

### BAB III

#### FUNGSI DAN KEDUDUKAN SUNNAH MENURUT MUHAMMAD SYAHRU'R

##### A. Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur Ibn Dayb dilahirkan di Damaskus, Syria, 11 April 1938.<sup>1</sup> Sampai dengan skripsi ini ditulis, Muhammad Syahrur masih hidup.<sup>2</sup> Muhammad Syahrur adalah anak kelima dari seorang yang bernama Dayb Ibnu Dayb (*al-marhūm*) dan Sidiqah binti Salih Filyun (*al-marhūmah*). Syahrur menikah dengan 'Azizah (*al-marhūmah*) yang kemudian dikaruniai lima orang anak yaitu Tariq (menikah dengan Rihab), Al-Lais (menikah dengan Uqligha), Basul (menikah dengan Rosya), Masun (menikah dengan Alah'), dan Rima (menikah dengan Lu'ay) sedangkan cucu-cucu Syahrur diantaranya Muhammad, Sami, Kina, Yasmin, Hasyim, dan Romi.<sup>3</sup>

Muhammad Syahrur dinilai sangat kontroversial karena temuan-temuan barunya dalam kajian keislaman telah menimbulkan reaksi, baik secara positif maupun sebaliknya. Respon positif misalnya ditunjukkan oleh Sultan Qabus di Oman yang membagi-bagi buku tersebut dan merekomendasikan kepada menteri-menterinya untuk membacanya. Respon positif juga muncul di kalangan sarjana Barat yang banyak mengapresiasi pemikirannya di berbagai jurnal Internasional,

---

<sup>1</sup> Muhammad Syahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason ; The Essential Muhammad Shahrur*, Beirut; ICIS, 2009, h. xix.

<sup>2</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta : LKiS, 2010, h. 92.

<sup>3</sup> Muhammad Syahrur, *Tajfi' Muna'bi'ul Irah*, Beirut; al Ahalli, 2008, h. 19

seperti *Journal Middle East Studies Association* (MESA), *Journal Meria*, *The Wilson Quarterly*, dan *Muslim World, Islam and Christian-Muslim Retation*.<sup>4</sup>

Bahkan sosok pemikir muslim kontroversial ini dituduh oleh lawan-lawannya sebagai agen zionis, seperti dalam *review* artikel Peter Clark, *The Syahrur : A Liberal Voice From Syria*<sup>5</sup> dan artikel Dale F. Eickelman, *Islamic Liberalism Strikes Back*<sup>6</sup> dan *Inside the Islamic Reformation*.<sup>7</sup>

Muhammad Syahrur tergolong pemikir yang gigih. Ia harus menghadapi berbagai kecaman dan ancaman yang ditujukan pada dirinya karena ide-idenya yang sangat orisinal dan berani. Saat ini ia tengah menjadi obyek kritikan di dunia Arab. Sekitar 15 buku ditulis untuk menyerang pemikirannya, antara lain *Nahw Fiqh Jadi* karya Jamal al-Banna, *Mujarrad Tanjim* karya Sali al-Jabi, *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'asjirah* karya Mahami Muni Muhammad Tahir ash-Shawwaf, dan *an-Nashh, as-Sultah, al-Haqiqah: Bayna Iradati al-Ma'rifah wa Iradati al-Haymanah* karya Nasr Hamid Abu Zayd. Dalam berbagai kesempatan, ia juga dituduh oleh para Syeikh dan ulama sebagai seorang murtad, kafir, setan, komunis, dan berbagai macam sebutan buruk lainnya. Oleh karenanya secara resmi buku-buku Muhammad Syahrur dilarang di sebagian pemerintah negara-negara Timur Tengah seperti Saudi Arabia, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab, terutama buku keduanya (*Dirasah Islamiyyah Mu'asjirah fi ad-Dawlah*

---

<sup>4</sup> Ridwan, *Limitasi Hukum Pidana Islami Muhammad Syahrur*, Semarang; Walisongo Press, 2008, h. 46

<sup>5</sup> Peter Clark, *The Shahrur Phenomena: A Liberal Voice From Syria Dalam Islam and Christian-Muslim Relation*, vol. 7 no. 3, 1996.

<sup>6</sup> Dale F. Eickelman, *Islamic Liberalism Strikes Back*, MESSA Bulletin, 27, no. 1993, h. 163-168.

<sup>7</sup> Dale F Eickelman, *Inside the Islamic Reformation*, Wilson Quarterly, 22, no. 1, 1998, h. 80-83.

wa al-Mujtama', 1994) dan buku ketiganya (*al-Islam wa al-Iman : Manzumah al-Qiyam*, 1996).<sup>8</sup>

Lepas dari pro dan kontra tentang ide-idenya, Syahrudin telah menjadi tokoh pemikir yang fenomenal. Jutaan surat telah datang kepadanya, baik yang menyatakan simpati maupun kecaman. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai seorang tokoh yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Ia memiliki konsepsi-konsepsi yang kontroversial seputar al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad yang menarik untuk didiskusikan.<sup>9</sup> Oleh karenanya Muhyar dengan mengutip Hallaq menyebutnya dengan *religious liberalism* bersama Sa'id Ashmawiy dan Fazlur Rahman.<sup>10</sup> Disamping itu, ia juga memiliki konsepsi yang realistis dalam persoalan akidah, politik, dan tata sosial kemasyarakatan Islam modern.<sup>11</sup>

Semua kajian dan konsepsi barunya itu merupakan upaya Syahrudin untuk menanggulangi krisis multi dimensi yang melanda dunia muslim saat ini. Pertanyaan yang selalu muncul di benak Syahrudin adalah manakah bukti kebenaran risalah Muhammad sebagai risalah penutup dalam realitas dunia nyata saat ini? Mungkinkah risalah penutup ini menghasilkan umat yang lemah dan tak berdaya seperti sekarang? Itulah yang selalu mendorong Syahrudin untuk meneruskan kajian-kajiannya.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Muhyar Fanani, *Muhammad Syahrudin dan Konsepsi baru Sunnah*, dalam Teologia Jurnal ilmu-ilmu Ushuluddin, Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Vol. 15, no. 2, Juli 2004, h. 146.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Muhyar Fanani, *Kritik Ideologi Syahrudin Atas Teori Hukum Islam Tradisional*. Jurnal at-Taqaddum, Semarang: UPMA IAIN Walisongo, vol. 1 no. 1, Juli 2008, h. 98.

<sup>11</sup> Muhyar Fanani, *Muhammad Syahrudin dan Konsepsi baru Sunnah*, *op.cit.*, h. 146.

<sup>12</sup> *Ibid.*

## B. Pemetaan Intelektual

Syah}ru>r menghabiskan pendidikan dasar dan menengah di sekolah negeri di *al-Mida>n*, pinggiran selatan Damaskus. Sekolah agama yang di sebut *kuttab* dan *madrasah*. Masa kecilnya dihabiskan dalam lingkungan keluarga yang liberal, dimana kesalehan ritual dipandang kurang penting dibanding ajaran etika Islam sekalipun ini tidak berarti bahwa mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan, seperti halnya shalat, puasa, bahkan ayahnya mengajaknya haji pada tahun 1946. Seperti yang diakuinya, ayahnya mengajarkan padanya bahwa beribadah pada Tuhan sama pentingnya dengan kejujuran, kerja dan mengikuti hukum alam, yang diilustrasikan dengan perkataan ayahnya : “*Jika kamu ingin menghangatkan tubuh, jangan membaca al-Qur’a<n , tapi nyalakan api di tungku*”.<sup>13</sup>

Pendidikannya diawali di sekolah *Ibtida>iyyah*, *I’da>diyyah*, dan *Sana>wiyyah*, di Damaskus. Syah}ru>r memperoleh ijazah *Sana>wiyyah* dari Sekolah Abdurrahma>n al-Kawa>kib, 1957. 1958, dengan beasiswa dari pemerintah Damaskus,<sup>14</sup> karena atas perhatian dari pemerintah Syiria terhadap dunia pendidikan sangat baik. Kondisi ini jelas turut memberikan motivasi bagi karier akademik Syah}ru>r di Syiria<sup>15</sup> yang kemudian Syah}ru>r kembali melanjutkan jenjang pendidikannya dengan hijrah ke Uni Soviet untuk studi Teknik Sipil di Moskow<sup>16</sup>,

---

<sup>13</sup> “*If you want to warm yourself, don’t recite the Qur’an, but light a fire in the stove*”

Lihat Muh}ammad Syah}ru>r, *The Qur’an, Morality and Critical Reason ; The Essential Muhammad Shahrur*, *op.cit*, h. xix.

<sup>14</sup> M. Zaid Su’di, *Iman dan Islam; Aturan-Aturan Pokok, Aturan-Aturan Pokok*, Yogyakarta: Jendela, 2002, h. xiii.

<sup>15</sup> Abdul Mustaqim, *op.cit*, h. 93.

<sup>16</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *The Qur’an, Morality and Critical Reason; The Essential Muhammad Shahrur*, Beirut; ICIS, 2009, h. xx.

ketika di Moskow inilah dia mulai berkenalan dengan teori dan praktek Marxis<sup>17</sup> yang lebih dikenal dengan konsep dialektika materialisme dan materialisme historis. Sebagaimana diakui Syah}ru>r kepada Peter Clark, bahwa meskipun meskipun dia bukan seorang penganut aliran Marxis tetapi dia amat terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Hegel<sup>18</sup> dan Alfred North Whitehead sebagai dua tokoh yang banyak mengilhami pemikir Marxian. Dengan begitu, maka dia benar-benar merasakan benturan peradaban antara latar belakang teologisnya sebagai seorang muslim dengan fenomena sosial-intelektual komunis di Moskow. Walau demikian, studinya di Moskow ini tetap ditempuhnya selama lima tahun hingga berhasil meraih gelar Diploma pada tahun 1964, dan menyelesaikan diplamanya pada 1964. Lalu kembali ke Negeranya, Syria. Setahun kemudian dia diangkat sebagai asisten dosen di Universitas Damaskus.<sup>19</sup>

Dalam tempo yang tidak begitu lama, Syah}ru>r di minta oleh pihak Damaskus untuk menjadi delegasi pengembangan sumber daya manusia (SDM) ke Ireland Nation University (*al-Jami>'ah al-Qummiyah al-Irlandiyah*) Dublin guna melanjutkan studinya pada program magister (Master) dan doktoral (Ph.D) dalam bidang keahlian yang sama (teknik sipil), khususnya konsentrasi mekanika pertahanan dan fondasi (*mikanik turba>t wa asa>sat*)<sup>20</sup> di Universitas al-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Pendekatan, epistemologi, dan metode Syahrur memanfaatkan trilogi Hegel yakni antara keterkaitannya at-Tanzil dengan *being*, proses, dan *becoming*. Lihat Muhyar Fanani, "*Prinsip-Prinsip Hermeneutika Syah}ru>r*", dalam Dimas: Jurnal Pemikiran agama untuk pemberdayaan, Semarang: Pusat Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Walisongo, Volume 9, no. 2, 2009, h. 152.

<sup>19</sup> A. Rafiq, Zainul Mun'im, *Metodologi Penafsiran Kontemporer Muh}ammad Syah}ru>r*, dalam jurnal Akademia, vol. 18, no. 2, maret 2006, h. 169.

<sup>20</sup> Udin Safala, *Naz}ariyat al-H}udu>d: Penelusuran Matra Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r*, al-Tahrir, vol. 7 no. 2 Juli, 2007, h. 147.

Qummiyah.<sup>21</sup> Gelar magister ia raih pada tahun 1969, dan tiga tahun kemudian, tepatnya di tahun 1972 Syah}ru>r telah menyelesaikan program doktoralnya. Pada tahun yang sama ia kembali ke Universitas Damaskus dan secara resmi diangkat menjadi dosen pada fakultas teknik sipil, khususnya mata kuliah mekanika pertahanan dan geologi (*mikanika al-turba>t wa al-mans}a>'at al-ard}iyat*) sampai kini, dan pada saat yang sama, Syah}ru>r bersama beberapa rekan kerja di fakultas membuka kantor sekretariat teknik yang berfungsi sebagai biro konsultasi.<sup>22</sup>

Pada 1982-1983, Syah}ru>r didelegasikan ke Saudi Arabia menjadi peneliti teknik sipil pada sebuah perusahaan konsulat disana.<sup>23</sup> Pada 1984 Syah}ru>r mulai menulis ide-ide dasarnya yang dideduksi dari ayat-ayat al-Qur'a>n. Dalam tahap ini, ia selalu berkonsultasi dengan gurunya, Ja'far Dakk al-Ba>b.<sup>24</sup> 1995, Syah}ru>r menjadi peserta kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan Libanon.<sup>25</sup> Sampai pada tahun-tahun berikutnya Syah}ru>r berhasil menyelesaikan karya-karyanya sebagai bentuk sumbangsih ide gagasannya terhadap Islam yakni *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, *Dira>sah Isla>miyyah Mu'a>s}jirah* (1994), *al-Isla>m wa al-I<man* (1996), *Mashru' Mithaq al-'Amal al-Isla>miy* (1999), dan *Nah}w Us}ul Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi* (2000) dan sampai saat ini dengan tambahan karyanya *Tajfi>f Muna>bi'ul Irhab, The Qur'an, Morality and Critical Reason; The Essential* Muh}ammad Syah}ru>r.<sup>26</sup>

### C. Kegiatan, Karir, dan Karya-Karya Muh}ammad Syah}ru>r

<sup>21</sup> A.Rafiq, Zainul Mun'im, *op.cit*, h. 169.

<sup>22</sup> Udin Safala, *Naz}ariyat al-H}udu>d: Penelusuran Matra Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r*, *op.cit*, h. 147.

<sup>23</sup> M. Zaid Su'di, *op.cit*, h. xiii.

<sup>24</sup> Abdul Mustaqim, *op.cit*, h. 106.

<sup>25</sup> M. Zaid Su'di, *op.cit*, h. xiii.

<sup>26</sup> <http://www.shahrour.org>.

Karya-karya Syah}ru>r selain dalam bentuk buku pada tahun 1999 M, Syah}ru>r menerbitkan tulisannya dalam bentuk buku saku berjudul *mashru' mithaq al-'Amal al-Isla>mi*. Buku saku ini ditulis sebagai jawaban Syah}ru>r terhadap permintaan Forum Dialog Islam International yang materi isinya tidak jauh berbeda dengan pokok-pokok pemikirannya yang telah tertuang dalam karya sebelumnya, *al-Isla>m wa al-I<man: Manz}umah al-Qiya>m*, khususnya tentang perjanjian Islam (*mithaq al-isl>mi*). Buku saku ini oleh Dale F. Eickelman dan Isma'il S. Abu Shehadah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul proposal *For an Islamic Covenant*.<sup>27</sup>

Di samping dalam bentuk buku dan buku saku, Syah}ru>r juga menulis berbagai artikel dalam bahasa Inggris dan bahasa Arab. Beberapa artikelnya yang berhasil penulis lacak antara lain:

1. *Divine text and pluralism in muslim societies*.<sup>28</sup>
2. *Reading the religious text: A new approach*.<sup>29</sup>
3. *Applying the concept of "limit" to the rights of muslim women*.<sup>30</sup>
4. *Islam in the 1995 Beijing world conference on women*.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup>Lihat <http://www.Islam21> dan <http://www.dartmouth.edu/> di akses tanggal 11 November 2011

<sup>28</sup> Lihat <http://www.quran.org/library/articles/shahroor.htm> diakses tanggal 29 Oktober 2011 Artikel ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Muh}ammad Syahru>r, "teks ketuhanan dan Pluralisme dalam masyarakat muslim", terj. Mohammad zaki husein, dalam Syahiron Syamsuddin dkk, hermeneutika *al-Qur'ān*..., h. 255-267.

<sup>29</sup> Lihat di <http://shahrour.org/?p=1393>, lihat juga di <http://www.deenresearchcenter.com/blogs/tabid/73/EntryId/67/Reading-the-Religious-Text-A-New-Approach-by-Mohammad-Shahrour.aspx> lihat juga di [www.uprootedpalestinian.wordpress.com/2010/03/24/reading-the-Religious-Text-A-New-Approach/](http://www.uprootedpalestinian.wordpress.com/2010/03/24/reading-the-Religious-Text-A-New-Approach/) diakses tanggal 29 Oktober 2011 Artikel ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Muh}ammad Syah}ru>r, "Pendekatan Baru dalam membaca teks keagamaan", terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, h. 269-273.

<sup>30</sup> Lihat <http://www.free-minds.org/applying-concept-limits-rights-muslim-women>, diakses tanggal 29 Oktober 2011.

5. *Muslim scholars increasingly debate Unholy war.*<sup>32</sup>
6. *The Concept of Freedom in Islam.*<sup>33</sup>
7. *Muwaqqifu al-ambalat lil insa>ni al-‘arabi min Dhohi>rotin Munaz}z}oma>ti al-Mujtama‘ al-Madani.*<sup>34</sup>
8. *H}aula Z}ohi>rotun Nakas}ul Insa>ni al-‘Arabi ila> Mustawa> Kha>jatu as-Sala>mati wa al-Ma’as}i.*<sup>35</sup>
9. *D}uku>riyyah al-Mujtama‘ fi at-Tura>thi al-‘Arabi al-Isla>mi.*<sup>36</sup>
10. *Mafhum al-H}urriyah fi al-Isla>m.*<sup>37</sup>
11. *‘Alama>niyyah al-Daulah fi al Isla>m.*<sup>38</sup>
12. *Raddu ‘ala> Sheih} Yusu>f al-Qard{owi> : Huqu>qul Yata>ma.>*<sup>39</sup>
13. *Raddu ‘ala> Sheih} Yusu>f al- Qard{owi> : Fitnatul Mar’ah.*<sup>40</sup>
14. *Al-Irh}jab wa H}arb al-Mustalahat.*<sup>41</sup>
15. *Al H}ajah al-Milh}ah li al-Is}lah} al-Thaqa>fi (al-Di>ni) fi Buldan al-Syirqi al-Adna> wa al-Ausat.*<sup>42</sup>
16. *Inna lilla>h wa inna ilaih Ra>ji‘u>n.*<sup>43</sup>

---

<sup>31</sup> Lihat [www.id.shvoong.com/humanities/history/2172325-karya-karya-muhammad-syahrur](http://www.id.shvoong.com/humanities/history/2172325-karya-karya-muhammad-syahrur) diakses tanggal 29 Oktober 2011, Artikel ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Muh}ammad Syah}ru>r, “Islam Dan Konferensi Dunia Tentang Perempuan di Beijing, 1995”, dalam Charles Kurzman (ed.), wacana Islam Liberal, terj. Barul ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 210-216.

<sup>32</sup> Lihat <http://shahrour.org/?p=1394>. Diakses tanggal 2 November 2011 M.

<sup>33</sup> Artikel di dokumentasikan oleh Dr. Najah Kadhim di <http://Islam21.net> di akses tanggal 9 Oktober 2011.

<sup>34</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1385>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>35</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1387>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>36</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1389>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>37</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1391>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>38</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1395>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>39</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1397>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>40</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1399>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>41</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1361/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>42</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1357/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>43</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1359/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.



17. *Al-Ushjuliyah al-Islamiyyah... ila 'Aina?*<sup>44</sup>
18. *Mashru' Mithaqul 'Amal al-Islami*<sup>45</sup>
19. *Al-Hajarat al-Islamiyyah.*<sup>46</sup>
20. *Nahwa I'adah Tartib 'Uluwiyyat al-Thaqafah al-'Arabiyah al-Islamiyyah: Maqalah al-Islam wa al-Iman.*<sup>47</sup>
21. *Al-Islah al-Dini Qabla al-Islah al-Siyasi.*<sup>48</sup>
22. *Qira'ah Mu'asirah fi al-Tanzil al-Hakim haula al-Mujtama' al-Insani wa al-Musawah bain al-afrad wal majmu'at fi al-Irthi wa al-Siyasah wa al-Iqtisad.*<sup>49</sup>
23. *Al-Garab wa al-Islam.*<sup>50</sup>
24. *Al-Ta'addudiyah al-Zaujiyyah.*<sup>51</sup>
25. *Bi Nas al-Qur'an al-Karim: Kullu Atba' al-Dayanat al-Samiyyah Muslimun.*<sup>52</sup>
26. *Al-Qawamah I.*<sup>53</sup>
27. *Al-Qawamah II.*<sup>54</sup>
28. *Maqalah al-Islam wa al-Iman.*<sup>55</sup>
29. *Tatammah Bahs al-Islam wa al-Iman.*<sup>56</sup>

---

<sup>44</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1351/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>45</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1355/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>46</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1349/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>47</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1345/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>48</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1347/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>49</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1353/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>50</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1363/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>51</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1367/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>52</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1365/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>53</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1381/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>54</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1383/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>55</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1377/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>56</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1379/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

30. *Qaul fi al-Basyar wa al-Insa>n*.<sup>57</sup>
31. *H}aula Nash'ah Adam wa Nash'ah al-Insa>n*.<sup>58</sup>
32. *Kaifa 'Abbara al-Qur'a>n 'an Mara>h}il Nash'ah al-Kala>m al-Insa>i: Nafh}ah al-Ru>h}*.<sup>59</sup>
33. *'Ala>miyyah Ayat al-Ah}ka>m (al-risālah ) fi 'As}r ma> ba'da al-Risa>lat*.<sup>60</sup>

Secara garis besar, karya-karya Syah}ru>r dibagi ke dalam dua kategori

1. Bidang Tehnik: *al-handa>sah al-Asa>siyyah* (3 volume), dan *al-Handa>sah al-Tura>biyyah*.
2. Bidang ke-Islam-an (semuanya diterbitkan oleh *Al-Ahali li al-Tiba>'ah wa al-Nas}r wa al-Tauzi'*, Damaskus): *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n : Qira'ah Mu'a>s}irah* (1990), *Dirasah Islamiyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Isla>m wa al-I<man: Manz}umah al-Qiya>m* (1996), dan *Masyru' Mithaq al-'Amal al-Isla>mi* (1999).

#### D. Paradigma Pemikiran Syah}ru>r

Untuk memahami lebih dalam mengenai awal ditemukan (inspirasi) dari teorinya dalam sebuah karyanya, Syah}ru>r pernah berkata:

*“Suatu hari sebuah ide muncul ketika saya sedang kuliah di rekayasa sosial tentang bagaimana membuat jalan pintas. Kita menyebutnya dengan tes proctor. Dimana contoh dan tes yang digunakan untuk mengisi pematang. Di tes ini, kita mengikuti sebuah rumus matematika dari kita mempunyai 2 vector, X dan Y san sebuah hiperbola. Kita mempunyai sebuah dampak. Kita membagi sebuah kurva dan meletakkan sebuah garis di atasnya. Garis ini adalah batas atas dan batas yang lebih rendah. Kemudian aku berpikir tentang konsep dari batas Tuhan. Aku kembali disini ke kantor dan membuka al-Qura>n. Hanya seperti yang di matematika dimana kita mempunyai 5 cara untuk membahas tentang batas. Aku menemukan 5 kasus dimana ide tentang aturan Tuhan yang terjadi. Apakah mereka*

<sup>57</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1369/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>58</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1373/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>59</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1375/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

<sup>60</sup> Lihat <http://www.shahrour.org/?p=1371/>, diakses tanggal 29 Oktober 2011 M.

mempunyai pendapat bahwa tuhan tidak pernah menaruh beban hukum langsung pada beberapa masalah yang berkaitan dengan hukuman terhadap kriminal, pernikahan, bunga (riba) dan praktek-praktek perbankan, tetapi hanya terdapat batasan saja yang mana masyarakat dapat menciptakan peraturan dan hukum-hukum. Dimana pada refleksinya saya dapat menarik kesimpulan bahwa pencuri tidak jadi di potong kedua tangannya”.<sup>61</sup>

Karena Muh}ammad Syah}ru>r adalah sosok pemikir fenomenal. Maka dengan cara pandang yang khas, ia mencoba menjelaskan bahwa dengan mencoba kembali kepada teks *al-Qur'a>n*, maka akan dapat mengembalikan originalitas Islam. Walau demikian Syah}ru>r masih menggunakan sebuah perspektif kontemporer dalam memahami teks *al-Qur'a>n* tersebut.<sup>62</sup> Pemikirannya dahsyat yang mengundang pro dan kontra, bagi yang pro memujinya sebagai ‘Immanuel Kant’<sup>63</sup> dunia Arab dan Martin Luther umat Islam. Sedangkan yang kontra, buku-bukunya khususnya *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n :Qira'ah Mu'a>s}jirah* dianggap lebih berbahaya dari *The Satanic Verses*-nya Salman Rushdie.<sup>64</sup> Syah}ru>r dalam menelorkan ide-idenya, khususnya terkait dengan masalah keislaman, tidak

---

<sup>61</sup> “One day an idea occurred to me when I was lecturing at the university on civil engineering on how to make compaction roads. We have what we call a proctor test, in which we sample and test the soil used in fills and embankments. In this test, we follow a mathematical pattern of exclusion and interpolation. We have two vector, x and y, a hyperbole. We have a basic risk. We plot a curve and put a line on the top of it. This line is the upper limit, and there is a lower limit. Then I thought of the concept of ‘God Limits’. I returned here to the office and opened the Qur’an. Just as in mathematics where we have five ways of representing limits, I found five cases in which the notion of God’s limits occurred. What they have in common is the idea that God has not set down exact rules of conduct in such matters as inheritance, criminal punishments, marriage, interest, and banking practices, but only the limits within which societies can create their own rules and laws. Therefore, on reflection I came the conclusion that thieves do not have to have their hands amputated.”  
Lihat Muh}ammad Syah}ru>r, *The Qur’an, Morality and Critical Reason; The Essential Muhammad Shahrur*, 2009, Beirut; ICIS, h. xxii.

<sup>62</sup> Wawancara Muh}ammad Syah}ru>r dengan Dale F. Eickelman 1996 dalam *The Qur’an, Morality and Critical Reason ; The Essential Muhammad Shahrur*, 2009, Beirut; ICIS.

<sup>63</sup> Disebut Immanuel Kant karena bentuk epistemologinya yang hampir sama dengan yang dibawa Immanuel Kant dimana Syah}ru>r tidak bisa melepaskan dirinya dari nuansa perpaduan antara empirisme dan rasionalisme. Lihat Muhyar Fanani, “Epistemologi Kantianisme-plus Syah}ru>r”, dalam Dimas: Jurnal Pemikiran agama untuk pemberdayaan, Semarang: Pusat Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Walisongo, Volume 9, no. 1. 2009, h. 34

<sup>64</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *The Qur’an, Morality and Critical Reason; The Essential Muhammad Shahrur*, *op.cit*, h. ix

lepas dari suatu kegelisahannya terhadap problematika sosial yang melingkupinya. Ide-idenya muncul setelah sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu ke-Islam-an kontemporer. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah sifatnya tentatif, Syahrudin lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Menurutnya, pemikiran Islam kontemporer memiliki beberapa masalah sebagai berikut:

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian *Nas* (ayat-ayat *Al-Kitaab*) yang diwahyukan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian ke-Islam-an yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat.
4. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi *mazhab-mazhab* yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.
5. Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqaha al-khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas.<sup>65</sup> Menurut Syahrudin kegagalan ini disebabkan oleh mereka yang berpegang secara ketat pada arti literal dari tradisi secara absolute dan mereka yang cenderung menyerukan sekulerisme dan modernitas serta menolak semua warisan Islam, termasuk *al-Qur'an* sebagai

---

<sup>65</sup> <http://groups.yahoo.com/group/alas-robah/message/380> di akses pada tanggal 9 Oktober 2011

bagian dari tradisi yang diwarisi.<sup>66</sup> Oleh karenanya yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, tapi umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif.<sup>67</sup>

Dari beberapa masalah yang dikemukakan oleh Syah}ru>r, beberapa teori sempat ia publikasikan kepada publik yang diantaranya:<sup>68</sup>

*Pertama*, teori *hudu>d* (dalam hukum Islam) yang memandang bahwa syari‘at Allah sesungguhnya hanyalah Syari‘at yang berupa batas-batas (*hudu>d*) dan bukan syari‘at yang konkret (*‘ayni*). Oleh karena itu, manusia bertugas menemukan *hudu>d* Allah dalam ayat-ayat *umm Al-Kita>b*. Setelah *hudu>d* Allah itu ditemukan, ia diharuskan membentuk hukum yang sesuai dengan tuntutan realitas, namun tidak diperkenankan menyalahi atau melampaui *hudu>d* Allah tersebut.<sup>69</sup> Teori *hudu>d* diciptakan Syah}ru>r dalam upaya penegakan demokrasi dan kebebasan sipil yang diprioritaskan dalam bidang hukum Islam<sup>70</sup> modern yang dinamis, fleksibel, dan relevan dengan tuntutan realitas. Oleh karena teori ini masih belum bisa keluar dari hegemoni positivisme-nomotetik, akibatnya teori ini akan menghasilkan ilmu yang monogal dan sulit menumbuhkan emansipasi masyarakat karena masyarakat masih di dominasi oleh positivisme ilmiah (logika nomotetis).<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Aji Sofanuddin dan al-Hamzani, Teori Batas Muh}ammad Syah}ru>r, dalam Jurnal Analisa, Semarang; Balai Penelitian dan Pengembangan Agama, vol. XII no. 1, 2007, h. 94

<sup>67</sup> <http://groups.yahoo.com/group/alas-roban/message/380> *op.cit*

<sup>68</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, *op.cit*, h. 118-121.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani*, Yogyakarta; LKiS, 2010, h. 234

<sup>71</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, *op.cit*, h. 191

*Kedua*, teori tentang hukum Islam yang berpandangan bahwa hukum Islam adalah hukum sipil (hukum madani) yang manusiawi, penuh keragaman dan berada dalam cakupan batas-batas (*hudud*) Allah atau dibangun di atas *hudud* Allah. Karenanya bagi Syahrudin pembuat hukum adalah manusia sendiri. Sedangkan Allah hanya memberi batas-batasnya saja. Sehingga dapat dikatakan mayoritas hukum penduduk bumi sekarang mengaktualisasikan hukum Islam, selama masih mengindahkan batas-batas Allah.

*Ketiga*, teori tentang sumber hukum yang berpandangan bahwa sumber-sumber hukum Islam itu terdiri dari tiga macam yakni akal, realitas (alam dan kemanusiaan), dan ayat-ayat *muhkamat*. Sehingga Al-Qur'an, Sunnah, Qiyas, dan Ijma' bukan lagi sebagai sumber hukum jika belum dikonsepsikan menjadi bentuk yang baru. Padahal Abu Ishaq Asy-Syathibi yang menjadi salah seorang pakar usul fiqh yang terkenal dalam karyanya *al-Muwafaqat*, menegaskan bahwa sumber hukum haruslah sesuatu yang bersifat *qath'i*. Dimana hal ini didasarkan pada tiga premis, yaitu pertama, berdasar prinsip akal dan *kulliyat al-Syari'ah*, kedua Jika yang *z'anni* tidak bisa diterima akal, maka *kulliyat al-Syari'ah* juga tidak dapat diterima, ketiga jika yang *z'anni* dapat dijadikan dasar usul fiqh, maka boleh juga sebagai dasar agama.<sup>72</sup> Karena menurut Syathibi, sumber hukum adalah dasar-dasar syari'at. Dasar-dasar syari'at memiliki kedudukan yang sama dengan dasar-dasar agama (*ushuluddin*, akidah), bila dasar-dasar agama harus *qath'i*, maka dasar-dasar syari'at harus *qath'i* pula.

---

<sup>72</sup> Aksin Wijaya, *Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq*, dalam Jurnal Dialogia; Jurnal Studi Islam dan Sosial, Ponorogo; STAIN Ponorogo, 2003, h. 48

*Keempat*, teori tentang *ijtihad* yang berpandangan bahwa *ijtihad* adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum sehingga terkuak batas-batas (*hudud*) Allah dengan menggunakan sistem pengetahuan modern dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan batas-batas (*hudud*) Allah itu melalui lembaga perwakilan nasional. Menurut Syahrudin sehebat apapun tingkat akurasi *ijtihad* itu, kualitasnya hanyalah nisbi belaka, karena ia hanyalah upaya yang bersifat lokal, temporal, dan spasial. Oleh karena itu Syahrudin melihat bahwa *ijtihad* manusia termasuk Nabi Muhammad, bukan menghalalkan atau mengharamkan sesuatu, tapi hanya membolehkan, menegaskan, mencegah, atau melarang apa yang diharamkan oleh Allah sesuai dengan tuntutan situasi kondisi tertentu.

Dan yang *kelima*, teori tentang mujtahid yang berisi pandangan bahwa mujtahid hanya terdiri dari: (1) para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu yang tergabung dalam komisi konsultatif (*Al-Liqa' Al-Istishariyyah*), (2) anggota lembaga perwakilan nasional (*Al-Majlis An-Niyabiyyah wa Al-Baladiyyah*). Dengan demikian, para faqih dan para mufti walaupun ilmunya setinggi langit, bila tidak mau bergabung dengan komisi konsultatif, ia tidak bisa disebut seorang mujtahid.

Sebuah pemikiran (konsepsi besar) yang telah ditelurkannya yakni pemikirannya mengenai Teori Batas dengan konstruksi awal epistemologinya berdasarkan konsep *Kayunah*, *Sayrurah* dan *Sayrurah* yang dipahaminya yang orang kenal dengan “Trilogi Hermeneutika”.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Abdul Mustaqim, *op.cit*, h. 94.

Kajian yang Syah}ru>r lakukan tersebut dapat merombak tatanan teori-teori lama karena kedinamisan watak gagasan teori yang dibangunnya, teori batas (*the theory of limit*), memiliki landasan episteme dan ontologi yang menjadi basis bagi dekonstruksi wacana lama, yakni landasan linguistik Arab yang dalam level tertentu bersama-sama dengan kajian ilmu-ilmu eksakta dapat dimasukkan sebagai kajian episteme dan secara tegas menekankan pada anti-sinonimitas sehingga berujung pada sebuah kesimpulan yang berbeda sama sekali dengan para teoritis Islam klasik. Dan terakhir melalui instrument ilmu-ilmu eksakta ia memperkokoh teori yang ia bangun, khususnya melalui analisis matematika modern.<sup>74</sup>

Untuk memperoleh konstruksi pemikiran yang luar biasa seperti itu, Syah}ru>r melalui beberapa tahap atau fase-fase pemikiran yang terbagi menjadi 3 fase, yaitu:<sup>75</sup>

1. Fase Pertama, antara 1970-1980

Fase ini bermula saat Syah}ru>r mengambil jenjang Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Irlandia, Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya dan istilah-istilah dasar dalam *al-Qur'a>n* sebagai *al-D}ikr*. Dalam fase ini belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *al-D}ikr*. Hal ini disebabkan karena pengaruh pemikiran-pemikiran *taqlid* yang diwariskan dan ada dalam khazanah karya Islam lama dan modern, di samping cenderung pada Islam sebagai ideologi (*'aqi>dah*) baik dalam bentuk *kalam* maupun *fiqh madzhab*. Selain itu, dipengaruhi pula oleh kondisi sosial yang melingkupi ketika itu.

---

<sup>74</sup> Udin Safala, et al. *Liba>s Syah}ru>r*, STAIN Ponorogo Press; Ponorogo, 2010, h. 33.

<sup>75</sup> M. Zaid Su'di, *op.cit*, h. xiii-xv



Dalam kurun waktu 10 tahun tersebut, Syah}ru>r mendapati beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam, namun ternyata bukan karena ia tidak mampu menampilkan pandangan Islam yang murni dalam menghadapi tantangan abad-20. Menurut Syah}ru>r, hal itu dikarenakan dua hal: pertama, pengetahuan tentang aqidah Islam yang diajarkan di madrasah-madrasah beraliran *Mu'tazili* atau *Asy'ari*. Kedua, pengetahuan tentang *fiqh* yang diajarkan di madrasah-madrasah beraliran *Maliki*, *Hanafi*, *Hambali*, ataupun *Ja'fari*. Menurut Syah}ru>r, apabila penelitian ilmiah dan modern masih terkungkung oleh kedua hal tersebut, maka studi Islam berada pada titik rawan.

## 2. Fase Kedua, antara 1980-1986

Pada 1980, Syah}ru>r bertemu dengan teman lamanya, Dr. Ja'far (yang mendalami studi bahasa di Uni Soviet antara 1958-1964)<sup>76</sup>. Dimana dalam hal ini, Ja'far Dakk al-Ba>b, yang merupakan teman dan sekaligus gurunya, memiliki peran yang sangat besar dalam mendukung karier intelektual akademik Syah}ru>r. Pada waktu sama-sama bersekolah, Ja'far mengambil jurusan Linguistik, sedangkan Syah}ru>r mengambil jurusan Teknik Sipil. Meskipun setelah itu keduanya berpisah karena sama-sama telah selesai dalam studinya.<sup>77</sup>

Dalam kesempatan bertemunya dengan kawan lamanya tersebut di Irlandia, Dublin,<sup>78</sup> Syah}ru>r menyampaikan tentang perhatian besarnya terhadap studi bahasa, filsafat dan pemahaman terhadap *Al-Qur'a>n*. Kemudian Syah}ru>r menyampaikan pemikiran dan disertasinya di bidang bahasa yang

---

<sup>76</sup> Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat; Toleransi, Terorisme, dan Oase perdamaian*, Jakarta; PT. Kompas Media Nusantara, 2010, h. 238.

<sup>77</sup> Abdul Mustaqim, *op.cit*, h. 96.

<sup>78</sup> *Ibid.*

disampaikan di Universitas Moskow pada 1973. Topik disertasinya mengenai pandangan linguistik ‘Abd al-Qadir al-Jurhani (ahli *nah}wu* dan *balaghah*) dan posisinya dalam linguistik umum. Melalui Ja’far, Syah}ru>r belajar banyak tentang linguistik termasuk filologi, serta mulai mengenal pandangan-pandangan al-Farra’, Abu ‘Ali al-Farisi serta muridnya, Ibn Jinni, dan al-Jurhani,<sup>79</sup> Serta dari Yahya ibn Tsa’lab.<sup>80</sup> Sejak itu Syah}ru>r berpendapat bahwa sebuah kata memiliki satu makna dan bahasa Arab merupakan bahasa yang di dalamnya tidak terdapat sinonim. Sebuah contoh dari Syah}ru>r untuk memaknai Syah}ru>r memaknai *rattala yurattilu tarti>lan* dalam surat al-Muzammil (ayat 1-5) bukan membaca secara pelan-pelan atau lambat, sebagaimana dipahami para ulama selama ini, tetapi membaca secara tematik dan mencoba menyintesis antara pelbagai ayat yang mempunyai pesan serupa, sehingga *Al-Qur’a>n* dapat dipahami secara utuh.<sup>81</sup> Selain itu, antara *nah}wu* dan *balaghah* tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya, selama ini ada kesalahan dalam pengajaran bahasa Arab di berbagai madrasah dan Universitas.

Sejak itu pula Syah}ru>r menganalisis ayat-ayat *Al-Qur’a>n* dengan model baru, dan pada 1984, ia mulai menulis pokok-pokok pikirannya bersama Ja’far yang digali dari *Al-Kita>b*.

Pada fase ini Syah}ru>r menemukan beberapa tesis yang cukup signifikan dalam memahami kajian Islam. *Pertama*, bahwa ujaran (*alfad}*) memiliki karakter tipikal yang dependen terhadap sejumlah makna. *Kedua*,

---

<sup>79</sup> Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat; Toleransi, Terorisme, dan Oase perdamaian*, *op.cit.*, h. 238.

<sup>80</sup> Abdul Mustaqim, *op.cit.*, h. 96.

<sup>81</sup> Zuhairi Misrawi, *Pandangan Muslim Moderat; Toleransi, Terorisme, dan Oase perdamaian*, *op.cit.*, h. 238.

bahwa dalam linguistik Arab-secara umum jika diyakini ada sinonimitas maka mayoritas merupakan trik untuk mendukung pemikiran tertentu, dan struktur semantik (*al-nahwiyyah*) dapat dipastikan memiliki relasi dengan kajian “sastra Arab” (*khobar balaghi*). Bagi Syahrudin semantik dan sastra merupakan dua kajian yang memiliki tipikal resiprokal yang tidak dapat dipisahkan karena pemisahan antara dua kajian ini berarti sama dengan ketidakmungkinan untuk memisahkan antara kajian anatomi dengan kajian studi psikologi dalam dunia medis. Dari sini ia melihat ketimpangan atau paradoks antara realitas dengan idealitas. Realitas memberi informasi bahwa tidak ada relasi resiprokal dalam materi pendidikan dan pengajaran semantik yang dilakukan baik di sekolah-sekolah Islam maupun universitas-universitas yang mengajarkan bahasa Arab sebagai materi kajian dengan kajian makna yang mestinya inheren dan diberikan dalam satu paket utuh tak terpisahkan, dan hal ini diyakini sebagai krisis utama dan pertama yang harus dipecahkan.<sup>82</sup>

### 3. Fase Ketiga, antara 1986-1990<sup>83</sup>

Dalam fase ini, Syahrudin mulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik tertentu. 1986-an akhir dan 1987, ia menyelesaikan bab pertama dari *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, yang merupakan masalah-masalah sulit. Bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai 1990.

Syahrudin dalam pembacaan awalnya mencoba untuk meredefinisi seluruh tema studi keislaman yang selama ini diterima umat Islam sebagai suatu yang *taken for granted* tidak saja dalam wilayah *Al-Kita>b* dan *al-Sunnah al-*

---

<sup>82</sup> Udin Safala, *Liba>s Syahrudin*, *op.cit*, h. 39.

<sup>83</sup> M. Zaid Su'di, *op.cit*, h. xiii-xv.

*nabawiyyah* tetapi juga merembes memasuki wilayah kajian fiqh yang dalam masa berabad-abad diterima dan dijalankan umat Islam tanpa mempertanyakan hakikat entitas ajaran tertentu melalui bangunan episteme atau teori pengetahuan yang menjadi dasar sumber validitas entitas tersebut.<sup>84</sup>

Syah}ru>r sebagaimana para tokoh pemikir yang lain, tidak mau terjebak dan menerima begitu saja studi keislaman yang ada dan dijadikan referensi dunia Islam selama ini, karena kajian Islam (*Islamic Studies*) selama ini muncul dalam bentuk dan format yang demikian kaku, ekstrim, eksklusif dan bahkan terbelakang karena dasar episteme yang digunakan dalam analisis kajian dianggapnya memiliki banyak kelemahan, dan jika harus di uji validitasnya dalam wacana kontemporer akan tampak ringkih jika dihadapkan dengan kajian studi-studi lain yang lebih ilmiah serta modern.<sup>85</sup>

Beranjak dari penemuannya terhadap adanya anomali paradigma tradisional yang masih mempertahankan budaya penafsiran klasik yang mewujud dalam aliran teologi maupun hukum<sup>86</sup> yang menjadi salah satu corak tirani dalam ilmu *us}ul fiqh*. Ini terlihat dalam konsepsi tentang ijma' ulama sebagai sumber hukum yang telah matang sejak era Umayyah dan jelas mengesampingkan aspek demokrasi dalam hukum karena mengakui hegemoni kelompok ulama yang hanya unsur kecil dari keseluruhan komunitas<sup>87</sup> dan dijadikannya sebagai analisis awal, memandang bahwa paradigma tradisional ini tidak saja membahayakan Islam dari dalam dirinya sendiri tetapi juga

---

<sup>84</sup> Udin Safala, *Liba>s Syah}ru>r*, *op.cit*, h. 34.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Udin Safala, *Liba>s Syah}ru>r*, *op.cit*, h. 36.

<sup>87</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, *op.cit*, h. 107.

mematikan kreativitas berfikir atau *ijtihād* bagi kajian ilmiah, karena tidak memberi ruang kepada manusia sebagai satu-satunya makhluk Tuhan di dunia dan bahkan mungkin di alam ini untuk melakukan jumping atau semacam lompatan pemikiran dalam memahami dan mengkaji *Islamic Studies* kecuali dengan syarat harus merekonstruksi dan menaruh seluruh warisan aliran paradigma lama dalam wadah dan kemudian mensistematisasi ulang paradigma yang harus dipakai dalam menganalisis kajian Islam.<sup>88</sup>

Adapun dasar-dasar pendekatan dan metode berfikir yang disampaikan oleh Syahrudin adalah sebagai berikut:<sup>89</sup>

1. Sumber pengetahuan manusia adalah dalam materi yang ada di luar dirinya. Pengetahuan yang hakiki tidaklah bersifat khayal (*ghayr al-wahmiyah*), pengetahuan itu tidaklah independen sebagaimana yang ada dalam persepsi pikiran. Sesuatu di luar kesadaran adalah hakekat kebenaran pengetahuan (QS. Al-Nahl: 78).
2. Berdasarkan ayat yang sama, ia berpendapat bahwa filsafat Islam adalah pengetahuan rasional ilmiah didasarkan pada hasil cerapan indera. Ia menolak pengetahuan *ahl al-Kasyf*.
3. Alam bersifat materi. Akal manusia mampu memahami alam dan tidak ada batasan titik henti bagi akal untuk mengetahuinya. Ilmu pengetahuan manusia dengan demikian bersifat berkesinambungan dari masa ke masa.
4. Pengetahuan manusia itu didahului dengan pemikiran yang terbatas pada cerapan indera yang kemudian diabstraksikan. Alam *syahadah* dan alam *ghaib*

---

<sup>88</sup> Udin Safala, *Libas Syahrudin*, *op.cit.*, h. 36.

<sup>89</sup> Muhammad In'am Esha, *Pembacaan Kontemporer al-Qur'an (Studi Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrudin)*, dalam jurnal al-Tahrir, vol. 2 no.1, Januari 2004, hlm. 35.

adalah alam materi. Alam *ghaib* tidak lain adalah alam materi yang tidak tampak dalam pemahaman manusia karena tingkat ilmu pengetahuan belum mencapainya.

5. Tidak ada pertentangan antara apa yang ada dalam Al-Qur'a>n dan filsafat.
6. *Al-Kita>b* adalah murni untuk kepentingan manusia, karena itu segala yang ada didalamnya menerima pemahaman sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan rasionalitas manusia. Tidak benar pendapat yang menyatakan bahwa Al-Qur'a>n tidak menerima pemahaman, karena pada kenyataannya tidak ada jarak antara bahasa dan pemikiran manusia.
7. Allah SWT menjunjung tinggi kedudukan akal manusia, oleh karena itu maka:
  - (a) tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, (b) tidak ada pertentangan antara wahyu dengan hakekat pengetahuan dan rasionalitas pembuatan undang-undang.

Beberapa pokok pikiran diatas kemudian membawa Syah}ru>r kepada metode yang digunakan, yaitu analisis kebahasaan yang mencakup kata dan struktur bahasa. Metode ini dinamakan dengan *al-Manhaj al-Tarikhi al-'Ilmi fi dirasah lughawiyah*.

Metode ini diaplikasikan dengan mencari makna kata dengan menganalisis kaitan suatu kata yang berdekatan atau berlawanan. Karena menurutnya kata itu tidak memiliki sinonim. Setiap kata memiliki kekhususan makna, atau bahkan memiliki lebih dari satu makna. Untuk itulah untuk menentukan makna yang tepat perlu dilihat konteks dan hubungannya dengan kata-kata di sekelilingnya.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibid*

## E. Fungsi dan Kedudukan Sunnah Menurut Muh}ammad Syah}ru>r

### 1. Kedudukan Sunnah

Dalam konteks klasifikasi sunnah, Syah}ru>r membaginya kedalam dua kategori, yakni Sunnah Risalah dan Nubuwwah. Sunnah Risalah yang terdiri dari berbagai hukum, ibadah, akhlak dan ajaran-ajaran, sedang nubuwwah terdiri dari ilmu-ilmu.<sup>91</sup>

#### a.) Sunnah Risalah

Yaitu suatu ketaatan terhadap sunnah dimana fungsinya sebagai seorang Rasul atau pembawa risalah/ memposisikan Muh}ammad sebagai pembawa syari'at.<sup>92</sup> Demikian karena risalah Muh}ammad adalah penutup dari seluruh *risalah* sebagaimana halnya bahwa Al-Qur'an adalah penutup bagi seluruh *nubuwwah*. Risalah Muh}ammad SAW menandai peralihan kondisi manusia yang semakin menjauh dari alam dan pola hidup hewani dengan tunduk dan beragama kepada Allah.<sup>93</sup> dalam konteks risalah, para ahli fiqih telah menganggap bahwa syariat Muh}ammad SAW adalah syariat yang beku dan statis yang tidak memberikan peluang ijtiha>d sama sekali sebagaimana syariat Musa AS. mereka tidak memahami risalah Muh}ammad sebagai syariat yang bersifat longgar yang hanya memberikan panduan dan prinsip-prinsip berupa batasan-batasan hukum.<sup>94</sup>

Sunnah risalah terbagi menjadi dua, yaitu:

1. Ketaatan yang bersambung (*al-t}a'ah al-muttas}ilah*) kepada Allah dan Rasul.

<sup>91</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n : Qira'ah Mu'a>s}irah*, *op.cit*, h. 549.

<sup>92</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Nahw Us}ul Jadi>dah Li al-Fiqh al-Islami> : Fiqhul Mar'ah ; al wasiyah, al Irtsu, al Qawamah, al Ta'addudiyah, al Hijab*, *op.cit*, h. 155.

<sup>93</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n : Qira'ah Mu'a>s}irah*, *op.cit*, h. 579.

<sup>94</sup> *Ibid.*

Adalah ketaatan yang wajib baik pada masa hidup Rasul maupun setelah wafatnya dalam wilayah-wilayah ritual-ritual dan hal-hal yang diharamkan. Ritual-ritual sebagaimana telah dilakukan oleh Rasul sampai kepada kita (masyarakat dewasa kini) dengan cara *mutawatir 'amali* (secara turun temurun melalui perbuatan) dan tidak ada kelebihan tentangnya baik bagi para ahli hadis maupun ahli fiqih. Sedangkan *al-muharramat* (hal-hal yang diharamkan) telah dijelaskan dalam kitab Allah. Rasūlullah terjaga dari melakukannya, disamping keterjagaan dia dalam wilayah *iblagh* (penyampaian wahyu Tuhan secara langsung) dan *tabligh* (penyampaian wahyu Tuhan dengan jelas). Hal-hal yang termasuk dalam kategori *al-muharramat* adalah bersifat fitrah, dimana manusia dengan fitrahnya mampu memahaminya, karena ia masuk dalam nurani manusiawi, dan didalamnya tidak ada beban dan belenggu.<sup>95</sup>

## 2. Ketaatan yang terpisah (*al-t}a'ah al-munfas}ilah*)

Yaitu ketaatan yang wajib hanya pada masa hidup Rasul saja. Rasūlullah memerintah dan melarang dalam wilayah halal, terkadang dalam bentuk pembatasan dan terkadang memutlakannya kembali dan dia menetapkan dasar-dasar pembentukan masyarakat sesuai kondisi ruang dan waktu. Dalam kaitan ini dia adalah seorang mujtahid yang tidak terjaga dari kesalahan (*ghayr ma'sum*) dan keputusan-keputusannya mengandung kenisbian historis. Karena itulah menurut Syah}ru>r, “ketaatan terpisah” kepada Rasul ini berjalan seiring dengan ketaatan kepada kepala pemerintahan (*ulil al-amr*).<sup>96</sup>

### b.) Sunnah Nubuwwah

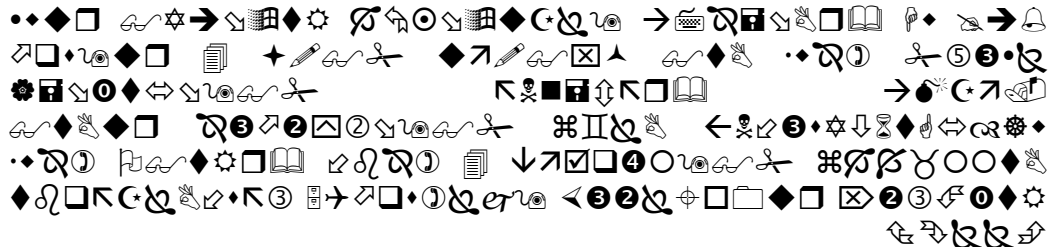
---

<sup>95</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Nahw Us}ul Jadi>dah Li al-Fiqh al-Islami> : Fiqhul Mar'ah ; al wasiyah, al Irtsu, al Qawamah, al Ta'addudiyah, al Hijab, op.cit, h. 151.*

<sup>96</sup> *Ibid*, h. 155.



Suatu ketaatan terhadap sunnah dimana fungsinya sebagai seorang Nabi atau memposisikan Muh}ammad sebagai penerima informasi keagamaan.<sup>97</sup> Dalam hal ini sunnah Nubuwwah berupa pengajaran dan pemberitahuan, Nabi sendiri tidaklah mengetahui hal yang *gayb*,<sup>98</sup> berdasarkan firmanNya dalam surat Al-‘Araf (7): 188



Artinya: “Katakanlah (Muh}ammad) : “Aku tidak kuasa mendatangkan manfaat maupun menolak mudarat bagi diriku apa yang dikehendaki Allah. Sekiranya aku mengetahui yang gaib, niscaya aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan tidak akan ditimpa bahaya”. Aku hanyalah pemberi peringatan, dan pembawa berita gembira bagi orang-orang yang beriman.”<sup>99</sup>

Ini adalah hal yang sangat jelas dalam ayat tersebut, tidak ada kesamaran dan tidak ada ruang untuk ta’wil atau pembalikan bahasa.<sup>100</sup> Akan tetapi menurut Syah}ru>r, sebagian orang telah menyangkalnya, kemudian menisbahkan kepada rasul dengan mengatakan bahwa Nabi mengetahui yang ghaib.<sup>101</sup> Menurutny dalam hal ghaib ini perlu membagi *h}adits\* kedalam dua macam:<sup>102</sup>

1. *H}adits\*-*h}adits\* yang terkait dengan masalah-masalah yang ghaib, yaitu yang menjelaskan Al-Qur’a<n dan terkait dengan pemahaman yang umum terhadap Al-Qur’a<n. Syah}ru>r berpendapat *h}adits\* dalam hal ghaib ini bukan

<sup>97</sup> *Ibid*, h. 155.

<sup>98</sup> *Ibid*, h. 156.

<sup>99</sup> Departemen Agama RI, *op,cit*, h. 235.

<sup>100</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Nahw Us}ul Jadi>dah Li al-Fiqh al-Islami> : Fiqhul Mar’ah ; al wasiyah, al Irtsu, al Qawamah, al Ta’addudiyah, al Hijab, op.cit*, h. 156.

<sup>101</sup> *Ibid*.

<sup>102</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur’a>n : Qira’ah Mu’a>s}irah, op.cit*, h. 554.

merupakan takwil Nabi, karena Nabi dilarang untuk menakwilkan Al-Qur'a<n. H}adits\ -h}adits\ ini harus sesuai dengan konsep umum tentang Al-Qur'a<n yang sesuai dengan realitas dan akal. Jika h}adits\ -h}adits\ tersebut tidak sesuai dengan Al-Qur'a<n maka dapat diabaikan.

- 2. H}adits\ -h}adits\ yang terkait dengan penjelasan tafsil al kitab seperti sabda Nabi Muh}ammad SAW

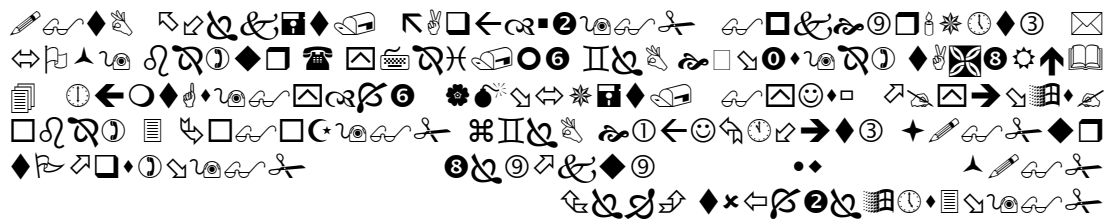
في ليلة القدر أنزل القرآن إلى السماء الدنيا

Artinya: "Al-Qur'a<n diturunkan ke langit dunia pada malam Qadar."

H}adits\ ini harus sesuai dengan ayat-ayat tafsil Al-Kitab yang berkarakter tidak muhkam dan tidak mutasyabih.

Oleh karena itulah sejauh itu sesuai dengan sunnah Rasūlullah, maka sebagai bukti sebuah ketaatan umat terhadap Nabinya, maka harus diikuti. Sebagaimana Syah}ru>r dalam pertimbangan karakteristik dalam mengikuti sunnah Rasūlullah ini diantaranya adalah karena keterjagaan Rasūlullah dari kesalahan (Al-'Ismah).<sup>103</sup> Sedangkan Al-'Ismah pada diri Rasūlullah SAW hanya terbatas dalam dua hal:

- 1. Rasūlullah SAW terjaga dari berbuat kesalahan dalam menyampaikan az}-Z}ikr al-H}aki>m (Al-Qur'a>n ) yang diwahyukan kepadanya dalam susunan kata, ujaran, dan dia juga terjaga dalam tugasnya menyampaikan risalah kepada manusia. Hal ini sesuai dengan firman Allah:



<sup>103</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, Nahw Us}ul Jadi>dah Li al-Fiqh al-Islami>, op.cit, h. 154.

Artinya : “Wahai Rasul ! Sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir”. (QS. Al-Ma’idah 5: 67)<sup>104</sup>

2. Rasūlullah terjaga (tidak terjerumus) kedalam tindak haram dan tidak melampaui batas-batas Allah. Hal itu bahwa Rasūlullah telah menjelaskan dan menyampaikan risalah Tuhan yang diturunkan kepadanya kepada manusia, di mana didalamnya terdapat penghalalan, pengharaman, perintah, dan larangan, tanpa menambah dan mengurangi sedikitpun, dan bahwa dia tidak pernah mengerjakan hal yang diharamkan selama hidupnya serta tidak ber-*ijtiha*>*d* didalamnya. Sebab *ijtiha*>*d*-nya hanya berkisar dalam batas-batas wilayah yang halal secara mutlak (*al-halal al-mutlaq*), karena sesuatu yang halal tidak mungkin diterapkan dalam masyarakat manapun kecuali setelah mengalami pembatasan dengan sebuah keyakinan bahwa pembatasan-pembatasan yang dilakukan terhadapnya tidaklah bersifat mutlak, akan tetapi berbeda sesuai dengan perbedaan ruang dan waktu dan akan mengalami perubahan dengan terjadinya perubahan kondisi sosial, ekonomi dan politik, serta akan berbeda karena perbedaan kesadaran individu, masyarakat dan pemerintahannya. Ini adalah hal yang sangat pokok. Hal-hal yang di haramkan oleh Tuhan (*al-muharramat al-ilahiyah*) hanya cukup untuk menciptakan nurani Islami bagi manusia, akan tetapi ia tidak mencukupi untuk mengatur kebudayaan dan masyarakat dalam seluruh aspeknya, baik aspek sosial, ekonomi, dan politik. Hal ini sesuai dengan apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muh}ammad SAW ketika

---

<sup>104</sup> Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 158.

dia menetapkan sistem *pembatasan* dan *pemutlakannya* kembali. Maka upaya *pembatasan* dan *pemutlakan* dalam wilayah halal di atas merupakan upaya kemanusiaan yang bersifat dialektik-historis yang dilakukan manusia atau lembaga perundang-undangan, sehingga ia berpotensi terhadap kekeliruan dan kebenaran.<sup>105</sup>

Dari paparan itulah, Syah}ru>r memahami kenapa ketaatan Muh}ammad hanya dalam dataran *Ar-Risa>lah* (fungsinya sebagai seorang Rasul atau pembawa risalah memposisikan Muh}ammad sebagai pembawa korpus hukum) dan tidak dalam dataran *an-Nubuwwah* (fungsinya sebagai seorang Nabi memposisikan Muh}ammad sebagai penerima informasi keagamaan). Pemahaman Syah}ru>r demikian yang dipahami karena ia belum menemukan sama sekali ungkapan “*ati>‘u> an-nabiy*” (taatlah kamu kepada Nabi) dalam *At-Tanzi>l*. Demikian juga Syah}ru>r memahami bahwa Allah SWT memberikan kepada Nabi hak untuk menetapkan undang-undang tambahan untuk membangun pemerintahan dan masyarakat, tanpa memerlukan adanya wahyu. Karena perundang-undangan tambahan dalam hal pembatasan terhadap halal yang mutlak dan dalam hal *pemutlakannya kembali* mengandung sifat kenisbian ruang dan waktu. Karena itulah, Nabi memerintahkan agar *h}adits\ - h}adits\* -nya tidak dikumpulkan, sebab ia hanya bersifat historis saja, dimana Nabi menyatakan sebuah pandangan kemudian dia merubahnya sesuai dengan perubahan kondisi dan syarat-syarat objektif yang ada. Hal demikian yang membuat Syah}ru>r berkesimpulan bahwa seluruh penduduk bumi telah mengikuti *Sunnah* Nabi dengan konsep ini dalam parlemen

---

<sup>105</sup> Muh}ammad Syah}ru>r, *Nahw Us}ul Jadi>dah Li al-Fiqh al-Islami>*, *op.cit.*, h. 154.

mereka, melalui cara voting (*taswi>t*), meminta pertimbangan pemerintahan Islam adalah pemerintahan sipil dalam batas-batas hukum Allah (*hudu>dullah*), yang ditegakkan berdasarkan teladan-teladan utama (*al-muthul al-'ulya*) yang terdapat dalam *At-Tanzi>l*, dan yang harus masuk melalui sistem pendidikan dalam nurani para individu-individunya.<sup>106</sup>

## 2. Fungsi Sunnah

Menurut Syah}ru>r fungsi sunah Nabi adalah sebagai pembatasan terhadap yang mutlak (*taqyi>d al-mutlaq*) dan pemutlakan terhadap hal yang dibatasi (*itla>q al-muqayyad*) dalam wilayah *al-halal* (yang diperbolehkan) dan bahwa pembatasan dan pemutlakan tersebut menggambarkan dimensi pembentukan bagi laju pertumbuhan dan perkembangan dalam masyarakat dalam bingkai umum yang membatasi wilayah *al-haram* (hal yang dilarang) dan wilayah yang diperbolehkan (*al-halal*). Selanjutnya, penting pula bagi kita untuk memahami peran Muh}ammad SAW sebagai seorang Nabi dan bahwa *sunnah* Nabi memiliki sejumlah karakteristik khusus yaitu: 1.) merupakan ketetapan-ketetapan yang lahir dari kondisi kehidupan obyektif dalam masyarakat Arab pada masa kenabian; 2.) merupakan *ijtiha>d* dalam membatasi sesuatu yang dihalalkan (*al-halal*) yang tidak membutuhkan terhadap adanya wahyu; 3.) merupakan *ijtiha>d* yang bersifat pembatasan dalam wilayah yang dihalalkan secara mutlak, dimana sesuatu yang telah dibatasi tadi dimungkinkan untuk di-*mutlak*-kan kembali seiring dengan perubahan kondisi objektif yang ada; 4.) merupakan *ijtiha>d* dalam wilayah yang dihalalkan, yang kemungkinan bisa salah dan benar, karena ia bukanlah wahyu dan karena kesalahan

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, hlm. 154.

di dalamnya bisa dibenarkan kembali; 5.) merupakan ketetapan-ketetapan dari *ijtiha>d* Nabi dalam wilayah yang dihalaikan, tanpa memandang sumbernya apakah bersifat kenabian atau bukan, yang bukan termasuk syari‘at Islam, tetapi hanyalah merupakan undang-undang sipil (*qanun madani*) yang tunduk pada kondisi sosial, artinya Nabi semasa hidupnya telah menetapkan undang-undang sipil untuk mengatur masyarakat dalam wilayah yang dihalaikan, dan untuk membangun pemerintahan dan masyarakat Arab pada abad ketujuh. Karena itulah, ia tidak bersifat abadi, sekalipun terdapat ratusan hadis *mutawatir* dan sah}i>h mengenainya.<sup>107</sup>

Sebuah contoh tentang ketetapan *ijtiha>d* yang diputuskan oleh Nabi dalam membatasi sesuatu yang dihalaikan secara mutlak, dan kemudian Nabi memutlakan kembali sesuatu yang telah dibatasi tersebut seperti sediakala, yaitu ziarah kubur bagi perempuan. Kaum perempuan tatkala ditinggal mati oleh seseorang (suami), maka mereka menyayat-nyayat tubuh mereka, merobek-robek pakaian mereka dan mengeruk debu (untuk diletakkan) diatas kepala mereka, sebagai ungkapan untuk menunjukkan posisi si mayit dan untuk meratapinya. Perempuan-perempuan Arab juga menziarahi makam-makam untuk menghidupkan ingatan terhadap mereka yang sudah meninggal dunia, dan terbiasa dengan menyayat-nyayat tubuh mereka dan menuangkan debu (di atas kepala mereka). Maka Nabi datang untuk melarang kaum perempuan berziarah kubur dan menyayat-nyayat tubuh. Bagi Syah}ru>r, Nabi Muh}ammad SAW tidaklah mengharamkan kesedihan atas mayit dan tidak mengharamkan menghidup-hidupkan ingatan terhadapnya; ziarah kubur atau tidak

---

<sup>107</sup> *Ibid*, h. 151.

menziarahinya, keduanya berada dalam wilayah *al-halal*. Meskipun demikian, Nabi melarangnya karena adat-istiadat masyarakat jahiliyah yang sudah dianggap oleh orang-orang Arab sebagai bagian yang tidak terlepas dari wilayah halal yang mutlak tersebut (*al-halal al-mutlak*), padahal itu bukanlah termasuk bagian dari syari'at yang diwahyukan.<sup>108</sup>

Contoh lain dari syariat yang mutlakkan adalah wasiat dan waris. Keduanya merupakan dua hal yang sama-sama digunakan oleh Allah dalam *At-Tanzi>l al-Hakim* untuk memindahkan harta milik dari generasi ke generasi, meskipun Allah lebih mengutamakan wasiat daripada waris. Allah berfirman tentang wasiat dengan: *ku>tiba 'alaikum* (diwajibkan atas kamu ), dan tentang waris, Dia berfirman dengan : *Yu>s}ikum* (Allah mewasiatkan kepadamu), yang menjadikan *taklif* (dalam arti yang pertama) lebih kuat dan lebih jelas. Allah mengutamakan wasiat daripada waris, dan menjadikan norma-norma waris sebagai pengganti ketika tidak adanya wasiat dengan firman-Nya: *min ba'di was}}iyyatin yu>s}i> biha< au dainin*. Meskipun demikian keduanya adalah halal. Oleh karena itulah, manusia bebas untuk memilih salah satu darinya, atau menggabungkan antara keduanya, karena menggabungkan antara dua hal yang halal adalah halal.<sup>109</sup>

Dan dalam hal ini bahwa manusia juga dapat diperbolehkan untuk mewasiatkan seluruh harta peninggalannya sehingga tidak menyisakan untuk diwariskan, atau melupakan (mengabaikan) wasiat, kemudian membagi-bagikan harta peninggalannya dengan ketetapan norma-norma Ilahi tentang waris. Baginya diperbolehkan berwasiat  $\frac{1}{4}$ , atau  $\frac{1}{3}$ , atau  $\frac{1}{2}$  dari harta tinggalannya dan

---

<sup>108</sup> *Ibid*, h. 152.

<sup>109</sup> *Ibid*, h. 152.

meninggalkan sisanya untuk dibagi dengan sistem waris. Kesemuanya dihalalkan secara jelas dari ayat-ayat *At-Tanzi>l*.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibid*, h. 153.