Dakk al-Bab adalah teman sejawat Syahrur di Universitas Damaskus. Ia adalah seorang guru besar bidang ilmu bahasa. Mereka bertemu ketika sama-sama menyelesaikan studi di Universitas Moskow antara tahun 1958-1964. Setelah itu mereka berpisah karena Syahrur melanjutkan studinya di Ireland National University Dublin-Irlandia. Sementara Ja'far menyelesaikan studinya hingga doktoral di Universitas Moskow dan selesai pada tahun 1973 dengan judul disertasi "al-khasha'ish al-banawiyah al-'Arabiyah fi Dhau'i al-Dirasah al-Lisaniyah al-Haditsah". Pada tahun 1980, kedua teman lama ini

yang diakuinya, berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Syahrur dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa.²⁰⁵ Oleh Ja'far, Ia diperkenalkan dengan beberapa teori linguistik, seperti al-Farra, Abu Ali al-Farisi, Ibn Jinni²⁰⁶ dengan perspektif sinkronisnya, sampai Abdul Qahir Al Jurjani dengan perspektif diakronisnya.²⁰⁷

Dari pemikiran mereka itu, dia memahami pelbagai permasalahan bahasa Arab. Seperti pemahaman bahwa lafadz mengikuti makna, bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim (*taaraduf*). Lalu Ia meninjau ulang tema-tema penelitiannya yang pernah dilakukan sebelumnya, seperti pengertian terminologis dari al-Kitab, al-Qur'an, al-Furqan, al-Dzibr, Umm al-Kitab, al-Lauh al-Mahfudz, al-Imam al-Mubin, al-Hadits dan Ahsan al-Hadits dengan perspektif baru seperti al-Inzal wa at-Tanzil dan al-Ja', yang dikaji hingga selesai pada bulan Mei 1982. Lanjut ditahun 1984-1986 Syahrur banyak menulis tema-tema inti yang dikaji dari al-Mushaf, yakni kitab suci al-Qur'an dalam pandangan mayoritas umat muslim bersama Ja'far Dakk Albab.²⁰⁸ Fase itulah yang melatarbelakangi pemikiran Syahrur. Sehingga dia merekonstruksi kerangka epistemologinya dan juga dalam penggunaan analisis linguistik atau bahasa yang semuanya tertuang dalam bukunya "al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah".

D. Prinsip Metodologis dan Dasar-Dasar Penafsiran Muhammad Syahrur

bertemu kembali dan terjadilah perbincangan yang sangat berkesan bagi keduanya. Ja'far melihat bahwa Syahrur memiliki perhatian yang begitu kuat terhadap bahasa, filsafat dan al-Qur'an. Kemudian Ja'far menyarankan agar Syahrur membaca disertasinya dan semenjak itu pula hubungan keilmuan antara keduanya semakin intensif sehingga menghasilkan buku.

²⁰⁵ Abdul Mustakim, Epistemologi Tafsir Kontemporer, 129.

²⁰⁶ Nama lengkapnya ialah Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, lahir di Mausil (Mosul) Irak. lahir pada tahun 321 H atau 322 H. Salah satu karyanya ialah Al-Khashaish, Buku ini pertama kali dicetak dan diterbitkan oleh al-Hilal, Masir, tahun 1923. Meskipun buku tersebut belum meluas, namun pengaruhnya sangat besar di kalangan para ilmuwan, sastrawan, peneliti maupun pemakai bahasa Arab

²⁰⁷ Abdul Mustakim, Epistemologi Tafsir Kontemporer, 104.

²⁰⁸ Muhammad Syahrur, Iman dan Islam; Aturan- aturan Pokok, XIV.

Dengan status *s}a>lih li kulli zama>n wa al-maka>n* inilah maka, harus difahami bahwa *al-Tanzi>l* juga diturunkan kepada seluruh manusia yang hidup pada abad dua puluh ini. Dengan status ini maka, Syah}ru>r 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.²⁰⁹ Dengan posisi ini maka akan terbangun sebuah pemahaman bahwa *al-Tanzi>l* selalu relevan dalam konteks dan dimensi apapun.

Implikasi teoritis dari pandangan ini adalah pembaca yang hidup pada era kontemporer seperti saat ini, perlu menggunakan perangkat keilmuan kontemporer dalam memahami *Al-Qur'an* tanpa terbebani secara psikologis dan teologis oleh karya tafsir klasik yang telah ada di hadapan pembaca.²¹⁰ Implikasi ini sebenarnya tidak hanya layak disematkan kepada pembaca di era kontemporer saja. Namun lebih luas lagi, tepatnya ketika *Al-Qur'an* masih dibaca dan dikaji maka, selama itu pula perangkat keilmuan yang ada dan berkembang dapat diaplikasikan untuk memahami *Al-Qur'an*. Secara psikologis anggapan ini memberikan rasa percaya diri pada setiap generasi dimanapun dan kapanpun untuk memberikan penafsiran yang relevan bahkan sesuai dengan keadaan masing-masing. Bahkan tidak menutup kemungkinan menghasilkan produk tafsir sangat berbeda dengan produk tafsir yang telah ada.

Selain berusaha untuk berposisi layaknya generasi awal, sebelum Syah}ru>r melakukan interpretasi terhadap ayat *al-Tanzi>l* terlebih dahulu objek kajian didekatinya dengan dua pendekatan, antara lain:

a. Pendekatan Linguistik

²⁰⁹ Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 44.

²¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010), h. 129.

Dalam kajian ulum al-Qur'a>n khususnya dalam diskursus ilmu tafsir dan tafsir, pendekatan linguistik (kebahasaan) merupakan salah satu pendekatan yang sangat urgen.²¹¹ Pendekatan bahasa yang dilakukan dalam memberikan penafsiran terhadap al-Qur'an sangat penting karena al-Qur'an sangat sarat makna, dan tidak akan diketahui hakikat makna yang terkandung di dalamnya tanpa pengetahuan yang dalam tentang ilmu bahasa Arab. Pendekatan ini berfungsi untuk mengetahui penjelasan kosa kata dan arti yang dikandung berdasarkan maknanya. Pentingnya mempelajari makna bahasa al-Qur'an dengan menggunakan kaidah-kaidah, khususnya kaidah bahasa bertujuan untuk memperoleh sejumlah pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur'an sehingga seseorang benar-benar dapat menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman dalam kehidupannya.

Kajian ayat-ayat al-Qur'an dari segi kebahasaan merupakan langkah pendekatan yang sangat penting dilakukan. Sebab al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah, banyak memiliki makna yang sulit dipahami jika seseorang tidak memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa al-Qur'an (bahasa Arab). Maka pengetahuan seorang mufasir tentang bahasa Arab dan seluk-beluknya merupakan sebuah kemutlakan.

Pendekatan dari segi kebahasaan sebagaimana dipahami merupakan sebuah cara yang dapat mengantarkan seseorang kepada pengetahuan tentang betapa tingginya derajat al-Qur'an. Baik langsung atau tidak langsung al-Qur'an mampu memberikan inspirasi kepada manusia untuk mengkaji segala sesuatu yang terdapat di alam ini. Pentingnya menggunakan kaidah kebahasaan dalam

²¹¹ Manna' Khalil al-Qat}an 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-rahasiannya dan semua itu telah tersedia dan tersebar dalam ilmu kebahasaan. Lihat Manna' Khalil al-Qat}an, Maba>his\ fi> 'Ulum al-Qur'a>n, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2000), h. 185.

memahami ayat al-Qur'an adalah karena ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki sejumlah makna tidak mungkin hanya dipahami dalam suatu konteks pemahaman sebab tidak terbatas kemungkinan terdapat pengertian lain terhadap ayat-ayat tersebut.²¹²

Dalam kajian ilmu tafsir pendekatan linguistik diterapkan oleh mayoritas mufasir bahkan keseluruhan dari mereka. Karena pendekatan ini merupakan *first step* untuk menggali makna al-Qur'an yang terpenjara dalam redaksi statisnya. Syah}ru>r menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam kajian linguistik (al-manhaj al-ta>rikhi al-ilmii fi> al-dira>sah al-lughawiiyyah)²¹³. Pendekatan ini tidak hanya diaplikasikannya dalam buku al-Kita>b wa al-Qur'a>n saja, namun dalam semua karya tulisnya.

Bahasa sebagaimana dikutip oleh Asep Ahmad Hidayat dari kamus Bahasa Besar Indonesia memiliki tiga batasan. *Pertama*, sistem lambang (*simbol*)²¹⁴ bunyi berartikulasi yang bersifat sewenang-wenang (*arbiter*) dan konvensional yang dipakai sebagai alat komunikasi untuk melahirkan perasaan dan pikiran. *Kedua*, perkataan-perkataan yang dipakai oleh suatu bangsa. *Ketiga*, percakapan yang baik: sopan santun, tingkah laku yang baik.²¹⁵ Lambang atau simbol²¹⁶ mengacu kepada sesuatu objek yang tidak ada relasi logis antara keduanya atau relasi keduanya bersifat arbiter (sewenang-wenang).

²¹² Misalnya saja Muhammad Abduh dalam Tafsir al-Mannar menguraikan ayat al-Qur'an dari segi redaksionalnya dengan teliti karena ayat-ayatnya memiliki kandungan yang mendalam. Lihat Ismail Pangeran, *Beberapa Kaidah Penafsiran al-Qur'an*, dalam Jurnal Hunafa (Vol. 4, No. 2, Juni 2007), STAIN Datokarama, Palu, h. 282-284.

²¹³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syah}ru>r* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), h. 159; bandingkan Syah}ru>r, al-Kita>b wa al-Qur'a>n..., h. 20.

²¹⁴ Dari sisi etimologis kata simbol berasal dari bahasa Yunani yaitu *symbolon* yang artinya tanda pengenal, lencana dan semboyan. Di Yunani simbol digunakan sebagai bukti identitas yang mewakili entitas tertentu. Lihat Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa; Mengungkap Hakikat Bahasa Makna dan Tanda* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), h. 24.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Lambang dalam kehidupan sehari-hari terkadang disamakan dengan tanda. Padahal sesungguhnya keduanya memiliki perbedaan secara ontologis. Tanda adalah suatu atau sesuatu

Terkait dengan asumsi ini Syah}ru>r menyatakan ‘Bahasa manusia memiliki dua aspek. Aspek pertama yaitu suara yang memiliki bentuk materi dan telah tersusun. Aspek kedua yaitu dila>lah (makna/signifikasi) yang terbersit dalam z}ihni (fikiran). Dila>lah inilah yang sekaligus menjadi karakteristik dari manusia. Dengan demikian bahasa manusia terdiri dari penanda (da>l atau *signifiant*) dan petanda (madlul atau *signifie*).²¹⁷ Ungkapan ini menandakan bahwa dalam sebuah bahasa harus terjadi adanya kerjasama antara petanda dan penanda. Karena jika kerjasama ini tidak terjalin dan hanya ada salah satu diantara keduanya, maka apa yang diungkapkan (bahasa) tidak dapat mengakomodir maksud. Hal ini disebabkan karena pihak yang diajak komunikasi pasti tidak menemui relevansi dari referen yang diungkapkan melalui media bahasa.

b. Pendekatan *Scientifik*

Selain mendekati ayat-ayat al-Tanzi>l dengan pendekatan kebahasaan Syah}ru>r 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.²¹⁸

Dengan ungkapan lain, Syah}ru>r 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

yang dapat menandai atau mewakili ide, pikiran, perasaan, benda, dan tindakan secara langsung dan alamiah. Sedangkan simbol tidak terjadi secara alamiah dan langsung, namun *arbiter* (sewenang-wenang). Artinya tidak ada hubungan yang bersifat wajib antara lambang dan yang dilambangkannya. Lihat Chaer, *Linguistik Umum...*, h. 37-38.

²¹⁷ Syah}ru>r, al-Kita>b wa al-Qur’a>n..., h. 17

²¹⁸ *Ibid*, h. 45.

teks yang oleh mayoritas kalangan dinilai sakral di tangan Syahru>r 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 kriteria objektivitas pendekatan, maka semakin banyak pula wajah tafsir yang terproduksi nantinya.²¹⁹

Ada beberapa indikasi yang menjelaskan pada pendekatan ilmiah ini, antara lain :

- 1) Teori himpunan, teori limit, teori integral, dan teori diferensial dijadikan sebagai alat bantu dalam merumuskan teknis teori batas.²²⁰ Teori ini berarti bahwa aturan-aturan Allah yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Tanzil menurut Syahru>r memiliki batasan-batasan tertentu di mana ijtihad dapat dilakukan selama tidak keluar dari batas yang ada tersebut. Teori limit yang dibangunnya ini merupakan sebuah simpulan dari QS. al-Nisa' ayat 14.

Dalam redaksi ayat ini terdapat lafadz 'h}ududuhu' dalam bentuk plural. Pada sisi yang lain d}amir yang ada pada lafadz tersebut berbentuk tunggal (mufra>d) yang marji'-nya adalah kata 'Allah'. Dari ayat ini Syahru>r menyimpulkan beberapa hal, *pertama* Allah adalah legislator tunggal. *Kedua*, Allah memiliki batas-batas (karena dinarasikan dengan bentuk plural).

- 2) Teori transformasi gelombang yang digunakan mengungkapkan proses inza>l dan tanzil. Dalam meredefinisi kedua konsep tersebut Syahru>r mencontohkan dengan siaran sepak bola di tempat tertentu yang diliput oleh sebuah stasiun televisi dan ditonton di tempat yang berbeda. Konsep tanzil disamakannya dengan transformasi gelombang di udara (*ionosfer*) yang tidak diketahui oleh penonton. Sedangkan konsep inza>l dianalogikan

²¹⁹ Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik...*, h. 169.

²²⁰ Syahru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 453.

dengan transformasi dari gelombang tersebut menjadi gambar dan suara yang dapat disaksikan oleh jutaan penonton. Jika diaplikasikan ke dalam al-Qur'an maka menurutnya, tanzil memiliki definisi sebagai sebuah transformasi informasi (baca: wahyu) dari Allah ke dalam hati Nabi Muhammad SAW yang kemudian disampaikan kepada umatnya (Makkah dan Madinah). Proses ini berada di luar kesadaran manusia. Sedangkan *inza>l* didefinisikannya sebagai transformasi dari petunjuk Allah kepada bahasa manusia (bahasa Arab). Dalam proses *inza>l* ini terjadi sebuah peralihan dari sesuatu yang abstrak (hanya diketahui Muhammad SAW) kepada yang konkrit; yang dapat diketahui semua khalayak karena telah ternarasikan. Sehingga hukum-hukum yang pada awalnya berada di luar kesadaran manusia, setelah proses *inza>l* akan dapat didengar dan dilihat.²²¹

- 3) Teori helio sentris dan geosentris yang digunakan mengungkapkan kerancuan pemahaman umat Islam dalam memahami Al-Qur'an.²²²
- 4) 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.²²³
- 5) Teori kuantum mekanika (mekanika al-kam) digunakan untuk menjelaskan bilangan yang ada dalam Al-Qur'an.²²⁴
- 6) Hukum kekekalan energi, dan beberapa istilah komputer semisal ROM dan RAM yang digunakan untuk menjelaskan pengertian *al-Lauh al-Mahfuz* dan *al-Ima>m al-Mubin*. Lauh Mahfuz} berisi ketentuan-ketentuan umum yang mengatur alam semesta dan telah ditetapkan secara pasti sejak awal

²²¹ Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 174; bandingkan Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 35-36.

²²² Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 29.

²²³ *Ibid.*, h. 234-235

²²⁴ *Ibid.*, h. 250

penciptaan sampai akhir masa dunia yang dianalogikan dengan ROM (*Read Only Memory*). Sedangkan *al-ima>m al-mubin* memuat ketentuan-ketentuan rinci bagi kejadian-kejadian alamiah dan arsip peristiwa-peristiwa historis yang dianalogikan dengan RAM (*Random Acces Memory*).²²⁵

7) Teori *cell differentiated* (*al-mukhallaqah*) dan *cell undifferentiated* (*ghair mukhallaqah*) digunakan untuk menjelaskan penciptaan makhluk hidup.²²⁶

Pendekatan *scientific* sebagaimana yang dilakukan oleh Syah}ru>r terhadap ayat-ayat al-Tanzi>l dan *al-Qur'an* ini dipengaruhi oleh subjektifitas yang dimilikinya. Sebagai sarjana teknik tentunya ia memang berstatus *al-ra>sikhin* untuk hal-hal yang berbau eksak atau ilmu pasti. Dari fakta ini peneliti menyimpulkan bahwa disamping menelurkan teori limit dalam syariat dan ibadah Syah}ru>r juga cenderung mengaplikasikan kiasan-kiasan atau analogi khususnya yang berbau ilmu eksak dalam menafsirkan ayat-ayat al-Kita>b dan al-Qur'an. Ilmu eksak ini juga digunakannya untuk melakukan rasionalisasi atas teori atau asumsi yang disimpulkan dari ayat-ayat yang ditafsirkannya.

Sedangkan pembahasan mengenai metodologi tidak bisa terlepas dari asumsi-asumsi dasar yang melatar belakangi munculnya berbagai metode yang digunakan dalam aktivis ilmiah.²²⁷ Metode disusun untuk mendialogkan teks dengan konteks yang melingkupi seorang mufasir. Dalam tinjauan historis metode ini sebenarnya telah ada bersamaan dengan proses pewahyuan al-Qur'an itu sendiri. Karena hal ini dipandang sebagai sesuatu yang sangat penting maka metodologi menafsirkan ini dibahas, dikaji dan bahkan dipatenkan melalui konsesus (*ijma'*) oleh ulama adab pertengahan.²²⁸

²²⁵ Muh}ammad Syah}ru>r, *Dira>sah Isla>miyyah ...*, h. 210-217.

²²⁶ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, h. 227

²²⁷ Rizal Mustansyir dan Misnal Munil, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 107

²²⁸ Khalid Abd al-Rah}man al-'Aki, *Us}ul al-Tafsi>r wa Qawa'iduhu*, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (Damaskus: Da>r al-Nafa>is, 1986), h. 79, bandingkan dengan Musa'id

Dalam bab pendahuluan dari karyanya Syah}ru>r al-Kita>b wa al-Qur'a>n, ia menyebutkan beberapa asumsi yang melatarbelakangi metode yang akan ia gunakan dalam mengkaji al-Tanzi>l al-H{aki>m, yaitu:²²⁹

- a. Adanya keterkaitan antara kesadaran (al-wa'y) dengan wujud materi (al-wuju>d al ma>ddiy). Berangkat dari fakta tersebut, Syah}ru>r berkesimpulan bahwa sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang bersifat eksternal. Pengetahuan di dapat melalui proses pengindraan terhadap sesuatu yang konkrit melalui indra pendengaran dan penglihatan, kemudian berlanjut pada pengetahuan teoritis murni (al-ma'rifah al-nazhariyyah al-mujarradah). Bertolak dari asumsi ini, Syah}ru>r menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia adalah tidak lebih dari sekedar pengulangan pikiran-pikiran yang sudah ada dalam dunia ide, sekaligus menentang pengetahuan intuitif atau irfa>ni> (al-ma'rifah al-isyra>qiyah al-ilha>miyyah).²³⁰ Syah}ru>r mendasarkan kesimpulannya pada firman Allah SWT. yang terdapat dalam surat al-Nah}l ayat 78, yang menegaskan bahwa pengetahuan bersumber dari alam materi di luar diri manusia.
- b. Semesta bersifat material dan manusia dengan kemampuan akal yang dimilikinya dapat mengungkap seluruh rahasia-rahasianya, hanya saja hal tersebut membutuhkan tahapan-tahapan tertentu. Segala sesuatu yang terdapat di alam bersifat material, termasuk yang selama ini diduga sebagai hampa

bin Sulaiman bin Nashi>r al-T{ayyar, Syarh} Muqa>ddimah fi> Us}ul al-Tafsi>r li Ibni Taimiyyah, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (Saudi Arabia: Da>r Ibni Jauziyyah, 2006), h. 57.

²²⁹ Syah}ru>r, Al-Kita>b..., h. 42-43

²³⁰ Dalam wilayah epistemologi terdapat dua aliran yang saling berlawanan secara diametral. Pertama, aliran rasionalisme yang mengklaim bahwa akal pikiran dapat merumuskan pengetahuan yang benar. Kedua, aliran empirisme yang mengatakan bahwa pengetahuan hanya bisa didapat melalui pengalaman indra manusia. Lihat Harold H. Titus dkk., *persoalan-persoalan filsafat*, terj. H. M Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 20-21. Dalam konteks ini, Syah}ru>r adalah seorang empirisis.

kuantum (fara>gh kauniy). Karena kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.

- c. Pengetahuan manusia bersifat evolutif, bermula dari hal-hal yang bersifat empirik-konkrit melalui indra pendengaran dan penglihatan, hingga akhirnya menjadi pengetahuan yang abstrak-teoritis. Dengan demikian, '*alam al-syaha>dah*' dan '*alam al-ghaib*' adalah bersifat materi. Sejarah peradaban dan ilmu pengetahuan manusia merupakan ekspansi terus menerus pada alam realitas, dan pada saat yang sama terjadi reduksi terus menerus pada alam metafisik. Karena itu, dapat disimpulkan bahwa sesuatu yang belum bisa diketahui manusia saat ini ('*alam al-ghaib*') bukan berarti tidak bersifat materi, hanya saja perkembangan ilmu pengetahuan belum memungkinkan untuk mengetahuinya.
- d. Tidak ada pertentangan antara pengetahuan yang didapat dari al-Qur'an dengan pengetahuan dari filsafat sebagai ilmu dari induk ilmu pengetahuan. Karenanya, dalam kerangka ini, proses pen-*ta'wil*-an *al-Qur'an* (salah satu bagian dari al-Tanzil yang termasuk dari kategori ayat-ayat mutasya>biha>t) adalah merupakan hal yang signifikan untuk membenarkan kebenaran ilmiah, dan proses tersebut lebih tepat jika dilakukan oleh orang-orang yang menguasai ilmu pengetahuan, sebab kemampuan mereka dalam mengajukan argumentasi dan data-data ilmiah, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip *ta'wil* dalam linguistik Arab.
- e. Islam adalah agama wahyu terakhir, karena itu, al-Tanzi>l juga adalah wahyu Tuhan yang terakhir, yang diperuntukkan sebagai petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk semesta, dan yang senantiasa cocok dan sesuai

untuk segala ruang dan waktu (s}ali>h} likulli zama>n wa maka>n). Di dalamnya mengandung al-nubuwwah dan al-risa>lah sekaligus.²³¹

Bertolak dari asumsi-asumsi di atas, Syah}ru>r segera menindaklanjuti dengan melakukan pembacaan terhadap al-Tanzi>l dengan berpijak kepada prinsip-prinsip berikut.²³²

- a. Memaksimalkan seluruh potensi dari karakter linguistik Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abu> ‘Ali> al-Fa>risi> (w. 377 H/987 M.) yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, Ibn Jinni> (w. 392 H./1002 H.) dan ‘Abd al-Qahi>r al-Jurja>ni> (w. 471 H./1078 M.),²³³ di samping juga berpegang kepada syair-syair ja>hili.
- b. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya tara>duf (sinonim) dalam bahasa. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja musnah atau bahkan membawa makna baru. Syahru>r melihat kecenderungan ini tanpa dengan jelas dalam bahasa Arab. Dalam kaitan ini, Syahru>r menganggap kamus Maqa>yis al-lughah karya Ibn Fa>ris (w. 395 H/1005 M.) adalah pilihan yang

²³¹ Syah}ru>r, Al-Kita>b, h. 191-193; dan Nah}wa Us}u>l, h. 191

²³² Syah}ru>r, Al-Kita>b, h. 44-45; dan Nah}wa Us}u>l, h. 189-193

²³³ Menurut Ja’far Dekk al-Ba>b (sahabat sekaligus guru bahasa Muh}ammad Syahru>r), metode linguistik yang dipakai Syahru>r merupakan sitesa dua pendekatan yang berbeda dari Ibn Jinni> dan ‘Abd al-Qahir al-Jurja>ni> dalam analisis bahasa. Ibn Jinni>, melalui pendekatan diakronisnya menganalisis wilayah fonologi, yaitu sub-disiplin linguistik yang mempelajari bunyi bahasa. Dalam kaitan ini, Ibn Jinni> menegaskan adanya korelasi alamiah antara bunyi bahasa dengan objek yang ditunjuk. Sementara ‘Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni> dengan pendekatan sinkronik mengkaji bahasa dan kaitanya dengan fungsi sentralnya sebagai media komunikasi yang informatif. Perpaduan pendekatan di atas, tegas Ja’far Dekk al-Ba>b, 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 (tara>duf), 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-Ba>b, “Pengantar”Syahru>r, Al-Kita>b, h. 20-30

paling tepat untuk dijadikan rujukan. Di dalamnya Ibn Faris menolak adanya kata-kata sinonim (taraduf).

c. Al-Tanzil al-Hakim memiliki tingkatan yang tertinggi dalam hal kefasihan. Ia adalah Kitab yang dalam seluruh ayat-ayatnya memperhatikan batas pemisah antara pemanjangan kalimat yang majemuk (al-tawil al-mumill) dan peringkasan yang kering (al-ijaz al-mukhill), oleh karenanya kita harus mampu membaca apa yang tidak tersurat, seperti dalam ayat al-mawaris yang tidak menyebut laki-laki dalam firman-Nya (an nisa:11).

d. Al-Tanzil al-Hakim memiliki kecermatan dalam susunan-susunan kalimat dan kandungan arti. Kecermatan di dalamnya tidaklah kurang dibandingkan dengan ilmu Kimia, Fisika, Kedokteran, dan Matematika. Hal demikian sesuatu yang wajar, karena Dzat yang telah menciptakan alam mulai dari biji yang terkecil sampai galaksi yang terbesar, dan yang telah menciptakan manusia dengan segala urat saraf, persendian, tulang, daging, kulit, rambut, dan panca indra adalah juga pemilik dan juga pencipta al-Tanzil. setiap huruf di dalamnya memiliki fungsi, dan setiap kata di dalamnya memiliki pesan dalam menentukan arti, sehingga firman-Nya: (Q.S al-Nisa' [4]:11), tidaklah selalu berarti 'wa li walidaihi likulli wa hidin minhuma al-sudusu'. Karena itu, perkembangan taraf kecermatan menurut kita saat ini adalah lebih tinggi dibandingkan dengan kecermatan menurut orang-orang salaf. Memang, alam materi adalah alam materi, akan tetapi kadar kecermatan menurut kita saat ini dalam mengkaji alam materi adalah melebihi kecermatan pada abad yang lampau. Dan pemanfaatan terhadap kecermatan masa sekarang adalah merupakan dasar pokok bagi pembacaan kontemporer.

Al-Tanzil al-Hakim memiliki kesesuaian yang signifikan (arti penting bagi kehidupan). Ia adalah benar dan sesuai dengan realitas dan aturan-aturan alam. Selain itu, di dalamnya tidak terdapat kesia-siaan. Karenanya, tatkala Allah

berfirman:’ Q.S. al-H}a>qqah [69]: 41), dan berfirman: (Q.S. Ya>si>n [36]: 69). Maka informasi tersebut adalah benar, akan tetapi dimanakah letak arti penting dan faedahny? karena semua orang yang hidup pada masa Nabi selama empat puluh tahun telah mengerti bahwa Nabi bukanlah penyair. Kami akan menjawab: letak pentingnya adalah bahwa Allah telah memperingatkan kita agar waspada untuk melihat al-Tanzi>l seperti halnya kita melihat kepada syair, karena syair adalah khayalan, pengarangnya mengembara di tiap-tiap lembah, sedangkan al-Tanzi>l adalah kenyataan; syair adalah angan-angan, dimana pengarangnya mengatakan apa yang tidak mereka lakukan, sedang al-Tanzi>l adalah kebenaran; dan syair diikuti oleh orang-orang yang sesat dan mengikuti hawa nafsu, sedang al-Tanzi>l diikuti oleh orang-orang yang beriman yang memiliki akal, cerdas, suka bertafakkur, dan awas. Allah berfirman kepada orang-orang musyrik yang menyangka al-Qur’an adalah syair, Dia menegaskan berkali-kali bahwa Nabi bukanlah seorang penyair, dan ini adalah persoalan yang sudah diketahui mereka semua dan mereka tidak mengingkarinya, demikian pun al-Tanzi>l bukanlah syair, dan mereka pun membenarkannya, dan pada saat yang sama, Allah berfirman kepada orang-orang mukmin seraya memperingatkan mereka agar tidak memperlakukan al-Tanzi>l dengan menggunakan cara mereka dalam memperlakukan syair.

Demikian itu adalah hal tertinggi dalam tingkatan kefasihan. Akan tetapi sangat disayangkan bahwa hingga saat ini, al-Tanzi>l masih diperbandingkan dengan syair, dan bahwasanya ia menantang para penyair, padahal ini tidaklah benar. Yang benar adalah al-Tanzi<l menantang seluruh penduduk bumi bukan hanya para penyair.

e. Al-Tanzi>l al-H{aki>m, dalam seluruh lembaran-lembarannya mengandung al-nubuwwah (kenabian) Muhammad dalam fungsinya sebagai seorang Nabi,

dan sekaligus mengandung al-risalah (kerisalahannya) dalam fungsinya sebagai seorang Rasul.

Dari sisi ini, maka ayat-ayat al-Tanzil mengandung ayat-ayat al-nubuwwah (kenabian) yang menjelaskan tentang norma-norma alam dan aturan-aturannya dan berisi tentang pembenaran serta tentang pendustaan; dan mengandung pula ayat-ayat al-risalah yang menjelaskan tentang hukum-hukum, perintah-perintah dan larangan-larangan, dan berisi tentang ketaatan dan kedurhakaan. Ayat-ayat al-nubuwwah adalah ayat-ayat al-mutasyabihah yang tunduk pada prinsip *sabat al-nas* wa *harkat al-muhawata* (teksnya tetap tetapi kandungannya bisa berkembang), dan memungkinkan untuk melakukan kajian ulang terhadapnya sesuai dengan perkembangan sistem pengetahuan yang dalam perjalanan masa yang terus menerus. Sedangkan ayat-ayat al-risalah adalah ayat-ayat al-muhkamah yang tidak mungkin berlaku dan cocok bagi seluruh masa dan tempat, kecuali ia bersifat *hudyah*, elastis (*haniyyah*), dan mampu menyesuaikan secara lentur dengan perubahan masa dan tempat, artinya ia menerima terhadap ijtihad dan terhadap penyesuaian bersama kondisi obyektif dalam masyarakat. Kerena itulah tidak ada ijtihad kecuali dalam teks, adapun di luar teks maka lakukanlah apa yang kamu kehendaki.

f. Tidak terdapat *na'sikh* dan *mansukh* di antara lembaran-lembaran mushaf yang mulia. Setiap ayat memiliki bidang area, dan setiap hukum memiliki ruang untuk pengamalannya. Maka bukti kebenaran firman-Nya: *'Artinya: ayat apa saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripada atau yang sebanding dengannya, tidaklah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu'* (Q.S. al-Baqarah [2]:106)

Ayat tersebut nampak terdapat penghapusan antar syariat yang berbeda. Misalnya, terdapat hal-hal yang diharamkan oleh Nabi Musa, kemudian

diutuslah Nabi 'Isa untuk menghalalkannya, berdasarkan firman-Nya: *dan untuk menghalalkan bagimu sebagian yang telah diharamkan untukmu*. (Q.S Ali 'Imran [3]: 50), kemudian diutuslah Nabi Muhammad untuk menghapus sebagian hukum dalam risalah Nabi Musa, seperti zina, homoseks, dan menggantikannya dengan hukum-hukum yang lain, dan menambahkan hukum-hukum yang belum pernah diturunkan kepadanya, seperti lesbi, wasiat dan waris.

Adapun *naskh* dalam arti dan pemahamannya yang umum saat ini, yang penghapusannya mencapai ratusan ayat, yang telah mengartikan jihad sebagai perang, dan yang telah menggantikan pedang dengan mau'izhah h}asanah maka tidak berarti sedikitpun bagi kami. Kami berpendapat bahwa teori *naskh* sejak awal tidaklah memiliki peran sedikitpun terhadap penurunan ayat dan hukum; dan kami berpendapat bahwa cara pengukuan dan pembuktian yang dipegangi oleh *lajnah* pengumpul ayat-ayat al-Tanzi>l pada masa pemerintahan Abu Bakar, 'Umar dan 'Ustman, adalah cara yang harus diikuti dalam hal penetapan dan pembatasan hal-hal yang dihapus dari Kitabullah.

Selain itu, pada saat dimana kami tidak menemukan sebuah riwayat tetap yang memperkuat teori *naskh* (penghapusan), kecuali hanya sebagian riwayat yang berserakan di sana sini, yang sebenarnya tidak sebanding dengan tema pokok dan mendasar seperti *naskh*, dan yang menunjukkan tidak adanya rasa tanggung-jawab pada orang yang menyampaikan riwayat tersebut, maka kami berangkat dari titik pijak bahwa Dzat yang memiliki al-Tanzi>l-lah yang berhak atas penghapusan, sekaligus bertanggung-jawab untuk menyampaikannya kepada manusia.²³⁴

²³⁴ Untuk melihat uraian lebih jelas tentang konsep *naskh* menurut Syah}ru>r, lihat karya keduanya, Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama', cet. I (Damaskus: al-Aha>li> li al-T}iba>'ah wa al-Nasyr, 1994), h. 271-300

- g. Memahami peran yang dijalankan oleh Nabi pada masanya, sebagai sebuah ijtihad dalam wilayah pembatasan al-h}ala>l dan pemutlakanya kembali (dalam arti menghapus pembatasan tersebut) guna membangun masyarakat dan pemerintahan historis dalam sinaran perubahan-perubahan masa dan tempat (sejarah dan letak geografis), adalah satu-satunya metode untuk mengaplikasikan apa yang telah dikatakan oleh para ulama ushul fiqh bahwa *'hukum-hukum akan berubah dengan berubahnya masa'*. Ini adalah persoalan yang kami pandang sangat pokok untuk mengeluarkan wacana Islam menurut orang-orang mukmin dari bingkai tempat (jazirah Arab) dan dari bingkai masa (abad ke tujuh masehi) menuju alam universal dan untuk semua manusia.
- h. 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. Sikap seperti ini akan mengarahkan pemahaman umat Islam terhadap al-Tanzi>l senantiasa bersifat kontekstual, menjadikan selalu relevan dalam konteks apapun. Sehingga sejalan dengan sikap di atas, umat Islam harus melakukan desakralisasi²³⁵ terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.
- i. Al-Tanzi>l adalah wahyu Allah yang diperuntukkan kepada umat manusia, bukan untuk Diri-Nya sendiri, sehingga ia pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalanya. Selama al-Tanzi>l menggunakan bahasa sebagai media pengungkap maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.

²³⁵ Proses menghilangkan sifat sakral (suci)

- j. Dalam beberapa ayat, Allah SWT. mengagungkan peran akal manusia sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal,²³⁶ juga tidak terdapat pertentangan antara wahyu dengan realitas.
- k. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syah}ru>r dalam bukunya, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, dan bukunya yang lain lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang mempertimbangkan sensitivitas perasaan orang.

Berangkat dari asumsi-asumsi dasar dan prinsip-prinsip di atas, Syah}ru>r merumuskan langkah-langkah metodis sebagai satu tawaran alternatif dalam rangka memahami *al-Tanzi>l*. Syah}ru>r menyebut langkah-langkah metodis ini dengan istilah *Qawa>'id al-Ta'wi>l*.²³⁷ Ada enam langkah yang harus dilalui ketika bermaksud memahami *al-Tanzi>l*.

- a. Berpegang teguh pada kaidah-kaidah bahasa Arab dengan berdasarkan pada landasan berikut: (1). Bahasa Arab tidak mengandung karakter *tara>duf* (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

²³⁶ Pendapat yang hampir sama juga dilontarkan oleh Muhammad 'Abduh dan bahkan, sebagaimana Syah}ru>r, 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 diridhai Allah. Pertentangan yang muncul di antara keduanya lebih disebabkan oleh adanya kesengajaan merubah risalah wahyu atau karena ketidakmampuan memaksimalkan peran akal. Lihat 'Abdullah Mah}mud Syah{atah, *Manhaj al-Ima>m Muh}ammad 'Abduh fi> Tafsir al-Qur'a>n al-Kari>m*, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (Kairo: Al-Majlis al-A'la> li Ri'a>yat al-Funu>n wa al-Ada>b wa al-'Ulu>m al-Ijtima>'iyah, 1963), h. 83-84

²³⁷ Syah}ru>r, *Al-Kita>b...*, h. 196-2003. Istilah "*Ta'wi>l*" dalam penggunaan Syah}ru>r, hanya digunakan khusus untuk memahami kandungan *al-Kita>b* yang termasuk kategori *al-Qur'an*. Ia juga mendefinisikan *Ta'wi>l* bukan sebagai mengalihkan pemahaman lahiriyah teks kepada pemahaman batin, akan tetapi ia memahami *Ta'wi>l* 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

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*)²³⁸ yang meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja) yang di dalam dirinya terdapat arti yang kontradiktif seperti kata: عبد , خفي dan *fi'il-fi'il* yang berlawanan dalam hal arti maupun pengucapan sekaligus, seperti kata: قلع - كتب - بتك - ضاف - فاض - علق

b. Memahami perbedaan antara pengertian al-inza>l dan al-tanzi>l yakni perbedaan antara realitas obyektif (al-tanzi>l) dan pengetahuan manusia mengenai hal tersebut (al-inza>l).

c. Melakukan upaya al-tarti>l, *sebagai mana firman Allah (...)*, yaitu menggabungkan ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surat yang memiliki topik pembahasan yang sama dan kemudian mengurutkannya untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh.²³⁹ Hanya saja menurut Syah}ru>r, langkah al-tarti>l ini tidak bisa diterapkan pada semua ayat-ayat al-Kita>b melainkan khusus pada ayat-ayat al-Kita>b yang termasuk ke dalam kategori ayat-ayat *al-Qur'an*. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya ilmiah-obyektif dalam memahami kandungan *al-Qur'an* yang memuat prinsip-prinsip universal dan partikular yang juga bersifat

²³⁸ Istilah *fiqh al-lughah* muncul pertama kali pada abad ke-4 H. dalam buku 'al-S}a>hibi> fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arabi fi> Kala>miha>' karya Ibn Fa>ris, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (w. 395 H), dan juga digunakan oleh Abu> Manshu>r al-Tsa'a>labi> (w. 392 H) dalam bukunya Al-Lughah wa sirr al-'Arabiyyah. Lihat 'Abdah al-Ra>jihi>, Fiqh al-Lughah fi> al-Kutub al-'Arabiyyah, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (Baerut: Da>r al-Ma'rifah al-Ja>mi'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 Mushthafa> al-Siqa>' dkk., "pengantar cetakan kedua" dalam Abu> Manshu>r al-Tsa'a>labi>, Al-Lughah wa Sirr al-'Arabiyyah, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59 (Baerut: Da>r al-Fikr, tt.), h. 16-17

²³⁹ Dalam kaitan ini, berbeda dalam pandangan pada umumnya, Syah}ru>r tidak mengartikan al-tarti>l sebagai pelantunan bacaan (tila>wah) atau musikalisasi dan pelaguan (tanghi>m) al-Qur'an. Pandangan demikian diambil oleh Syahrur berdasarkan arti dasar dari kata *al-ritl* yang berarti "barisan pada rangkaian tertentu". Lihat Syah}ru>r, Al-Kita>b..., h. 197

obyektif, sehingga dapat menghasilkan gagasan yang positif.²⁴⁰ Sementara untuk umm al-Kita>b, yaitu ayat-ayat muh}kam-termasuk masalah waris-, cukup dilakukan perbandingan dan pengecekan silang (al-muqa>ranah dan taqa>thu' al-ma'lu>ma>t) antar ayat yang memiliki keterkaitan tema kajian.²⁴¹

d. Menghindari ta'd}iyyah (التعضية) yaitu membagi atau memisah sesuatu yang tidak bisa terbagi lagi (qismatu ma> la> yanqasimu) atau dalam pengertian teknis Syah}ru>r, upaya mengurangi totalitas kandungan tema besar al-Qur'an. Ta'dhiyyah merupakan proses lebih lanjut dari langkah al-tarti>l sebelumnya. penerapan al-tarti>l terhadap tema penciptaan Adam, penciptaan alam dan teori pengetahuan manusia, misalnya, akan menjadi tema yang komprehensif dan menyeluruh jika antara yang satu dengan yang lainnya dipadukan menjadi satu rangkaian utuh. Jadi, ta'd}iyyah adalah eksplorasi kandungan al-Qur'an yang hanya berhenti pada satu tema tanpa mengaitkan dan memadukan dengan tema-tema lain yang memiliki korelasi makna, sehingga tidak dapat menghasilkan rangkaian pemikiran yang utuh. Bagi Syah}ru>r, langkah ini berdasarkan firman Allah dalam surat al-H{ijr ayat 90-91:

e. Memahami rahasia mawa>qi' al-nuju>m yang merupakan salah satu kunci penting dalam memahami kandungan al-Kita>b. Mawa>qi' al-nuju>m di sini dimaksudkan sebagai pemisah antar rentetan ayat dalam urutan mus}h}af dan tidak bermaksud menunjuk kepada mawa>qi' al-nuju>m di langit.

Sebagai contoh, dalam ayat 4 dan 5 surat al-'Alaq yang berbunyi- . Kedua ayat ini menegaskan bahwa Allah SWT. mengajarkan segala sesuatu dengan al-qalam, baik kepada manusia, malaikat atau hewan. Pemahaman semacam ini

²⁴⁰ Secara metodis langkah al-tarti>l ini memiliki kesamaan dengan metode tafsir maud}u>'i yang dikenal dalam bidang 'ulu>m al-tafsi>r, hanya saja wilayah aplikasinya yang berbeda. Syah}ru>r menerapkan al-tarti>l tidak pada semua ayat al-Kita>b melainkan hanya khusus pada ayat-ayat yang tergolong dalam kategori al-Qur'an. Sementara maud}u>'i dalam pandangan para ulama tafsir, merupakan suatu metode yang bisa digunakan untuk memahami semua tema yang terdapat dalam al-Kita>b.

²⁴¹ Lihat langkah keenam dibawah.

diperoleh karena adanya pemisah ayat (mawa>qi' al-nuju>m) antara kedua ayat tersebut. dengan kata lain, jika antara kedua ayat ini tidak terdapat mawa>qi' al-nuju>m maka berarti makhluk yang diajarkan dengan cara yang lain pula.²⁴²

Melakukan pemeriksaan ulang (taqa>thu al-ma'lu>ma>t) sebagai solusi alternatif untuk menghindari kesan adanya pertentangan di antara kandungan al-Kita>b baik yang bernuansa ta'li>ma>t maupun tasyri'a>t. Misalnya, untuk memperoleh uraian yang komprehensif tentang riba maka seorang mufassir pada saat bersamaan dituntut juga untuk menelusuri dan sekaligus melakukan cek silang dengan ayat-ayat mengenai shadaqah dan zakat.²⁴³

²⁴² Contoh lain yang menunjukkan betapa pentingnya mengetahui rahasia mawa>qi' al-nuju>m ayat, adalah surat al-Baqarah [2]:57 dan surat T}a>ha> [20]: 80-81, yang menjelaskan tentang penurunan al-mamm dan al-salwa bagi Bani Israil. Lihat Syahrur, Al-Kitab..., h.168

²⁴³ Uraian selengkapnya tentang keterkaitan pembahasan seputar riba, zakat dan shadaqah menurut Syah}ru>r, Lihat *Ibid.*, h. 464-471.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Konstruksi pemikiran Muhammad Syahrur dalam mengembangkan konsep hukum kewarisan Islam berdasarkan pada teori hududnya bercorak bilateral. Secara konseptual, teori *hudûd* yang diusung Syaḥrûr berbeda sama sekali dengan yang selama ini dipahami oleh para fuqaha konvensional. Jika teori *hudûd* konvensional cenderung bersifat statis, *rigid*, tekstual dan hanya menyangkut ancaman hukum (*al-`uqûbât*), maka tidak demikian halnya dengan teori *hudûd* Syaḥrûr yang cenderung bersifat dinamis-kontekstual dan tidak hanya menyangkut masalah ancaman hukum (*al-`uqûbât*), melainkan juga masalah aturan-aturan hukum yang lain. Konsep teori batas waris Muhammad Syahrur adalah laki-laki sebagai batas maksimal dan perempuan sebagai batas minimal dalam pembagian waris sesuai dengan kondisi sosio-kultural masyarakat modern dan tidak melebihi koridor atau batasan-batasan hukum Allah. Bagian wanita tidak pernah kurang dari 33,3%, sementara bagian laki-laki tidak pernah lebih dari 66,6% dari harta warisan. Jika wanita diberi 40% dan laki-laki 60% pembagian ini tidak dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap batas maksimum dan minimum. Konsep teori batas Muhammad Syahrur relevan dengan nilai-nilai keadilan sosial, jika perempuan mempunyai tanggung jawab terhadap keluarga dalam pencari nafkah disitulah hak perempuan bertambah dan disitulah konsep waris Muhammad Syahrur terjalankan dengan menganut asas keadilan, sedangkan prosentase yang diperoleh laki-laki akan berubah tergantung

dengan prosentase perempuan, namun masih dalam koridor batasan-batasan hukum Allah SWT.

2. Faktor terbentuknya pemikiran Muhammad Syahrur tentang kewarisan dipengaruhi oleh kegelisahan intelektual. Kegelisahan Muhammad Syahrur atas selama ini adalah pertama terhadap kelompok madzab-madzab fikih dan teologi yang cenderung membatasi perkembangan pemikiran Islam. Pemikiran klasik yang dianggap sebuah kebenaran final. Hal ini yang memicu Muhammad Syahrur mengkritik terhadap kelompok klasik tersebut. Sehingga membuatnya untuk merekonstruksi suatu teori. Tujuan Muhammad Syahrur sebagai upaya pengembangan pemikiran Islam agar tidak stagnan dan cenderung kaku dalam pemaknaan Al-Qur'an. Substansi pemikiran Muhammad Syahrur sebenarnya hanya ingin melakukan kontekstualisasi pemahaman Al-Qur'an, dengan menangkap semangat ide yang ada di balik teks yang literal. Muhammad Syahrur tidak merubah, apalagi menolak Al-Qur'an, melainkan hanya ingin mengembangkan penafsiran Al-Qur'an.
3. Kontribusi pemikiran Muhammad Syahrur terhadap hukum Islam di Indonesia secara praktis berimplikasi terhadap pembaharuan beberapa ketentuan di dalam hukum materil yang selama ini berlaku di lingkungan Peradilan Agama yaitu Kompilasi Hukum Islam. Sehingga dapat dijadikan pedoman bagi Hakim di lingkungan Peradilan Agama sebagai hukum terapan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang terkait dengan kewarisan. Teori dan pemikiran Muhammad Syahrur juga memberikan pengaruh terhadap lahirnya beberapa pemikiran tokoh reformis Islam Indonesia. Secara teoritis mendukung dan memperkaya teori kewarisan dalam Islam. Bahkan pemikiran Muhammad Syahrur sebagai salah satu tokoh pembaharuan dengan berbagai gagasannya mempunyai andil besar

di dalam pengembangan hukum Islam, dengan pembacaan ulang secara kontekstual, secara tidak langsung mampu merekonstruksi hal-hal yang sebelumnya dinilai *Qath'i* menjadi sebuah ladang ijtihad baru oleh para pakar hukum Islam yang hasil ijtihad dari para pakar hukum Islam di Indonesia yang berpotensi melahirkan produk hukum baru yang lebih sesuai dengan situasi dan kondisi. Teori Hudud yang digagas oleh Muhammad Syahrur juga mampu memberikan pandangan baru dalam khazanah metodologi hukum Islam, seperti peletakan batas maksimal dan batas minimal pada setiap permasalahan hukum menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis yang mampu menjawab semua problematika yang ada dan tidak terpaku terhadap pemahaman yang bersifat parsial.

B. Saran dan Rekomendasi

1. Peneliti menawarkan rekomendasi bahwa pemikiran Muhammad Syahrur dengan teori *hudûd* dapat dikembangkan dan diimplementasikan dalam penyelesaian perkara perdata Islam, bukan hanya persoalan kewarisan, namun juga dapat digunakan sebagai pendekatan analisis dalam penyelesaian problematika hukum keluarga kontemporer, khususnya di lingkungan Pengadilan Agama.
2. Teori *hudûd* yang dikembangkan Muhammad Syahrur, dapat menjadi materi untuk lebih digaungkan kembali sebagai pengetahuan bagi dosen dan praktisi hukum khususnya tentang hukum kewarisan Islam.
3. Selain itu, hasil penelitian ini juga dapat sebagai sumbang pemikiran untuk pemerintah Indonesia, sebagai upaya pembaharuan kebijakan hukum khusus dalam kewarisan, yang lebih adil, mengedepankan kesetaraan, kemahslahatan dan kontekstual.

DAFTAR PUSTAKA

- A.A. Fyzee, *Out Lines of Mu-hammad Law*, London: Oxford University Press, 1995.
- Abd. Hayy Al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharah al-Arabi- yah, 1977.
- Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensikopledi Islam*, jilid II. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoave, 2002.
- Abdul Ghofur Anshari, *Hukum Dan Praktek Perwakafan*, Yogyakarta: Nuansa aksara, 2005.
- Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Hibah dan Wasiat di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018.
- Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002.
- Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010).
- Abdul Mustaqim, Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an, dalam Jurnal AL-QUDDS Jurnal Studi Alquran dan Hadis, Vol. 1, No. 1, Juni 2017.
- Abdul Wahab Khlaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, Terjemahan dari *Ushul al-Fiqh oleh Nur Iskandar al-Barsny*, Jakarta : Rajawali 1996.
- Abdullah Mah}mud Syah{atah, *Manhaj al-Ima>m Muh}ammad 'Abduh fi> Tafsir al-Qur'a>n al-Kari>m, Al-Maktabah al-Sya>milah upgrade 3.59* (Kairo: Al-Majlis al-A'la> li Ri'a>yat al-Funu>n wa al-Ada>b wa al-'Ulu>m al-Ijti'ma>'iyyah, 1963),
- Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, London and New York: Routledge, 2006.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Presindo, 1992.
- Abû al-Husayn Muslim ibn Hajjâj al-Qusyairy al-Nisaburi, *Shahih Muslim*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988).
- Afif Muamar, 'Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur)', dalam Mahkamah Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. 2, No. 2, Desember 2017.
- Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, jilid 1, Terj. Soeroyo, Nastangin, PT Dana Bhakti Wakaf, Yogyakarta, 1995.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, Jogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1990,
- Ahmad Azhar Basyir, *Negara dan Pemerintahan dalam Islam*, UII Pres, Yogyakarta, 2000,
- Ahmad Muhammad Al-Asal dan Fathi Ahmad Abdul Karim, *Sistem EkonomiIslam, Prinsip-Prinsip dan Tujuan-Tujuannya*, Terj. Abu Ahmadi dan Anshori Sitanggal, PT Bina Ilmu, Surabaya, 1980.

- Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia Edisi Revisi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2013.
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Ahmad Warson Al-Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Pustaka Progressif, Yogyakarta, 1997.
- Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala"* M. Syah}ru>r, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Cet. 3, Damaskus: Dār al-Qolam, 1994.
- Ali Mutakin, 'Teori Maqâshid Al Syarî'ah dan Hubungannya dengan Metode Istinbath Hukum' dalam *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 3, Agustus, 2017.
- Al-Kitab wa al-Qur'an: *Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: *al-Ahali li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi*, 1992.
- Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fikih*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009, Cet. IV, Jld. I,
- Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Amrullah Ahmad, et al, *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia, Sebuah Kenangan 65 Tahun Bustanul Arifin* Jakarta: Ikaha Jakarta, 1994.
- Andersen, M. L., *Thinking about Women*, New York: MacMillan Publising Co. (Ind), 1983.
- An-Nawawi, *Raudhah Al-Thalibin*, Jilid 6, Damaskus: Dar Alam al-maktabah, 2008.
- Anwar Hardjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1968.
- Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa; Mengungkap Hakikat Bahasa Makna dan Tanda*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006.
- Asjmuni A. Rahman, *Metode penetapan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
- Bagir Manan, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1999.
- Bustanul Arifin *Majalah Mimbar Hukum, Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta No 10 Tahun ke 4 1991.
- David Miller, *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: PT Syamil Cipta

Media, 2005.

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Djojodiguno, *Het Adat Privaatrecht van Middle Java*, Yogyakarta: Yayasan Gajah Mada, 1952.
- Domiri, Analisis tentang Sistem Peradilan Agama di Indonesia, *Jurnal Hukum & Pembangunan*, Vol. 47 No 3, 2016, 334.
- E. Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, Balai Buku Ihtiar, Jakarta, 1966.
- Eman Suparman, *Inti Sari Hukum Waris Indonesia*, Bandung, Armico, 1985.
- Endang Sriani, "Fiqh Mawaris Kontemporer: Pembagian Waris Berkeadilan Gender", dalam *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Volume 1, Nomor 2, September 2018.
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Mohammad, Pustaka, Bandung, 2000.
- Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyuddin, Pustaka, Bandung, 1996,
- Franz Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, PT Gramedia, Jakarta, 1988.
- Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir; dari Jaman Klasik hingga Jaman Modern*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta; al-Qishti Perss, 2005.
- Geoffrey Sampson, *Aliran-Aliran Linguistik*, terj. Abd.Syukur Ibrahim dkk. Surabaya: Usaha Nasional, 1985.
- H. Moh. Koesnoe, *Hukum Adat sebagai Suatu Model Hukum Bagian 1*, Bandung, Mandar Maju, 1992.
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, Bandung, Citra Aditya Bakti, 1993.
- M. Muchlis, KS. *Padaming Kalbu dalam Islam dan Pesan MoralBudaya Jawa*, Yogyakarta : Global Pustaka Utama, 2007.
- Habib Shulton Asnawi, 'Pernikahan Melalui Telepon dan Reformasi Hukum Islam di Indonesia', dalam *Al-Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum*, Vol 1, No 1 (2012): h. 2-3 <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/almazahib/article/view/1347>.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, Beirut: Librairie Duliban, 1999.
- Harold H. Titus dkk., *persoalan-persoalan filsafat*, terj. H. M Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Harun Nasution, *Dasar Pembaharuan Hukum Is-lam dalam M. Yunan Yusuf et. Al. (ed), Cita dan Citra Muhammadiyah*, Jakarta: Pustaka Panjimas. 1985.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'anj dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1982.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tahun 1996 jilid 3.
- Ibnu Manzbur, *Lisân al- 'Arab*, Beirut: Darr Lisân al- 'Arab, tt.

- Ibrahim Anis, *Mu'jam al-Wasith*, juz I, Beirut: dar al-Fikr, tt.
- Imam Taqiyuddin Abi Bakar Al-Husaini, *Kifayatul Akhyar*, Al-Haromain Jaya Indonesia, 2005.
- Iskandar Usman, *Islam dan Perubahan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada 1994.
- Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1992.
- Ja'far Dekk al-Ba>b, "Pengantar">Syahr>r, Al-Kita>b.
- Jazumi, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- Jean Peaget, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Joseph Schacht, *Introduction of Islamic Law*, terj. M. Said, dkk. Jakarta: PPS & PTAI & Ditjen Binbaga Is-lam Depag RI. 1985.
- Juhaya S.Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Pusat Penerbitan Universitas LPPM UNISBA, Bandung, 1995.
- Jurnal Yudisial, *Penegakan keadilan Dalam Kewarisan Beda Agama*, Vol. 8. No. 3 Desember 2015.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Kartini, Kartono. *Pengantar Metodologi Research Sosial*, Bandung: Alumni, 1980.
- Kaslan A. Thohir, *Ekonomi Selayang Pandang*, NV. Penerbitan W. Van Hoeve, Bandung, 1951, jilid 1.
- Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi.
- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, Yogyakarta: Academia, 2012.
- Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia. 1981.
- Kususiyanah, Anjar, "Keadilan Gender Dalam Kewarisan Islam: Kajian Sosiologis Historis" dalam Jurnal Al-Mazaahib: Jurnal Perbandingan Hukum, Vol. 9, No. 1, Juni 2021.
- Lili Zakiyah Munir *et. all*, (Editor), *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*, Mizan, Bandung, 1999.
- M. Amin Abdullah, "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali*, MA. Jakarta: Paramadina, 1995
- M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender Dalam Al-Quran: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhamad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer" *Islam Garuda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah *et. al* Bandung: Mizan, 2001.

- M. In'am Esha, "M. Syahrur: TeoriBatas", Pemikiran Islam Kontemporer, ed. A. Khudori Soleh, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta: Galia Indonesia. 2002.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan AL-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kebudayaan Masyarakat*, Cet. IV; Bandung: Mizan.
- M. Yahya Harahap, *Tujuan Kompilasi Hukum Islam*, dalam IAIN Syarif Hidayatullah, *Kajian Islam Tentang Berbagai Masalah Kontemporer*, Jakarta: Hikmah Syahid Indah, 1988.
- M.A, Jaspian, *Mencari Hukum Baru Sinkretisme Hukum di Indonesia yang Mbingungkan* Mulyana W. Kusumah (ed) *Hukum Politik dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1988.
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Paramadina, Jakarta, 2002.
- Mahfud MD., *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006.
- Mahsun Fuad, *Hukum islam Indonesia dari nalar partisipatoris*, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Manna al-Qaththan, *Mabahis fi Ulumi al-Quran, Alih Bahasa Aunur Rofiq, Pengantar Studi ilmu al-Quran*, Jakarta: Pustaka AL-KAUSAR, 2015.
- Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, judul asli: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Mudzakir As, Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006.
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005.
- Mansur Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Margert Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, tp., 1935.
- Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* Los Angeles: Sage, 2002.
- Maryati Bachtiar, "Hukum Waris Islam Dipandang Dari Perspektif Hukum Berkeadilan Gender," *Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 1 (8 Maret 2013), <https://doi.org/10.30652/jih.v3i01.1026>.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Mashfuk Zuhdi, *Masail al-Fiqhiyah*, Jakarta: CV. Haji masagung, 2005.
- Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Gramedia, Jakarta, 1982.
- Moh. Zahid, *Islam Kāffāh dan Implementasinya Mencari Benang Merah Tindak Kekerasan atas nama Islam)* dalam KARSA: Jurnal Studi Keislaman, Vol. IX No. I April 2006, Pamekasan: STAIN Pamekasan 2006.
- Mohammad Darwis, 'Maqāshid Al-Syari'ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda' dalam M. Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, et. Al. (Ed), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, IRCiSoD, Jogjakarta, 2012.

- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam 'Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Mohammad Takdir, "Membumikan Fiqh Antroposentris: Paradigma Baru Pengembangan Hukum Islam Yang Progresif," *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 7, no. 1 (1 Juli 2019): <https://doi.org/10.21274/ahkam.2019.7.1.91-116>;
- Muchlis Samfrudin Habib, "Sistem Kewarisan Bilateral Ditinjau Dari Maqashid Al-Syari'ah," *DeJure: Jurnal Hukum dan Syar'iah* 9, no. 1 (30 Juni 2017), <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v9i1.4241>.
- Muh Muhibbin. Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaruan Hukum Positif Di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Muhammad Syahrur, al-Kitaab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah, Damaskus: al-Ahli, 1990.
- Muhammad Syahrur, Dira'sah Islamiyyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama', Format Pdf (Damaskus: al-Ahli, 2000), halaman persembahan (ihda).
- Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Cet-6 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010)
- Muhammad Syahrur, Tajfif Mana'ib al-Irhaab, Format Pdf, Damaskus: al-Ahli, 2008.
- Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Muhamamd Yahya Harahab, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.
- Muhammi Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf, *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah* Limmassol Cypyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirasah, 1993.
- Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Hukum Waris dalam Islam*, Depok: Fathan Prima Media, 2013.
- Muhammad Ali Murtadlo, "Keadilan gender dalam hukum pembagian waris Islam perspektif the theory of limit Muhammad Syahrur," *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies* 4, no. 1 (25 Februari 2019) <https://doi.org/10.22373/equality.v4i1.4487>.
- Muhammad bin Shih al-Utsaimin, *Panduan Praktis Hukum Waris menurut Al-Qur'an dan As-Sunah yang Shahih*, Tejemahan dari *Tas-hiilul Faraaidh*, oleh Abu Ihsan al-Atsai, Bogor : Pustaka Ibnu kasir. 2008.
- Muhammad bin Yazid al-Quswaini, Sunan Ibnu Majah, Riyadh: Maktabah Ma'arif Nasr Watauzi, 1996.
- Muhammad Fu'ad Abd al-Baqiy, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz Al-Qur'an al-Karim*, Dar al-Fikr, Beirut, 1981.
- Muhammad ibn Isma'il al-Kahlanî al-Shan'anî, *Subul al-Salâm; Syarh Bulûgh al-Marâm*, Jilid IV, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Halabi, 1960.
- Muhammad Sa'ad al-Asymawi, *Ushul asy-Syari'ah*, dalam edisi Indonesia *nalar kritis syariah*, Yogyakarta: LKis, 2004.

- Muhammad Shahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah: al-Kitab wa al-Quran*, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Muhammad Shahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, judul asli *Nahwu Ushul Jadidah lil Fiqh al-Islamy*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: eLASQ Press, 2004.
- Muhammad Sidqi Bin Ahmad al Buruni, *Kasyfu Satir*, Bairut: Dar Risalah, 2002.
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran Mandum al-Qiyam*, Format Pdf Damaskus: al-Ahali, 1996.
- Muhammad Syahrur, *Nahwu Ushul Jadidah li Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qiraah Mu'ashirah*, Beirut: Syarikah al-Mazhbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2000.
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Muhammad Syahrur, *Prinsip dan dasar hermeneutika al-Quran kontemporer*, trans. oleh Sahiron Syamsudin, Yogyakarta: eLSAQ press, 2007.
- Muhammad Tahir Azhari, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Priode Negara Madinah dan Masa Kini*, Prenada Media, Jakarta, 2003.
- Muhammad Thahir al-Syawwa, Taha, fud "al-Qira'ah al-Mu'ashirah", Format Pdf, Cyprus, al-Syawwaf li al-Nasyrwa al-Dirasah, 1993.
- Muhammad Ulin Nuha, "Studi Pemikiran Waris Muhamad Syahrur" Tesis Master, IAIN Walisongo, 2011, <http://eprints.walisongo.ac.id/85/>.
- Muhammad Ulin Nuha, "Studi Pemikiran Waris Muhamad Syahrur" Tesis Master, IAIN Walisongo, 2011, <http://eprints.walisongo.ac.id/85/>.
- Muhammad Zaenudin, Studi Komparatif Tentang Aspek Ontologi Pembagian Waris Menurut Hukum Islam dan Adat Jawa , dalam jurnal Unifikasi, Vol. 3 No. 2 Juli 2016
- Muhyidin Muhyidin, "Maqashid Al-Syari'ah (Tujuan-Tujuan Hukum Islam) Sebagai Pondasi Dasar Pengembangan Hukum," *Gema Keadilan* 6, no. 1 (20 Mei 2019): 13–32, <https://doi.org/10.14710/gk.6.1.13-32>.
- Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet IX September 2017.
- Munir Ba'al Bahi, *al-Mawrid; A Modern English Arabic Dictinory*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Maliyin, 1979.
- Mushadi HAM, *Continuity And Change Reformasi Hukum Islam: Belajar Pada Pemikiran Muhammad Iqbal Dan Fazlu Rahman*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Mushtafa al-Zarqa, *al-madkhal al-Fiqh al-'am*, juz II, Beirut: Dar al-Qalam, 1418 H.
- Muslih Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.

- Nasaruddin Umar, *Perspektif Jender dalam Islam*, dalam Jurnal Pemikiran Islam Paramadina Volume I Nomor 1, Juli-Desember 1998.
- Nasaruddin Umar, 'Bias Jender dalam Penafsiran Al-Qur'an', dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002.
- Nasaruddin Umar, *Perspektif Gender dalam Al-Qur'an*, Disertasi, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999.
- Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, Jakarta: Logos, 2001.
- Noeleen Heyzer, *Daughters in Industry: Work, Skill, and Conscious of Women Workers in Asia*, Kuala Lumpur: Development Center, 1988.
- Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Serasin, cet. 7, 1996.
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: penggagas dan gagasannya*, Yogyakarta: cakra, 1997.
- Nurcholish Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta, 1992.
- Otje Salman, *Rekonseptualisasi Hukum Adat Konteporer*, Bandung, Alumni, 2002.
- Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan di Indonesia*, Medan: Perdana Publishing, 2010.
- Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014.
- Pius A Partanto dan M Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arloka, 1994.
- R. Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat*, Jakarta, Pradnya Paramita, 1981.
- Rahman, "The Concepts of Hadd in Islamic Law " dalam Jurnal *Islamic Studies*, No. 1, Vol. IV, Maret 1965,
- Riant Nugroho, *Gender dan Setrategi Pengurus-Utamaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syariat islam di Indonesia*, Jakarta: Khairul bayan, 2004.
- Rizal Mustansyir dan Misnal Munil, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Roscoe Pound, *Pengantar Filsafat Hukum*, Jakarta: Bharatara Niaga media, 1996.
- Rusdiana Navlia Khulaisie dkk., "Achieving Harmony Through Progressive Islamic Dimensions in the Thinking of Abdullah Saeed," *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 5, no. 1 (20 Juli 2019): https://doi.org/10.30983/islam_realitas.v5i1.902.
- Rusli, 'The Tradisional and Women's Issues In The Shafi'ite Books of Islamic Jurisprudence', dalam Jurnal *Asy-Syir'ah*, Metode Penemuan Hukum Islam, vol. 38. No. II. (Yogyakarta: UIN Suka, 2004).
- Sahbana, 'Wanita Indonesia dalam Keluarga Persepektif Islam, dalam, Jurnal Ilmu Syari'ah, *Keadilan Gender dalam Syari'at Islam*, Yogyakarta: UIN Press, 2001.

- Sahiron Syamsuddin, "*Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrudin dalam Penafsiran al-Qur'an*" dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), Muhammad Syahrudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsudin dan Burhanudin (Yogyakarta: eLSAQ, 2010).
- Said Ramadhon, *Hukum Islam Ruang Lingkup dan kandungannya*, Terjemahan dari *Islamic Law its Scope and Equity*, oleh Suadi Saad, Jakarta :Gaya Media, 1986.
- Sajuti Thib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 1983.
- Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum*, Yogyakarta: Gema Publishing, 2010.
- Sayyid Qutb, "Keadilan Sosial dalam Islam", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, Terj. Machnun Husein, CV Rajawali, Jakarta, 1984.
- Siti Musdah Mulia, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Editor), *Islam Negara dan Civil Society*, Paramadina (Anggota IKAPI), Jakarta, 2005.
- Siti Musdah Mulia, "Perempuan untuk Pencerahan dan Kesetaraan dalam Perkawinan dan Keluarga", *Yayasan Jurnal Perempuan*, 73, 2012.
- Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004,
- Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Teologi Feminis Islam 'Suatu Refleksi Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jurnal Teologi Gema, edisi 55.
- Soejono Soekanto, *Pengantar Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali 1993.
- Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: Ghlmalia Indonesia, 1998.
- Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, CV. Rajawali, Jakarta, 1984,
- Soeroyo Wignyodipoero, *Pengantar dan asas-Asas Hukum Adat*, Jakarta: Gunung Agung 1995.
- Sri Soemantri Martosoewignjo, *Pengantar Perbandingan Antar Hukum Tata Negara*, CV.Rajawali, Jakarta, 1981.
- Sri Sundari Sasongko, *Konsep dan Teori Gender*, Jakarta: Pusat dan Pelatihan Gender dan Peningkatan Kualitas Perempuan Badan Kordinasi Keluarga Berencana Nasional, 2007.
- Sudikno Mertokusumo, *Hukum acara perdata indonesi*, Yogyakarta: Liberty, 2006.
- Sulaiman bin Abdullah Aba al-Khail, *Hadza uwa al-Islam*, alih bahasa Budiansyah, Inilah Islam, Jakarta: Lipia Press, 2014.
- Suparman Usman dan Yusup Somawinata, *Fiqh Mawaris Hukum Kewarisan Islam* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001).
- Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia Pertautan Negara*,

Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008

- Totok, *Kamus Ushul Fiqih*, Jakarta: Dana Bakti Wakaf, 2005.
- Van Vollenhoven, *Ontdekking van het Adatrecht*, (Leiden, Boekhandel en drukkerij v/h E.J. Brill, 1928,) terjemahan *Penemuan Hukum Adat* Terjamah, Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde (KITLV)bersaama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Jakarta : Jambatan 1987.
- Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terjemahan E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris ibn Wahid, Jakarta; PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, Jilid 10, Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks Dengan Konteks*, eISAQ Press, Yogyakarta, 2005.
- WJS, Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. Ke-5, Jakarta: Balai Pustaka, 1976.
- Yudhie R.Haryono, *Bahasa Politik Al-Qur'an*, Gugus Press, Jakarta, 2002,
- Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014.
- Yunahar Ilyas, “Reaktualisasi Ajaran Islam, Studi atas Pemikiran Hukum Munawir Sjadzali”, Yogyakarta: Jurnal Al-Jamiah, UIN Sunan Kalijaga Vol. 44. Number 1, 2006.
- Yusuf al-Qardawi, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah*, Maktabah Wahbah, Cairo, 1419 H/1998 M.
- Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- Zainul Mun'im, *Teori Naskh Mansukh al-Qur'an Sebagai Pembaharuan Hukum Islam Dalam Pemikiran Abdullah an-Na'im dan Muhammad Syahrur*, dalam jurnal Al-MAZAHIB, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.
- Zaitun Abdullah dan Endra Wijaya, “Dinamika Penerapan Ijtihad Bidang Hukum Ekonomi Syariah Di Indonesia,” *Jurnal Hukum & Pembangunan* 49, no. 2 (5 Juli 2019): 299–310, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol49.no2.2004>;
- Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Zakiyah Daradjad dkk, *Ilmu Fiqh II*, Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Departemen Agama ,1984.