

REDUKSITAS HUKUM WASIAT (STUDI PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR)

Asral Fuadi

Alumni Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
malano.fuadi@gmail.com

ABSTRACT

Perkembangan pemikiran dalam kajian hukum Islam telah banyak melahirkan produk pemikiran yang mencoba merespon tuntutan zaman. Para pemikir hukum Islam terus-menerus melakukan kajian, baik berupa pembacaan ulang ataupun yang telah melakukan perombakan besar-besaran terhadap pandangan-pandangan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh hukum Islam pada sebelumnya. Dinamika pembacaan ulang terhadap aturan hukum yang telah terdahulu tersebut disebut juga dengan pembacaan kontemporer yang berangkat dari pandangan *realitas-empirik*. Di antara tokoh-tokoh yang berkonsentrasi adalah Muhammad Syahrur yang coba melakukan pembacaan ulang terhadap sesuatu yang telah dikultuskan pada sebelumnya oleh para ulama fikih Islam klasik. Syahrur melakukan sebuah reformulasi terhadap hukum Islam melalui pembacaan kontemporer, salah satunya adalah pengkajian ulang terhadap hukum wasiat. Karena bagi Syahrur anggapan yang menyatakan bahwa ayat wasiat telah dihapuskan (*dinasakh*) oleh hadis atau ayat waris, telah mereduksi hukum wasiat itu sendiri dan oleh karenanya, harus dilakukan pembacaan ulang terhadap ayat wasiat tersebut, dengan tujuan mencari relevansinya dengan realitas yang terjadi pada manusia di masa sekarang. Penelitian ini merupakan *library research* atau penelitian pustaka dengan metode *deskriptif-analitik* dan pendekatan *usul fikih*. Hasil penelitian adalah bahwa wasiat dalam pelaksanaannya boleh melebihi dari sepertiga. Hal ini didasarkan kepada metode istinbat hukum, yakni pembacaan kontemporer. Relevansi dengan konteks kekinian adalah untuk mengisi kekosongan kajian tentang hukum wasiat yang ada di Indonesia. Penelitian ini diproyeksikan sebagai respon terhadap kajian tentang hukum wasiat di era globalisasi dan modernisasi.

KEYWORDS

Muhammad Syahrur, reduksi, hukum wasiat, relevansi..

PENDAHULUAN

Kemajuan ilmu pengetahuan terus bergerak mengikuti perubahan zaman. Hal yang sama terjadi pada hukum, kebutuhan manusia terhadap aturan hukum bergantung kepada sejauh mana hukum mampu mengakomodir dan menetralsir permasalahan yang terjadi. Bagaimanapun juga, hukum mengandung arti sebagai aktivitas yang dijalankan sesuai aturan (*rule governed*). Terkadang dikatakan bahwa peraturan-peraturan formal dan doktrin hukum memberikan kepastian dan kestabilan yang dibutuhkan oleh masyarakat sipil (Leyh, 2011). Munculnya peristiwa-peristiwa hukum dewasa ini melahirkan sikap pro dan kontra di masyarakat, termasuk bagi para ahli hukum. Hal itu menunjukkan bahwa hukum harus berubah sesuai dengan perkembangan dialektika masyarakat di suatu tempat.

Permohonan *judicial review* yang diajukan oleh Hj. Aisyah Mokhtar dan anaknya Muhammad Iqbal Ramadhan bin Moerdiono terhadap ketentuan Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan adalah diantara peristiwa hukum yang menarik untuk dilihat lebih jauh. Dimana Moerdiono sebagai seorang suami yang telah beristri 3 (tiga) menikah

kembali dengan istrinya yang kedua bernama Hj. Aisyah Mokhtar secara syari'at Islam dengan tanpa dicatatkan dalam register Akta Nikah. Maka ia tidak memiliki Buku Kutipan Akta Nikah. Dari pernikahan tersebut lahir seorang anak laki-laki bernama Muhammad Iqbal Ramdhan Bin Moerdiono.

Hak-hak konstitusi seorang anak sebagai warga negara Indonesia dijamin oleh Pasal 28 B ayat (1) dan ayat (2) serta Pasal 28 D ayat (1) UUD 1945, namun dalam konteks ini menjadi hilang karena status perkawinan Aisyah dan Moerdiono tidak sah, maka anak yang dilahirkannya menjadi tidak sah. Sedangkan hak anak yang paling prinsipil adalah hak nasab, hak mendapatkan penyusunan, hak mendapatkan pengasuhan, hak memperoleh perwalian, hak menerima biaya hidup dan hak kewarisan. Jadi pada kasus ini terdapat keterkaitan dengan hak waris. Kasus ini menuntut adanya kepastian hukum atas ketentuan pada Pasal 43 ayat (1) Undang-undang Perkawinan, sehingga lahirlah putusan Hakim Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU/VIII/2010, di mana anak yang lahir pada pernikahan yang tidak sah mempunyai hak perdata dengan ayah biologisnya, sepanjang hal tersebut dapat dibuktikan dengan ilmu pengetahuan. Putusan MK ini jelas lahir untuk melegitimasi hak anak, seperti hak

waris, hak mendapatkan pendidikan yang layak, hak asuh, baik oleh ibu maupun oleh ayahnya, yang sebelumnya terhalang sebab pernikahan yang tidak sah. Namun berdasarkan hal itu muncul pertanyaan, mengapa wasiat tidak muncul sebagai solusi bagi anak yang tidak sah?

Mengenai pembagian harta warisan, al-Qur'an menegaskan dengan bagian masing-masing yang telah ditentukan oleh Allah yang mewajibkan setiap individu untuk menjalaninya. Salah satu ayat mengenai hal pembagian waris adalah surat an-Nisa' Ayat: 11.⁵

an-Nisa' Ayat: 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ۚ لِلرِّجَالِ نِصْفُ مَا تَرَكَ ۖ وَ لِلنِّسَاءِ نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَالَّذِينَ لَا وَالِدَ لَهُمْ لَكُمْ بِأَرْحَامِهِمْ ۚ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ۚ وَإِنْ كَانَتْ مِنْكُمْ إِثْمَانٌ فَالْمَوْلَىٰ ۚ لِلَّذِينَ لَا وَالِدَ لَهُمْ مِمَّا تَرَكَ إِذَا وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ۚ لِأُمِّهِ النِّصْفُ ۚ وَلِأَبِيهِ الْكُلُّ ۚ وَاجِدِ مِنْهُمَا السُّدُسَ مِمَّا تَرَكَ ۚ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ۚ فَلِأُمِّهِ النِّصْفُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya: "Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana" (an-Nisa' Ayat: 11).

Pada ayat selanjutnya dijelaskan tentang hak suami dan istri, baik yang memiliki keturunan (anak) maupun yang tidak mempunyai keturunan sama sekali, dan dilaksanakan setelah hutang dan wasiat orang yang meninggal tersebut ditunaikan.

Seiring dengan itu Muhammad Syahrur hadir dengan mereformasi hukum wasiat yang selama ini tereduksi oleh dominasi hukum waris. Sebab selama ini fikih diterapkan dengan mengutamakan waris dan hukumnya dan mengesampingkan wasiat beserta hukumnya (Syahrur, 2004). Menurut Syahrur bahwa

sebagai dasar hukum ayat wasiat adalah surah Al-Baqarah Ayat: 180 harus ditinjau kembali pensyari'atannya.

al-Baqarah Ayat: 180

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: "Diwajibkan atas kamu, apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang baik, (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa" (al-Baqarah Ayat: 180)

Kendati demikian sebagian ulama fikih sepakat, bahwa ayat tersebut telah dihapus (*Nasakh*) oleh hadis berikut ini :

إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث

Artinya: "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap yang memiliki hak, maka tidak ada wasiat bagi pewaris" (HR. Imam Ahmad).

Pandangan sebagian ulama yang menyepakati al-Baqarah ayat: 180 telah dihapus, menurut Syahrur tidak dapat dibenarkan karena lafaz *kutiba 'alaikum* pada ayat wasiat dan lafaz *kutiba 'alaikum* yang ada pada ayat puasa dan shalat sama-sama menunjukkan kewajiban (*taklif*) bagi orang-orang yang beriman supaya mereka memperoleh derajat taqwa di sisi Allah SWT. Seiring dengan itu, Abu Dawud, Ibn Hazm dan Ulama Salaf berpendapat bahwa hukum wasiat itu adalah *fardhu 'ain* dengan dalih bahwa Al-Qur'an dan surat al-Baqarah ayat: 180 dan surat An-Nisa' ayat: 11-12, Allah mewajibkan hamba-Nya untuk mewariskan sebagian hartanya kepada ahli waris yang lain dan mewajibkan wasiat didahulukan pelaksanaannya dari pada pelaksanaan utang (Manan, 2006).

Senada dengan itu Abu Dawud, Ibn Hazm, Ibnu Jarir al-Tabary dan sebagian ulama Tabi'in seperti al-Dahak, Tawus, dan al-Hasan, yang menyatakan bahwa hukum wasiat adalah wajib. Alasan mereka adalah bahwa yang dihapus oleh ayat waris (ayat 11 dan 12) hanyalah orang yang menerima waris, sedangkan yang tidak mendapatkan bagian tetap menerima wasiat. Lebih jauh lagi, Syahrur berpendapat, bahwa ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an mengenai wasiat lebih banyak dari pada ayat-ayat yang menyangkut hal waris. Syahrur mendapati sepuluh ayat untuk wasiat dan tiga ayat untuk waris (Syahrur, 2004). Dalam hal ini, Syahrur menegaskan bahwa pendapat mengenai ayat wasiat telah dihapus (*dinasakh*) merupakan akibat dari berbagai faktor sosial-politik yang menghegemoni dan mengintervensi pengembangan fikih menuju wilayah yang cenderung *ahistoris*, kemudian muncul

pemaksaan untuk berpegang pada produk fikih tersebut atas kepentingan mempertahankan *status quo* generasi salaf (Syahrur, 2004).

Berangkat dari temuan Syahrur terhadap ayat-ayat mengenai wasiat di atas tampak jelas, bahwa hukum wasiat lebih utama dan ditekankan Allah SWT pelaksanaannya dibandingkan dengan hukum waris. Sejalan dengan itu menurut Abdul Wahhab Khallaf, jika di dalam al-Qur'an dijumpai *nash* mengenai suatu hukum, maka *nash* itu harus diikuti (Khallaf, 1996).

Di sisi lain, sebagai puncak perkembangan pemikiran hukum Islam, ulama dan ahli hukum Islam, di Indonesia sendiri terdapat Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang lahir atas instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, pelaksanaannya ditindaklanjuti melalui surat keputusan Menteri Agama RI No. 154 Tahun 1991 (Rofiq, 2001). Kompilasi ini memuat pasal tentang hukum wasiat dan batasan bolehnya berwasiat. Pada penjelasan selanjutnya dalam KHI ditentukan batasan boleh wasiat adalah tidak lebih dari 1/3 dari harta peninggalan kecuali semua ahli waris mengizinkan. Pembahasan wasiat di dalam KHI di atas masih memperlihatkan dominasi hukum waris terhadap hukum wasiat, yaitu pernyataan izin dari ahli waris terhadap pelaksanaan wasiat yang melebihi dari 1/3 dari harta si pewasiat.

Hal di atas menunjukkan bahwa antara hukum wasiat dengan hukum waris memiliki posisi yang sejajar dan dapat diterapkan keduanya pada waktu yang bersamaan dan bahkan dengan penyari'atan ayat-ayat hukum lainpun hukum wasiat sama-sama diwajibkan kepada *mukallaf*, khususnya dalam pemindahan hak milik dari seseorang atas orang lain. Adapun terkesampingkannya hukum wasiat dari hukum *taklif* lainnya, itulah yang dimaksud dengan reduksitas hukum wasiat. Maka dengan jelas bahwa Syahrur dalam kajiannya menginginkan pengembalian hukum wasiat ke tempatnya semula, di mana pemahaman umum yang meyakini bahwa ayat wasiat telah dihapus oleh hadis atau oleh ayat waris, harus dipahami ulang dengan melihat konteks ayat secara komprehensif.

Berpijak dari latar belakang di atas, tulisan ini akan menjawab dua pertanyaan; *pertama*, bagaimana tinjauan hukum Islam terhadap pandangan dan istinbat hukum Muhammad Syahrur dalam reduksitas hukum wasiat? *Kedua*, bagaimana relevansi pandangan Muhammad Syahrur dalam reduksi hukum wasiat dengan perkembangan hukum Islam kontemporer di Indonesia. Kedua pertanyaan tersebut perlu untuk dijawab, selain untuk memperkaya khazanah intelektual dalam pemikiran hukum Islam, khususnya dalam hukum wasiat, juga dapat dijadikan sebagai bahan rujukan dalam pengembangan pemikiran hukum Islam menuju hukum Islam yang

dinamis dan relevan terhadap masalah-masalah hukum kontemporer.

METODE

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian dengan cara mengkaji dan menganalisis sumber-sumber tertulis seperti buku atau kitab yang berkaitan dengan pembahasan mengenai pemikiran Muhammad Syahrur tentang reduksitas wasiat (Hadi, 1990). Metode deskriptif-analitik digunakan untuk memaparkan dan menjelaskan konsep wasiat dalam berbagai perspektif dan bagaimana pandangan Muhammad Syahrur.

Data yang digunakan penelitian ini adalah data yang bersifat primer atau sekunder, diupayakan melalui dokumentasi dengan cara menelusuri dan memilih buku-buku, kitab, dan karya-karya ilmiah yang berhubungan dengan objek penelitian. Untuk menganalisis data yang telah terkumpul, dilakukan analisis data. Dalam hal ini digunakan cara berpikir *deduktif*, yakni suatu penarikan kesimpulan dari pernyataan yang bersifat umum ke pernyataan yang bersifat khusus. Metode ini digunakan untuk menganalisis suatu masalah yang bersifat umum, yakni konsep wasiat dalam pandangan Muhammad Syahrur untuk kemudian dianalisis dengan aplikasi konsep wasiat di Indonesia.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Konsep Wasiat

Pengertian Wasiat

Wasiat Secara etimologi berarti menjadikan, menaruh belaskasihan, memindahkan, berpesan, menyambung, memerintahkan, mewajibkan dan lain-lain (M. I. Ramulyo, 1992). Lafadl *waṣāyā* (وصايا) adalah jama' dari lafadl *waṣīyyah* (وصية) berasal dari lafaz *Waṣaitu Asy-Syai-a Bisy-Syai-i Iza Waṣaltuhu Bihi* artinya aku berwasiat sesuatu kepada sesuatu yakni ketika aku telah menemukannya dengan sesuatu itu (Al-Syafi'I, 1983; Riswanto, 2010). Sedangkan menurut syara', wasiat adalah beramal karena Allah semata dengan hak yang disandarkan kepada sesuatu barang sesudah meninggal.

Seiring dengan itu, menurut as-Sayid Sābiq istilah wasiat diambil dari kata *Waṣaitu-ūṣī asy-syai'a* (aku menyambung sesuatu). Dalam syariat, wasiat adalah penghibahan benda, piutang, atau manfaat oleh seseorang kepada orang lain dengan ketentuan bahwa orang yang diberi wasiat memiliki hibah tersebut setelah kematian orang yang berwasiat (Sabiq, 2006). Di samping itu Ramulyo (1992) mendefinisikan wasiat sebagai pernyataan kehendak oleh seorang mengenai apa yang harus dilakukan terhadap hartanya setelah ia

meninggal. Ramulyo (1992) juga mencatat mengenai pendapat para ulama fikih tentang definisi wasiat itu, yakni;

Pertama, menurut Imam Hanafi wasiat adalah memberikan hak memiliki sesuatu secara *tabarru'* (suka rela) yang dilaksanakan setelah pewasiat meninggal, baik sesuatu tersebut berupa barang maupun berupa manfaat. *Kedua*, menurut Imam Malik wasiat adalah suatu perikatan yang mengharuskan penerima wasiat menghakimi sepertiga harta peninggalan pewaris sepeninggalnya.

Ketiga, Mesir dengan undang-undang wasiatnya memiliki UU Nomor 71 Tahun 1946, dimana wasiat didefinisikan sebagai "mengalihkan hak milik harta peninggalan yang ditanggihkan kepada kematian seseorang". Hal yang hampir sama, wasiat didefinisikan di dalam hukum adat, sebagaimana yang dicatat oleh Abdul Manan yang dikutipnya dari Eman Suparman, yakni; "wasiat adalah pemberian yang dilaksanakan oleh seseorang kepada ahli warisnya atau orang tertentu yang pelaksanaannya dilakukan setelah orang yang berwasiat itu meninggal dunia" (Manan, 2006).

Berangkat dari beberapa pengertian wasiat di atas, maka wasiat adalah pemberian seseorang kepada orang lain, baik berupa barang, piutang, ataupun manfaat untuk dimiliki oleh orang lain sesudah orang yang berwasiat meninggal dunia (Shomad, 2010). Sementara itu ahli hukum Islam lainnya juga mendefinisikan wasiat sebagai pemberian hak milik secara suka rela yang dilaksanakan setelah pemberi meninggal (Anshori dan Harahap, 2008).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa wasiat adalah tindakan seseorang terhadap harta peninggalannya yang wujud dari tindakan itu direalisasikan setelah ia meninggal.

Dasar-Dasar Hukum Wasiat

Pada masa jahiliyah, orang Arab cenderung membagikan harta dengan wasiat tanpa ada undang-undang yang dijadikan petunjuk. Mereka dapat mewasiatkan hartanya kepada seorang saja yang berakibat hilangnya hak waris orang tua mereka, wasiat dijadikan sebagai kekayaan untuk mengatur kepentingan orang kaya dan anggota suku-suku yang berpengaruh (Daoui, 2002). Sedangkan secara umum, di Barat sendiri juga hampir tidak ada aturan hukum baku yang dapat dipegang oleh masyarakat. Namun pada abad ke-4 sebelum Masehi, para filsuf besar waktu itu mulai menyadari peranan manusia dalam membentuk hukum, Sokrates misalnya, ia menuntut supaya para penegak hukum mengindahkan keadilan sebagai nilai yang melebihi manusia. Seiring dengan itu Plato dan Aristoteles juga mencari hal yang sama, yaitu manakah aturan yang adil yang harus dituju oleh

hukum (Huijbers, 1995). Dengan demikian aturan hukum tentang waris atau wasiat bisa dikatakan belum ada, hanya baru dalam tahap pencarian secara umum dan bersifat kontemplatif. Selain itu, di Roma, pada abad ke-8 sebelum Masehi, terdapat peraturan yang berlaku secara universal di antaranya adalah *ius gentium*, yakni suatu hukum yang diterima semua bangsa sebagai dasar suatu kehidupan bersama yang beradab (Doi, 2002). Oleh karenanya berikut ini akan coba dijelaskan dasar-dasar hukum wasiat dalam Islam, yaitu:

1. Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber hukum pertama dan utama dalam Islam, yang memuat kaidah-kaidah hukum fundamental (asasi) yang perlu dikaji dan dikembangkan lebih lanjut (Ali, 2009). Eksistensi al-Qur'an sebagai sumber hukum utama dalam Islam, akan ayat-ayat al-Qur'an terhadap hukum wasiat itu sendiri. Selanjutnya ayat-ayat tersebut akan dijadikan sebagai landasan awal untuk melihat urgensi tentang wasiat. Dalam catatan Anshori & Harahap, (2008), ada beberapa ayat menyangkut wasiat, yaitu :

a. al-Baqarah ayat : 180

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: "Diwajibkan atas kamu, apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang baik, (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa" (al-Baqarah ayat : 180)

b. an-Nisa' ayat : 12

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ وَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوْصِيْنَ بِهَا أَوْ دِيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الذُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوْصَوْنَ بِهَا أَوْ دِيْنٍ ۚ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الذُّلْتِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دِيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Artinya: "Dan bagianmu (suami-suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta

yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utang-utangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun” (an-Nisa’ ayat : 12).

Ayat-ayat di atas menjelaskan tentang disyari’atkannya wasiat bagi mereka yang memiliki harta peninggalan (warisan) untuk mewasiatkannya kepada ibu, bapak, dan kerabat-kerabatnya secara adil dan baik, serta melaksanakan pembagian waris terhadap ahli waris setelah utang dan wasiat dilaksanakan. Lafaz *mudhāra* di atas dapat dipahami dari sebab diturunkannya ayat tersebut, di antaranya adalah, terdapat pengaduan istri Sa’d kepada Rasul. Karena keluarga Sa’d telah mengambil semua warisan tanpa menyisakan sedikit pun untuk anak-anak perempuannya, peristiwa ini terjadi setelah perang Uhud (3 H). Ada juga yang berpendapat bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah untuk membatalkan praktik jahiliah, yang hanya memberikan warisan kepada anak laki-laki dewasa yang sanggup pergi berperang (Bakar, 1998).

Di samping itu, secara umum kata wasiat di dalam Al-Qur’an diulang-ulang sebanyak 25 kali (Manan, 2006). Manan mengungkapkan bahwa status hukum wasiat mengalami perkembangan sepanjang masa, tergantung pada sudut pandang yang melihatnya. Ketentuan hukum wasiat ini sangat tergantung kepada kondisi dan situasi orang yang melaksanakan wasiat itu. Pada suatu saat bisa menjadi wajib, haram, makruh, Sunnah, dan bisa juga jaiz.

2. Hadis

Sebagai sumber hukum Islam yang kedua setelah Al-Qur’an, Hadis memberikan ketetapan-ketetapan hukum yang dapat digunakan sebagai pedoman hukum wasiat secara umum. Oleh karenanya, berikut akan dipaparkan hadis-hadis yang berkaitan dengan wasiat itu sendiri:

ما حق امرئ مسلم له شيء يرد ان يصي فيه بيتين ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده

Artinya: “Tidak pantas bagi seorang muslim yang memiliki sesuatu yang ingin ia wasiatkan untuk melewati dua malamnya melainkan wasiatnya itu tertulis di sisinya.

Kewajiban untuk berwasiat dalam kadar tertentu

juga ditegaskan oleh Nabi dalam hadisnya yang lain, dimana Hassan Saleh mencatat hadis berikut sebagai syarat khusus wasiat.

(قلت يا رسول الله أنا ذ ومال و لا ير ثني إلا ابنة لي وحدة، ا فأ تصدق بثلثي مال؟ قال لا، قلت افا تصدق بشطره، قال لا، قلت افا تصدق بثلثه، قال الثلث، والثلث أثير، انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من ان تذرهم عالة يتكفون الناس)

Kewajiban untuk berwasiat dalam kadar tertentu juga ditegaskan oleh Nabi dalam hadisnya yang lain, dimana Hassan Saleh mencatat hadis berikut sebagai syarat khusus wasiat.

Hadis di bawah ini secara eksplisit menjelaskan tentang bolehnya berwasiat ketika ada izin dari ahli waris.

Selain itu, penjelasan mengenai tidak bolehnya berwasiat kepada ahli waris kecuali semua ahli waris menyepakatinya. Berikut ini merupakan dasar hukum yang menyatakan hal tersebut;

ان الله قد أعطى آل ذى حق حقه فلا وصية لوارث

Hadis-hadis di atas merupakan dasar hukum wasiat yang secara umum disepakati oleh para ulama terkait dengan disyari’atkannya wasiat dalam hukum Islam.

3. Undang-undang

Dasar hukum mengenai wasiat dalam hukum positif salah satunya terdapat dalam Inpres No. 1 Tahun 1991 perihal KHI, yaitu dalam buku dua Pasal 194 sampai Pasal 209 (Anshori dan Harahap, 2008). Ketentuan hukum yang berkaitan dengan pembahasan pasal 194 secara umum adalah ayat (1), (2), dan (3), dimana masing-masing dari ayat ini memuat ketentuan yang harus ada ketika seseorang akan berwasiat.

Tidak hanya di dalam Islam saja, dalam hukum perdata (BW) juga dikenal masalah wasiat yang disebut dengan *testamen*. *Testamen* dapat dilihat dalam Pasal 875 BW. Pembahasan wasiat dalam BW dimulai dari Pasal 874 sampai dengan Pasal 1022, terdiri dari dua bab (bab XIII-XIV), terbagi kepada sembilan bagian, yakni: *bagian pertama* terkait dengan ketentuan umum; *bagian kedua* tentang kecakapan dalam membuat surat wasiat atau untuk menikmati keuntungan dari surat tersebut; *bagian ketiga* tentang bagian mutlak; *bagian keempat* merupakan bagian bentuk sesuatu wasiat; *bagian kelima* memuat tentang bagian warisan pengangkatan waris; *bagian keenam* memuat seputar hibah dan wasiat; *bagian ketujuh* dan *kedelapan* memuat tentang pengangkatan waris wasiat; dan *bagian kesembilan* memuat tentang batalnya wasiat.

Dalam BW terdapat tiga macam bentuk wasiat, yaitu: *pertama*, surat wasiat harus disimpan pada seorang notaris dan penyerahan itu bisa dalam keadaan terbuka atau bisa juga dalam bentuk tertutup. *Kedua*, wasiat umum, yaitu: surat wasiat yang dibuat

oleh seorang notaris dengan cara orang yang akan meninggalkan wasiat itu menghadap notaris serta menyatakan kehendaknya mohon kepada notaris agar dibuatkan akta notaris dengan dihadiri dua orang saksi, pewasiat harus menyampaikan sendiri kehendaknya itu dan tidak boleh diwakilkan. *Ketiga*, wasiat rahasia, yaitu wasiat yang ditulis sendiri atau ditulis oleh orang lain yang digunakan untuk memenuhi kehendak terakhirnya. Surat wasiat model ini harus disegel, kemudian diserahkan kepada notaris yang dihadiri oleh empat orang saksi, yang dilakukan di hadapan notaris (Manan, 2006).

Selain itu, sebagai landasan hukum di Indonesia sendiri terdapat kitab undang-undang yang disebut dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pembahasan tentang wasiat itu sendiri dapat dijumpai pada Pasal 194 sampai Pasal 209, terdiri dari satu bab, yakni: bab lima KHI.

Rukun dan Syarat Wasiat

Rukun dari wasiat adalah *ijab* dan *qabul*. Abd. Shomad menyebutkan jika wasiat tidak tertentu atau khusus penerimanya, maka tidak diperlukan adanya *qabul* dari penerima wasiat. Sebab wasiat dalam keadaan seperti itu menjadi sedekah. *Qabul* hanya diperlukan bila wasiat tersebut diperuntukkan kepada orang tertentu dan dilakukan setelah pewasiat meninggal, atau dilakukan oleh wali bagi penerima wasiat yang belum memiliki kecerdasan dalam hukum (Shomad, 2010).

Sebagai syarat bagi orang yang menerima wasiat ialah mereka yang bukan ahli waris, penerima wasiat hadir pada saat pewasiat meninggal atau keberadaan penerima wasiat tersebut diperkirakan saja, dan disyaratkan juga bagi penerima wasiat tidak membunuh orang yang diberi wasiat, dan untuk obyek yang diwasiatkan tersebut harus dapat dimiliki kepemilikannya setelah pewasiat meninggal dunia (Shomad, 2010). Obyek yang dapat diwasiatkan bisa berupa harta yang bernilai seperti, tempat tinggal, tempat ibadah, dan bisa juga yang bersifat manfaat misalnya tempat ibadah.

Dalam KHI dijelaskan mengenai objek wasiat, yaitu bahwa harta yang diwasiatkan merupakan hak pewaris (ayat 2). Pelaksanaan wasiat baru dapat dilaksanakan setelah pewasiat meninggal dunia (ayat 3). Pemberian wasiat yang berupa hasil dari sesuatu atau pemanfaatan manfaat suatu benda harus diberikan dalam jangka waktu tertentu (Pasal 198). Jika objek wasiat berupa benda tidak bergerak mengalami kekurangan atau kerusakan oleh sebab yang sah sebelum pewasiat meninggal dunia, maka penerima wasiat hanya menerima sisa dari harta tersebut (Pasal 200). Menurut Ramulyo (1992) ada empat rukun wasiat yang harus dipenuhi, yaitu:

- 1 Harus ada yang berwasiat (*mushi*) dan memenuhi syarat sebagai berikut:
 - a *Baligh* (dewasa)
 - b Berakal sehat
 - c Bebas menyatakan kehendaknya
 - d Suka rela (*tabarru'*)
 - e Beragama Islam

Dalam *Fath al-Qarib* dari yang lima poin di atas ditambahkan bahwa orang yang diberi wasiat dapat dipercaya.

- 2 Harus ada seseorang atau badan hukum yang menerima wasiat (*musha-lahu*) dan syarat yang harus dipenuhi adalah:
 - a Diketahui dengan jelas identitas orang yang menerima wasiat tersebut dan untuk badan hukum diketahui nama dan tempatnya dengan jelas
 - b Orang yang akan menerima wasiat dapat dipastikan keberadaannya.
 - c Wasiat diberikan untuk kemaslahatan bukan untuk kemaksiatan.
- 3 Sesuatu yang diwasiatkan (*mushā-bihi*), syarat yang harus dipenuhi adalah *mushā-bihi* harus dapat berlaku sebagai harta warisan atau bisa menjadi objek perjanjian, sudah wujud atau ada bentuknya waktu wasiat dinyatakan, harta tersebut benar-benar milik *mushi*, dan jumlahnya tidak melebihi sepertiga waktu wasiat dibagikan
- 4 *Shigat* atau ikrar untuk sahnya wasiat dapat dipakai segala cara yang memberikan pengertian adanya wasiat. Jadi wasiat bisa diberikan secara lisan atau tulisan, dan bisa juga dengan isyarat bagi orang yang tidak berbicara atau menulis.

Sementara itu yang menjadi syarat dalam wasiat adalah adanya pernyataan, baik berupa lisan maupun tulisan. Sedangkan *sighat* (*ijab* dan *qabul*) pada prinsipnya tidak perlu (Anshori dan Harahap, 2008). Dalam pendapat lain dikatakan, boleh berwasiat dengan barang yang ada (wujud) dan yang tidak ada. Seperti wasiat buah pohon yang belum berbuah (Al-Syafi'i, 1983). Selanjutnya dijelaskan juga boleh berwasiat kepada yang ada hubungannya dengan persoalan *sabilillah* dan hendaknya wasiat tersebut *ditasarrufkan* kepada orang berperang. Misalnya wasiat kepada fakir atau untuk membangun Mesjid. Dan disyaratkan juga bagi mereka yang lemah untuk *bertasarruf* pada harta wasiat tersebut agar tidak diberi wasiat.

Batasan-Batasan atau Kadar Wasiat

Batasan atau ukuran wasiat adalah maksimal sepertiga dari harta pewasiat kecuali diizinkan oleh ahli waris untuk berwasiat lebih dari sepertiga (Zein

2004). Hal itu senada dengan ketentuan yang ada di dalam Kompilasi Hukum Islam, yang menetapkan wasiat hanya diperbolehkan sebanyak-banyaknya sepertiga dari harta warisan kecuali apabila semua ahli waris menyetujui. Dalam suatu riwayat diceritakan ketika Sa'ad Ibn Abi Waqas dalam keadaan sakit ia dikunjungi Rasulullah SAW dan ia pun bertanya kepada Rasulullah SAW, apakah saya dapat mewasiatkan seluruh harta saya? Jawab Rasulullah : jangan. Sa'ad kembali bertanya, bagaimana kalau saya wasiatkan separohnya? "jangan" bagaimana kalau sepertiga? Rasulullah bersabda, juga terlalu besar, tetapi jika anak-anakmu tinggal dalam keadaan cukup maka boleh sepertiga itu (M. I. Ramulyo, 1992).

Ketentuan di atas dalam Kompilasi Hukum Islam juga ditegaskan tepatnya pada Pasal 195 ayat (2), menyatakan bahwa wasiat hanya diperbolehkan sebanyak-banyaknya sepertiga dari harta, kecuali semua ahli waris menyetujuinya. Ketentuan sepertiga ini juga berlaku bagi anak angkat atau ayah angkat yang tidak menerima wasiat, maka bagi mereka berlaku wasiat *wajibah*, sebagaimana yang ditegaskan KHI dalam Pasal 209 ayat (1) dan (2).

Ketentuan sepertiga ini dalam *Fath al-Qarib* juga dijelaskan jika si *mushi* (orang yang berwasiat) ingin berwasiat melebihi ketentuan sepertiga, maka harus mendapat persetujuan semua ahli waris dulu, jika ahli waris tidak mengizinkannya lebih baik dihentikan untuk melebihkannya dari sepertiga tersebut, dan batal wasiat jika tidak mendapat izin dari ahli waris untuk melebihkannya dari yang sepertiga (Al-Syafi'i, 1983).

Mengenai kapan kadar sepertiga itu dihitung, Imam Malik, An-Nakha'i dan Umar bin Abdul Aziz berpendapat, sepertiga itu ditentukan pada waktu berwasiat. Sementara itu menurut pendapat yang lebih kuat di antaranya ialah As-Syafi'i, sepertiga terhitung semenjak pewasiat meninggal dunia, hal ini senada dengan pendapatnya Ali bin Abu Thalib, Abu Hanifah, dan Imam Ahmad (Shomad, 2010).

Batalnya Wasiat

Pada prinsipnya perbuatan yang sah akan berakibat tidak sah apabila suatu perbuatan tersebut tidak dapat dilaksanakan karena terhalang oleh beberapa sebab. Ramulyo (1992) menjelaskan beberapa sebab tidak sahnya wasiat, yaitu: *pertama*, Pewasiat (*mushi*) menarik wasiatnya; *kedua*, Pewasiat (*mushi*) hilang kecakapan untuk bertindak; *ketiga*, Pewasiat (*mushi*) meninggalkan hutang, mengakibatkan hartanya habis untuk membayar hutang-hutangnya; *keempat*, Penerima wasiat (*mushalahu*) meninggal dunia lebih dulu dari pewasiat (*mushi*); *kelima*, Penerima membunuh pemberi wasiat; *keenam*, Penerima menolak untuk menerima

wasiat; *ketujuh*, Harta yang diwasiatkan (*musha-bihi*) itu keluar dari pewasiat sewaktu ia masih hidup (*musnah*); dan *kedelapan*, Habis waktu wasiat.

Muhammad Sayhrur: Biografi dan Karya Intelektual

Muhammad Syahrur memiliki nama lengkap Muhammad Syahrur bin Daib, merupakan pemikir kontemporer yang mencoba mengkritisi pemikir konservatisme Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang mengejawantahkan dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam (Fanani, 2010). Syahrur adalah seorang insinyur berkebangsaan Syria, lahir pada tanggal 11 Maret 1938 dari seorang bapak bernama Deyb bin Deyb dan ibu bernama Shiddiqah binti Shalih Filyun (Kurdi, 2010). Syahrur mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Perkembangan pemikiran Syahrur bermula dari pendidikan formal yang ia tekuni di Madrasah Damaskus dengan tingkat pendidikan *ibtida'* dan *'idad*, serta tingkat tsanawiyahnya dari Madrasah Abdurrahmān al-Kawākībī Damaskus. Sebuah Madrasah yang namanya diambil langsung dari nama seorang penulis Arab terkenal yang hidup pada 1849-1903 yang gigih menyerukan perlawanan bangsa Arab kepada bangsa Turki yang korup (Fanani, 2010).

Pendidikan menengah dirampungkan Syahrur pada tahun 1957. Kemudian Syahrur melanjutkan studinya ke Moskow Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil (*al-handasah al-madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Di Moskow, Syahrur mulai berkenalan dan mengagumi pemikiran marxisme, sungguhpun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel, terutama dialektika dan *Alfred North Whitehead*. Gelar diploma dalam bidang itu diraih Syahrul pada tahun 1964. Setelah meraih gelar diploma, Syahrur kembali ke Syria untuk mengabdikan sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun yang bersamaan, Syahrur melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di Ireland National University, Dublin, dalam bidang studi yang sama. Pada tahun 1967, Syahrur berhak untuk melakukan penelitian pada Imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara tersebut. Namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program Master dan Doktor-nya di bidang mekanika pertanahan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan

(*foundation engineering*). Gelar doktornya ia peroleh tahun 1972. Syahrur secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus. Selain sebagai dosen, Syahrur juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, Syahrur dikirim pihak Universitas untuk menjadi staf ahli pada *al-Saud Consult*, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di fakultas, Syahrur membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy/dar al- Istisyarat al-Handasiyah*) di Damaskus. Pemikir liberal yang satu ini biasa dijuluki dengan “Immanuel Kant” dunia Arab dan “Martin Luther” dunia Islam (Syahrur, 2004).

Sejarah perjalanan karir intelektual Syahrur dalam hukum Islam dapat dikelompokkan kepada dua, yaitu:

1 Latar Belakang Pemikiran

Syahrur seorang doktor teknik asal Syiria yang menekuni ilmu filsafat dan linguistik, setelahnya mencoba merambah ke wilayah studi Al-Qur’an (Syahrur, 2007). Semenjak tahun 1984, bertepatan pada musim panas di Damaskus, setiap tahunnya Syahrur sering menemui Ja’far Dak al-Bab untuk berdiskusi terkait gagasan dan ide-ide baru yang iya gagas (Syahrur, 2007). Diskusi ini terus berlanjut sampai tahun 1986. Pada tahun 1990, ia mulai menyusun dan merangkai tema-tema secara serasi, hingga terbit buku *al-Kitab wa al- Qur’an Qira’ah Mu’asirah*. Pasca kalahnya bangsa Arab terhadap Israel membawa Syahrur (sebagaimana pemikir kontemporer Arab lainnya) melakukan kritik diri (*naqd ad-dākhīl*) dengan mempertanyakan kembali bagaimana seharusnya sikap terhadap tradisi dan modernitas yang terwujud, bukan hanya melalui suatu pergerakan tetapi juga pemikiran, yang oleh Syahrur disebutkan dengan mengulangi pemahaman terhadap Al-Qur’an (Syahrur, 2007). Hal itu menjadi latar belakang bagi Syahrur untuk mengadakan pembacaan ulang terhadap Al-Qur’an sebagai respon terhadap pembacaan tiranik atau hegemonik (*al-Qiraah al-mustabiddah*), karena yang terjadi selama ini dalam pemikiran Islam adalah pembacaan repetitive, bukan pembacaan produktif. Pola pemikiran seperti itu dinilai Syahrur cenderung enggan berinteraksi dengan dunia kontemporer (Syahrur, 2007). Sedangkan al-Qur’an itu sendiri adalah *shahīh likullī zamān wa al-makān*.

2 Karya Intelektual

Syahrur merupakan seorang pemikir Islam yang unik yang memiliki perbedaan dengan para pemikir Islam lainnya yang memiliki basis keilmuan di bidang ke-Islaman, sedangkan Syahrur belajar Islam secara autodidak. Di tengah kesibukannya sebagai pengajar di bidang mekanika tanah dan teknik bangunan, Syahrur melahirkan beberapa tulisan yang di antaranya adalah *Handasat al- Asāsāt* (teknik bangunan terdiri dari tiga jilid) dan *Handasat at-*

Turbah (teknik pertanian) (Fanani, 2010). Lahirnya karya Syahrur di bidang ilmu eksata tidak mengurangi kegigihannya dalam mengikuti kajian di bidang ke-Islaman secara kontemplatif. Sebagai bukti kegigihan itu telah melahirkan empat karya terbesarnya yang terkait dengan kajian ke-Islaman, yaitu; *al- Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah* (1990), *Dirāsah Islāmiyyah Muāsyirah* (1994), *al-Islām wa al-Imān* (1996), dan *Naḥw Ushūl Jadīdah* (2000).

Karyanya *al-Kitab wa al- Qur’an: Qira’ah Mu’asirah* memuat sejumlah ide paling kontroversial di Timur Tengah. Penelitian untuk buku itu memakan waktu kurang lebih 20 tahun. Buku itu merupakan studi komprehensif atas kitab suci Al-Qur’an yang dijadikan pegangan sekaligus sumber primer umat Islam dalam memahami agamanya, juga menggali hukum dan nilai-nilainya. Pemikiran Syahrur tentang prinsip dan dasar hukum Islam yang merupakan hasil dari pemahamannya terhadap apa yang disebutkan dengan ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*, konsep Sunnah Nabi, ijma’ dan qiyas. Syahrur memaparkan keempat konsep tersebut dengan pemahaman yang baru. Di samping itu, Syahrur juga kerap menyumbangkan hasil pemikirannya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti “*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*” dalam *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan “*Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman*”, dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian dipublikasikan juga dalam *Charles Kurzman* (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

Metode Istinbat Hukum Muhammad Syahrur *Teori Batas (Ḥudūd)*

Konstruksi teori batas diproyeksikan Syahrur untuk mewujudkan usul fikih, fikih, dan masyarakat madani. Di sisi lain teori batas memiliki kepentingan praktis, yaitu membangun pemahaman baru terhadap *hudūd* Allah dalam *Umm al-Kitāb* dan pemahaman atas realitas dan aspirasi hukum masyarakat (Fanani, 2010). Hal ini dilakukan untuk memberikan keadilan bagi masyarakat Islam, karena sesungguhnya menurut Ibnul Qayyim syariat Islam itu seluruhnya adalah adil, mengandung rahmat, dan mengandung kemaslahatan (Al-Qaradhawi 2003). Bagi Syahrur, semua hal yang baru dapat diakui benar apabila fakta-fakta empiris-positivistik membuktikannya benar. Dengan kata lain pemikiran Syahrur sangat logis, yang memiliki epistemologi empiris-rasional dan menolak epistemologi *isyraqiyyah ilhāmīyah* yang akrab dengan ahli *irfān* (Fanani, 2010).

Terkait dengan ayat hudud dalam *Umm al-Kitāb* dan Al-Qur’an, terdapat dua tugas yang harus diperhatikan oleh masyarakat kontemporer, yaitu;

pertama, menemukan ayat-ayat Allah dalam *Umm al-Kitāb*. Dalam hal ini Syahrur menawarkan metode perbandingan antara ayat satu dengan ayat lainnya atau disebut juga dengan *al-istiqra' al-ma'nawī* (induksi tematis) (Syahrur, 2007). Dalam langkah ini menurut Muhyar Fanani, Syahrur terjebak pada hermeneutika intra-tekstualitas dan mengabaikan hermeneutika antar teks (intertekstualitas). Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa Muhyar Fanani jelas membela pendapat para ulama terdahulu dengan dalih Syahrur hanya mengakui teks *umm al-kitāb* dalam aktivitas hermeneutikanya yang mengabaikan penafsiran Nabi, Sahabat, apalagi penafsiran para ulama yang dianggap penafsiran mereka tidak suci (Fanani, 2010). *Kedua*, setelah *hudud* Allah ditemukan, lalu manusia membentuk hukum yang tidak menyalahi *hudud* Allah tersebut (Syahrur, 2004). Syahrur menawarkan metode historis-ilmiah dengan mengutamakan ilmu kealaman yang pada gilirannya disebutnya dengan *ijtihad* (Syahrur, 2007). Dalam hal ini Fanani berpendapat bahwa Syahrur tersesat pada pandangan objektivisme sebagaimana yang pernah dialami oleh Charles Sanders Pierce dengan pragmatismenya. Dengan demikian menurut Fanani, Syahrur masih terjebak dengan pemikiran abad-19 yang sangat positivistik dalam menyusun teori *hudud*-nya (Fanani, 2010).

Maka tampaknya Syahrur mengikuti Hegel bahwa kebenaran adalah hasil dari dialog pihak-pihak yang saling bertentangan (tesis vs antitesis) untuk kemudian ditemukan kebenaran tertinggi dari kompromi keduanya (sintesis). Hegel begitu juga dengan Syahrur yang meyakini bahwa kebenaran adalah kebenaran dialektis (Fanani, 2010). Konsep Syahrur ini terlihat jelas, ia mengatakan bahwa Syari'at Islam adalah *Ilahiah*, sedangkan fikih Islam bersifat humanis-historis (Fanani, 2010). Pandangan Syahrur tentang penemuan batas-batas dalam ayat-ayat Allah SWT tidak bisa dilepaskan dari upayanya untuk mengembalikan otoritas teks al-Qur'an kepada tujuan diturunkannya kepada manusia dan berusaha untuk melepaskan otoritas teks dari hegemoni tradisi yang berlebihan. Karena wacana terhadap teori *hudud* ini bertolak dari kritik terhadap otoritas-otoritas, dimana kritik itu sendiri merupakan perpanjangan dari otoritas-otoritas tersebut (Zaid, 2003). Lebih jauh lagi teori *hudud* dibuat oleh Syahrur sebagai solusi alternatif bagi kendala-kendala yang dialami oleh kodifikasi hukum Islam. Dengan teori ini dalam kodifikasi hanya memuat batas-batas hukum dan penegak hukum dapat menerapkan hukum sesuai dengan aspirasi masyarakat, asalkan tidak melampaui *hudud* tersebut. Jadi dapat ditegaskan bahwa kemunculan teori *hudud*, sebagaimana teori lainnya, sangat terkait dengan problematika lokal dan

temporal. Teori ini tidak lain hanyalah suatu upaya Syahrur dalam merespon problematika hukum Islam yang terjadi pada abad ini (Fanani, 2010).

Konsep Nasakh dalam Wasiat

Konsep *nasakh* merupakan masalah yang memiliki kompleksitas yang luas dan tinggi dalam disiplin ilmu teologi dan fikih (yurisprudensi) Islam (An-Na'im, 2004). *Nasakh* menurut *lughat* adalah membatalkan sesuatu dan mendirikan yang lain di tempatnya (Ash-Shiddieqy, 1981). Menurut Hasbi ash-Shiddiqie *nasakh* itu dibuat untuk dua makna, yakni: *pertama*, menghilangkan dengan ada gantinya; dan *kedua*, menyalin atau menukilkan. Sementara itu *nasakh* menurut ahli usul adalah; *syara'* mengangkat (membatalkan) suatu hukum syari' dengan sesuatu dalil yang datang kemudian. *Nasakh* ialah menghapuskan suatu hukum syara' yang telah lalu dengan suatu *nash* yang datang kemudian, yang ada pada perselangan antara keduanya". *Nasakh* dalam ilmu hadis dapat pula didefinisikan yaitu sebagai "*ilmu yang membahas hadis-hadis yang berlawanan yang tak dapat dipertemukan lalu sebagiannya dipandang nasakh dan sebagiannya dipandang mansukh dan yang nyata kemudian nasakh*". Dengan demikian *nasakh* diberlakukan pada ayat yang telah terdahulu kemudian *dinasakh* dengan ayat yang datang kemudian. Ketentuan ini hanya berlaku pada masa Nabi sewaktu masih hidup. Dengan kalimat lain *nasakh* itu tidak berlaku lagi untuk masa sekarang. Hasbi berkata; "*Nasakh* itu hanya berlaku pada masa Nabi SAW masih hidup. Tidak membolehkan umpamanya sesuatu yang menurut hukum asalnya boleh karena sesuatu sebab tidaklah dikatakan *nasakh*".

Ada beberapa makna yang dikehendaki oleh kata *nasakh*, yaitu; *pertama*, bermakna *izalah* atau menghilangkan; *kedua*, bermakna *tabdil* atau mengganti; *ketiga*, bermakna *takwil* atau memalingkan; *keempat*, bermakna menukil dari satu tempat ke tempat lain; *kelima*, bermakna *takhsis* atau mengkhususkan (Hamzah, 2003). Paling tidak, ada dua jenis *nasakh* yang diterima oleh mayoritas ahli hukum Islam, *nasakh al-hukm wa at-tilawah* (menghapus hukum dan teksnya) dan *nasakh al-hukm duna at-tilawah* (menghapus hukum saja) (An-Na'im, 2004). Secara garis besar, ada dua pendapat mengenai ilmu *nasakh*, yakni: *pertama*, bahwa di dalam al-Qur'an terdapat ayat *naskah-mansukh* (Shiddieqy, 1975). Pendapat ini disandarkan kepada firman Allah SWT surah an-Nahl, ayat: 101.

an-Nahl, ayat: 10

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَلْمَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ

Artinya: "*Dialah yang telah menurunkan air (hujan) dari langit untuk kamu, sebagiannya menjadi minuman*

dan sebagiannya (menyuburkan) tumbuhan, padanya kamu mengembalakan ternakmu” (an-Nahl, ayat: 10)

Di samping itu ada riwayat mengatakan bahwa imam ‘Ali Ibn Abi Thalib berkata kepada seorang *qadi*: “apakah kamu mengetahui *nasakh* dan *mansukh*?” ia menjawab: “tidak”. ‘Ali berkata, “kamu celaka dan mencelakakan”. Di antara ulama yang berpendapat tentang adanya ayat *nasakh* dan *mansukh* dalam Al-Qur’an adalah imam Asy-Syafi’iy, an-Nahhas, menurutnya ada 100 ayat *mansukh*, As-Suyuti pendapatnya ada 20 ayat yang *mansukh*, dan as-Syauqany berpandangan 8 ayat yang *mansukh* (Hamzah, 2003).

Kedua, bahwa dalam al-Qur’an tidak ada ayat yang *dinasakhkan* dengan dalih firman Allah SWT, yaitu surah al-Fussilat ayat: 42

al-Fussilat ayat: 42

لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَتْرِكِلْ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

Artinya: “(yang) tidak akan didatangi oleh kebatilan baik dari depan maupun dari belakang (pada masa lalu dan yang akan datang), yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana, Maha Terpuji” (al-Fussilat ayat: 42)

Mereka *berhujjah* bahwa lafal ما نفسخ من آية tidak pasti menunjuk kepada *nasakh* ayat al-Qur’an, karena mungkin juga yang dimaksudkan itu adalah *mu’jizat*. Hal ini erat kaitannya dengan firman Allah SWT dalam surah (an-Nahl ayat: 101), dimana terkait *nasakh-mansukh* hanya Allah yang lebih mengetahuinya. Dalam Shiddieqy (1975) dikatakan bahwa di antara mereka yang berpendapat bahwa tidak ada *nasakh* dan *mansukh* pada Al-Qur’an adalah Abu Muslim al-Ashfahany, Imam al-Fakhrur Razy asy-Syafi’iy mazhaban, Muhammad ‘Abduh, Syayid Rasyid Rida, termasuk pendapatnya Dr. Taufiq Shidqi, dan Ustadz Khudhary Bey (Hamzah, 2003).

Dilihat dari segi bentuknya, maka Muchotab Hamzah mengelompokkan bentuk *nasakh* ke dalam tiga bentuk, yaitu: *pertama*; *menasakhkan* apa yang diperintahkan sebelum pelaksanaannya, seperti ayat An-Najwa ayat :12. *Kedua*; *menasakhkan* apa yang diperintahkan secara umum, semisal *menasakh* arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka’bah Makah dan puasa ‘asyura dengan puasa Ramadhan; *Ketiga*; apa yang diperintahkan karena adanya sebab, kemudian sebab itu hilang, seperti perintah sabar dan memaafkan dalam keadaan lemah dan sakit, kemudian *dinasakhkan* dengan kewajiban perang, hal ini pada hakikatnya bukanlah *nasakh*, tetapi hanya penundaan atau *mansa’* saja (Hamzah, 2003).

Bagi ulama yang meniadakan *nasakh* dalam Al-Qur’an berpendapat tentang bagaimana cara *mentauiqkan* ayat yang dianggap *nasakh* tersebut,

seperti imam al-Khudhary, dalam usul fiqihnya menjelaskan sebagai berikut: *Pertama*; ayat tentang wasiat (al-Baqarah, ayat: 180). Ayat ini menurut sebagian ulama *dinasakh* oleh surah (al-Nisa’, ayat: 11), dan ada pula yang mengatakan *dinasakh* oleh hadis yang berbunyi لاوصية لوارث, ada juga yang berpendapat bahwa ayat wasiat itu *dinasakh* oleh ijma’. Oleh karenanya dalam *mentauiqkannya*, para ahli mengatakan bahwa surah (al-Nisa’, ayat: 11) itu ditujukan kepada kerabat yang tidak mendapat warisan, karena terhalang untuk mewarisi, misalnya ahli waris yang berbeda agama, sedangkan hadis di atas ditujukan kepada waris yang bisa menerima warisan.

Kedua; tentang *fidyah* bagi tidak mampu berpuasa (al-Baqarah, ayat: 184). Menurut sebagian ulama ayat tersebut *dinasakh* oleh surah (al-Baqarah ayat: 185). Sebagian ulama *mentauiqkan* kedua ayat tersebut dengan cara bahwa ayat pertama ditujukan khusus kepada orang-orang yang sakit kronis atau menahun yang sudah tua dan tidak mampu lagi untuk berpuasa, maka ia dibenarkan untuk membayar *fidyah*. *Ketiga*; tentang jima’ dengan istri di malam bulan Ramadhan yang dibolehkan yang menurut imam as-Suyuty ayat itu *mansukh* dengan firman Allah SWT (al-Baqarah, ayat: 183). *Keempat*; ayat tentang wasiat suami kepada istrinya agar diberi nafkah hingga setahun dan tidak dikeluarkan dari rumah. Menurut sebagian ulama ayat tersebut *dinasakh* oleh surah al-Baqarah ayat: 234 tentang ‘*iddah* empat bulan sepuluh hari (Hamzah, 2003).

Perlu ditegaskan bahwa meninggalkan suatu perbuatan hukum tidaklah menjadi *penasakh* atas perbuatan pada sebelumnya, namun hanya sebagai memalingkan perintah yang pada mulanya bersifat wajib menjadi Sunnah. Hal ini berdasarkan kepada *qa’idah* berikut; “tidak mengerjakan lagi suatu perbuatan sesudah perbuatan itu pernah dikerjakannya, tidaklah menjadi *penasakh*. Hanya meninggalkan itu memalingkan perintah dari wajib kepada sunnat”. Lebih jauh lagi, berangkat dari perbedaan antara *nasakh* dengan *takhshish*, yang salah satu perbedaannya adalah *nasakh* harus sama kuat atau dengan lebih kuat, sedangkan *takhshish* boleh dengan yang kurang kuat (Ash-Shiddieqy, 198). Maka dapat disimpulkan bahwa ulama yang mengatakan ayat wasiat telah *dinasakh* dengan hadis, tidak dapat dikatakan telah *dinasakh*, hal ini jelas bertentangan dengan pendapatnya imam Syafi’i, bahwa Al-Qur’an hanya dapat *dinasakh* oleh Al-Qur’an itu sendiri. Sedangkan pendapat ulama yang mengatakan bahwa ayat wasiat telah dihapus (*dinasakh*) oleh ayat waris, tidak dapat dibenarkan, karena ketentuan-ketentuan di dalam ayat waris adalah ketentuan umum,

sedangkan ayat wasiat memuat peraturan yang lebih khusus.

Menurut Mahmud Muhammad Thoha yang dikutip oleh an-Na'im dalam bukunya dekonstruksi Syari'ah, bahwa ayat yang diturunkan di Mekah dengan yang diturunkan di Madinah jauh berbeda. Berbeda bukan karena tempat dan waktu diturunkanya, namun karena perbedaan kelompok sasarannya. Biasanya ayat yang turun di Mekah dimulai dengan seruan terhadap manusia saja (*yā ayyuhannās*), sedangkan ayat yang turun di Madinah dengan redaksi wahai orang-orang yang beriman (*yā ayyuhallazīna āmanu*). Hal ini jelas, bahwa Nabi disuruh untuk menjelaskan dan menerapkan bagian wahyu sesuai dengan kemampuan masyarakat pada waktu itu (An-Na'im, 2004). Mengenai pandangan bahwa al-Baqarah ayat 180 tersebut telah *dinasakh* oleh hadis atau ayat waris, maka menurut Hazairin tidak dapat dibenarkan karena berlawanan dengan surat Ali-Imran ayat 7. Dalam pada itu, menurut ilmu tafsir tidak boleh mengartikan sesuatu ayat yang menjadi bagian dari keseluruhan itu secara terlepas dari keseluruhannya atau dikeluarkan dari ikatan keseluruhannya itu (Ramulyo, 2004).

Syahrur dalam memformulasikan hukum wasiat menggunakan metode istinbat hukum dengan cara melihat jelas atau tidaknya *nash* yang ada serta melihat luas cakupan *nash* tersebut. Metode istinbat seperti itu dikenal dengan *Tariqah Al-Ijtihad Al-Bayani*. Lafaz الوصية للولدين والأقربين adalah lafaz *sharih* (jelas) yang hukum melaksanakannya adalah wajib, selama tidak ada dalil yang menafsirkannya, *menta'wilkan*, atau *menasakhkannya* (Ash-Shiddieqy, 1981). Bagi Syahrur kewajiban untuk berwasiat tersebut, yang pada sebelumnya para ulama fikih terdahulu memahaminya telah *dinasakhkan*, maka pemahaman itu adalah problem masa kini dan harus direkonstruksi (Syahrur, 2004). Seiring dengan pandangan Syahrur tersebut, Mukhtar Yahya berpendapat bahwa pada masa pembinaan hukum Syari'at, yaitu pada zaman Rasulullah Saw, lafaz *zhahir* itu dapat *dinasakh*, apabila berlainan dengan hukum *furu'* (Yahya dan Fatchurrahman, 1993). Hal ini jelas bahwa *nasakh* itu hanya berlaku pada masa Nabi saja, sedangkan untuk sekarang harus dilakukan pemahaman kembali atas perintah Allah dalam *at-Tanzil al-Hakim* dengan dalih kebutuhan terhadap hukum dan waktu pun telah berbeda, serta melepaskan diri dari perspektif nalar sosial atau politik pada masa lalu (Syahrur, 2004). Dengan demikian, pemikiran Syahrur yang menolak adanya *nasakh* dalam *umm al-Kitāb*, khususnya pada ayat wasiat, dapat diselaraskan dengan pendapatnya imam Abu Muslim al-Ashfahany di atas, yakni terkait

dengan *nasakh-mansukh* hanya Allah yang mengetahui.

Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Revormulasi Hukum Wasiat

Demi mengetahui batas-batas hukum dalam ayat-ayat Allah SWT, salah satunya dapat dilakukan melalui pemahaman ulang dan pembacaan obyektif terhadapnya. Pembacaan objektif harus mengedepankan rasionalitas. Oleh karena itu, usaha memahami Al-Qur'an dengan pelbagai pendekatan dan metodologi baru harus dikembangkan dan tidak boleh berhenti pada satu titik saja (Syahrur, 2007). Bentuk konkret dari reformulasi hukum itu adalah fikih Islam yang memberikan suatu ketetapan hukum berdasarkan wawasan kontemporer demi kemaslahatan sosial. Kemaslahatan ini menurut Fanani muncul dari sebuah pertanyaan; bagaimana bila Allah SWT tidak memberikan *hudud*-nya (batas) dalam suatu persoalan? Bagi Syahrul manusia dipersilahkan untuk menciptakan batasan-batasannya sendiri sesuai dengan kemaslahatan manusia di zaman, tempat, dan kondisi lokalnya sendiri (Fanani, 2010). Dalam hal ini imam Jurjani berpendapat, fikih ialah ilmu yang diperoleh melalui jalan *rakyu* (pemikiran) dan *ijtihad* dengan menggunakan observasi dan penyelidikan. Inilah yang pada gilirannya dalam ilmu usul fikih dinamakan dengan *maslahah mursalah* (Al-Qaradhawi 2003). Dengan tujuan mencari kesesuaian dengan realita yang terjadi di tengah masyarakat.

Sementara itu, usul fikih didefinisikan sebagai suatu proses, dan tujuan pengetahuan, yang dalam dunia filsafat dikenal dengan istilah epistemologi pengetahuan (Abdullah, 2002). Shiddieqy (1975) mengatakan bahwa jika terdapat dalam al-Qur'an dua dalil yang bertentangan maka wajib berijtihad. Dalam hal ini Khallaf berkata:

“apabila bertentangan dua *nash* pada lahirnya, wajiblah kita berijtihad untuk menjama' dan mentaufiqkan antara keduanya. Jika tidak dapat ditaufiqkan, hendaklah kita berijtihad untuk mentarjihkan salah satunya. Kalau tidak dapat ditarjihkan salah satunya, tetapi diketahui mana yang terdahulu mana yang terkemudian, maka hendaklah yang kedua dipandang *nasakh* yang pertama dipandang *mansukh*. Jika tidak dapat diketahui, hendaklah kedua-duanya ditinggalkan”.

Kutipan di atas jelas mewajibkan untuk berijtihad, baik dalam memahami ayat-ayat hukum ataupun pada konteks penyelarasan *nash* dengan realita serta problematika manusia yang ada pada zamannya masing-masing (Al-Qaradhawi, 1987). Hal itu, dilakukan agar al-Qur'an tidak “diperkosa” oleh kepentingan-kepentingan sesaat yang untuk membela

kepentingan subjektif (penafsir dan penguasa) (Mustaqim, 2010). Lebih dari itu, Islam, bukanlah Islamnya penguasa, tetapi Islam yang segar dan murni, yang tidak dinodai oleh kekuasaan dan kompromi, serta memberikan panji-panji yang secara cultural otentik dan familiar. Maka di sini digunakan prinsip pengembangbiakan, bukan aturan metodologis, melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam berkembang sendiri-sendiri (Fanani, 2010). Seiring dengan itu, menurut paham *qadariah* bahwa manusia untuk berperilaku baik dan buruk, iman dan *khufur*-nya, patuh atau tidak kepatuhannya pada Tuhan, dalam perbuatannya itu, Allah memberikan daya dan kekuatan kepadanya (Nasution, 2009).

Kendati demikian, jika beralih kepada ayat yang mewajibkan wasiat bagi seluruh umat Islam yang bertaqwa kepada Allah maka muncul pertanyaan, apakah nasakh-mansukh berlaku pada ayat wasiat tersebut? Pada kasus Moerdiono dan Hj. Aisyah Mukhtar, yang esensi dari kasus tersebut adalah mengenai status anak, di mana kajian terhadap status tersebut pada akhirnya akan bermuara kepada hak mewarisi oleh si anak, hingga keluarnya ketetapan Mahkamah Konstitusi (MK), yang merupakan hasil dari ijtihad para hakim MK itu sendiri. Maka apa yang telah dilakukan MK adalah langkah awal bagi hukum Islam untuk membuka diri dari ketertutupan (stagnan) selama ini. Oleh karena itu, Al-Qaradhawi (1987) berkata:

“Pada hakikatnya bisa saya katakan; adalah suatu hal yang berlebihan dan juga merupakan sikap pura-pura tidak mengenal realita, bila seorang mengatakan bahwa buku-buku lama telah memuat jawaban-jawaban yang setiap pertanyaan yang baru muncul karena setiap zaman itu memiliki problematika realita dan kebutuhannya, yang senantiasa muncul. Bumi pun berputar, cakrawala bergerak, dunia berjalan dan jarum jam pun tidak pernah terhenti”

Seiring dengan kutipan di atas, Syahrur mengatakan, bahwa penelitian Islam itu harus dimulai dari pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, maka kita akan berhadapan dengan problematika dan masalah-masalah, serta hambatan-hambatan baru yang menghalangi kita untuk memahami Al-Qur’an (Syahrur, 2004). Pandangan Syahrur tersebut merupakan kerangka repetisi bukan progresi. Misalnya, bahwa aktivitas akademik yang dikerjakan oleh para sarjana Muslim telah berhasil dibuktikan oleh ‘Abid al-Jabiri sebagai hasil dari pembacaan repetitive (*al-Qirā’ah al-Mutaqarrirah*), sedangkan Naṣr Ḥāmid mengkritisnya dengan istilah pembacaan

ideologis tendensius (*al-Qirā’ah al-Mugridah al-Mulawwanah*) dan pembacaan yang a-historis (*al-Qirā’ah al-lā tārikhiyyah*) (Syahrur, 2007). Dinamika kajian terhadap Al-Qur’an dalam tulisan Fazlurrahman yang menawarkan suatu metodologi, yang dikenal dengan “*double mouvement*” (gerakan ganda), secara umum Rahman memetakan gerakan pembaharuan dalam Islam kepada empat kelompok, yaitu; *pertama*: revivalisme pra-modernis adalah kebangkitan umat Muslim pertama setelah mengalami kemerosotannya, gerakan ini muncul pada abad 18 dan 19 saat umat Muslim tengah menghadapi suatu dilema dalam kehidupan. Salah satu proyeksi dari gerakan ini adalah seruan kepada umat muslim untuk kembali kepada Islam sejati dan suatu usaha untuk memperbaiki kemerosotan sosial-moral pada waktu itu (Kurdi, 2010).

Kedua, modernisme klasik adalah suatu usaha memperluas cakupan ijtihad dalam berbagai masalah yang dianggap vital dalam kehidupan masyarakat Muslim yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan di India dan Sayyid Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir. Gerakan ini muncul pada abad 19 dan 20, lanjutan dari dan atau mengambil alih gerakan pada sebelumnya. *Ketiga*, gerakan neo revivalisme, gerakan ini muncul pada abad 20 di Arab, Pakistan dan termasuk Indonesia. Ini merupakan gerakan mendukung pandangan, bahwa Islam mencakup berbagai aspek kehidupan, ide-ide demokrasi dan sistem pendidikan modern. Namun kelompok gerakan ini anti terhadap pemikiran Barat. *Keempat*, gerakan *neo modernisme*, munculnya gerakan ini tidak lepas dari pengaruh gerakan neo revivalisme. Namun gerakan ini tidak menjaga jarak dengan pemikiran Barat, hanya saja mereka mengembangkan kritik secara objektif (Kurdi, 2010).

Di satu sisi, dengan memperhatikan pengelompokan yang dilakukan Syahrur di atas jelas bahwa ia termasuk golongan pemikir yang terakhir, yakni kelompok gerakan neo modernisme. Seiring dengan itu, Syahrur sebagai pemikir kontemporer adalah penerus dari epistemologi Fazlurrahman, hanya saja Syahrur lebih kritis dalam mengkaji al-Qur’an berdasarkan konteks sejarah dan fakta sosial. Di sisi lain, untuk memahami cara yang dipakai Syahrur dalam menafsirkan al-Qur’an, khususnya ayat mengenai wasiat, sangat jelas bahwa ia sangat mengutamakan rasionalitas dalam menafsirkan teks. Hal itu dapat dilihat pada usulan yang ditawarkan Abou el-Fadel dalam hermeneutikanya, yaitu: menjunjung tinggi “otoritas teks” dan membatasi “otoritas pembaca” untuk mencari suatu otoritas dalam hukum Islam, dengan tujuan utamanya adalah keadilan, kesetaraan, ideal moral dan mengacu pada *maqashid asy-syari’ah* (Kurdi, 2010). *Maqashid asy-*

syari'ah yang dimaksudkan di sini adalah hal-hal yang berkaitan langsung dengan yang bersifat penting (*al-umuru ad-dharuriyah*), salah satunya adalah sesuatu yang berkenaan dengan harta (memelihara harta) (Yahya dan Fatchurrahman, 1993).

Di sisi lain, redaksi *al-wālidayni* dalam surah al-Baqarah: 180, menurut Syahrur (*al-wālid* atau bapak biologis), yang pada gilirannya adalah mendapat jatah (الهظ) dalam waris. Oleh karena itu, ada pendapat mengatakan, bahwa wasiat boleh diberikan kepada ahli waris dengan syarat tertentu, seperti ada yang paling tidak mampu atau miskin di antara ahliwaris. Maka alangkah baiknya yang paling tidak mampu tersebut diberikan wasiat (Al-Maragi, 1993). Ibnu Mas'ud berkata: wasiat itu untuk orang yang paling miskin dan seterusnya yang lebih miskin (Isawi, 2009). Selanjutnya disebutkan juga bahwa jika terdapat seorang kafir masuk agama Islam sedangkan orang tuanya masih kafir, lalu ia meninggal dunia. Maka baginya boleh berwasiat kepada orang tuanya tersebut sebagai pemikat agar orang tuanya itu masuk Islam (Isawi, 2009). Dalam hal ini Allah telah memerintahkan agar berbuat baik terhadap orang tua dalam firman-Nya al-Ankabut, ayat: 8):

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Artinya: "Dan Kami wajibkan kepada manusia agar (berbuat) kebaikan kepada kedua orang tuanya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau patuhi keduanya. Hanya kepada-Ku tempat kembalimu, dan akan Aku beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan" (al-Ankabut, ayat: 8).

Dalam pendapat yang lain disebutkan, bahwa imam Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Ahmad bin Hambal mengatakan bahwa yang akan menerima wasiat bukanlah orang-orang yang akan menerima bagian dari harta warisan. Hal ini seiring dengan pandangan Syahrur di atas, bahwa ayat waris menunjuk kepada orang tua sosiologis (*abawāni*) dan ayat wasiat menunjuk kepada orang tua biologis (*wālidāni*) (Syahrur, 2004). Jika ada izin dari ahli waris yang lain maka berwasiat kepada ahli waris dibolehkan dengan syarat tidak melebihi sepertiga dari harta peninggalan si mayit (Zein, 2004). Pada penjelasan lain dijelaskan bahwa berwasiat kepada ahli waris tanpa mendapat persetujuan ahli waris yang lain adalah boleh. Pendapat ini dinukilkan oleh Syi'ah Imamiyah dan sebagian dari Syi'ah Zaidiyah (Zein, 2004).

Dari beberapa pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa bapak sosiologis (*al-abb*), ibu sosiologis (*al-umm*), dan seterusnya kebawah, mereka semua termasuk kategori keluarga dekat (*zumrat al-aqrabīn*). Jadi, baik orang tua kandung atau pun

keluarga dekat, menurut Syahrur sama-sama mendapat wasiat. Jika kita berpedoman kepada pendapat para ulama di atas, yaitu: imam Hanafi, Maliki, Hanbali, dan Syafi'i, maka wasiat diprioritaskan terhadap yang paling miskin atau paling membutuhkan di antara yang telah disebutkan di atas.

Selanjutnya mengenai pandangan Syahrur yang membolehkan berwasiat lebih dari 1/3 bisa dipahami dengan melihat pada pernyataan imam Syafi'i: "saya menemukan yang ¼ dinar itu sedikit, dan kadangkadangkang atas yang sedikit itu dipotong juga" dan bahkan Syafi'i menegaskan bahwa segala sesuatu ada bagian dan *nasib*-nya. Hal ini jelas, untuk batasan atau presentasi dalam wasiat itu hanya sekadar ketakwaan seseorang kepada Allah semata. Pendapat ini berdasarkan kepada penjelasan Immanuel Kant yang menyatakan bahwa dasar semua pengetahuan itu adalah filsafat, yang mempersoalkan cara-cara meraih pengetahuan, dan bagaimana memanfaatkan pengetahuan (Shihab, 2006). Tentunya dalam hal pengembangan ilmu pengetahuan dalam konteks dunia kontemporer, maka pendapat Syahrur di atas bisa diterima dan masuk akal atau rasional. Dalam bukunya Satria Effendi menyebutkan, bahwa ada dua hal yang diberikan kepada umat Muhammad yang pada umat sebelumnya tidak diberikan, yaitu *pertama*, Allah memberikan harta secara khusus kepada seseorang dengan jalan wasiat, guna membersihkan diri dari dosa; dan *kedua*, Allah memberikan kesempatan kepada seseorang untuk mendo'akan seorang hamba yang telah wafat (Zein, 2004). Hal ini jelas bila ditinjau dari pentingnya formulasi hukum wasiat, sebagaimana yang telah dinukilkan oleh Syahrur di atas, sangat relevan untuk perkembangan hukum sebagaimana adanya sekarang ini, yaitu untuk membersihkan diri seseorang dari dosa. Di samping wasiat berfungsi sebagai pembersih diri seseorang dari dosa, wasiat juga berfungsi sebagai fungsi sosial, seperti membantu seseorang yang sangat membutuhkan bantuan. Dengan fungsi gandanya tersebut, maka wasiat mendapat perhatian serius dalam perkembangan hukum Islam (Zein, 2004).

Relevansi Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Perkembangan Hukum Wasiat Di Indonesia

Kata relevansi berasal dari kata relevan. Dalam kamus bahasa Indonesia, kata relevan artinya kait mengait, bersangkutan paut, atau berguna secara langsung. Penggunaan kata relevan di sini dimaksudkan untuk mencari sangkut paut dan berguna langsung serta kaitan pemikiran Syahrur dengan kemajuan zaman saat ini. Pada dasarnya produk-produk pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui ijtihad, sesungguhnya terikat oleh

waktu dan kondisi ketika ijtihad itu dilakukan (Arief, 2003). Pada gilirannya ijtihad itu dalam pemahaman Syi'ah, jika Imam tidak hadir pada suatu masalah maka kewenangan berijtihad dalam menginterpretasikan ayat-ayat Allah adalah orang alim, yang disebut dengan mujtahid. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau kemudian muncul masalah-masalah serius dalam bidang keagamaan. Hal yang paling mendasar adalah bagaimana merelevansikan produk-produk pemikiran tentang Islam dengan kondisi ke-kini-an (modern). Salah satu sebab munculnya masalah kontemporer adalah karena dalam agama terdapat ajaran yang mutlak (*obsolut/qath'i*). Aspek ajaran ini diyakini sebagai dogma yang harus dianut. Sikap dogmatis ini mendorong orang menjadi tertutup, eksklusif, dan tidak menerima pendapat dan pemikiran baru yang anggap bertentangan dengan dogma tersebut. Sikap dogmatis ini juga membuat orang berpegang teguh pada pendapat dan pemikiran lama dan tidak bisa menerima perubahan. Dogmatisme membuat orang bersikap tradisional, statis, dan tidak rasional.

Syahrur dalam ilmu usul fikihnya dapat diketahui bahwa ia adalah seorang pemikir liberal. Dalam arti, pandangan usul fikihnya sama sekali tidak berpijak pada teori-teori lama, kendati berangkat dari paradikma yang benar-benar baru. Wael B Hallaq menyebutnya dengan *religious liberalism* atau pemikir religius beraliran liberal (Fanani, 2010). Berdasarkan model pemikiran Syahrur yang liberal itu, sebenarnya ia ingin melepaskan paradigma pemikiran yang terpaut kepada tirani dan dogmatisme, dengan dalih menjalankan "otoritas Allah" dalam bidang hukum yang diperani oleh *fuqaha*' dan para penguasa. Sebagai gantinya, Syahrur menyerahkan sepenuhnya kewenangan berpikir tersebut kepada kemampuan masyarakat secara kolektif untuk menciptakan hukum sendiri (Syarifuddin, 1990). Walaupun pandangan ini sangat antroposentris, namun Syahrur tidak melupakan peran Allah dalam otoritas hukum (Fanani, 2010).

Dalam rangka penyerahan sepenuhnya terhadap manusia dalam menciptakan hukum mana yang cocok pada masa dan untuk kebutuhan, dimana manusia itu berada, maka dibutuhkan suatu paradigma atau cara pandang yang berbeda agar keadilan dapat terwujud pada manusia dalam menjalankan hukum sebagai otoritas Allah. Serta ajaran-ajaran dalam Al- Qur'an dapat berfungsi sepenuhnya (Al-Qaradhawi, 1985). Seterusnya, bagaimana pula dengan relevansi pemikiran Syahrur terhadap perkembangan pemikiran dalam hukum Islam yang ada di Indonesia sebagai salah satu negara yang mayoritas masyarakatnya adalah beragama Islam. Dalam hal ini sebenarnya proses pembaharuan hukum Islam di

Indonesia sendiri sudah cukup lama adanya, karena adanya tuntutan zaman yang menghendaki. Itu semua dikarenakan norma-norma hukum yang terkandung di dalam kitab-kitab fikih sudah tidak mampu lagi memberikan solusi terhadap berbagai masalah yang muncul (Manan, 2006). Sebagai contoh antara lain adalah pernikahan jarak jauh, yang pelaksanaan akad nikahnya dilakukan melalui pesawat telepon.

Terdapat beberapa faktor pembaruan hukum Islam di Indonesia saat ini, Abdul Manan berpendapat yaitu: *pertama*, untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum atas berbagai masalah sangat mendesak. *Kedua*, pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK, sehingga perlu adanya aturan hukum yang mengaturnya. *Ketiga*, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang bagi hukum Islam sebagai bahan acuan hukum nasional. *Keempat*, pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang dilaksanakan para mujtahid baik tingkat internasional maupun tingkat nasional. Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia sebenarnya jauh sebelum kita mengenal pemikiran Syahrur tentang *hudud* telah hadir sebuah kitab bernama "*al-Sullam*" yang ditulis oleh Abdul Hamid Hakim yang berasal dari Padang Panjang, Sumatera Barat. Kitab itu adalah kitab usul fikih sekaligus kaedah fikih yang disusun pada tanggal 15 Shafar 1256 H atau 26 April 1927 (Kurdi, 2010). Kaidah yang dianggap mirip dengan teori *hudud* yang dikemukakan oleh Syahrur tersebut adalah kaedah yang berbunyi "*al-amr al- mutaallaq 'ala al-ism yaqthadhi iqtishar 'ala awwalih*" yang merupakan sub kaedah dari kaedah "*al-ashl fi al-amr li al-wujub*", kemiripannya terlihat ketika diaplikasikan seperti, diperintahkannya seseorang untuk memerdekakan budak, maka berdasarkan kaedah di atas, seseorang hanya diperintah untuk memerdekakan budak dengan ukuran (harga) terendah, tidak harus dengan harga yang tinggi (Kurdi, 2010).

Dalam rangka melengkapi berbagai pandangan ulama atau mencari solusi hukum dari suatu masalah, tidak hanya dapat dilakukan dengan ijtihad individu saja, namun dengan ijtihad kolektif (*jama'i*) dalam bentuk Islami dan modern dalam suatu sistem musyawarah. Muhammad Fadhil al-Jamali mengusulkan untuk mendirikan suatu lembaga ilmiah tingkat tinggi, sebagaimana yang telah digagas pada sebelumnya di berbagai negara muslim, seperti; lembaga studi riset Islam di Mesir, lembaga fikih Islam di Makkah, dan lembaga fikih Islam di Jeddah (Manan, 2006). Sebagai suatu lembaga fikih yang bergerak pada pemikiran Islam sudah seharusnya mereka yang tergabung di dalamnya independen, tidak terpengaruh

oleh pendapat siapapun dan bekerja bagi kepentingan dinamisasi hukum Islam. Hal ini dilakukan dalam rangka merespon apa yang telah direformulasikan oleh Syahrur atas pendapatnya tentang hukum wasiat.

Di sisi lain, kekuasaan Islam sudah runtuh dan pemikiran ummat Islam tidak boleh dibiarkan dalam kondisi stagnan dan statis. Pintu ijtihad harus dibuka, sehingga memungkinkan untuk melahirkan pemikiran dan penafsiran baru. Ummat Islam harus disadarkan kembali bahwa tidak semua aspek ajaran Islam bersifat absolut (*qath'i*), tetapi sangat banyak (paling banyak) aspek ajaran Islam yang masih bersifat relative (*dzanni*) memerlukan pemikiran dan rasionalisasi, tetapi tetap didasarkan pada semangat untuk kembali pada konsep ajaran Islam yang sebenarnya berdasarkan Al-Quran dan as-Sunnah.¹ Dengan demikian, di antara yang mengharuskan untuk melakukan peninjauan kembali terhadap pandangan dan pendapat para ulama terdahulu, karena boleh jadi, pandangan tersebut hanya sesuai untuk zaman dan kondisi pada zaman itu, dan tidak sesuai lagi dengan zaman kita sekarang yang telah mengalami pelbagai pembaruan yang belum pernah terpikirkan oleh generasi terdahulu. Bisa jadi pandangan ulama terdahulu itu membawa kondisi yang tidak baik untuk perkembangan dakwah Islam masa kini (Al-Qaradhawi, 2008).

Maka di Indonesia sendiri kajian tentang hukum Islam harus dilakukan terus menerus, supaya manusia pada waktu dan tempat yang berbeda memiliki sejarah tersendiri serta hidup harmonis dengan aturan-aturan hukum yang berpandangan luas dan dinamis, yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu, tanpa melupakan otoritas Tuhan terhadap hukum itu sendiri. Mengingat Indonesia mempunyai Majelis Ulama Indonesia (MUI), maka saatnya tugas-tugas di atas dilakoni langsung oleh MUI, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Syahrur yang kita kenal dengan pembacaan kontemporeranya terhadap batas-batas hukum yang disyariatkan Allah SWT. Hal ini dilakukan agar umat muslim di Indonesia memiliki sejarah tersendiri, tidak hanya bisa meniru dari orang lain.

SIMPULAN

Hukum wasiat adalah undang-undang khusus yang berada pada wilayah umum. Dalam wasiat tidak berlaku aturan universal sebagaimana yang terdapat di dalam hukum waris, yang ditandai dengan bolehnya berwasiat lebih dari 1/3. Oleh sebab itu ayat wasiat (al-Baqarah ayat: 180) tidaklah dihapus (*nasakh*), tetap berlaku sebagaimana adanya. Wasiat dalam pelaksanaannya lebih diutamakan bagi pihak-pihak

tertentu, yaitu: kedua orang tua, keluarga dekat, anak yatim, dan orang-orang yang berekonomi lemah. Hal ini didasarkan pada ajaran Islam yang bersifat universal yang sesuai dengan aspirasi masyarakat serta perkembangan waktu dan tempat atau kondisi sosial. Dengan kata lain, kajian Syahrur terhadap hukum wasiat ini boleh saja dilakukan selama tidak bertentangan dengan esensi ayat yang diturunkan Allah SWT.

Rekonstruksi terhadap konsep wasiat yang dilakukan oleh Syahrur dalam kaitannya dengan Indonesia adalah untuk mengisi kekosongan terhadap kajian hukum Islam, khususnya hukum wasiat pada konteks merespon kebutuhan manusia dan tantangan zaman di era modernisasi. Dalam kaitannya dengan hukum Islam yang berlaku di Indonesia sendiri, upaya pembaruan ini diproyeksikan bagi masyarakat muslim Indonesia agar tidak selalu bertumpu kepada produk hukum yang telah lama ada, sehingga tidak terjadi kejumudan dalam praktiknya. Selain itu, masyarakat Islam di Indonesia juga harus mampu menciptakan pemahaman baru terhadap ayat-ayat hukum tanpa meninggalkan esensi serta otoritas Tuhan di dalamnya. Upaya pembaharuan ini juga dilakukan untuk menanggalkan pemahaman yang ideologis terhadap hukum Islam, khususnya dalam hukum wasiat. Dengan kata lain produk-produk hukum yang dipengaruhi oleh otoritas tertentu dalam suatu masyarakat, harus direkonstruksi dengan maksud menciptakan hukum yang bebas dari intervensi serta pengaruh apapun.

DAFTAR BACAAN

- Abdullah, Amin. 2002. *Mazhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press.
- Al-Maragi, Ahmad Mustafa. 1993. *Tafsir Al-Maragi*. Edited by K. Anshori Umar Sitanggal. Semarang: CV. Toha Putra Semarang.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. 1985. *Kerangka Ideologi Islam*. Edited by Saifullah Kamalie. Bandung: Risalah.
- . 1987. *Ijtihad Dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analitis Tentang Ijtihad Kontemporer*. Edited by Achmad Syathori. Jakarta: Bulan Bintang.
- . 2003. *Membumikan Syariat Islam: Keluwesan Aturan Ilahi Untuk Manusia*. Edited by Ade Nurdin. Bandung: Mizan Pustaka.
- . 2008. *Fikih Prioritas, Sebuah Kajian Baru Berdasarkan Al-Qur'an Dan Sunnah*. Edited by Burhanuddin. Jakarta: Rabbani Pres.
- Al-Syafi'i, Abu Abdilllah Muhammad. 1983. *Fath Al-*

- Qarib Jilid II*. Edited by Imron Abu Umar. Kudus: Menara Kudus.
- Ali, Muhammad Daud. 2009. *Hukum Islam "Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia."* Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2004. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. Edited by Ahmad Suaedy and Amirudin Ar-Rany. Yogyakarta: LKiS.
- Anshori, Abdull Ghafur, and Yulkarnain Harahap. 2008. *Hukum Islam Dinamika Dan Perkembangannya Di Indonesia*. Yogyakarta: Kreasi Total Media.
- Arief, Abd. Salam. 2003. *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta Dan Realita, Kajian Pemikiran Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta: Lesfi.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. 1981. *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits Jilid II*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Bakar, Al-Yasa Abu. 1998. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Hazairin Dan Penalaran Fikih Mazhab*. Jakarta: INIS.
- Daoi, A. Rahman I. 2002. *Penjelasan Lengkap Hukum-Hukum Allah (Syariah)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Doi, A Rahman I. 2002. *Penjelasan Lengkap Hukum-Hukum Allah (Syari'ah)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Fanani, Muhyar. 2010a. *Fiqih Madani : Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- . 2010b. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hadi, Sutrisno. 1990. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Hamzah, Muchotob. 2003. *Sutudi Al-Qur'an Komprehensif*. Yogyakarta: Gama Media.
- Huijbers, Theo. 1995. *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Kanisius.
- Isawi, Muhammad Ahmad. 2009. *Tafsir Ibnu Mas'ud: Studi Tentang Ibnu Mas'ud Dan Tafsirnya*. Edited by Ali Murtadho Syahudi. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1996. *Ilmu Ushul Fiqh*. Edited by Masdar Helmy. Bandung: Gema Risalah Press.
- Kurdi. 2010. *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis*. Yogyakarta: ISAQ Press.
- Leyh, Gregory. 2011. *Hermeneutika Hukum*. Bandung: Nusa Media.
- Manan, Abdul. 2006a. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- . 2006b. *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Nasution, Harun. 2009. *Teologi Islam, Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Pres.
- Ramulyo, H. M. Idris. 2004. *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam Dengan Kewarisan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Ramulyo, M. Idris. 1992. *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam Di Pengadilan Agama Dan Kewarisan Menurut Undang-Undang Hukum Perdata (Bw) Di Pengadilan Negeri (Suatu Studi Kasus)*. Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya.
- Riswanto, Arif Munandar. 2010. *Buku Pintar Islam*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Rofiq, Ahmad. 2001. *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media.
- Sabiq, As-Sayyid. 2006. *Fiqh Sunnah Sayyid Sabiq*. Edited by Nur Hasanuddin. Jakarta: Pena Pundi Aksara.
- Shiddieqy, T.M. Hasbi Ash. 1975. *Pengantar Hukum Islam Jilid II*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Shihab, M. Quraish. 2006. *Menabur Pesan Ilahi; Al-Qur'an Dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. 2nd ed. Jakarta: Lentera Hati.
- Shomad, Abd. 2010. *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syari'ah Dalam Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Syahrur, Muhammad. 2004. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Edited by Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: Elsaq Press.
- . 2007a. *Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Pres.
- . 2007b. *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Pres.
- Syarifuddin, Amir. 1990. *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya.
- Yahya, Mukhtar, and Fatchurrahman. 1993. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih- Islami*. Bandung: PT. Al-Ma'arif.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 2003. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS.
- Zein, Satria Effendi M. 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana.