

Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Wasiat

Elva Mahmudi

Elfia

khatieb.majolelo@gmail.com

elfiauinib@gmail.com

Abstract

Muhammad Syahrur viewed the ulama's understanding of testaments as being very raw and stagnant so that it did not provide room for movement in resolving later cases. Therefore he suggests new ideas related to the testament which would symbolize that the Koran was indeed "shâlihun lî kulli zamân wa makân". Syahrur sees the position and application of the testament more than the inheritance. The istinbath method of the Shahrur law is only of two kinds, which are sourced from the Koran and the Sunnah. The difference in views of Shahrur is based on his views on the Koran and the Sunnah which are different from the majority of scholars. In studying the Koran he also relied on several approaches namely: linguistic, philosophical and intra-textual. The thought brought by Syahrur was in contradiction with classical scholars. Therefore, Syahrur's opinion cannot be freely adopted in responding to the reality of fiqh today and is not one of the forms of renewal of Islamic law. However, what Syahrur did in the testament issue must not all be rejected outright, but there are parts that can be adopted in applying the will law.

Kata kunci; Muhammad Syahrur, testaments, Islamic Law

Pendahuluan

Allah SWT. mensyari'atkan wasiat memiliki hikmah yang besar bagi umat manusia, yaitu merupakan salah satu bentuk sarana bagi manusia untuk berbuat kebaikan yang akan menambah amaliyahnya untuk mengantarkan dia ke sorga. Oleh karena itu, pasti pada wasiat terdapat kebaikan dan pertolongan bagi manusia sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah SWT. surat al-Nahl ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يُعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٩

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat

kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkar dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”(Q.S. a-Nahl: 90)

Konsep kewarisan yang dihadirkan Islam sangat mendasar pada misi keadilan dan pembebasan yang menjadi spirit ajarannya. Ini terlihat dengan beberapa gagasan universalnya sebagai berikut. *Pertama*, tidak menyerahkan sepenuhnya kepada orang yang mewariskan seluruh harta peninggalannya untuk diwasiatkan kepada orang yang dipilihnya sebagai penggantinya. *Kedua*, tidak melarang kepada bapak dan leluhur yang lebih atas dari padanya untuk mempusakai bersama-sama dengan anak dari yang meninggal dan tidak melarang istri untuk mempusakai suaminya yang telah meninggal atau sebaliknya. *Ketiga*, tidak mengistimewakan dalam pemberian harta peninggalannya kepada satu macam pewaris saja. Syari’at Islam menyamakan hak anak tersebut sesuai dengan *furudh* masing-masing. *Keempat*, tidak menolak anak-anak yang belum dewasa dan kaum perempuan untuk menerima harta peninggalan. *Kelima*, tidak membenarkan anak angkat dan orang-orang yang mengadakan janji prasetya untuk mempusakai harta peninggalan mayat, disebabkan mereka tidak mempunyai hubungan kerabat (pertalian darah) dengan mayat sedikitpun.¹

Di balik fenomena itu nampaknya ada keganjilan yang perlu diulas secara mendalam, manakala para ulama dalam memahami ayat kewarisan masih terpaku pada definisi hukum waris secara eksplisit. Padahal jika ditilik secara general, konsep kewarisan Islam dalam artian peralihan hak dan kewajiban atas harta kekayaan seseorang setelah meninggal dunia kepada ahli warisnya, tidak hanya terbatas dalam pengertian hukum waris secara eksplisit, melainkan seperti wasiat juga masuk dalam kategori di dalamnya. Dari segi status hukumnya misalnya, bisa dilihat silang pendapat dari para ulama, seperti Imâm Mâlik yang melihat hukum wasiat bukan hal yang wajib melainkan sunnah. Beda halnya dengan Imâm al-Syâfi’i yang lebih condong dengan hukum wajib seperti halnya yang dikemukakan oleh Dâwud al-Zâhiry, Ibn Jarîr, at-Thâbariy dan sebagian para Tâbi’in seperti al-Dahhâk, Thâwus dan al-Hasan dengan alasan bahwa pengertian ayat wasiat yang di-*nâsikh* oleh ayat waris adalah wasiat yang diberikan kepada bapak-ibu yang sudah ditentukan bagiannya, namun bagi mereka yang tidak mendapatkan harta warisan itu tidak termasuk bagian yang dinâsikh oleh ayat waris atau hukum waris. Meskipun dikalangan Syâfi’iyyah sendiri melihat status hukum wasiat cukup beragam, ada yang wajib, sunnah, mubah dan makruh tergantung

¹ Fathur Rahman, *Ilmu Waris*, Bandung: PT Al-Ma’arif. 1981, h. 22

pada situasi dan kondisi yang terjadi.²

Menurut Rofiq, mayoritas ulama berpendapat bahwa hukum wasiat bukanlah *fardhu 'ain*. Mereka berasalan, bahwa kewajiban wasiat seperti dalam ayatnya hanya berlaku pada masa awal Islam.³ Adapun dari segi konsep kewarisannya, wasiat dianggap telah di-*nâsikh* oleh konsep hukum waris dengan beberapa alasan mendasar. *Pertama*, dalam al-Quran seperti yang dikemukakan Muhammad Adib, bahwa ayat wasiat dibahasakan secara 'am dengan terdapatnya huruf *alif* dan *lam* pada kalimat *lil wâlidaini wa al-Aqrabîn* (orang tua dan keluarga dekat). Mayoritas ulama juga mengatakan bahwa ayat-ayat al-Quran dan Hadis yang sifatnya *âm* boleh di-*nâsikh* dengan ayat-ayat yang khusus seperti ayat waris me-*nâsikh* ayat wasiat. *Kedua*, bahwa perintah wajib dalam wasiat hanya berlaku pada awal sejarah peradaban Islam,⁴ dan segala ketentuan yang termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 180 telah di-*nâsikh* oleh surat an-Nisâ' ayat 11 dan 12. Oleh karena itu, kedua orang tua dan kerabat, baik yang menerima warisan atau tidak, telah tertutup haknya untuk menerima wasiat. *Ketiga*, menurut al-Alusy berlakunya penghapusan ayat wasiat karena orang yang berwasiat tidak lagi memperhatikan batas-batas yang diperkenankan dalam berwasiat, sebagaimana yang diisyaratkan al-Quran dalam kata *bi al-m'arûf*. Ini dipandang sebagai iktikad yang tidak baik. Atas dasar itu, Allah mengalihkan wasiat melalui ketentuan surat al-Nisa 4: 11-12. Melalui ayat-ayat tersebut maka perintah berwasiat kepada keluarga dan kerabat berakhir dan berlakulah hukum waris.⁵ *Keempat*, lebih banyak sumber hukum Islam (al-Qurân, al-Hadîs, Ijmâ', dan Qiyâs) yang membahas konsep hukum waris daripada konsep hukum wasiat.

Berdasarkan pengamatan penulis, berbagai alasan di atas berimplikasi pada eksistensi hukum wasiat yang di dalamnya terkait erat dengan konsep kewarisan. Hukum wasiat tak ubahnya sebagai batu loncatan bagi ahli waris yang terhibab untuk bisa mendapatkan harta warisan. Hal ini juga imbas dari bunyi Hadis Nabi yang sering dikutip ulama fikih dalam menjelaskan hukum wasiat dan waris seperti yang diriwayatkan oleh al-Dâraqutni:

عن عمرو بن خارجة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعى، فقال ان الله عز وجل قد قسم لكل انسان نصيبه من الميراث، فلا يجوز لو ارث وصية الا من الثلث (رواه الدارقطى)

² Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2003. h. 374

³ *Ibid.*, h. 44

⁴ *Ibid.*, h. 455

⁵ *Ibid.*, h. 446

“Riwayat dari Amru ibn Kharijah r.a, Ia berkata: Rasulullah SAW. Berkhuthbah kepada kami di Mina, Ia berkata “Sesungguhnya Allah SWT telah menentukan bagian harta warisan setiap manusia, oleh karena itu tidak ada wasiat bagi ahli waris kecuali hanya sepertiga. (H.r. al-Darâquthniy).

Muhammad Syahrur, seorang intelektual asal Suriah, telah menuangkan gagasan yang berbeda dengan kelaziman yang telah ada di kalangan intelektual maupun ulama Islam. Secara eksplisit dia mengemukakan bahwa wasiat (konsep dan hukum) lebih utama dari pada waris. Gagasan ini tentunya sangat berseberangan, bahkan melampaui gagasan para ulama fikih secara mayoritas yang berfikir sebaliknya. Namun gagasan Syahrur bukanlah apologis semata, melainkan terbangun dengan alasan-alasan yang sangat mendasar.

Pertama, berangkat dari ketidaksepatannya dengan konsep *nâsikh-mansûkh* dalam al-Quran, karena jika terdapat *nâsikh-mansûkh* dalam *al-Tanzîl al-Hakîm*, menurut Syahrur, apabila seseorang mendekati ajal, maka hendaklah ia berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabatnya. Perintah wasiat menurut Syahrur adalah wajib bagi setiap muslim. *Kedua*, Syahrur juga melihat bahwa perintah wasiat secara bahasa yang termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 180 didahului dengan kata “*kutiba alaikum*” (diwajibkan atasmu) adalah perintah wajib yang di dalamnya terdapat *taklîf* (pembebanan). *Taklîf* di sini dianggapnya setara dengan perintah shalat maupun puasa.

Selanjutnya dari segi konsep, bahwa wasiat yang dibahasakan secara general *li al-wâlidaini wa al-aqrabîn*, pada dasarnya menandakan bahwa Allah memberi peluang umat Islam secara bebas untuk membagi harta warisan sesuai dengan situasi dan kondisinya masing-masing, tidak terpatok pada pemahaman normatif sediakalanya dalam hukum waris.

Berangkat dari asumsi-asumsi di atas, Syahrur kemudian mengubah pemahaman ulama pada umumnya tentang hubungan wasiat-warisan dalam pembagian harta warisan dengan mengukuhkan wasiat lebih utama daripada waris. Oleh karena itu pemikiran Syahrur merupakan dekonstruksi besar-besaran dan melampaui nalar wacana kewarisan Islam yang pernah dibangun ulama selama ini.

Wasiat dalam Hukum Islam

A. Pengertian Wasiat

Secara etimologi, kata wasiat berasal dari bahasa Arab *washiyyat* (وصية) yang berjenis kata isim masdar dan bermakna *taushiyyat* atau *îsa'*

(إيضا)/(توصية). Kata *tausiyyat* (توصية) dan *îsa'* (إيضا) tersusun dari tiga huruf asal yaitu و, ص, ي yang berarti jatuh dari kedudukan yang tinggi menyambung dan mempertemukan.⁶ Ada beberapa definisi terminologi wasiat yang dikemukakan oleh para ahli fikih, antara lain:

1. Definisi wasiat dalam Madzhab Syafi'i, Imam Taqiyyudîn al-Syâfi'i al-Dimasqiy, mendefinisikan wasiat yaitu:⁷ *Pelimpahan tasharuf yang khusus setelah kematian.*"
2. Definisi wasiat dalam Madzhab Hambali⁸

الوصية هي الامر بالتصرف بعد الموت كان يوصى بخصاب باب يقوم على اولاده الصغار او يزوج بناته او يفرق ثلث ماله او نحو ذلك

"Wasiat adalah suatu perintah dengan mentasarufkan harta benda setelah meninggalnya orang yang berwasiat seperti berwasiat kepada seseorang untuk memelihara anak-anaknya yang masih kecil, menikahkan anak perempuan atau memisahkan sepertiga hartanya atau semisalnya."

Berdasarkan definisi-definisi wasiat yang dikemukakan dapat disatukan bahwa makna wasiat itu adalah pemindahan hak atau harta benda yang terjadi ketika seseorang masih dalam kondisi hidup, yang dipindahkan kepada orang lain dan prosesnya akan terjadi ketika pewaris telah meninggal dunia.

B. Syarat dan Rukun Wasiat

Muhammad Jawad Mughniyah⁹ menerangkan bahwa rukun wasiat wasiat terdiri dari empat yaitu; sighat, orang yang berwasiat, orang yang menerima wasiat dan barang yang diwasiatkan.⁷ (Mughniyah, t.th : 178). Demikian pula Abdurrahman al-Jaziriy menyebutkan rukun wasiat yaitu:¹⁰

اركانها، موصى وموصى له وموصى به وصيغة

"Rukun wasiat terdiri dari empat komponen yaitu orang yang berwasiat, orang yang menerima wasiat, barang yang diwasiatkan dan sighat."

⁶ Louis Makhluf, *Al-Munjid*, Mesir: Maktabah Qatfaliqiyyah. 1964, h. 904

⁷ Al-Imam Taqiyyuddin Abu Bakar al-Husain, *Kifayat al-Akhyar*, Semarang: Toha Putra. t.th., h. 136

⁸ Abdurrahman Al-Jaziriy, *Fiqh al-Madzahib al-'Arba'ah*. Juz III, Beirut: Dar al Fikr. t.th. h. 136

⁹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Ahwal al Syahsiyah*, Beirut: Daar al Ilm II Milayani. 1964.

¹⁰ Abdurrahman Al-Jaziriy, *op.cit.*, h. 316

Akan tetapi beda halnya dengan pendapat ulama Hanafiyah, bahwa rukun wasiat itu hanya satu yaitu ijab dan qabul.¹¹ Namun demikian apabila dilihat secara seksama, ulama Hanafiyah dalam menentukan ketentuan tentang rukun wasiat tersebut adalah sama dengan yang dikemukakan oleh al-Jaziriy dan Muhamamad Jawad Mughniyah, karena ijab dan qabul yang dimaksud itu tentunya membutuhkan subjek dan objek sehingga walaupun rukun wasiat itu hanya disebutkan satu saja tetapi pada hakekatnya sama yaitu di dalam ijab dan qabul pasti mencakup tentang orang yang berwasiat, penerima dan barang yang diwasiatkan.

Sehingga berdasarkan uraian di atas disimpulkan bahwa rukun wasiat terdiri dari empat hal yaitu:

- a. *Mushî* (orang yang berwasiat)
- b. *Mushâ lah* (orang yang menerima wasiat)
- c. *Mushâ bih* (barang yang diwasiatkan)
- d. *Shigah* (redaksi ijab dan qabul)

Keempat rukun di atas masing-masing memiliki syarat yang harus dipenuhi agar wasiat menjadi sah. Adapun mengenai syarat masing-masing rukun wasiat tersebut adalah:

1. Orang Yang Berwasiat (*Mushî*)

Orang yang berwasiat disyaratkan orang yang memiliki kesanggupan untuk melepaskan hak miliknya kepada orang lain (*ahli tabarru'*). Oleh karena itu *mushî* adalah orang yang telah *bâligh*, berakal.¹² Untuk itu wasiat orang yang gila, anak yang belum *bâligh* oleh Ulama Syafi'iyah hukumnya tidak sah.

2. Penerima wasiat

Bagi orang yang menerima wasiat disyaratkan atas hal-hal seperti; penerima wasiat masih hidup ketika wasiat diucapkan walaupun keberadaannya hanya sebatas perkiraan saja.¹³ Penerima wasiat bukan ahli waris dari *Mushî* dan Penerima wasiat (*muhsâ lah*) bukan pembunuh *mushî*.

3. Benda/barang yang diwasiatkan (*Mushâ Bih*)

¹¹ *Ibid.*

¹² Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, t.tp.: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 595. H., h. 250

¹³ Abdurrahman Al-Jaziriy, *op.cit.*, h. 319

Adapun syarat-syarat benda atau barang yang diwasiatkan sebagai berikut:

- a. Benda yang diwasiatkan adalah milik pribadi pewasiat
- b. Barang yang diwasiatkan nampak wujudnya.
- c. Barang yang diwasiatkan bukan sesuatu yang dilarang oleh syara'.
- d. Barang yang diwasiatkan tidak lebih dari 1/3 harta peninggalan.

C. Macam-Macam Wasiat

Dalam Islam ada dua macam jenis wasiat yaitu wasiat yang berkaitan dengan harta dan wasiat yang berkenaan dengan hak kekuasaan atau tanggungjawab (*al-washiyyah al-hidayah*).¹⁴

1. Wasiat yang berhubungan dengan harta (Wasiat)

Wasiat jenis ini seperti yang telah diuraikan diatas dengan syarat dan rukun yang telah di jelaskan di muka.

2. Wasiat yang berhubungan dengan hak kekuasaan atau tanggungjawab (*al-washiyyah al-ahdiyyah*)

Wasiat jenis ini misalnya, seseorang berwasiat kepada orang lain supaya menolong mendidik anaknya kelak, membayar hutangnya, atau mengembalikan barang yang dipinjamkannya sesudah si pemberi wasiat meninggal dunia.

D. Pembaruan Hukum Islam

1. Pengertian Pembaruan Hukum Islam

Pembaruan hukum Islam merupakan gabungan kata dari kata "Pembaruan" dan "Hukum Islam". Untuk mengetahui maknanya secara utuh, perlu dibahas terlebih dahulu pengertian dari masing-masing kata tersebut.

Dengan memperhatikan makna *tajdid* dan dihubungkan dengan hukum Islam, maka pembaruan hukum Islam menjadi sebuah terma khusus yang memiliki makna tersendiri. Untuk memahami makna pembaruan hukum Islam ini berdasarkan istilah para pakar ushul fikih, berikut ini dijelaskan beberapa pandangan ulama tentang pembaruan hukum Islam, yaitu:

¹⁴ Sulaiman Rasjid, *Fikih Islam*, Bandung : Sinar Baru Algensindo, Cet 36. 2003, h. 37

Abdussalam bin Muhammad bin Abdul Karim mendefinisikan *tajdîd* dengan:¹⁵

ان التجديد هو: احياء وبعث معالم الدين العلمية، بحفظ النصوص الصحيحة النقية، وتمييز ما هو من الدين مما هو ملتبس به. وتنقيته من الإنحرافات والبدع النظرية العلمية والسلوكية وبعث مناهج النظر والإستدلال لفهم النصوص على ما كان عليه السلف الصالح وبعث معالمه العلمية بالسعي لتقريب واقع المجتمع المسلم في كل عصر الى المجتمع الموجي الاول من خلال وضع الحلول الإسلامية لكل طارئ وجعل أحكام الدين نافذة مهيمنة على اوجه الحياة ووضع ضوابط الإقتباس النافع الصالح من كل حضارة على ما ابانتها نصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح

“Menghidupkan dan memunculkan nilai-nilai agama yang bersifat ilmiah dengan tetap menjaga kemurnian nash-nash syariat; dan membedakan mana yang merupakan bagian agama dengan yang tidak; dan menjauhkannya dari penyimpangan, bid’ah dalam bidang penelitian, amal perbuatan dan akhlak; dan memunculkan metode penelitian dan istidlâl dalam memahami nash-nash berdasarkan metode salaf-al-shâleh; dan memunculkan nilai-nilai amaliyah dengan usaha bagaimana agar masyarakat muslim disetiap masa beramal sebagaimana muslim generasi pertama. Ini ditempuh dengan jalan mencari solusi Islamiy bagi setiap perkara, menerapkan hukum agama dalam setiap aspek kehidupan, meletakkan aturan-aturan dalam mengambil manfaat baik dari setiap peradaban yang ada berdasarkan apa yang telah digariskan oleh nash-nash kitab dan sunah berdasarkan pemahaman salf al-shâleh.”

Berdasarkan ungkapan yang panjang tersebut, dapat dipahami bahwa pembaruan hukum Islam adalah ketika sebuah permasalahan baru muncul, kemudian tidak didapati adanya nash yang menjelaskan ataupun ijtihad yang dapat diyakini produk hukumnya, maka seorang mujtahid melakukan analisa hukum terhadap permasalahan tersebut dengan bertolak kepada unsur kebiasaan (*urf*) yang benar dan tidak bertentangan dengan syari’at. Ia berusaha konsisten menjaga prinsip menggapai manfaat dan menolak segala keburukan sebagai upaya kongkrit untuk menjaga maqashid al-syari’ah.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pembaruan hukum Islam merupakan upaya kajian ulang dalam rangka melakukan perubahan terhadap hukum Islam dalam kerangka fikih dengan berpedoman pada ketentuan-ketentuan dan nilai-nilai yang terdapat dalam al-Quran dan hadis. Begitu juga pembaruan bukanlah berarti meninggalkan dan mengganti konsep yang lama dengan yang baru, akan tetapi pembaruan yang

¹⁵ Abd. ibn Muhammad ibn Abd al-Karim al-Salam, *al-Tajdid wa al-Mujaddidun fi Ushul al-Fiqh*, Cairo: al-Maktabat al-Islamiyat. 2007. h. 35

sejati adalah menyesuaikan konsep yang lama dengan kondisi yang baru. Karena ajaran Islam selalu sesuai dan akan selalu sesuai dengan kondisi zaman apapun dan bagaimanapun.

2. Biografi Singkat Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur lahir di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938. Bapaknya bernama Deyb Syahrur dan ibunya adalah Siddiqah binti Salib Filyun. Istrinya bernama Azizah yang memberikan keturunan dengan lima orang anak: Tariq, al-Lais, Basul, Masun dan Rima.¹⁶ Muhammad Syahrur mulai menapakkan karir intelektualnya dari pendidikan dasar dan menengah yang ditempuhnya di sekolah tempat kelahirannya yaitu diawali di sekolah ibtida'iyah dan tsanawiyah di Damaskus.¹⁷ Dalam usia yang kesembilan belas, tahun 1957, Syahrur memperoleh ijazah tsanawiyah dari sekolah Abd al-Rahman al-Kawakib, Damaskus.

Setahun kemudian, pada bulan Maret 1958, Ia berangkat ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia), untuk mempelajari teknik sipil (al-handasah al-madaniyah) dari beasiswa pemerintah. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun, mulai 1959 hingga berhasil meraih Diploma pada tahun 1964, kemudian kembali ke negara asalnya dengan mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus pada tahun 1965.

Selanjutnya ia dikirim oleh universitasnya ke Irlandia, tepatnya Ireland National University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah) guna melanjutkan studinya menempuh program magister dan doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanik Pertanahan dan Fondasi (Mekanika Turbat wa Asasat) di Universitas College DUBLIN Irlandia, hingga memperoleh gelar Master of Science pada tahun 1969. Tiga tahun kemudian, 1972, dia menyelesaikan program doktoralnya. Pada tahun itu juga memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor dan diangkat secara resmi menjadi dosen fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dengan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mekanika al-Turbat wa al-Mansya'at al-Ardliyyah*) hingga sekarang.¹⁸

¹⁶ Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep wahyu Muhammad Syahrur*, cet. I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, h. 43

¹⁷ Muhammad Syahrur, *Islam wa Iman: Manzumah al-Qiyam* Terj. M.Zaid Su'di, "Islam wa Iman", Cet. I, Yogyakarta: Jendela. 2002., h. 1

¹⁸ M. Aunul Abied Sah, . et al, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, cet. I, Bandung: Mizan. 2000., h. 237

Pada tahun 1982-1983, Muhammad Syahrur didelegasikan kembali oleh pihak universitas untuk menjadi tenaga ahli pada al-Saud Consult, Arab Saudi. Dia bersama beberapa rekannya di fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik (*Dar-Isfisyarat al-Handasah*). Dan pada tahun 1995, Syahrur menjadi peserta kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan Libanon. Berbagai kegiatan yang cukup menyita perhatiannya tidak menyurutkan semangatnya untuk terus berkarya dalam bidang tulis menulis. Beberapa buku dalam bidang spesialisasiya telah ditulis dan tersebar luas di Damaskus, seperti Teknik Fondasi bangunan (*Handasat al-Asasat*) berjumlah tiga volume dan teknik Pertanahan (*Handasat al-Turbat*).¹⁹

Secara garis besar karya-karya Muhammad Syahrur dibagi dalam tiga kategori:

a. Bidang KeIslaman

- 1) *Al-Kitâb wa al-Qurân : Qirâ'ah Mu'âsharah* (1990)
- 2) *Dirâsat al-Islâmiyyah al-Mu'shirah fi Dawlah wa al-Mujtama'ah* (1994)
- 3) *Al-Islâm wa al-Imân: Manzûmah al-Qiyam* (1996)
- 4) *Masyrû' Misâq al-Amal al-Islami* (1999)
- 5) *Nahw Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmi: Fiqh al-Mar'ah* (2000)

b. Bidang Teknik

- 1) *Handasat al-Asâsat* (ilmu pondasi) 4 jilid
- 2) *Handasat al-Turâb* (ilmu tanah)

Di samping itu, Syahrur juga aktif menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti "*Reading Rhe religious Text-a New Approach*" *The Devine Text and Pluralisme in Muslim Societies*" dalam Muslim Politics Report 14 (Agustus, 1997) dan *Islam and The 1995 Beizing World Conference on Women* dalam Kuwaiti Newspaper, kemudian diterbitkan pula buku *Liberal Islam*, Charlez Kuzman, ed (New York dan Oxford University Press, 1998).²⁰

E. Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Wasiat

¹⁹ Muhammad Syahrur, *loc.cit.*

²⁰ Ahmad Syarqawi Ismail, *op.cit.*, h. 51

Apa yang diungkapkan Syahrur ketika menegaskan bahwa wasiat lebih utama daripada waris, merupakan wacana yang sangat kontroversial dalam kajian *Islamic Studies*. Oleh karena itu, hal ini nampaknya perlu untuk dikaji ulang, mengingat dalam persoalan pembagian harta pusaka Islam, para ulama lebih tertarik untuk mengangkat waris daripada wasiat sebagai mekanismenya.

Hal ini berawal dari anggapan mayoritas ulama, bahwa wasiat telah di-*nâsikh* oleh waris, baik secara menyeluruh (*kulli*) maupun sebagian (*juz'i*) dengan berbagai alasan. Pertama, orang tua (*li al-wâlidaini*) dan para kerabat (*aqrobîn*) yang menjadi ahli wasiat dan wajib untuk diwasiat, namun setelah turun ayat waris dalam surat an-Nisa ayat 7, 11, 12, 13, 14, maka status hukum wasiat tidak lagi wajib dengan alasan bahwa ayat-ayat waris dianggap sebagai penjelas (*mubayyin*) bagian kerabat dan orang tua. Oleh karena itu jika merujuk pada disiplin ilmu ushul fikih dan ulumul quran, bahwa ayat-ayat *mujmal* sering kali perlu untuk di-*nâsikh* oleh hukum ayat yang bersifat *mubayyin*.²¹

Kedua, seperti yang dikatakan Alusy sebagaimana dikutip oleh Hafidz Abdurrahman, bahwa dalam berwasiat tidak lagi memperhatikan batas-batas yang diperkenankan sebagaimana yang diisyaratkan al-Quran dalam kata *bi al-ma'arûf* Ketiga, seperti yang dikatakan Ibnu Hazm dan Abu Bakar bin Abdul Aziz yakni tokoh fiqih mazhab Hambali dan dikutip oleh Hasbi Ash-Shiddieqy, bahwa status hukum wasiat masih dilabeli wajib, namun pengertian wajib di sini tiada lain hanya diberikan kepada kerabat yang terhalang untuk mendapatkan harta warisan dalam mekanisme waris. Inilah yang sering disebut dengan wasiat wajibah, seperti yang termaktub dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) pasal 209, meskipun sekarang makna wasiat wajibah sudah mengandung pengertian khusus, yaitu anak dan orang tua angkat.²²

Ketiga, pembagian harta wasiat yang hanya sebatas 1/3 sebagai batas maksimal yang disepakati seluruh mayoritas ulama dijustifikasi sebagai hujjah yang bersifat *qath'i* dalam wasiat.²³ Aturan ini mendasar pada beberapa hadis yang dianggapnya shahih karena diriwayatkan Imam Bukhori dan Imam Muslim.²⁴ Persoalan ini kemudian dituangkan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada pasal 209 ayat 1 yang menjadi pedoman kewarisan Islam

²¹ Hafidz Abdurrahman, *Umul Qur'an Praktis: Metode Memahami al-Quran*, Bogor: CV IDEa Pustaka Utama. 2004, h. 221

²² Muhammad Hasbi Al-Shiddieqiy, *Fikih Mawaris*, Semarang: Pustaka Rizki Putra. 1997, h. 286

²³ Ahmad Rofiq, *op.cit.*, h. 447

²⁴ Imam al-Syafi'iy, *Al-Umm*, Terj. Prof. TK. H. Ismail Yakub SH-MA, Buku Induk, Jakarta: C.V Faizan, 1982, h. 4

Berangkat dari asumsi ini, maka jika dihubungkan dengan potongan ayat waris “*min ba’di washiiyyatin yûshî bihâ aw dain.*” (pembagian-pembagian tersebut di atas sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya), maka dapat dilihat sekilas bahwa wasiat harus didahulukan tidak lain hanyalah seperti yang dikatakan Quraish Shihab dalam tafsirnya al-Misbah sebatas penyisihan harta yang tidak boleh lebih dari sepertiga, dan ditujukan bukan kepada ahli waris.²⁵ Bukan hal utama yang benar-benar menjadi konsep dalam pendistribusian harta pusaka secara menyeluruh.

Di sisi lain, pandangan ulama menganggap hukum waris sebagai bentuk penghambaan (*ta’abudi*) yang wajib dipatuhi.²⁶ Kewarisan bukan lagi sebatas persoalan *mu’âmalah*, melainkan sudah masuk pada dimensi *ibadah* yang bersifat *ilâhiah*. Hal ini mendasar pada pemahaman bahwa ayat-ayat waris dianggap telah sempurna dan terhindar dari kecacatan, karenanya tidak perlu adanya ijtihad dan hanya perlu diterima apa adanya.

Di samping itu, dalam pandangan Ibnu Katsir melihat bahwa ilmu waris merupakan salah satu ilmu yang dikategorikan sebagai ilmu yang sangat penting untuk dipelajari. Hal ini mendasar pada hadis Nabi yang diriwayatkan Imam al-Dâraquthniy:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل: اية محكمة او سنة قائمة او فريضة عادلة. (رواه الدارقطى)

“*Riwayat dari Abdullah ibn Amru ibn al-‘Ash r.a. Sesungguhnya Rasulullah SAW., telah bersabda, “Ilmu itu ada tiga macam: ilmu mempelajari ayat-ayat al-Quran, ilmu mempelajari hadis-hadis Rasullulah dan ilmu faraidh (mempelajari hukum waris) (H.r. al-Dâraquthniy)”.*(*al-Daraquthniy, 2011 : 908*)

Wacana inilah yang kemudian didekonstruksi dan direkonstruksi oleh Syahrur dengan cara membalik relasi wasiat dan waris yang selama ini dipahami oleh para ulama. Konsep yang digagas Syahrur ini pada dasarnya mendasar beberapa alasan, pertama, ayat wasiat lebih banyak dari pada ayat waris, 10/3 secara kuantitas, ini menandakan bahwa wasiat lebih kauat daripada waris itu sendiri. 10 ayat wasiat, yaitu semua perintah yang termaktub dalam surat al-An’am ayat 151-153. Sedangkan waris hanya ada dalam Surat an-Nisa ayat 11, 12, 176.

Jika diperhatikan, bahwa ayat-ayat tentang wasiat yang dikemukakan

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol.2 Tangerang: Lentera. 2005, h. 362

²⁶ Ahmad Rofiq, *op.cit.*, h. 374

Syahrur bukanlah ayat yang membicarakan secara tegas tentang masal wasiat, melainkan berbicara tentang makna wasiat dalam pengertian secara umum, yaitu sebagai nasehat atau *amar ma'ruf nahi munkar*. Sepuluh makna wasiat yang dimaksud Syahrur itu adalah perintah tentang jangan mensekutukankan Allah, perintah agar berbuat baik dengan kedua orang tua, larangan membunuh anak karena takut miskin, larangan menghampiri perbuatan-perbuatan keji, larangan membunuh, larangan menghampiri harta anak yatim dengan tujuan menipunya, perintah untuk menyempurnakan takaran dan timbangan, perintah berlaku adil dalam berkata, perintah menunaikan janji dengan Allah, dan larangan mengikuti jalan yang menjadikan diri terpisah dari jalan Allah.

Setelah memperhatikan isi 10 kandungan ayat tersebut, menurut penulis argumen Syahrur tentang hal ini tidak bisa dijadikan sebagai alasan agar wasiat didahulukan pelaksanaannya daripada waris. Tentu saja ayat ini akan terpatahkan jika melihat isi kandungan ayat surat al-Nisa' 11, 12 dan 176 yang memang secara tegas berbicara tentang hukum waris dalam pengertian pembagian harta.

Kedua dalam kutipan ayat terakhir pada surat an-Nisa ayat 11 "*min ba'di washiyyatin yûshî bihâ aw dain.*" sudah secara tegas bahwa wasiat harus diutamakan sebelum dilaksanannya waris dan mengutamakan pelaksanaan wasiat, meskipun harta yang ditinggalkan berjumlah sedikit. Seperti petikan firman Allah dalam surat an-Nisa, "*mimma qalla minhu aw katsura*". Pemahaman syahrur dalam memaknai potongan ayat surat al-Nisa' ini sangatlah tidak tepat. Bagaimana tidak, pembagian harta warisan yang dilakukan setelah menyelesaikan wasiat yang ditinggalkan pewaris bukan berarti menjadikan wasiat itu menjadi wajib atau lebih diutamakan dalam penerapannya. Akan tetapi jika pewaris sebelum meninggalnya ada meninggalkan wasiat maka itu mesti dilaksanakan terlebih dahulu, karena itu merupakan amanah dari pewaris yang wajib ditunaikan setelah ia meninggal layaknya sebuah hutang.

Ketiga, perintah wasiat adalah wajib, karena dalam ayat wasiat didahului dengan kata "*kutiba*" (diwajibkan). Kewajiban wasiat kadarnya melebihi dari kewajiban shalat maupun puasa. Parameternya adalah ketika dalam keadaan apapun wasiat harus dilakukan, sebagai contoh dalam keadaan berpergian, sementara shalat dan puasa dalam keadaan berpergian mendapat *rukhsah* (keringanan).²⁷ Argumen Syahrur tentang mewajibkan wasiat dengan beralasan kepada ayat wasiat yang diawali dengan kata *kutiba* terkesan terburu-buru dalam mengambil sebuah kesimpulan. Syahrur terlihat tidak memperhatikan ayat waris secara keseluruhan, yang mana pada surat al-Nisa' ayat 11 Allah SWT. menutup ayatnya dengan lafaz *Farîdhah min Allah*, yang diartikan oleh

²⁷ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 325

Ibn Katsir sebagai berikut:²⁸

فرض من الله حكم به وقضاه

“Merupakan sebuah kewajiban dari Allah yang telah ditetapkan dan diwajibkannya.”

Pendapat tersebut menjadi termentahkan ketika diadu dengan argumentasi di atas, bahkan kewajiban pelaksanaan waris menjadi sangatlah wajib jika Syahrur meliahat ancaman yang diberikan Allah jika seandainya ayat kewarisan tidak dilaksanakan sesuai dengan kehendak-Nya. Allah SWT. Berfirman dalam surat al-Nisa’ ayat 13:

وَكُلٌّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا

“(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam surga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan Itulah kemenangan yang besar”. (Q.s: al-Nisa’:13)

Keempat, dalam aplikasi wasiat, manusia diberikan kebebasan membagikan harta pusaka sesuai dengan kehendaknya, tanpa adanya paksaan. Allah menghormati keinginan manusia untuk membagikan hartanya sesuai dengan kehendaknya. Allah hanya memberikan dorongan dan motivasi bagi pewasiat agar tidak melupakan pihak-pihak tertentu yang dipandang oleh Allah lebih baik jika diutamakan memperoleh wasiat yaitu kedua orang tua, keluarga dekat, anak yatim, orang miskin, dan anak-anak / golongan lemah.²⁹ Oleh karenanya dalam wasiat tidak ada batasan tertentu seperti yang didengungkan para ulama terpatok pada sepertiga sebagai batas maksimal, melainkan prosentasenya mengikuti keinginan pewasiat sendiri berdasarkan pandangan yang terbaiknya.

Pendapat Syahrur tentang tidak adanya batasan sepertiga dalam wasiat tersebut tentu beranjak dari ketidak sepahaman syahrur terhadap konsep *nāsikh-mansûkh* yang di anggapnya sebagai bentuk pembiaran al-Quran. Begitu halnya pandangan Syahrur terhadap sunnah Nabi yang telah benar-benar jelas berbicara tentang batasan sepertiga. Namun Syahrur hanya menganggap sunnah tersebut sebagai sebuah ijthad Nabi yang terkait dengan situasi dan kondisososial pada masa itu. Ini tentu tidak dapat diterima, karena mayoritas ulama, baik salaf maupun khalaf sepakat bahwa hadis merupakan sumber hukum kedua yang mesti diterima jika telah jelas diriwayatkan melalui riwayat yang shahih. Sehingga hadis berposisi sebagai *mubayyin* (penjelas) terhadap

²⁸ Abu al-Fidâ’ Ismaîl Ibn Umar Ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. H. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, Surabaya: PT Bina Ilmu. 1990, h. 290

²⁹ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 325

firman Allah yang membutuhkan penjelasan.

Kelima, dalam aplikasinya, wasiat bisa menciptakan keadilan yang bersifat spesifik dalam setiap kondisi dan situasi yang berbeda dalam setiap keluarga. Sementara itu waris merupakan himbauan atau deskripsi yang bersifat umum. Orang-orang yang mendapatkan warisan hanya mereka yang termaktub dalam ayat-ayat waris. Sehingga jika dikaitkan dengan persoalan-persoalan spesifik yang ada dalam realitas masyarakat, hukum waris tidak sepenuhnya bisa diaplikasikan. Dalam memahami hal ini Syahrur terkesan memaksakan konsep wasiat dalam menjawab realitas yang ada di tengah masyarakat, padahal jika diperhatikan, ketika ayat wasiat disandingkan dengan ayat waris, maka akan terlihat jelas bahwa ayat-ayat tentang waris telah dijelaskan Allah secara jelas dan terperinci. Maka dari itu, pendapat Syahrur yang menyatakan bahwa cakupan wilayah wasiat itu lebih luas daripada waris karena terdapat sejumlah unsur yang disebut dalam ayat-ayat wasiat namun tidak disebut dalam ayat-ayat waris tidak dapat diperpegangi.

Keenam, sasaran wasiat tidak mendasar pada jenis kelamin, laki-laki atau perempuan, semuanya dipandang sama. Hal ini mendasar pada surat an-Nisa ayat 7:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ۚ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا
وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا

“Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan” (Syahrur, 2003 : 329).

Sementara di sisi lain, makna *al-walad* dalam ayat-ayat waris dipahami hanya sebatas anak laki-laki. Padahal maknanya jamak, anak laki-laki dan anak perempuan. Pemahaman semacam inilah yang menyebabkan anak laki-laki sebagai parameter terhalang atau tidaknya bagi ahli waris lainnya. Ini tentunya bagian dari reduksi besar-besaran atas makna surat an-Nisa ayat 7: “*Yushî-kumullâhu fi Awlâdikum li al-dzakari mitslu hazhhi al-untsayayni*” (Allah mensyari’atkan bagimu tentang pembagian pusaka untuk anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan).³⁰

Argumen ini dikemukakan Syahrur dengan berlandaskan atas ketidaksepahamannya dalam memaknai *asbâb al-nuzûl* denan mayoritas ulama. Menurut Syahrur, *asbâb al-nuzûl* hanya merupakan bentuk upaya dalam menjadikan *al-Kitâb* sebagai teks yang hanya berlaku sempit dan terkait dengan kondisi

³⁰ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 321

ketika ayat tersebut diturunkan. Namun demikian Syahrur mestinya mengetahui bahwa *asbâb al-nuzûl* dari ayat waris surat al-Nisa' ayat 11 justru merupakan jawaban dari proses ketidakadilan yang dilakukan oleh umat *Jâhiliyyah* pada waktu itu yang hanya memberikan harta warisan mereka kepada laki-laki.³¹ Sehingga Allah memerintahkan untuk menyamakan dalam proses pembagian waris. Maka jika diperhatikan, ayat waris inilah yang sangat memenuhi konsep keadilan.

Berdasarkan dari deskripsi di atas, hemat penulis, bahwa dalam konteks pembagian harta pusaka yang terpenting adalah bagaimana menciptakan sebuah konsep kewarisan yang secara epistemologi dapat dipertanggungjawabkan dan secara aplikasi bisa menciptakan kemaslahatan bagi pihak-pihak yang terkait dengan pembagian harta pusaka tersebut. Seperti yang diungkapkan Izzuddin bin 'Abd al-Salam:³²

«انما التكليف كلها راجعة الى مصالح العباد»

“*Sesungguhnya taklif itu semuanya kembali kepada kemaslahatan hamba (manusia)*”

Untuk menuju kemaslahatan tentunya harus diukur dengan prinsip hukum Islam sendiri. Pertama, memberikan kemudahan bagi manusia, sebagaimana tujuan hukum Islam sebagai sarana untuk mengurangi bahkan meniadakan beban bagi manusia (*'adam al-haraj*).³³ Dalam penetapan hukum kepada umat manusia, Allah SWT. senantiasa memperhatikan kemampuan manusia itu sendiri. Semua yang dimiliki manusia mempunyai manfaat kegunaan. Oleh karena itu, Abu A'la al-Maududi menyebutkan bahwa Allah SWT. menyusun kaidah-kaidah syari'at mengharamkan hal-hal yang membawa madarat kepada manusia.

Di dalam beberapa ayat al-Quran disebutkan secara eksplisit bagaimana hukum yang ditentukan oleh Allah SWT. bertujuan untuk menghilangkan kesukaran bagi manusia. *Lâ yukallifullâhu nafsan illâ wus'ahâ* (Allah tidak membebani seseorang kecuali dengan kemampuannya) (QS. al-Baqarah: 286). Di samping itu, ada penggalan ayat yang berbunyi: “*yurîdullâhu bikum al-yusrâ wa lâ yurîdu bikum al-'usra*”, (Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu) (QS. al-Baqarah: 185). Ditambah beberapa ayat lain serupa pada QS al- Maidah: 3, an-Nisa: 28 dan al-Hajj: 78.

³¹ Abu al-Fidâ' Isma'îl Ibn Umar Ibn Katsir, *op.cit.*, h. 225

³² Abd. ibn Muhammad ibn Abd al-Karim al-Salam, *loc. cit.*

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol.2 Tangerang: Lentera. 2005, h. 207

Merujuk pada prinsip pertama, bahwa jika dibandingkan antara konsep waris dan wasiat, maka menurut penulis konsep wasiat yang dikemukakan Syahrur hanyalah merupakan bagian dari upaya Syahrur untuk menjawab beberapa kondisi sosial tertentu yang muncul belakangan, sehingga ayat maupun hadis dapat berlaku sepanjang zaman. Terlepas dari pemahaman tersebut, menurut penulis, Syahrur telah terlalu gegabah dalam memahami konsep wasiat-waris yang telah diterima secara kolektif oleh ulama terdahulu. Walaupun masih perlu adanya bentuk ulang yang relevan sehingga bisa menjawab realitas yang muncul belakangan tersebut. Bukan berarti harus merombak semua yang telah disepakati.

F. Metode Istinbath Hukum Pemikiran Muhammad Syahrur

Metode istinbath hukum Syahrur dalam memahami konsep hubungan wasiat dan waris, pada dasarnya hanya berpijak kepada al-Quran dan Sunnah serta metode pendekatannya dalam memandang al-Quran itu sendiri dengan menggunakan teori linguistik, filosofis, dan intratekstualitas yang memang perlu disoroti secara serius. Sebab gagasan dan konsepsi apapun yang terkait dengan al-Quran dan Sunnah bukan *tawqifi* dari Allah atau Nabi Muhammad melainkan bagian dari para *Ushûliyyîn* maupun yang digunakan Syahrur sendiri.³⁴

Pertama, menyangkut masalah al-Quran. Dalam pandangan ulama klasik, bahwa al-Quran tidak lebih perkataan Allah yang diturunkan oleh Malaikat Jibril ke dalam hati Rasulullah Muhammad ibn Abdullah dengan lafaz bahasa Arab berikut artinya. Sementara dalam pandangan Syahrur, al-Quran merupakan kumpulan bermacam-macam obyek atau tema yang diwahyukan oleh Allah SWT. kepada Nabi Muhammad, berupa teks beserta kandungan maknanya, yang secara tekstual terdiri dari keseluruhan ayat yang tersusun dalam mushaf sejak dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas³⁵

Dalam kajian Syahrur, al-Quran merupakan bagian dari *al-Kitâb* itu sendiri yang kandungan maknanya ada yang bersifat *muhkam*, *mutasyâbihât* dan *tafsîl al-Kitâb* (ayat-ayat yang menjelaskan isi *al-Kitâb* yang bersifat *lâ muhkamât wa lâ mutasyâbihât*) Pemahaman Syahrur di sini tentunya sangat berbeda dengan pemahaman konvensional mengenai al-Quran sebagai sumber hukum Islam yang dianggapnya sama dengan makna *al-Kitâb* itu sendiri. Namun Jika melihat apa yang digariskan Syahrur tentang al-Quran, tidaklah sederhana apa yang pernah diulas oleh ulama ushul fikih, namun justru keru-

³⁴ Muhyar Fanani, *Bagaimana Mendefinisikan Ulang Sumber Hukum Islam* dalam jurnal Ihya Ulumuddin volume 9. 2007. h. 1

³⁵ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 54

mitan ini kemudian ditangkap Well B. Hallaq sebagai karya terbaik hingga saat ini dalam mengatasi kelemahan-kelemahan epistemologi yang diderita oleh karya-karya terdahulu yang cenderung monoton dalam memahami al-Quran.

Meskipun dalam tataran tertentu seperti yang digagas oleh Nash Hamid Abu Zayd antara ulama ushul fikih dengan Syahrur memiliki kesamaan untuk kembali ke teks asli yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Namun di sinilah letak kekhilfan dan kegegabahan Syahrur dalam memahami al-Quran.

Bisa dilihat secara jelas, ketika Syahrur membicarakan masalah wasiat-waris yang mengkategorikan ayat *risâlah*, di mana ayat *risâlah* adalah ayat yang *zhanniy* yang perlu untuk dikritisi kembali dengan perangkat pengetahuan ilmiah. Gagasan Syahrur ini, tentunya berbeda dengan apa yang menjadi kecenderungan para ulama ushul fikih dalam memahami ayat-ayat waris yang dianggap sebagai ayat *muhkam* yang *qath'iy* yang mesti dipahami secara *ta'abbudiy* dan dapat diterima apa adanya.

Sedangkan dalam gagasan Syahrur, persoalan wasiat dan waris menjadi pandangan bentuk sebagaimana yang diucapkan oleh Nur Kholik Ridwan, ijtihad Tuhan yang hanya relevan pada zaman abad ke 7, sehingga dalam konteks kekinian sangat perlu untuk menemukan ijtihad baru³⁶

Hemat penulis, apa yang digagas Syahrur adalah sebagai upaya menjebatani antara realitas teks dan realitas itu sendiri, di mana seperti apa yang telah digagas Muhammad Syaltut bahwa *nash* adalah teks historis yang terbatas pada ruang dan waktu, sedangkan realitas terus berputar (*inn al-hawâdis lâ tatanâhî wa al-nushûshu tatanâhî*)³⁷. Hal ini tak ubahnya realitas kewarisan yang selalu muncul dan berkembang. Namun di sinilah letak keteledoran Syahrur yang memahami realitas kewarisan dengan kembali pada doktrin *nash* dan tidak terjebak pada konsep tekstualis layaknya ulama klasik, namun menyingkalkan pemahaman yang mendasar terhadap al-Quran dengan memberikan konsep pemikiran yang terkesan tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Selanjutnya yang menjadi metode *istinbath* hukum Syahrur adalah metode linguistik yang kemudian menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa tidak ada *tarâduf al-ma'nâ* dalam al-Quran. Dalam hal wasiat dan waris, Syahrur membedakan antara makna *hazh* dengan *nâshib* secara tegas dan menempatkan keduanya pada pokok persoalan yang berbeda satu sama lain. Di mana *hazh* dimaknai sebagai jatah obyektif dan ini berlaku dalam hukum waris, seperti

³⁶ Nur Khali Ridwan, *Detik-Detik Pembongkaran Agama, Mempopulerkan Agama Kebajikan, Menggagas Pluralisme-Pembebasan*, Jogjakarta. 2003, h. 45

³⁷ Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita; Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta: LESFI. 2003, h. 85

dalam awal ayat waris surat an-Nisa ayat 11, sedangkan *nâsib* berarti bagian yang sudah pasti (*nashîban mafrûdhâ*), dan ini diberlakukan pada wasiat seperti makna ayat yang termaktub dalam surat an-Nisa ayat 7.

Hemat penulis gagasan ini memang sangat unik dan berbeda, di mana pembedaan makna yang dilakukan Syahrur tersebut, juga telah berimplikasi pada pembedaan wilayah kajian antara kategori ayat wasiat dan waris. Surat an-Nisa ayat 7 dalam pandangan Syahrur sebagai bagian dari ayat wasiat yang mempunyai *munâsabah al-âyat* dengan surat al-Baqarah ayat 180. Sedangkan makna *hazh* dalam surat an-Nisa 11 ditempatkan sebagai bagian dari ayat waris yang mempunyai korelasi dengan surat an-Nisa ayat 12 dan 14.

Apa yang digagas Syahrur dalam konteks ini tentu juga sangat berseberangan dengan pandangan ulama klasik, seperti yang diungkapkan Ibnu Katsir misalnya, bahwa makna *nâsib* dan *hazh* tidaklah terjadi perbedaan makna, yaitu dengan makna “bagian” dan keduanya merupakan *munâsabah al-âyat*. Surat an-Nisa ayat 7 merupakan pengantar dari ayat 11, 12, dan 14.

Bagi penulis, persoalan ini memang perlu dilihat secara jelas, terkait dengan persolan *asbâb al-nuzûl*-nya apakah hal tersebut terkait satu sama lain atau tidak. Dalam Tafsîr al-Misbâh, bahwa surat an-Nisa ayat 7 merupakan sebagai pengantar dari surat al-Nisa ayat 11, 12, 14.³⁸ Sehingga bagian yang tetap itu merujuk pada waris, bukan wasiat. Di samping itu bisa dilogikakan, bahwa tidak ada *nash* al-Quran yang membincang secara pasti bagian-bagian dalam wasiat, melainkan hanya ada dalam waris.

Jika dilihat, ini merupakan bentuk keteledoran Syahrur yang tidak mengerti tentang *asbâb al-nuzûl* dari ayat al-Quran, sehingga banyak ulama kontemporer yang menganggapnya sebagai tokoh intelektual yang ahistoris. Hal ini juga terkait begroundnya sebagai saintis daripada intelektual Islam. Di samping pendekatan linguistik, Syahrur juga menggunakan pendekatan filosofis dan intratekstualitas. Pendekatan filosofis ini mengantarkan Syahrur pada ketidaksepakatannya dengan konsep *nâsikh-masûkh*, karena menurutnya persoalan *nâsikh-mansûkh* sama artinya mendes kreditkan peran al-Quran yang *rhmatan li al-‘alamîn* dan *shâlih likuli zamân wa makân*. Sebab jika berpijak pada *nâsikh-mansûkh*, maka ayat yang di-*nâsikh* tidak lain hanya sekedar hiasan belaka.³⁹ Padahal setiap ayat memilki area dan setiap hukumnya memiliki ruang untuk pengamalannya .

Penulis tidak sepakat dalam konteks ini, sebab konsep *nâsikh-mansûkh*

³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah, op.cit.*, h. 359

³⁹ Abd. Salam Arief, *op.cit.*, h. 114

adalah bentuk dari proses pemberlakuan al-Quran yang *Shâlih li kulli zamân wa makân* itu sendiri sebagai mana yang dikatakan Syahrur. Hal tersebut bukanlah sebuah produk sejarah, namun Allah SWT. secara jelas telah menyebutkan legalitasnya secara *tauqifiy* di dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 106:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. tidakkah kamu mengetahui bahwa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”

Di samping itu, Syahrur juga menolak konsep *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya wahyu) yang dianggapnya sebagai konsep yang muncul ketika ulama *mutaqaddimîn* kesulitan dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Syahrur lebih sepakat dengan konsep *munâsabah al-nuzûl* (hal-hal yang terkait dengan turunnya wahyu atau relevansi turunya ayat). Pasalnya, jika berpijak pada konsep *asbâb al-nuzûl* berarti telah mengindikasikan secara jelas bahwa suatu ayat tidaklah turun kecuali dengan adanya sebab turunnya ayat yang dimaksud, sehingga akan mengantarkan kepada bentuk pengambilan hukum (*al-İstidlâl*) berdasarkan ayat.

Berangkat dari asumsi ini, kemudian Syahrur menjustifikasi bahwa dalam kondisi yang paling baik pun, hal ini mencerminkan *su'al adâb* (sikap yang tidak baik) terhadap Allah SWT. dan terhadap maksud diturunkannya *risâlah-risâlah* yang merupakan sebab-sebab Ilahi yang pertama dan terakhir bagi turunnya wahyu⁴⁰

Berbeda dengan istilah *munâsabah al-nuzûl* (hal-hal yang terkait dengan penurunan wahyu), yang mana bisa dimengerti bahwa ini merupakan bentuk penukilan tentang apa yang telah terjadi. Di sinilah penulis yang tidak sepakat. Sebab, seperti yang dikatakan Nashr Hamid bahwa *asbab al-nuzûl* tidak bisa disepelekan, pasalnya konsep ini mendasar pada kecermatan tentang realitas kesejarahan Arab dalam rangka pbumian al-Quran itu sendiri⁴¹. Al-Quran muncul bukan tanpa sebab, melainkan sebagai bentuk wahyu Allah sebagai *problem solving* atas persoalan bangsa Arab ketika itu yang jauh dari peradaban humanis. Artinya, bahwa wahyu memang turun karena ada bentuk kausalitasnya, yaitu adanya *problem realitas Arab* yang menjadi penyebabnya.

Inilah menunjukkan kelemahan Syahrur yang tidak menerima konsep

⁴⁰ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 84

⁴¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥmûm al-Nas Dirasah fi Ulum al-Quran*. Terj. Khoiron Nahdiyyin, *Tekstualitas Al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LkiS., h 147

asbâb al-nuzûl. Seperti halnya yang disinggung M. Aunul Abied Sah, bahwa dalam metode tafsir baku, di antara yang membawa penafsir kepada pemahaman yang lebih mendekati kebenaran adalah merujuk kepada *asbâb al-nuzûl* (konteks peristiwa turunnya) ayat tersebut, karena dari *asbâb al-nuzûl* itu bisa diketahui latar belakang turunnya ayat itu dalam kerangka zamannya).

Selanjutnya, pendekatan yang digunakan Syahrur selain yang dijelaskan di atas adalah menggunakan intratekstualitas al-Quran. Metode ini sangat berbeda dengan mufassir klasik dan pertengahan yang masih menggunakan metode kajian parsial, yakni memahaminya berdasarkan ayat per ayat secara terpisah. Meskipun kadang digunakan kajian silang (*munâsabah al-âyat*) ketika menafsirkan satu ayat, operasionalnya dilakukan tidak secara sistematis dan konsisten⁴². Sebagaimana yang dikatakan Fazlur Rahman, ada satu kegagalan umum dalam memahami keutuhan ajaran al-Quran, yakni praktek pemahaman kata yang ada dalam surah secara terpisah-pisah. Hasil akhir dari pemahaman al-Quran dengan menggunakan metode parsial adalah bahwa hukum-hukum yang diambil dari al-Quran sama sekali tidak sejalan dengan nilai semestinya⁴³.

Namun demikian, kajian intratekstualitas Syahrur ketika dikaitkan dengan masalah wasiat dan waris, justru sangat bersebrangan dari pemahaman keumuman yang ada, di mana yang paling pokok adalah menempatkan surat an-Nisa ayat 7 dianggapnya sebagai rujukan wasiat yang tidak terkait sama sekali dengan isi surat al-Nisa ayat 11, 12 dan 14. Namun terkait dengan isi surat al-Baqarah ayat 180 secara eksplisit dan secara umum dengan surat al-An'am ayat 151-153, dengan menarik asumsi terdapatnya bunyi ayat *li al-wâlidaini wa al-aqrabîn* yang diungkapkan secara general. Sehingga kata *nasîban mafrûdha* menjadi bagian dari ayat wasiat secara otonom, tidak ada sangkut pautnya dengan ayat waris. Padahal jika dikaji dalam semua tafsir bahwa antara ayat wasiat (al-Nisa ayat 7) sangat terkait dengan ayat 11, 12 dan 14. Jadi asumsi makna ayat *nasîban mafrûdhâ* ditunjukkan pada hukum waris.

Selanjutnya metode istinbath kedua yang menjadi metode istinbath hukum Syahrur tidak lain adalah sunnah. Dalam arti *syar'î*, sunnah yang digagas ulama *ushûliyyîn* ialah apa yang bersumber dari Rasul, baik perkataan, atau perbuatan atau ketetapanannya. Ada tiga kategori dalam sunnah, yaitu *sunnah qaulyyah* (hadis-hadis yang diucapkan Nabi SAW.), *sunnah fi'liyah* (apa-apa yang diperbuat Nabi SAW.), dan *sunnah taqrîriyah* (yaitu apa yang ditetapkan oleh Rasul, terhadap apa yang beliau lihat dari perbuatan para sahabat)

⁴² Khoirudin Nasution, *Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul fiqh Kontemporer*, dalam jurnal al-Jami'ah, Vol. 40. No. 2, Yogyakarta: Islamic Studies. 2002, h. 405

⁴³ Najibur Rahman, *Reposisi Hukum Islam dan Hukum Nasional dalam LKTI* (PTAI se-Indonesia. 2006. h. 3

Dalam kajian konvensional, sunnah tidak ubahnya makna hadis itu sendiri, sehingga tidak bisa dibedakan antara sunnah dan hadis serta wilayah cakupan dari keduanya. Sunnah kemudian dianggap sebagai sumber hukum Islam yang hampir sejajar dengan al-Quran, yang ditempatkan pada posisi kedua. Sehingga dalam keadaan tertentu sunnah mempunyai legitimasi yang sangat kuat untuk dijadikan rujukan hukum Islam, tidak ubahnya ketika membincang relasi wasiat dan waris.

Beda halnya dengan Syahrur, yang memahami sunnah tidak lain hanyalah sekedar bentuk ijtihad Nabi dalam memahami al-Quran yang sifatnya risalah untuk membumikan pesan-pesan yang transenden agar bisa ditangkap oleh umatnya. Oleh karena itu bagi Syahrur, sunnah Nabi lebih dipandang bukan dari segi isi teks (perkataan, perbuatan, dan penetapan yang tertulis) sendiri, melainkan dari segi manhaj yang digunakan Nabi, yaitu dengan mempertimbangkan realitas (*'urf*). Dalam posisi ini pula Nabi tak ubahnya sebagai manusia biasa yang tidak lepas dari kesalahan dan kekeliruan⁴⁴ Pertanda ini bisa dilihat, ketika Nabi mengatakan *antum a'lamu bi umûri dunyâkum* (HR. Muslim) (kamu lebih tahu perkara dunia daripada aku). Artinya, bahwa tidak setiap persoalan keduniaan selalu berpangkal pada wahyu, namun juga mendasar pada ijtihad Nabi secara otonom⁴⁵.

Termasuk di sini adalah ijtihad Nabi dalam konteks wasiat maupun waris yang dipandang sebagai hasil ijtihad yang relevan pada saat itu. Sehingga ketika dihadapkan dengan konteks kekinian, maka perlu adanya ijtihad manusia yang menggantikan ijtihad Nabi. Nabi diposisikan sebagai yang *ma'sûm* ketika Nabi membawa misi *nubuwwah*-nya. Namun semuanya tidak bisa diaplikasikan selamanya. Jika diperhatikan, pemahaman Nashr Hamid, baik *nash* maupun sunnah sebagai teks, maka sangat perlu untuk ditafsirkan secara dinamis dalam konteks kekinian. Namun demikian gagasan sunnah yang dikemukakan Syahrur, tidak lantas kemudian menggiring pada kesimpulan bahwa Syahrur merupakan tokoh yang mengingkari sunnah Nabi. Jika ditilik secara jeli, pada dasarnya Syahrur lebih terlihat sebagai orang yang secara rasional menawarkan pemahaman baru tentang sunnah Nabi. Bagi Syahrur, Nabi tetap menjadi contoh yang baik (*uswatun hasanah*) hingga hari kiamat dalam hal kreasi dalam cakupan *hudûd* Allah dan membuat *hudûd* yang fleksibel bagi persoalan-persoalan yang baru.

Konsepsi baru sunnah yang ditawarkan Syahrur pada dasarnya tidak pantas dalam persoalan fundamental seperti cara shalat, puasa, zakat dan haji. Hal ini berbeda, sebab hal tersebut tidak menjadi wilayah ijtihad atau bisa diganggu

⁴⁴ Abdul Jalil Isa, *Ijtihad Rasulullah*. Yogyakarta: Cahaya Hikmah. 2004.h. 55-58

⁴⁵ Moh. Guntur Romli, *Dari Jihad Menuju Ijtihad*, Jakarta: LSIP. 2004. h. 99

gugat. Persoalan sunnah Nabi yang berdimensi ijtihad hanya terjadi dalam masalah *mu'amalah*, hukum perdata seperti, waris dan wasiat sebagai masalah yang terus berkembang. Namun demikian, sunnah yang digagas Syahrur sebenarnya bukanlah hal yang aneh. Sejarah perkembangan konsep sunnah telah membuktikan bahwa konsep baru sunnah sebagaimana adanya sekarang merupakan konsep yang dihasilkan oleh sejarah. Bisa dilihat dalam deskripsi Ahmad Hasan dalam desertasinya di mana pada masa Rasul dan sahabat sunnah diartikan sebagai bentuk tindakan keduanya. Sementara pada masa Bani Umayyah, sunnah mencakup kebijaksanaan-kebijaksanaan otoritas pemerintah dan konsensus para ahli hukum dari masing-masing daerah⁴⁶

Redefinisi sunnah seperti yang dilakukan Syahrur juga pernah dilakukan oleh para ulama pada periode awal, seperti Imam Malik yang mengartikan sunnah sebagai konsensus masyarakat Madinah. Di samping itu ada juga tokoh yang hampir serupa dengan Syahrur, yaitu *al-Awza'i* yang memahami sunnah sebagai praktek yang dilakukan kaum muslimin termasuk pemimpin politik sampai kepadanya dari masa hidup Rasulullah, yang kemudian secara general berkesimpulan bahwa sunnah bisa diciptakan siapa saja, bukan hanya Nabi.⁴⁷ Sejarah perkembangan konsep baru sunnah ini dapat membenarkan kreativitas baru Syahrur yang melakukan redefinisi modern atas konsepsi sunnah.

G. Relevansi Pendapat Muhammad Syahrur tentang Wasiat dengan Pembaruan Hukum Islam

Sebelumnya perlu penulis jelaskan bahwa maksud dari ungkapan relevansi wasiat menurut Syahrur dengan pembaruan hukum Islam adalah di mana wasiat dan kewarisan harus bisa menciptakan nilai-nilai kemaslahatan yang memuat nilai-nilai keadilan, memudahkan dan non diskriminasi sehingga bisa diterapkan dalam menjawab tantangan perkembangan akhir zaman.

Pemikiran yang dibawa oleh Syahrur merupakan terobosan baru dalam membangun masalah wasiat terkhusus dunia kewarisan Islam yang selama ini terus menghendaki adanya konsep yang bisa mengakomodasi kepentingan-kepentingan masyarakat yang sangat beragam namun tetap menghendaki adanya bentuk pendistribusian harta yang berkeadilan. Hukum wasiat yang digagas Syahrur juga sebagai catatan untuk ulama klasik yang memandang sebelah mata akan eksistensinya, padahal hukum waris Islam yang telah dikodifikasikan “tertatih-tatih” menghadapi problema kewarisan yang terus mengemuka.

⁴⁶ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, h. 553

⁴⁷ *Ibid.*, h. 159

Selanjutnya bahwa wasiat yang digagas Syahrur tidak dapat diadopsi sebagai gagasan baru yang akan menggantikan konsep pelaksanaan kewarisan yang selama ini telah diaplikasikan oleh para ulama.

Gambaran penerapan wasiat yang dikemukakan Syahrur hanyalah merupakan bentuk upaya dalam menjawab kasus tertentu yang timbul dibelakangan hari. Dalam artian, bahwa ketika ada kasus yang belum bisa terjawab dengan hukum yang lama, maka disinilah fungsi ulama agar melakukan kajian-kajian ulang sehingga bisa menjawab realitas apapun dan kapanpun tanpa harus meninggalkan metode yang selama ini telah disepakati.

Istinbath hukum yang dikemukakan Syahrur, tidak ubahnya seperti ulama klasik yang selalu berpegang pada otoritas teks dalam menyoal apapun yang terjadi dalam realitas, baik persolan ibadah maupun mu'amalah yang selalu kembali pada *nash* itu sendiri. Namun demikian, *nash* al-Quran dan Sunnah di tangan Syahrur tidaklah mati dalam penafsirannya, melainkan bergerak dengan perkembangan zaman yang terjadi. Meskipun harus meninggalkan beberapa metode ijtihad yang telah lazim dipakai seperti *ijma'* dan *qiyas*.

Syahrur juga sangat mendorong manusia untuk tidak bertaklid buta dengan cara dia menghimbau bahwa wahyu dianggap saja baru turun tadi malam, sehingga manusia juga mempunyai hak sekaligus kewajiban untuk menafsirkan al-Quran dalam konteks kenikmatan.⁴⁸ Motivasi untuk tidak bertaklid buta juga terlihat dengan cara bagaimana dia memahami al-Quran dan sunnah yang selama ini dijadikan *hujjah* oleh umat Islam dengan menampilkan konstruksi pemahaman yang berimbang antara akal dan wahyu untuk mengungkap pesan-pesan Tuhan yang tersembunyi (*kanzun makhfiyun*).

Dengan memperhatikan konsep baru yang ditawarkan Syahrur mengenai wasiat maka bentuk pembaharuan yang dilakukan Syahrur adalah merupakan upaya pengkajian ulang terhadap kajian-kajian fikih, dengan memberikan metode pemahaman baru terhadap al-Quran dan sunnah. Dengan pengertian lain, bahwa Syahrur memang tetap berpedoman kepada al-Quran dan sunnah, akan tetapi memiliki sudut pandang yang berbeda dalam mengeluarkan hukum dari al-Quran dan sunnah itu sendiri. Konsep ini dilakukan Syahrur dilatarbelakangi dengan keinginannya untuk memberikan solusi terhadap masalah-masalah baru yang muncul hari ini, terkhusus dalam masalah wasiat dan waris.

Maka dari jabaran di atas dapat dilihat bahwa gebrakan yang dibawa oleh Syahrur belum bisa dikategorikan sebagai pembaruan dalam hukum Islam

⁴⁸ Qodry Azizy, *Reformasi Bermadzhab; Sebuah Ikhtiyar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*, Jakarta: Teraju. 2003. h. 45

terutama masalah wasiat dan waris. Hal itu dikarenakan jika dibandingkan dengan metode yang telah dilakukan oleh ulama sebelumnya pendapat Syahrur sangat bertentangan, karena Syahrur meninggalkan nilai-nilai yang ada dalam al-Quran dan sunnah, namun memberikan pemahaman yang baru yang hanya bertujuan untuk menjawab realita ummat. Terlepas dari itu, menurut penulis, pendapat syahrur bisa dipertimbangkan sebagai bentuk kajian fikih yang nota-benanya selalu berkembang sehingga menimbulkan motifasi kuat bagi ulama hari ini untuk terus mencari solusi-solusi dalam menjawab tantangan zaman.

Kesimpulan

Muhammad Syahrur memandang bahwa antara wasiat dan waris memiliki keterkaitan antara satu dan lainnya, akan tetapi Syahrur memandang bahwa posisi wasiat lebih utama daripada waris untuk diaplikasikan. Ia menyebutkan beberapa alasan tentang hal tersebut; *Pertama*, jumlah ayat wasiat lebih banyak daripada ayat waris. *Kedua*, redaksi ayat “*min ba’di washiiyyatin yûshî bihâ aw dain*” dalam surat al-Nisa’ ayat 12. mengindikasikan untuk mendahulukan wasiat daripada waris. *Ketiga*, perintah wasiat adalah wajib, karena dalam ayat wasiat didahului dengan kata “*kutiba*” (diwajibkan), sementara perintah yang terkait dengan waris tidak didahului dengan kata *kutiba*. *Keempat*, dalam melaksanakan wasiat, manusia diberikan kebebasan membagikan harta pusaka sesuai dengan kehendaknya, tanpa adanya paksaan ketentuan ukuran. Karenanya dalam wasiat tidak ada batasan tertentu seperti sepertiga, melainkan diserahkan sepenuhnya kepada pewasiat. *Kelima*, pelaksanaan wasiat lebih menyentuh aspek keadilan karena tidak ditentukan spesifikasi orang yang akan menerimanya begitu juga kondisi pemberiannya. Sementara itu waris adalah perintah yang bersifat umum. Dengan artian bahwa hanya mereka yang tertulis dalam al-Quran saja yang boleh diberi waris. *Keenam*, Sebagaimana pada surat an-Nisa’ ayat 7, maka wasiat tidak ditentukan pemberiannya kepada laki-laki atau perempuan. Sedangkan waris ditentukan berdasarkan jenis kelamin.

Dalam menetapkan dan melaksanakan wasiat dan waris Syahrur menggunakan istinbath hukum, yaitu al-Quran dan Sunnah. Dalam pandangan Syahrur, *al-Kitâb* dibagi kepada dua kelompok, yaitu ayat *Muhkam* yaitu ayat yang selamanya memerlukan penafsiran, di antaranya adalah ayat-ayat wasiat, waris dan ayat tentang poligami. Seterusnya ayat *Mutasyabihat* yaitu ayat yang hanya bisa diimani saja seperti ayat tentang kematian dan kiamat sertasejarah-sejarah. Atas dasar itu, Syahrur dengan beraninya melakukan penafsiran baru terhadap ayat-ayat wasiat dan waris. Selanjutnya, dalam mengistinbathkan hukum dari al-Quran Syahrur bersandar pada beberapa pendekatan,

yaitu; pertama, pendekatan *linguistik*. Menurut Syahrur dalam al-Quran tidak ada istilah *tarâduf* atau kesamaan makna. Setiap kata memiliki makna tersendiri. Al-Quran juga tidak memiliki kata-kata tambahan (kata-kata yang tidak memiliki makna) dan al-Quran juga memiliki kecermatan dalam susunan kalimat dan kandungan arti yang tidak kalah dibanding dengan ilmu kimia, fisika, kedokteran dan matematika. Kaitannya dengan wasiat adalah bahwa Syahrur membedakan antara *hadz* dengan *nasib*. *Hadz* adalah jatah yang sesuai dengan hak masing-masing yang sudah ditentukan Allah. Ini berlaku pada pembagian harta warisan. Sedangkan *nasib* merupakan hak subjektif yang bisa ditentukan oleh masing-masing pribadi, sebagaimana halnya dalam masalah wasiat.

Kedua, pendekatan filosofis yang menafikan konsep *nasakh-mansukh*. Sehingga ayat waris kepada orang tua dan kepada ahli waris tidak dapat dibatalkan dengan hadis. *Ketiga*, pendekatan intratekstualis, yaitu dengan mengumpulkan semua ayat-ayat yang terkait dengan topik bahasan. Berdasarkan pada metode ini, ayat-ayat wasiat dan waris dikumpulkan menjadi satu, yang kemudian disimpulkan Syahrur bahwa tentang wasiat terdapat 10 ayat sedangkan waris 3 ayat.

Terakhir sumber istinbath hukum Syahrur adalah Sunnah. Menurut Syahrur, sunnah merupakan bentuk ijtihad pertama yang dilakukan Nabi dalam meinterprestasikan ayat-ayat al-Quran, sehingga pemahan yang dilakukan Nabi bisa jadi berkaitan dengan situasi sosial tertentu pada masa itu. Umaka dari itu, menurut Syahrur kita juga mesti melakukan penafsiran sebagaimana yang dilakukan Nabi. Baginya sunnah juga terbagi kepada *muhkam* dan *mutasyabihat*, seperti halnya hadis tentang batasan sepertiga dalam wasiat. Hadis tersebut merupakan bagian dari sunnah *muhkam* yang bersifat temporal dan hanya relevan pada masa abad ke-7 saja.

Pemikiran Syahrur tentang wasiat tidak dapat dikategorikan kedalam bentuk pembaruan dalam hukum Islam. Hal ini dikarenakan metode pemahaman yang dilakukan Syahrur sangat bertentangan dengan pemahaman mayoritas ulama. Terlepas dari itu, menurut penulis, sebageian kecil dari pendapat Syahrur bisa diadopsi dalam pelaksanaan hukum. Selanjutnya, pendapat syahrur juga bisa dipertimbangkan sebagai bentuk kajian fikih yang notabeneanya selalu berkembang sehingga menimbulkan motifasi kuat bagi ulama hari ini untuk terus mencarikan solusi-solusi dalam menjawab tantangan zaman.

Kepustakaan

Abdurrahman, Hafidz, *Umul Qur'an Praktis: Metode Memahami al-Quran*,

- Bogor: CV IDeA Pustaka Utama. 2004.
- Abu Bakar al-Husain, Al-Imam Taqiyyuddin, *Kifayat al-Akhyar*; Semarang: Toha Putra. t.th.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, *Ma'fhum al-Nas Dirasah fi Uhum al-Quran. Terj. Khoiron Nahdiyyin, Tekstualitas Al-Quran: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LkiS. 2002.
- Al-Jaziriy, Abdurrahman, *Fiqh al-Madzahib al-'Arba'ah*. Juz III, Beirut: Dar al Fikr. t.th.
- al-Kitab wa al-Qur'an. Terj. Sahiron Syamsudin, Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004.
- al-Salam, Abd. ibn Muhammad ibn Abd al-Karim, *al-Tajdid wa al-Mujaddidun fi Ushul al-Fiqh*, Cairo: al-Maktabat al-Islamiyat. 2007.
- Al-Shiddieqiy, Muhammad Hasbi, *Fikih Mawaris*, Semarang: Pustaka Rizki Putra. 1997.
- al-Syafi'iy, Imam, *Al-Umm*, Terj. Prof. TK. H. Ismail Yakub SH-MA, *Buku Induk*, Jakarta: C.V Faizan, 1982.
- Arief, Abd. Salam, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita; Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta: LESFI. 2003.
- Arif, Mahmud, *Wacana Nasak dalam Tafsir Fi Dilal al-Quran*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana. 2002.
- Azizy, Qodry, *Reformasi Bermadzhab; Sebuah Ikhtiyar Menuju Ijtihad Sain-tifik- Modern*, Jakarta: TERAJU. 2003.
- Fanani, Muhyar, *Bagaimana Mendefinisikan Ulang Sumber Hukum Islam dalam jurnal Ihya Ulumuddin volume 9*. 2007.
- Ibn Katsir, Abu al-Fidâ' Isma'îl Ibn Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*; Terj. H. Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, Surabaya: PT Bina Ilmu. 1990.
- Isa, Abdul Jalil, *Ijtihad Rasulullah*. Yogyakarta: Cahaya Hikmah. 2004.
- Ismail, Ahamd Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep wahyu Muhammad Syahrur*, cet. I, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Jawad Mughniyah, Muhammad, *Ahwal al Syahsiyah*, Beirut: Daar al Ilm II Milayani. 1964.
- Makluf, Louis, *Al Munjid*, Mesir: Maktabah Qatfaliqiyah. 1964.
- Nasution, Khoirudin, *Kontribusi Fazlu Rahman dalam Ushul fiqh Kontem-porer; dalam jurnal al-Jami'ah, Vol. 40. No. 2*, Yogyakarta: Islamic Studies. 2002.
- Rahman, Fatkhur, *Ilmu Waris*, Bandung: Pt Ma'rif. 1981.

- Rahman, Fazlur, *Islamic and Modernity, Transformation of an intelektual Tradition*, Terj. Ahsin Muhammad, *Islam dan Modernisme*, Bandung: Pustaka. 2000.
- Rahman, Najibur, *Reposisi Hukum Islam dan Hukum Nasional dalam LKTI (PTAI se-Indonesia)*. 2006.
- Rasjid, Sulaiman, *Fikih Islam*, Bandung : Sinar Baru Algensindo, Cet 36. 2003.
- Ridwan, Nur Khalik, *Detik-Detik Pembongkaran Agama, Mempopulerkan Agama Kebajikan, Menggagas Pluralisme-Pembebasan*, Jogjakarta. 2003.
- Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2003.
- Romli, Moh. Guntur, *Dari Jihad Menuju Ijtihad*, Jakarta: LSIP. 2004.
- Romli, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, Jakarta: Gaya Media Pratama. 1999.
- Rusyd, Ibn, *Bidayatul Mujtahid*, t.tp.: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 595. H.
- Sah, M. Aunul Abied. et al, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah, cet. I*, Bandung: Mizan. 2000.
- Shihab, M.Quraish, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran, Vol.2* Tangerang: Lentera. 2005.
- Shihab, Umar, *Kontekstualitas al-Quran; Kajian Tematik Atas Ayat- ayat Hukum dalam Al-Quran*, Jakarta: Permadani. 2005.
- Syahrur, Muhammad. *Islam wa Iman: Manzumah al-Qiyam* Terj. M.Zaid Su'di, "Islam wa Iman", Cet. I, Yogyakarta: Jendela. 2002.
- Syamsuddin, Sahiron, *Metode Intratektualitas Muhammad Syahrur dalam P-enafsiran al-Qur'an*, Yoyakarta: PT Tiara Wacana. 2002.
- Zuhailiy , Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Damaskus: Daral-Fikr. 2005.