



REKONSTRUKSI HUKUM WARIS ISLAM
(Telaah Atas Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr Terhadap QS al-Nisā'/4:11
Tentang Pembagian Warisan Anak Laki-laki dan Perempuan)

Firdaus

Fakultas Syariah dan Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri Bone
dhauzxcaem@gmail.com

Asni Zubair

Fakultas Syariah dan Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri Bone
annibintizubair@gmail.com

A. Sultan Sulfian

Fakultas Syariah dan Hukum Islam Institut Agama Islam Negeri Bone
Sultansulfian22@gmail.com

Abstract

*This research aims to examine Muḥammad Syaḥrūr's thoughts on QS al-Nisā'/4:11 about the distribution of inheritance for sons and daughters. This research is a qualitative research using a multidisciplinary approach or a comprehensive approach, but because this research leads to Muḥammad Syaḥrūr's legal thinking regarding inheritance, the emphasis is specifically on the Islamic law approach which is then supported by other disciplines, including the interpretive, historical, sociological, juridical, and hermeneutic approaches. Syaḥrūr's thoughts on inheritance reveal several important findings: First, there are three principles of inheritance law limitations which are explained as limitations that have been set by Allah and also do not violate the limitations in the inheritance verses; Second, the *ḥudūd* theory of Syaḥrūr has implication for the collapse of the old view that parts of inheritance cannot be changed at all. However, Muḥammad Syaḥrūr's findings are on the contrary that these parts can change and are dynamic; Third, another uniqueness of Syaḥrūr's thoughts is when he reconstructs Islamic inheritance law without being bound by literal texts of Islamic teachings to find contextual inheritance law.*

Keywords: Thought, Muḥammad Syaḥrūr, Division of Inheritance.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menelaah pemikiran Muḥammad Syaḥrūr terhadap QS al-Nisā'/4:11 tentang pembagian warisan anak laki-laki dan perempuan. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan multidisipliner atau pendekatan komprehensif, tetapi karena kajiannya mengarah kepada pemikiran hukum Muḥammad Syaḥrūr mengenai kewarisan, maka penekanannya terkhusus kepada pendekatan *Islamic law* yang kemudian ditunjang dengan beberapa disiplin ilmu lainnya, di antaranya yaitu pendekatan tafsir, historis, sosiologis, yuridis, dan hermeneutika. Pemikiran Syaḥrūr mengenai kewarisan, menunjukkan beberapa temuan penting: *Pertama*, ada tiga prinsip batasan hukum waris yang dijelaskan merupakan batasan yang telah ditetapkan oleh Allah dan juga tidak keluar dari batasan dalam ayat-ayat waris; *Kedua*, teori *ḥudūd* Syaḥrūr berimplikasi pada runtuhnya pandangan lama bahwa bagian-bagian waris sama sekali tidak bisa diubah. Namun, temuan Muḥammad Syaḥrūr justru sebaliknya, bahwa bagian-bagian itu bisa saja berubah dan bersifat dinamis; *Ketiga*, keunikan lain dari pemikiran Syaḥrūr yaitu ketika ia

merekonstruksi hukum waris Islam yang dilakukan dengan keluar dari jeratan teks-teks literal ajaran Islam untuk menemukan hukum waris yang kontekstual.

Kata Kunci: Pemikiran, Muḥammad Syahrūr, Pembagian Warisan.

A. Pendahuluan

Kembali merekonstruksi sejarah singkat mengenai kewarisan, bahwasannya pembagian warisan pada masa jahiliyah masih berpegang teguh kepada tradisi pembagian warisan yang didapatkan dari nenek moyang. Terdapat sebuah ketentuan utama, bahwa anak-anak (belum dewasa) dan perempuan dilarang mewarisi harta yang ditinggalkan oleh kerabatnya yang telah meninggal dunia. Alasan utamanya, bahwa anak-anak (belum dewasa) dan kaum perempuan tidak sanggup berperang, sehingga kewarisan disini hanya berlaku bagi anak laki-laki yang mampu mengendarai kuda, memerangi musuh, dan merebut rampasan perang dari musuh.¹

Pada masa awal Islam, hukum kewarisan telah mengalami perubahan yang spektakuler dengan adanya ketentuan, bahwa pembagian harta warisan tidak hanya terbatas kepada kaum laki-laki dewasa saja, tetapi juga untuk kaum perempuan dan juga anak-anak, sebagaimana disebutkan di dalam QS al-Nisā’/4:7. Dari sinilah kemudian para ulama mencoba “menetapkan” garis atau pedoman dalam menetapkan *istinbāt* hukumnya. Pada tataran interpretasi² inilah sering ditemukan pembiasan dan keberagaman penafsiran dalam praktek empirisnya, karena masing-masing mujtahid memiliki *background* dan disiplin keilmuan yang berbeda, serta hidup pada rentang waktu dan kondisi yang berbeda pula.³ Kajian terhadap ayat hukum yang berdimensi sosial apakah harus

¹Asni Zubair, *Hukum Kewarisan Islam* (Cet. I; Watampone: UJP STAIN Watampone dan CV. Berkah Utami, 2015), h. 1.

²Interpretasi adalah cara kerja memahami makna dan ungkapan verbal secara khusus yang berkaitan dengan objek dan alat interpretasi. Lihat Bunyamin, *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran al-Qur’an: Implementasi Terhadap Ayat-ayat Jihad* (Watampone: Luqman al-Hakim Press, 2013), h. 11.

³Sebagaimana kaidah *uṣūliyyah* yang sering digunakan adalah *Tagayyirū al-Aḥkām bi Tagayyirū al-Amkinah wa al-Azminah wa al-Aḥwāl*, bahwa berubahnya hukum disebabkan oleh perubahan tempat, waktu dan kondisi. Namun, kebanyakan para interpreter yang tidak lebih hanya mentaklid pendapat mufassir terdahulu lupa akan hal itu, sehingga itulah kenyataannya,

diinterpretasikan sesuai dengan tafsiran ayat secara tekstual dan atukah dipahami sesuai konteksnya? tampaknya hal ini perlu dikaji kembali, mengingat permasalahan kewarisan adalah problem sosial-ekonomi.

Perbedaan pemaknaan yang menimbulkan kontroversi penafsiran terhadap pembagian porsi hak waris antara laki-laki dan perempuan, bertitik tolak pada QS al-Nisā'/4:11, khususnya pada penggalan ayat yang berbunyi: *لِّلذَّكَرِ مِثْلَ مِثْلِ الْإُنثَى* yang dimaknai tekstual oleh para mufassir klasik, bahwasannya bahagian seorang anak laki-laki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan. Dari sebuah pemaknaan tekstual-idiologis ini, kemudian melahirkan kontroversi seputar pengkajian ulang terhadap teks-teks yang berdimensi sosiologis, dimana pembahasannya juga tidak hanya dilihat dari segi tekstualitasnya tetapi juga dari segi historis-sosiologisnya.

Muḥammad Syahrūr hadir sebagai seorang pemikir muslim kontemporer yang menawarkan gagasan pemikiran dekonstruktif dan sekaligus rekonstruktif. Syahrūr beranggapan bahwa paradigma keilmuan Islam sudah saatnya ditinjau ulang, sebab konsepsi kewarisan Islam yang selama ini dikaji dan dikembangkan oleh para pemikir Islam, masih menyisakan problematika permasalahan yang harus diselesaikan yakni kewarisan yang telah diterapkan oleh kalangan masyarakat muslim muncul berdasarkan pemahaman para ahli fikih pada abad-abad pertama Islam, dan penerapan konsep kewarisan berdasarkan ajaran-ajaran yang termuat dalam buku-buku *farā'id* dan *mawāris* berkaitan erat dengan tradisi yang diterapkan oleh budaya-budaya lokal di Negeri Arab maupun non Arab, di luar ketentuan-ketentuan yang telah digariskan dalam al-Qur'an.⁴

pemahaman menjadi kaku dan eksklusif. Lihat pada diagram pendekatan dan pembacaan kontekstual Abū Zaid atas teks al-Qur'an, dalam Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid* (Bandung: Teraju, 2003), h. 103.

⁴Lihat. Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahali li al-Ṭiba'ah wa al-Nasyr wa al-tawzi', 2000). Buku ini telah diterjemahkan oleh Muhammad Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, dengan judul *Metodologi Fikih Islam Kontemporer* (Cet. 6; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), h. 221.

B. Metodologi Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dengan menggunakan paradigma kualitatif. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan multidisipliner atau pendekatan komprehensif, tetapi karena kajiannya mengarah kepada pemikiran hukum Muḥammad Syaḥrūr mengenai kewarisan, maka penekanannya terkhusus kepada pendekatan *Islamic Law* yang kemudian ditunjang dengan beberapa disiplin ilmu lain di antaranya yaitu pendekatan tafsir, historis, sosiologis, yuridis, dan hermeneutika.

C. Pembahasan

1. Biografi Singkat Muḥammad Syaḥrūr

a. Riwayat Hidup

Muḥammad Syaḥrūr adalah seorang cendekiawan Mesir-Syiria yang menawarkan berbagai teori inovatif dan revolusioner dalam hukum Islam.⁵ Beliau juga merupakan tokoh Islam yang tergolong sangat kontroversi. Ia dilahirkan pada tanggal 11 April 1938 di Kota Damaskus.⁶ Dia dari keluarga yang sederhana, ayahnya bernama Daib bin Daib, sedangkan ibunya bernama Ṣadīqah binti Ṣaliḥ Falyūn.⁷ Dalam perjalanan hidupnya, Syaḥrūr dikaruniai lima orang anak: Ṭāriq, al-Laiṣ, Bāsil, Mas’ūn, dan Rīma. Sebagai buah pernikahan dengan ‘Azīzah.⁸ Syaḥrūr meninggal dunia dalam usia 81 tahun di Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, pada 21 Desember 2019. Jasadnya dimakamkan di kampung halamannya, Damaskus, Syiria.⁹

⁵Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990, terj. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (Cet. 5; Yogyakarta: elSAQ Press, 2012), h. 3.

⁶Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990), h. 823.

⁷Inayatul Mustautina, “al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah (studi analisis pandangan Muḥammad Syaḥrūr terhadap konsep pakaian), (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 3 No. 1, 2020), h. 29.

⁸Inayatul Mustautina, “al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah”, h. 29

⁹Yahya Fathur Rozi, “Dunia Kehilangan Pemikir Islam: Muḥammad Shahrour Meninggal Dunia”, dalam <https://ibtimes.id/dunia-kehilangan-pemikir-islam-muhammad-shahrour-meninggal-dunia/>, diunduh pada 04 November 2021.

b. Riwayat Pendidikan

Syaḥrūr mengawali karir intelektualnya dengan menempuh pendidikan di sekolah dasar dan menengahnya di kota kelahirannya, di lembaga pendidikan ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, hingga tamat pada 1957. Pada itu juga, ia memperoleh beasiswa pemerintah untuk studi ilmu teknik di Moskow (Uni Soviet),¹⁰ dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 1964. Kemudian ia kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965, ia mengajar pada Fakultas Teknik Sipil, Universitas Damaskus.

Kemudian, oleh pihak universitas, ia dikirim ke Irlandia untuk studi *post graduate* guna menempuh program magister dan doktoral dalam bidang yang sama, yaitu spesialisasi mekanik tanah (*al-handasah al-turbah*) dan teknik fondasi (*al-handasah al-asāsah*) pada Irland National University. Gelar *Magister of Science* diperoleh pada 1969, dan gelar doktor pada tahun 1972.¹¹

c. Riwayat Pekerjaan

Pada tahun 1972, Syaḥrūr diangkat menjadi dosen pada Fakultas Teknik Sipil (*Kulliyyāt al-Handasah al-Madaniyyāt*) di Universitas Damaskus dalam mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanikā al-Turbah Wa al-Mansya’at al-Arḍiyyah*). Selain sebagai dosen, pada tahun 1972 ia bersama dengan rekan-rekannya di fakultas, membentuk biro konsultasi teknik (*dār al-istisyārat al-handasiyyah*). Tampaknya, prestasi dan ide-ide cemerlang yang digagas oleh Syaḥrūr semakin meneguhkan kepercayaan universitas terhadapnya, terbukti pada saat ia mendapatkan kesempatan berangkat ke Arab Saudi untuk menjadi tenaga ahli pada *al-Saud Consult* pada tahun 1982-1983.¹²

Kendati Syaḥrūr memiliki latar belakang teknik, namun faktanya, ia juga termasuk pemerhati masalah-masalah yang berkembang pada saat itu, khususnya dalam diskursus ke-Islaman. Perhatian itu tertuang dalam bukunya yang berjudul

¹⁰Di tempat inilah Muḥammad Syaḥrūr bersentuhan dengan pemikiran Hegel dan Marxisme, sehingga apa yang telah ia pelajari, sedikit banyak mempengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur’an, sebagaimana tertuang dalam karyanya. Lihat Mahami Munir Muḥammad Tahir al-Syawwāf, *Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah*” (Cyprus, al-Syawwāf li al-Nasyr wa al-Dirāsah, 1993), h. 29-30.

¹¹Muḥammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer* (Cet. VI; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), h. 19.

¹²Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 823.

al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah. Buku ini merupakan karya perdananya, sekaligus menjadi inspirasi untuk menuliskan pemikirannya dalam karya yang lain. Selain itu, buku inilah secara fungsional yang sebenarnya telah membuat namanya melejit dalam kancah pemikiran Islam.

d. Karya-karyanya

Secara garis besar, karya-karya Syaḥrūr dibagi atas dua kategori: *Pertama*, bidang teknik, yaitu: *al-Handasah al-Asāsāt* (3 jilid) dan *al-Handasah al-Turābiyyah* (1 Jilid). *Kedua*, bidang keislaman, yaitu: *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, *Dirāsah Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’*, *al-Islām wa al-Īmān: Manzumāt al-Qiyām*, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, *Tajfīf Manābi’ al-Irhāb*.¹³

Selain berkarya dalam bentuk buku, sebagaimana yang telah diuraikan, Syaḥrūr juga sangat produktif menulis artikel keislaman yang dimuat di beberapa media cetak. Misalnya, “Reading the Religious Text New Approach”; “The Devine Text and Pluralism in Moslem Societies”, dalam *Muslim Politics Report*, 1997; “Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women”, dalam *Kuwaiti News Paper*, yang kemudian dimuat dalam buku “*Liberal Islam*”, Charles Kurzman (ed.), 1998; “al-Harākāt al-Libaraliyyah rafaḍat al-Fiqh wa Tasyrī’atihā walakinnā lam Tarfuḍ al-Islām ka Tauhid wa Risālah Samāwiyyah”, yang dimuat dalam majalah *Akḥbār al-’Arab al-Khālijiyyah*, 2000; dan “al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah lan Tafuzā bi al-Syar’iyyah illā izdā Tarahāt Naẓariyyah Islāmiyyah al-Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’”, yang dimuat dalam majalah *Akḥbār al-’Arab al-Khālijiyyah*, 2000.¹⁴

2. Metodologi Berpikir Muḥammad Syaḥrūr

Meminjam istilah yang digunakan oleh Andreas Christmann, jika ada istilah yang paling tepat untuk menggambarkan pendekatan yang digunakan Syaḥrūr dalam semua ide dan produk pemikirannya, maka istilah itu adalah *defamiliarization* atau “penidakbiasaan”. Ini adalah sebuah istilah yang digunakan

¹³Sahiron Syamsuddin, “Metode Intratekstualitas Muḥammad Syaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur’ān”, dalam *Studi al-Qur’ān Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 133.

¹⁴Fahrur Razi, “Wasiat dan Waris dalam al-Qur’ān: Perspektif Muḥammad Syaḥrūr” (Tesis, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 82-83.

untuk menggambarkan sebuah proses bahasa yang digunakan dengan satu cara yang menarik perhatian melalui proses yang tidak umum. Proses *defamiliarisasi*, pada mulanya adalah sebuah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah objek seni sastra agar orang yang melihatnya “seolah-olah ia melihatnya untuk pertama kalinya”. Ini bertujuan untuk melawan *habitualisasi* atau “pembiasaan”, yaitu cara pembacaan konvensional terhadap sebuah seni sastra, sehingga objek yang tadinya demikian dikenali, berubah menjadi sebuah objek yang tidak dikenal dan berada di luar dugaan pembaca.¹⁵

Pendekatan yang digunakan Syahrūr tersebut biasa juga dikenal sebagai mazhab Formalis Rusia dan aliran Praha dalam kajian-kajian teori sastra, karena memunculkan istilah *defamiliarisasi* dan *dehabitualisasi* tersebut. Secara umum, pendekatan ini menggambarkan sebuah kehendak nyata yang bertujuan meruntuhkan norma penafsiran yang selama ini sudah baku, lalu menawarkan jalan alternatif lain dalam membaca sebuah naskah atau sebuah teks. Bagi Syahrūr, ini semacam sebuah rancangan komprehensif dalam rangka mengubah perspektif tradisional terhadap apa yang dianggapnya telah dinodai oleh warisan aksioma yang menyesatkan (*al-musallamāt al-maurūṣah al-musykilah*), yang selama ini melekat pada wacana ke-Islaman. Pada titik ini, Syahrūr terkesan ingin menunjukkan bahwa kebalikan dari penafsiran yang selama ini “diresmikan” atau telah diterima secara turun-temurun, justru merupakan pendapat dan pandangan yang benar.¹⁶

Pendekatan *defamiliarisasi* dan *dehabitualisasi* ala Syahrūr ini, tentu saja dibangun dan dibingkai oleh beberapa kerangka metodologi berpikir yang mendasarinya, sebagaimana yang akan diuraikan berikut:

a. Hermeneutika

Proyek hermeneutika Syahrūr berasal dari metode klasifikasi, kemudian menjadi landasan dan pijakannya untuk melahirkan dan menyimpulkan rumusan

¹⁵Akrama Hatta, “Problem Metode *Istinbāt* Muḥammad Syahrūr (Studi Kritis atas Framework *Nazariyyah al-Hudūd* dalam Masalah Pakaian)” (Disertasi PPs UIN Alauddin Makassar, 2020), h. 91.

¹⁶Akrama Hatta, “Problem Metode *Istinbāt* Muḥammad Syahrūr (Studi Kritis atas Framework *Nazariyyah al-Hudūd* dalam Masalah Pakaian)”, h. 92.

dalam menginterpretasi dan memahami ayat-ayat hukum di dalam al-Qur’an. Rumusan tersebut tersimpulkan dalam tiga teori filsafatnya, yaitu: *al-kainūnah* (kondisi berada, *being*), *al-Sairūrah* (kondisi berproses, *the process*), dan *al-Ṣairūrah* (kondisi menjadi, *becoming*).¹⁷

Salah satu catatan penting yang dapat dipahami dari teori ini adalah adanya keniscayaan antara ketiga kondisi tersebut yang menunjukkan bahwa ketiganya akan selalu terkait antara satu dengan yang lain. Jika dikaitkan dengan ayat-ayat hukum, relasi tak terpisahkan antara ketiga proses itu akan melahirkan hukum yang akan terus berubah-ubah, mengikuti perkembangan masa ke masa. Artinya, yang menjadi landasan dan pijakan hukum adalah kondisi khusus yang terbatas oleh latar belakang sosial, bukan nas dan dalil yang ada dalam ayat-ayat tersurat dalam al-Qur’an.¹⁸

b. Dekonstruksi

Dekonstruksi merupakan sebuah bentuk interpretasi teks yang dilakukan secara radikal. Sebagian pengkajinya menyebutnya sebagai “hermeneutik radikal”, yang ditandai dengan pergantian perspektif terus-menerus, sehingga makna yang sebenarnya “tidak dapat diputuskan”. Dalam teori ini, jika sebuah teks dibaca, maka makna-makna lain sudah akan bermunculan dan siap untuk membatalkan interpretasi pembaca yang terlanjur muncul. Jika makna itupun diambil, kemungkinan makna lain akan muncul, dan akan terus seperti itu. Akibatnya sebuah interpretasi akan terus menerus diwarnai dengan peralihan interpretasi. Karena interpretasi terus berganti, maka pada akhirnya makna tidak pernah bisa diputuskan. Makna tidak pernah menemukan titik akhirnya.¹⁹

Sejak awal, kerangka dekonstruksi sangat tampak jelas dari arus pemikiran Syahrūr. Spirit dekonstruksi begitu membara dalam berbagai pernyataan dan ide yang dituangkannya dalam berbagai karyanya. Sebuah upaya yang “terlalu hebat” untuk seorang sarjana yang memiliki latar belakang yang sangat jauh dari studi-studi keislaman, untuk kemudian melahirkan konsep-

¹⁷Muḥammad Syahrūr, *Dirāsat Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah* (Damaskus: al-Ahālī, 2000) h. 27.

¹⁸Daden Robi Rahman, *Interpretasi Hermeneutika*, h. 41.

¹⁹Jacques Derrida, *Dekonstruksi Spiritual: Merayakan Ragam Wajah Spiritual* (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), h. 25.

konsep berlabel “hebat” seperti: *qirā’ah jadīdah* (pembacaan baru) dan *uṣūl jadīdah* (prinsip-prinsip legislasi baru).

Tidak hanya itu, upaya dekonstruksi Syaḥrūr juga diikuti dan dibalut dengan sikap yang cenderung merendahkan dan meremehkan para ulama *fuqahā’* terdahulu (*al-salaf*), sehingga setiap orang yang membaca pernyataan Syaḥrūr akan sampai pada pemahaman bahwa peran para ulama dan *fuqahā’* itu harus dihapuskan dalam upaya pengkajian Islam di era kontemporer. Suatu sikap yang tentu saja tidak dapat diterima dalam semua bidang pengkajian, baik dalam ranah studi-studi *religijs* maupun *non-religijs*. Syaḥrūr menyebut para ulama dan sarjana Islam yang merujuk pada pembahsan para ulama dan *fuqahā’* sebelumnya sebagai “budak-budak warisan” (*‘abādah al-turās*).²⁰

c. Linguistik

Salah satu pijakan utama pemikiran dan konsepsi Syaḥrūr adalah prinsip “anti-sinonimitas” dalam bahasa Arab sebagai bahasa wahyu. Ia memandang bahwa umat Islam selama ini telah keliru karena memandang begitu banyak kosa kata al-Qur’an memiliki makna yang sama (sinonim) antara satu dengan lainnya, padahal sebenarnya kosa kata itu memiliki makna dan pengertian yang berbeda.

Dengan sangat jelas, Syaḥrūr mengartikulasikan bahwa studi-studi linguistik modern menjadi salah satu tumpuan utama dari pandangan “anti-sinonimitas”nya, yang kemudian menjadi dasar metodologi dan teori yang dibangunnya, terutama dalam menyusun karya pertamanya, *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah*. Syaḥrūr sendiri bersikukuh bahwa sinonimitas tidak ada dan tidak berwujud dalam al-Qur’an, meskipun sinonimitas itu ada dalam syair, dikarenakan syair dikenal darurat *syā’iriyah* (kondisi kedaruratan dalam penyusunan syair).²¹

Pandangan “anti-sinonimitas” inilah yang kemudian menjadi pijakan Syaḥrūr dalam melakukan pembedaan dan pemisahan makna terhadap terma-terma inti yang terdapat di dalam al-Qur’an, yang oleh Syaḥrūr disusun dalam

²⁰Muḥammad Syaḥrūr, *Tajfif Manābi’ al-Irhāb* (Format Pdf. Damaskus: al-Ahālī, 2008), h. 83.

²¹Artikel wawancara berjudul: “al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Naṣ al-Qur’ānī: Isykalīyyāt al-Manhaj wa Adawātuhu, Ḥiwār ma’a Muḥammad Syaḥrūr”, *Majalah al-Ḥayāt al-Tayyibah*, edisi 13, 2003, h. 295-296.

klasifikasinya sendiri. Berdasar pandangan “anti-sinonimitas” itulah yang menjadi argumentasi Syaḥrūr untuk membedakan istilah Nabi dan Rasul, *al-Kitāb*, *al-Qur’ān*, *Umm al-Kitāb*, *Tafṣil al-Kitāb*, *al-Lauḥ al-Maḥfūz*, *Kitāb Mubīn*, *al-Kitāb al-Mubīn*, dan *al-Kalām*, *al-Qaul*, *al-Ẓikr*.

Untuk term *al-Kitāb* (dengan menggunakan imbuhan *alif-lam*) misalnya, menurut Syaḥrūr, bermakna sejumlah tema dan topik yang diwahyukan kepada Muhammad saw. Baginya merupakan satu kekeliruan jika term *Kitāb* (tanpa imbuhan *alif-lam*) dalam *muṣḥaf* selalu dimaknai sebagai “seluruh kandungan *muṣḥaf*” itu sendiri, karena ayat-ayat yang ada dalam *muṣḥaf* itu meliputi beberapa “kitab” (tema dan topik). Lalu masing-masing “kitab” itu mengandung beberapa “kitab” atau tema dan topik turunan. Oleh karena itu, “Kitab Ibadah” misalnya, mengandung “kitab (tema) salat”, “kitab (tema) puasa”, dan “kitab (tema) haji”.²²

Term *al-Kitāb* meliputi *nubuwwah* Muhammad saw. dan kerasulannya. Syaḥrūr membedakan antara *al-nubuwwah* (kenabian) dan *al-risālah* (kerasulan). *Al-risālah* baginya adalah sejumlah arahan dan taklimat yang manusia harus terikat dengannya (ibadah), sementara *al-nubuwwah* adalah sejumlah tema dan topik yang meliputi informasi kosmik dan historis.²³

d. Matematik-Saintifik

Syaḥrūr menegaskan bahwa logika matematis sangat penting dalam proses penakwilan al-Qur’an, karena hasil akhirnya menjadi sangat detil. Fakta sejarah menunjukkan bahwa pendekatan logika matematis dalam memahami teks-teks al-Qur’an memang tidak dikenal di era Rasulullah saw., namun hal itu tidak menghalangi pendekatan tersebut dijadikan sebagai metode dalam memahami ayat-ayat al-Qur’an.

Dampak dari penggunaan pendekatan matematis ini dalam berinteraksi dengan ayat-ayat al-Qur’an, kemudian membuat Syaḥrūr berpandangan bahwa

²²Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 53-54.

²³Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 54-55.

penggunaan satu *harf*²⁴ dalam Bahasa Arab itu hanya memberikan ruang untuk satu makna tertentu saja, tidak lebih. Pandangan ini tentu saja sangat dipengaruhi oleh logika matematika yang memaknai penggunaan satu huruf tertentu untuk satu makna tertentu saja, tidak lebih. Karena itu, Syaḥrūr memaknai *harf waw* untuk satu makna, yaitu makna *al-ʿatf*.²⁵ Padahal ini dalam Bahasa Arab, *harf waw* itu memiliki banyak makna dan juga fungsi, *harf waw* dapat berfungsi sebagai *al-ʿatf*, pengecualian (*al-istiṣnāʾ*), penjelasan keadaan (*al-ḥāliyyah*), sumpah (*al-qasam*), dan beberapa fungsi lainnya.²⁶ Pada titik ini, Syaḥrūr melupakan atau mengabaikan adanya perbedaan karakteristik antara bahasa matematis dengan bahasa manusia, yang merupakan media interaksi antara sesama manusia. Juga mengabaikan bahwa konteks dan struktur kebahasaan itu seringkali menunjukkan lebih dari satu makna dan pengertian.

Pendekatan logika matematis yang digunakan Syaḥrūr, boleh jadi merupakan penyempurna atau pelengkap terhadap pendekatan linguistik yang telah dirumuskannya sendiri. Namun hasil paling menonjol dari pendekatan matematis yang dilakukan Syaḥrūr adalah teorinya yang dikenal sebagai *Naẓariyyah al-Ḥudūd* atau “teori limit”. Dari teori inilah, kemudian Syaḥrūr mulai menafsirkan dan memahami ayat-ayat al-Qur’an, yang pada intinya adalah “bergerak dalam batasan-batasan Allah”. Atas dasar pendekatan sistematis itu, Syaḥrūr kemudian menyimpulkan bahwa syariat Islam memiliki karakteristik “kurva” (*curve/al-inḥinā*) dan “garis lurus” (*stright line/al-istiḳāmah*) secara bersamaan. “Garis lurus” merepresentasikan “batas akhir” yang merupakan batasan-batasan (*ḥudūd*) Allah, sementara “gerakan kurva” mempresentasikan gerakan dalam ruang lingkup garis lurus tersebut. Menurut Syaḥrūr, di dalam *Umm al-Kitāb*, Allah swt. hanya memberikan *al-ḥudūd* (batasan-batasan) tersebut untuk manusia. Dalam ruang *al-ḥudūd* itu, manusia mempunyai ruang bergerak yang dibatasi oleh “batas atas” (*al-ḥadd al-a’la*) dan “batas bawah” (*al-ḥadd al-*

²⁴Istilah *harf* dalam Bahasa Arab jika diberikan pendekatan dalam Bahasa Indonesia, maka ia kira-kira sama dengan kata sambung atau kata petunjuk tempat, seperti dan, atau, di, ke, dari, lalu.

²⁵Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’ aṣirah*, h. 55, 56, 57, 121 dan 269.

²⁶Muḥammad ibn Sāliḥ al-Uṣaimīn, *Mukhtaṣar Muḡnī al-Labīb ‘an Kutub al-A’arīb li ibn Hisyām al-Anṣārī* (Cet. I; Riyād: Mu’assasah Āsām, 1418 H), h. 88-89.

adna). Pergerakan dalam ruang itulah yang mempresentasikan pergerakan syariat dan perkembangannya seiring dengan perkembangan zaman.²⁷

Secara lebih jelas dan lugas, konsepsi *al-ḥadd al-adnā* dan *al-ḥadd al-a’lā*, diterapkan Syaḥrūr dalam upaya pemahamannya terhadap syariat Islam dalam bukunya, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah*. Bahkan buku ini dapat dikatakan sebagai wujud aplikatif-praktis terhadap teori *al-ḥudūd* Syaḥrūr, yang kemudian melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang tidak biasa dan tidak familiar dalam Fikih Islam.²⁸

3. Penafsiran Muḥammad Syaḥrūr terhadap QS al-Nisā’/4:11

Dalam memahami prinsip-prinsip dan permasalahan dalam pembagian waris, Syaḥrūr menawarkan ilmu matematika sebagai alat bantu, yang meliputi: teknik analisis-geometri (*al-handasah al-taḥlīliyyah*), analisis matematis-aritmatika (*al-taḥlīl al-riyādī*, teori himpunan (*al-majmū’āt*), serta konsep variabel pengikut (*al-tābi’*), dan variabel peubah (*al-mutaḥawwil*), yang bisa digambarkan dalam rumus persamaan fungsi sebagai berikut:

$$Y = f(x)$$

Rumus di atas berarti bahwa *x* menempati posisi sebagai variabel pengubah (*al-mutaḥawwil*) dan *Y* sebagai variabel pengikut (*al-tābi’*). *Y* sebagai variabel pengikut, maka nilainya selalu berubah dan berganti mengikuti perubahan yang terjadi pada nilai *x*. Dalam hukum waris, Syaḥrūr memposisikan laki-laki sebagai variabel pengikut, yang disimbolkan dengan *Y*, sedangkan perempuan sebagai variabel pengubah yang disimbolkan dengan (*x*). Syaḥrūr berpendapat bahwa perempuan adalah dasar dalam perhitungan waris, sehingga bagian laki-laki baru ditetapkan batasannya setelah bagian perempuan ditetapkan terlebih dahulu. Karena, sebagai variabel pengikut (*y*) nilainya berubah dan bergerak sesuai dengan perubahan bagian perempuan (*x*) selaku variabel

²⁷Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 451-452.

²⁸Syaḥrūr mislanya mendemonstrasikan simpulan-simpulannya itu dalam bagan-bagan matematis saat berbicara tentang hukum waris dan pakaian wanita. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 283-286 dan 377. Dalam bukunya yang lain, Syaḥrūr juga membuat bagan-bagan dengan pola yang sama terkait pembahasan hukum riba dan poligami. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 471 dan 601.

pengubah.²⁹

Dalam QS al-Nisā’/4: 11, redaksi ayat *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ*, terdapat dua hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, ayat tersebut diawali dengan kata wasiat. Bagi Syahrūr, hal ini memberikan petunjuk yang sangat penting, yaitu bahwa wasiat adalah merupakan dasar dari pemindahan harta (hak milik). Bahkan ia diwajibkan kepada manusia sebagaimana Allah mewajibkan salat dan puasa. Kemudian, karena dalam wasiat selalu terkandung dua hal, yaitu orang yang dibebani wasiat dan sasaran wasiat, maka dalam setiap berwasiat harus selalu ada pembatasan tentang kedua hal tersebut. Dalam ayat ini, pihak yang dibebani wasiat adalah seluruh manusia. Adapun sasaran wasiatnya adalah warisan bagi anak-anak dan bagian harta yang diperoleh masing-masing.³⁰ *Kedua*, dalam ayat tersebut Allah menggunakan redaksi *fi aulādikum*, bukan dengan redaksi *fi abnā’ikum*, padahal dalam ayat yang sama terdapat penyebutan *al-abnā’*. Kata *al-aulād* adalah bentuk jamak dari kata *al-walad*, mencakup seluruh manusia, karena semua lahir melalui proses kelahiran. Sementara *al-abnā’* (bentuk jamak dari kata *ibn*) menunjukkan ruang lingkup yang lebih kecil. Dari sini, Syahrūr berpendapat bahwa prinsip-prinsip waris yang menjadi target dari wasiat setelah redaksi *fi aulādikum* adalah mencakup seluruh kemungkinan kasus pewaris bagi seluruh manusia, dan berlaku pada setiap orang yang lahir dan dilahirkan, yang meliputi bapak-ibu, cucu, suami-istri, dan saudara.³¹

Selanjutnya, redaksi berikutnya adalah *لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ*. Klausa ini merupakan prinsip pertama dalam hal waris. Redaksi ini mengindikasikan secara jelas bahwa pihak perempuan adalah dasar atau titik tolak dalam penentuan waris. Menurut Syahrūr, dengan redaksi tersebut seakan-akan Allah menyatakan: “perhatikan bagian yang kalian tentukan untuk dua perempuan, kemudian berikanlah semisal itu kepada seorang laki-laki”. Karena, dilihat logika teoritis dan aplikasi ilmiah manapun, sangat tidak masuk akal mengetahui dan

²⁹Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 236.

³⁰Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 231.

³¹Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 231.

menentukan hal semisal sebelum mengetahui dan menentukan batasan sesuatu yang dimisalkan tersebut.³² Mayoritas ahli fikih membaca للذكر مثل حظ الأنثيين kemudian menerapkannya seakan-akan Allah berfirman للذكر مثل حظ الأنثيين dan menjadikan prinsip umum dalam seluruh kasus pembagian waris. Dalam hal ini, penafsiran Syahrūr berbeda dengan penafsiran para ahli fikih, sebagaimana yang tertuang dalam ilmu *farāiḍ*.³³

Bagi Syahrūr, terjadi perbedaan yang cukup tajam mengenai penggandaan jumlah perempuan yang ada dalam firman Allah tersebut, dan penggandaan prosentase (*miṣlā*), seperti pendapat yang dikemukakan oleh ahli fikih. Pada redaksi pertama (penggandaan jumlah perempuan), di dalamnya terdapat variabel pengikut (*al-tābi*’), dan variabel pengubah (*al-mutaḥawwil*), juga terdapat variabel pengubah tertentu, yaitu jumlah perempuan yang terkadang bernilai satu, dua, atau lebih. Laki-laki dalam hal ini adalah variabel yang mengikuti perubahan variabel perempuan.³⁴

Dalam ayat waris, laki-laki hanya disebut satu kali, sedangkan perempuan disebutkan berkali-kali, sehingga perempuan memiliki kemungkinan jumlah yang beragam, mulai nilai angka satu sampai tak terhingga. Sementara pada redaksi للذكر مثل حظ الأنثيين memuat penggandaan prosentase bagian, yang di dalamnya tidak terdapat variabel pengubah, variabel pengikut, maupun dasar penghitungan. Oleh karena itu, laki-laki bisa mendapatkan bagian dua kali lipat dari bagian perempuan, berapapun jumlah perempuannya. Di samping itu, dalam redaksi tersebut, memberikan pengertian bahwa laki-laki mendapatkan bagian dua kali lipat dari perempuan adalah dalam satu kasus saja, yakni ketika adanya dua perempuan berbanding dengan satu laki-laki. Artinya bahwa ketika jumlah perempuan dua kali lipat dibanding jumlah laki-laki (1 laki-laki sebanding 2 perempuan, 2 laki-laki sebanding 4 perempuan, atau 3 laki-laki sebanding 6

³²Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 23

³³Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 236.

³⁴Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 236.

perempuan).

Jika jumlah perempuan lebih besar dua kali dari jumlah laki-laki, misalnya, 1 laki-laki dibanding jumlah perempuan 3,4,5,6, maka pembagiannya ada dalam penjelasan ayat selanjutnya, yaitu bagian perempuan sebesar $\frac{2}{3}$ dari harta peninggalan. Titik tekan dalam penggalan ayat *فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك* terdapat dua hal yang perlu diperhatikan: *Pertama*, redaksi yang digunakan adalah *nisā’an* bukan *ināsan*. Menurut Syahrūr, kata *nisā’* adalah bentuk jamak dari kata *imra’ah*. *Al-mar’ah* artinya adalah perempuan yang sudah dewasa (*al-unṣā al-bāligah*), sementara *inās* hanya menunjukkan pada arti jenis perempuan. Setiap *imra’ah* termasuk dalam jenis kategori *unṣā* (berjenis kelamin perempuan), namun tidak setiap yang berjenis kelamin perempuan adalah *nisā’* (perempuan dewasa). Seorang manusia, baik ketika masih berupa janin dalam rahim ibu atau sudah berusia lima puluh tahun, dapat disebut sebagai *unṣā* (jika perempuan) atau disebut *zakar* (jika laki-laki). Dari sini dapat ditegaskan bahwa kata *nisā’* yang terdapat dalam potongan ayat adalah perempuan yang telah menginjak dewasa, dan jumlahnya melebihi dari dua orang.³⁵ *Kedua*, penggunaan dua ungkapan tersebut secara bersamaan, sebagaimana bunyi redaksi ayat *نساء فوق اثنتين*, menunjukkan ada keterangan yang tidak bisa ditampung oleh salah satunya, kecuali jika keduanya diungkapkan secara bersamaan. Penggabungan kata tersebut menunjukkan bahwa terdapat kasus waris tertentu yang di dalamnya terdapat perempuan dewasa yang jumlahnya lebih dari dua orang. Namun, pada kasus tersebut tidak bisa diterapkan kasus waris yang jumlah perempuannya lebih dari dua orang.³⁶

Contohnya, terdapat ahli waris dua anak laki-laki dan empat anak perempuan dewasa. Dalam kasus ini, perempuan berjumlah empat orang, tetapi perbandingan antara jumlah perempuan dan jumlah laki-laki adalah $\frac{4}{2}=2$, atau “jumlah perempuan dimisalkan sama dengan”, bukan “di atas atau melebihi dua perempuan”. Hal ini disebabkan karena jumlah laki-laki adalah dua orang. Lain

³⁵Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 255.

³⁶Muḥammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 257.

halnya jika jumlah laki-laki adalah satu orang, maka jumlah perempuan empat tadi sudah merupakan “*fauqa isnataini*”. Hal ini berarti bahwa contoh kasus tersebut hanya memenuhi persyaratan kategori *nisā’* (variabel perempuan-perempuan dewasa), namun tidak bisa memenuhi variabel-variabel kuantitas “di atas atau lebih dari dua”. Karenanya, pembagian waris tidak bisa dimasukkan dalam prinsip *فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك*, namun masuk dalam prinsip pertama hukum waris *للذكر مثل حظ الأنثيين*.³⁷

Contoh lain, ahli waris terdiri dari satu laki-laki dan tiga orang perempuan dewasa, atau ahli waris terdiri dari dua orang laki-laki dan lima orang perempuan dewasa. Dalam hal ini, persyaratan adalah kategori perempuan dewasa dan persyaratan yang lain adalah lebih dari dua perempuan. Pada kasus pertama, perbandingan antara jumlah perempuan dan laki-laki adalah $3/1=3$, dan pada kasus kedua adalah $5/2=2,5$. Hal penting yang perlu diperhatikan dalam kasus ini adalah jumlah pewaris terkadang berupa bilangan utuh (kasus pertama $3/1=3$) dan terkadang juga bilangan pecahan (kasus kedua, $5/2=2,5$). Oleh karena itu redaksi yang digunakan adalah kata *fauqa*, bukan kata *aksara*. Dalam *al-tanzīl*, kata *aksara* digunakan hanya dalam konteks penyebutan bilangan utuh dan tidak bisa dipecah-pecah.³⁸

Adapun dalam redaksi ayat *فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك*, potongan ayat ini merupakan prinsip hukum waris yang kedua. Menurut Syahrūr, meskipun yang disebut hanya pihak perempuan tanpa menyebut pihak laki-laki, namun laki-laki secara otomatis ikut di dalamnya yang berfungsi sebagai lawannya. Hal ini terjadi karena perempuan adalah dasar atau variabel pengubah, sedangkan laki-laki disebut dengan variabel pengikut. Hal ini mengekor pada kasus penyebutan ibu tanpa bapak. Yang perlu diperhatikan selanjutnya adalah dalam prinsip tahap dua ini, bagian yang diterima laki-laki tidak mencapai dua kali lipat dari bagian perempuan.

³⁷Muhammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 257.

³⁸Muhammad Syahrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 258.

Contohnya, jika terdapat ahli waris satu laki-laki dan tiga perempuan, tentunya dalam hal ini jatah laki-laki lebih besar dari perempuan, yaitu sebesar 33,33% dari harta peninggalan dan jatah untuk pihak ketiga perempuan adalah 66,66 %, sehingga masing-masing pihak perempuan mendapatkan 22,22%. Hal ini memperkuat pendapat Syaḥrūr bahwa bagian pihak laki-laki adalah dua kali lipat hanya terjadi pada prinsip hukum waris pertama, yaitu pada saat jumlah perempuan dua kali lipat dari jumlah laki-laki. Kemudian redaksi berikutnya adalah potongan ayat yang merupakan prinsip hukum waris ketiga, yaitu ketika orang yang meninggal dunia meninggalkan satu anak perempuan dan satu anak laki-laki. Artinya jumlah pihak anak laki-laki sama dengan jumlah pihak anak perempuan. Sehingga dalam permasalahan ini, bagian yang diterima adalah sama, baik antara pihak laki-laki maupun pihak perempuan.³⁹

D. Penutup

Pemikiran Syaḥrūr mengenai kewarisan, menunjukkan beberapa temuan penting yang tentunya berbeda dengan para ulama-ulama lainnya. Ada tiga prinsip batasan hukum waris yang dijelaskan merupakan batasan yang telah ditetapkan oleh Allah dan juga tidak keluar dari batasan dalam ayat-ayat waris. Teori *ḥudūd* Syaḥrūr berimplikasi pada runtuhnya pandangan lama bahwa bagian-bagian waris sama sekali tidak bisa diubah. Namun, temuan Muḥammad Syaḥrūr justru sebaliknya, bahwa bagian-bagian itu bisa saja berubah dan bersifat dinamis. Selain itu, keunikan lain dari pemikiran Syaḥrūr yakni ketika ia merekonstruksi hukum waris Islam yang dilakukan dengan keluar dari jeratan teks-teks literal ajaran Islam untuk menemukan hukum waris yang kontekstual.

³⁹Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 237.

DAFTAR PUSTAKA

- Bunyamin. *Teknik Interpretasi Historis dalam Penafsiran al-Qur’an: Implementasi Terhadap Ayat-ayat Jihad*. Watampone: Luqman al-Hakim Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *Dekonstruksi Spiritual: Merayakan Ragam Wajah Spiritual*. Yogyakarta: Jalasutra, 2002.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*. Bandung: Teraju, 2003.
- Mustautina, Inayatul. *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah* (studi analisis pandangan Muḥammad Syaḥrūr terhadap konsep pakaian), (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 3 No. 1, 2020.
- Razi, Fahrur. “Wasiat dan Waris dalam al-Qur’ān: Perspektif Muḥammad Syaḥrūr”. Tesis, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Rozi, Yahya Fathur. “Dunia Kehilangan Pemikir Islam: Muhammad Shahrour Meninggal Dunia”, dalam <https://ibtimes.id/dunia-kehilangan-pemikir-islam-muhammad-shahrour-meninggal-dunia/>, diunduh pada 04 November 2021.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur’an Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī al-Ṭabā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990, terj. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Cet. 5; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2012.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah: Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiḥ al-Islāmī: Fiḥ al-Mar’ah*. Damaskus: al-Aḥālī, 2000.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li al-fiḥ al-Islāmī: Fiḥ al-Mar’ah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭiba’ah wa al-Nasyr wa al-tawzi’, 2000 diterjemahkan oleh Muhammad Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, dengan judul *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*. Cet. 6; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *Tajfīf Manābi’ al-Irḥāb*. Format Pdf. Damaskus: al-Aḥālī, 2008.
- Syamsuddin, Sahiron. “Metode Intratekstualitas Muḥammad Syaḥrūr dalam Penafsiran al-Qur’ān”, dalam *Studi al-Qur’ān Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- al-Syawwāf, Mahami Munir Muḥammad Ṭahir. *Tahāfut al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah*. Cyprus, al-Syawwāf li al-Nasyr wa al-Dirāsah, 1993.
- al-Uṣaimīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ. *Mukhtaṣar Mugnī al-Labīb ‘an Kutub al-A’arīb li ibn Hisyām al-Anṣārī*. Cet. I; Riyād: Mu’assasah Āsām, 1418.

Zubair, Asni. *Hukum Kewarisan Islam*. Cet. I; Watampone: UJP STAIN
Watampone dan CV. Berkah Utami, 2015.