

BAB II

GAMBARAN UMUM WASIAT

A. Pengertian Wasiat

Kata wasiat diambil dari kata *waṣīyyatu asy-syaii auṣihi iżā auṣilatīhi* (aku menyampaikan sesuatu). Maka *Muṣīhi* (orang yang berwasiat) adalah orang yang menyampaikan pesan di waktu dia hidup untuk dilaksanakan sesudah mati.¹ Secara bahasa kata wasiat adalah *isim masdar* dengan makna *tausiyah*.² Ia berakar kata dari huruf *waw*, *ṣad*, dan *ya* yang tercatat 26 kali dalam al-Qur'an dengan berbagai macam bentuk.³ Menurut bahasa kata-kata wasiat itu mengandung beberapa arti antara lain adalah menjadikan, menaruh belas kasihan, berpesan, menyambung, memerintahkan, mewajibkan dan lain sebagainya.⁴

Zakiyah Daradjat menegaskan bahwa kata wasiat itu diambil dari bahasa Arab yaitu wasiat yang berarti "suatu ucapan atau pernyataan dimulainya suatu perbuatan". Biasanya perbuatan itu dimulai setelah orang yang mengucapkan atau menyatakan tersebut meninggal dunia.⁵

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹ As-Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (t.p.: Dār al-Fikr, t.t.), III: 437

² Hasan Ahmad al-Khafīb, *al-Fiqh al-Muqāran* (t.p.: Dār at-Ta'lif, 1957), hlm. 56.

³ Ali Parman, *Kewarisan dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 99.

⁴ M. Idris Ramulyo, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam di Pengadilan Agama dan Kewarisan menurut Undang-undang Hukum Perdata (BW) di Pengadilan Negeri (Suatu Studi Kasus)* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), hlm. 135.

⁵ Zakiya Daradjat, *Ilmu Fiqh* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), III: 161

Sedangkan secara istilah menurut kalangan Hanafiyah wasiat itu adalah memberikan hak untuk memiliki sesuatu secara suka rela (*tabarru'*) yang pelaksanaannya ditangguhkan setelah adanya peristiwa kematian orang yang memberikan wasiat, baik sesuatu itu berupa barang maupun manfaat.⁶ Sementara itu kalangan Malikiyah memberikan pengertian yang berbeda dengan Hanafiyah, menurutnya wasiat itu ialah suatu akad atau ucapan yang mengharuskan kepada orang yang menerima wasiat mendapat hak sepertiga harta peninggalan orang yang berwasiat, sepeninggalannya atau yang mengharuskan pergantian hak sepertiga harta orang yang berwasiat kepada penerima wasiat, sepeninggalannya. Adapun ulama Syafi'iyah maupun Hanabilah memberikan pengertian yang hampir sama dengan pengertian Abu Hanifah yaitu pemberian harta kepada orang yang berhak setelah kematiannya.⁷

Para ulama umumnya sepakat bahwa pengertian wasiat ialah pernyataan atau perkataan seseorang kepada orang lain bahwa ia memberikan kepada orang lain tersebut hartanya tertentu dan membebaskan hutang orang itu atau memberikan manfaat sesuatu barang kepunyaannya setelah ia meninggal.⁸

Wasiat itu pada dasarnya bersifat *tabarru'*, artinya melepaskan sebagian hak miliknya tanpa ada pergantian.⁹ Menurut asal hukumnya, wasiat itu merupakan perbuatan yang didasarkan atas kemauan hati dalam segala keadaan.

⁶ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1971), hlm. 49-50.

⁷ Hasan Ahmad al-Khatib, *al-Fiqh*, hlm. 60-61.

⁸ Zakiya Daradjat, *Ilmu Fiqh*, hlm. 161.

⁹ M. Thoha Abdurrahman, *Pembahasan Waris dan Wasiat menurut Hukum Islam* (Yogyakarta: 'Sumbangsih' Papringan, 1976), hlm. 104.

Sehingga dalam syari'at Islam tidak ada wasiat yang wajib dilakukan dengan jalan putusan hakim.¹⁰

Sama halnya dengan hibah, wasiat pada dasarnya sama-sama memberikan harta kepada orang lain. Perbedaan hibah dan wasiat, hibah pemilikan dari pemberian itu terjadi setelah selesai pernyataan hibah diucapkan atau dinyatakan, sedangkan pada wasiat kepemilikan itu terjadi setelah adanya peristiwa kematian.¹¹

Ketika menjelaskan kedudukan wasiat di antara hukum kewarisan Islam, ulama sepakat menempatkan pelaksanaan waris setelah melaksanakan wasiat apabila orang yang meninggal dunia tersebut berwasiat. Wasiat mencerminkan keinginan terakhir seseorang menyangkut harta yang akan ditinggalkan. Keinginan terakhir pewaris harus didahulukan dari pada hak ahli waris.¹² Kewajiban pelaksanaan ini biasanya digolongkan ke dalam pembahasan hak-hak yang wajib ditunaikan sebelum warisan dibagikan kepada ahli waris. Selain wasiat dua hal yang wajib dilaksanakan terlebih dahulu adalah perawatan jenazah dengan harta yang ditinggalkan dan pelunasan hutang orang yang meninggal tersebut.¹³

¹⁰T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqhul Mawaris: Hukum-Hukum Warisan dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 291.

¹¹ Zakiya Daradjat, *Ilmu Fiqh*, hlm. 161

¹² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam* (Yogyakarta: Bagian Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Islam Indonesia, 1990), hlm. 14.

¹³ Penjelasan lebih lanjut tentang ketiga hal ini lihat: Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 37-41.

Harta yang ditinggalkan sebelum dilaksanakan ketiga hal ini terkadang tidak disebut sebagai harta warisan tetapi sering juga disebut dengan sebutan *tirkah*.¹⁴ Undang-Undang Hukum Waris (UUWH) Mesir dalam membedakan antara harta warisan dan *tirkah* ini menyebutkan *tirkah* sebagai segala sesuatu yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia dalam pengertian yang luas baik yang berhubungan dengan hak-hak yang telah disebutkan di atas maupun hak untuk ahli waris.¹⁵

Adanya sistem wasiat dalam Islam menunjukkan bahwa hukum agama Islam menempuh jalan tengah, yakni memberikan kebebasan untuk memindahkan harta benda yang dimiliki kepada siapa yang dikehendaki serta menurut pertimbangannya lebih memerlukan harta tersebut. Sistem ini seperti sistem individualisme namun tidak semutlak sistem individualisme yang memandang harta sebagai hak mutlak sehingga boleh digunakan dan diberikan kepada siapa saja. Tetapi dalam Islam juga tidak seperti sistem komunisme yang tidak

¹⁴ Pengertian *tirkah* dikalangan ulama terjadi perbedaan. Ada ulama yang memberikan pengertian harta benda yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal dunia yang tidak mempunyai hubungan hak dengan orang lain yaitu kebendaan dan sifat-sifat yang mempunyai nilai kebendaan serta hak-hak kebendaan yang masih harus dikeluarkan untuk hak biaya perawatan, hak pelunasan hutang, hak wasiat dan hak ahli waris. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama Hanafiyah. Segolongan ulama Hanafiyah lainnya memberikan pengertian *tirkah* adalah sisa harta setelah diambil biaya perawatan dan pelunasan hutang. Jadi harta *tirkah* tersebut hanya untuk melaksanakan wasiat dan hak ahli waris. Sedangkan ulama-ulama Syafi'iyah, Hanabilah dan Malikiyah memutlakan *tirkah* kepada segala yang ditinggalkan oleh si mati, baik berupa harta benda maupun hak-hak. Lebih lanjut kalangan Malikiyah memasukan hak-hak yang tidak bisa dibagi seperti hak menjadi wali nikah dan lain sebagainya ke dalam pengertian *tirkah*. Lihat: Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 36-38.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 39

mengakui adanya hak milik perorangan dan secara langsung tidak mengakui adanya sistem warisan.¹⁶

B. Dasar Hukum Wasiat

Adapun pembahasan yang sering dikemukakan dan ditemukan dari wasiat adalah berhubungan dengan hukumnya dan persoalan dalil. Dalam al-Qur'an ada beberapa ayat yang berbicara tentang wasiat yang bila kita golongkan menjadi beberapa pembahasan yaitu:

1. Perintah untuk melaksanakan wasiat yang secara zahir ditujukan kepada orang yang bertaqwa bila kedatangan tanda-tanda kematian:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ¹⁷

Secara zahiriyah ayat ini memerintahkan kepada umat Islam yang bertaqwa untuk menjalankan wasiat dan memberikan wasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat. Perintah tersebut dimulai dengan lafaz *kutiba*

'*alaikum* (كُتِبَ عَلَيْكُمْ). Lafaz *kutiba 'alaikum* di dalam al-Qur'an ditemukan dalam 13 ayat yaitu al-Baqarah (2): 178, 180, 183, 183, 216, 246, 246, Ali 'Imran (3): 154, an-Nisa' (4): 77, 127, al-Taubat (9): 120,

¹⁶ Mohammad Anwar BC. Hk, *Fara'idl (Hukum Waris dalam Islam) dan Masalah-masalahnya* (Surabaya: al-Ikhlash, 1981), hlm. 17

¹⁷ Al-Baqarah (2): 180

121 dan al-Hajj (22): 4.¹⁸ lafaz ini biasa diterjemahkan dengan diwajibkan, ditetapkan, dituliskan. Sedangkan untuk ayat di atas diterjemahkan dengan arti diwajibkan.¹⁹

2. Perintah untuk berwasiat kepada istri ketika akan meninggal dunia dengan bentuk pemberian nafkah selama satu tahun dan tidak disuruh pindah dari rumahnya:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ
غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ
مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ²⁰

3. Larangan Allah merubah wasiat yang telah ada. Larangan tersebut ditujukan kepada orang-orang yang mengetahui adanya wasiat:

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ²¹

Ayat tersebut sangat berhubungan erat dengan ayat yang pertama yang mewajibkan wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹⁸ Lihat: Muhammad Fuād 'Abd al-Baqī, *al-Mu'jam al-Mufaras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm* (ttp.: Dār al-Fīkr, 1981), hlm.591.

¹⁹Lihat terjemahan dari Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: C.V. Gema Risala Press, 1993)

²⁰ Al-Baqarah (2): 240. dalam ayat ini Allah menjelaskan adanya anjuran untuk berwasiat kepada istri ketika akan meninggal (cerai mati) seperti halnya memberikan *mut'ah* kepada istri yang diceraikan (cerai hidup). Lihat ayat sesudahnya (241-242 dan lihat pula al-Ahzab (33): 49).

²¹ Al-Baqarah (2): 181

4. Perintah untuk mendamaikan perbuatan pewasiat apabila melakukan ketidakadilan ataupun dosa dalam berwasiat:

فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ²²

Ayat tersebut memberikan batasan kepada orang yang memberi wasiat agar wasiat tersebut benar-benar memberikan keadilan dan jauh dari perbuatan dosa.

5. Perintah untuk mendahulukan pelunasan hutang dan pelaksanaan wasiat sebelum melaksanakan pembagian harta warisan:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّمَّهَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ ءِآبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا²³

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ

²²Al-Baqarah (2): 182

²³An-Nisa' (4): 11.

وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ تُوَصُّوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلِلاً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ²⁴

Ayat ini secara jelas mengatur tentang pembagian warisan setelah melaksanakan kewajiban pelunasan hutang dan pelaksanaan wasiat dari harta yang ditinggalkan.

6. Perintah untuk mendatangkan dua orang saksi, sehingga kesaksian menjadikan hal yang sangat *urgen* dalam berwasiat:

يَتْلِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَدَةً بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصْبَحْتُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ آرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثَمِينَ²⁵

²⁴ An-Nisa' (4): 12. ayat ini sebelumnya telah didahului dengan penjelasan hak harta kepada anak laki-laki maupun anak perempuan dari harta peninggalan, pemberian harta kepada anak yatim, peringatan Allah agar jangan menelantarkan anak-anaknya ketika ditinggal mati serta peringatan Allah supaya tidak menzalimi harta anak yatim. (an-Nisa ayat 7, 8, 9, 10). Melihat hal ini kita dapat memastikan bahwa pokok bahasan yang sedang dibicarakan adalah anak yatim dan harta peninggalan orang tua atau kerabatnya.

²⁵ Al-Maidah (5): 106

Ayat tersebut secara langsung menegaskan adanya dua orang saksi ketika hendak berwasiat. Selanjutnya ketentuan saksi tersebut tidak dibatasi oleh aqidah. Dalam hal adanya keraguan kepada kedua orang saksi yang diketahui melakukan perbuatan dosa, maka dua orang ahli waris dari pewasiat boleh menggantikan posisi sebagai saksi.²⁶ Lebih lanjut untuk memperkuat kesaksian tersebut diperbolehkan untuk mengambil sumpah.²⁷

Beberapa firman Allah yang menjelaskan tentang wasiat cukup memberikan pemahaman kepada kita bahwa ketentuan tersebut benar-benar telah tercantum secara jelas. Selain adanya penjelasan dari al-Qur'an, Rasulullah pun memberikan beberapa ketentuan yang berhubungan dengan wasiat. Seperti :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه
بيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة²⁸

²⁶ Al-Maidah (5): 107

²⁷ Al-Maidah (5): 108

²⁸ Al-Imām al-Ḥāfiẓ Ibn 'Arabī al-Mālikī, *Ārida al-Aḥwazi bi Syarah Ṣaḥih at-Tirmizi*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), IV: 272-273, "Bāb Mā Jāa fi al-Hasi 'alā al-Waṣayyah." Hadis ini datang dari Ibn Abī Umar dari Sufyān dari Ayyūb dari Nafi' dari Ibn 'Umar dari Rasulullah. Hadis ini dikomentari oleh Abu 'Isa sebagai *ḥadis ḥasan ṣaḥih* diriwayatkan dari az-Zuhri dan Sālim dari Ibn Umar dari Rasulullah. Hadis ini terdapat di sembilan kitab hadis dengan sanad yang berbeda dikalangan tabi'innya, sedangkan secara keseluruhan hadis ini melewati Nāfi' kemudian Ibn 'Umar. Para imam hadis menempatkannya dalam bab wasiat, kecuali at-Tirmizī yang selain menempatkan dalam bab Wasiāt juga memasukan dalm "Bāb Janāizatu". Lihat: Muhammad Fuād Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Muḥarras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (ttp.: tnp., t.t.) Selain Sunan at-Tirmizī, hadis ini terdapat pada Sahih Bukhari, Sahih Muslim [lihat: Muslim, *Ṣaḥih Muslim* (ttp: al-Qāna'ah, t.t), II: 11], Sunan Abi Dāwud [lihat: Abī Dāwud Sulaiman ibn al-Asyās as-Sajaṣānī al-Azdi, *Sunan Abī Dāwud* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), III: 113, hadis nomor 2862, "Kitāb al-Waṣāyah," "Bāb Mā Jāa fi Mā Yu'maru Bihi min al-Waṣiyah." Hadis dari Musadad bin Musrihad dari Yahya bin Sa'd dari Abdullah dari Nafi' dari Ibn Umar dari Rasulullah], Sunan an-Nasāi [diambil dari kitab syarahnya oleh Jalāl ad-Dīn as-Suyūti, *Sunan an-Nasa'i bi Syarḥ al-Ḥāfiẓ Jalāl ad-Dīn as-Suyūti wa Ḥāsiyah al-Imām as-Sanadi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1930), VI: 238-239], Sunan Ahmad bin Hambal, al-Muwaṭa dan Sunan Ibn Mājah.

سألت بن أبي اوفي اوصي رسول الله صلي الله عليه وسلم قال لا قلت كيف كتب علي المسلم الوصية قال اوصي بكتاب الله.²⁹

Dalam riwayat lain berbunyi: -

قلت لابن اوفي اوصي رسول الله صلي الله عليه وسلم قال لا قلت كيف كتبت الوصية و كيف امر الناس قال اوصي بكتاب الله.³⁰

Selain dari hadis³¹ di atas masih ada beberapa perkataan Rasulullah yang memiliki riwayat yang berbeda, tetapi dengan menyatakan maksud yang sama.

Umat Islam sejak dari zaman Rasulullah Saw. hingga sekarang banyak menjalankan wasiat. Perbuatan ini tidak dihalangi oleh seorang pun, sehingga menunjukkan adanya ijma'. Walaupun ulama mengkatagorikan perbuatan tersebut dalam ijma',³² dalil yang jelas dan terang dari al-Qur'an dan hadis tidak diragukan

²⁹ Jalāl ad-Dīn as-Suyūti, *Sunan-an-Nasa'i bi Syarh al-Hāfiz Jalāl ad-Dīn as-Suyūti wa Hāsiyah al-Imām al-Sanadi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1930), III: 240, "Kitāb al-Wasāyā," "Bāb Hal Awṣī an-Nabi Saw?, hadis dari Isma'il bin Mas'ūd dari Khālid bin al-Haris dari Mālik bin Mīgwal dari Ṭalhah.

³⁰ Al-Imām al-Hāfiz Ibn 'Arabī al-Mālikī, *Ārida al-Ahwazi*, IV: 273-274, "Bāb Mā Jāa an-Nabi Saw. lam Yūṣi." Hadis dari Ahmad bin Manī' dari Ibnū Qaṭan 'Amr bin al-Haisam al-Bagdādi dari Mālik ibn Mugwil dari Ṭalhah. Ibn Musarrif. Hadis ini dikomentari oleh Abū 'Isā berderajat Hasan Sahih Garib, tidak diketahui perawinya kecuali dari hadis Mālik bin Mugwil.

³¹ Untuk memberikan kemudahan dalam pemahamannya ada pembedaan antara hadis dan as-Sunnah. Penggunaan kata-kata hadis dalam tulisan ini menunjukkan pada perkataan nabi sedangkan untuk kata-kata as-Sunnah menunjukkan pada perbuatan nabi.

³² Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 51

serta tetap posisinya sebagai sumber hukum tertinggi walaupun tanpa ijma' ulama.³³

C. Wasiat kepada Ahli Waris

Persoalan yang paling banyak diperbincangkan dalam hukum wasiat adalah wasiat kepada ahli waris. Kata ahli waris secara bahasa berarti keluarga tetapi tidak secara pasti ia dapat mewarisi harta peninggalan orang yang meninggal dunia.³⁴ Sedangkan di dalam Kompilasi Hukum Islam, ahli waris didefinisikan sebagai orang yang pada saat meninggal dunia memiliki hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.³⁵

Al-Qur'an ketika berbicara tentang ayat-ayat waris telah menetapkan adanya orang-orang yang berhak mendapatkan harta warisan seperti: anak baik laki-laki maupun perempuan, kedua orang tua, saudara laki-laki maupun saudara perempuan, suami, dan istri.³⁶ Kemudian mereka inilah yang disebut sebagai orang yang berhak mendapatkan harta warisan dan mendapat bagian yang telah ditetapkan al-Qur'an.

³³ Tentang kejujuran al-Qur'an seperti yang dikutip Kamal Muchtar dari Abd Wahhab Khallaf bahwa al-Qur'an menjadi hujjah atas manusia yang hukum-hukumnya merupakan aturan-aturan yang wajib bagi manusia untuk mengikutinya, karena al-Qur'an itu datangnya dari Allah dan dibawa kepada manusia dengan jalan yang pasti, tidak diragukan kebenaran dan keabsahannya. Lihat: Kamal Mukhtar, dkk, *Ushul Fiqh* (Jakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), I: 72.

³⁴ Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris*, hlm. 49.

³⁵ Pasal 171 ayat c

³⁶ An-Nisa' (4): 11-12

Pembagian ahli waris berdasarkan sebabnya ada dua yaitu ahli waris *nasabiyah* dan *sababiyah*. Di samping sebab-sebab tersebut, ada juga sebab lain yang banyak terdapat di dalam kitab-kitab fiqh yaitu sebab *walak* (memerdekakan budak) dan sebab Islam (harta warisan diserahkan kepada *bait al-māl* untuk keperluan kaum muslim setelah tidak ada ahli waris yang telah disebutkan di atas).³⁷ Sementara itu dapat juga diklasifikasi jenis ahli waris dilihat dari bagian yang diterimanya yaitu: *ashab al-furud*, *'asabah*, *ẓawi al-arham*. Sedangkan dilihat dari hubungan kekerabatan (jauh-dekatnya) sehingga yang dekat lebih berhak atas harta warisan, dapat digolongkan menjadi dua yaitu: *ahli waris hijab* dan *ahli waris mahjub*.³⁸

Bagian yang telah ditetapkan tersebut tetap berlaku sepanjang tidak ada halangan yang menyebabkan ketidakbolehan bagi ahli waris tersebut untuk mewarisi. Alasan tidak mendapatnya warisan diantaranya karena pembunuhan, beda agama, murtad³⁹ dan terhalang oleh ahli waris lain.

Wasiat sebagaimana yang dipahami oleh ulama sebagai pemberian harta kepada orang atau badan tertentu⁴⁰ dari sebagian harta peninggalan, hal ini menunjukkan adanya pengalihan harta atas keinginan orang yang memiliki harta untuk mendistribusikan hartanya kepada orang yang dikehendaknya, baik itu kalangan keluarganya ataupun yang lainnya. Seseorang yang memiliki kekayaan

³⁷ Mohammad Anwar BC. Hk, *Fara'idl*, hlm. 21.

³⁸ Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris*, hlm. 49.

³⁹ Muhammad Ali Hasan, *Hukum Waris dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 13-15

⁴⁰ M. Thoha Abdurrahman, *Pembahasan Waris*, hlm. 104.

sering mempunyai keinginan supaya harta kekayaannya dikemudian hari -setelah wafat- akan diperlakukan menurut cara tertentu. Apalagi keinginan ini terasa apabila hukum waris yang akan dilaksanakan tidak cocok dengan keinginannya.⁴¹ Misalnya semasa hidup pewaris, anak laki-lakinya tidak pernah bersilahturahmi dan berkumpul denganya bahkan selau menunjukkan permusuhan karna alasan tertentu, sementara anak perempunnya selalu sabar dan menjaganya dengan penuh kasih sayang hingga ia meninggal dunia. Dalam hal ini ada keinginan pewaris tersebut untuk mewariskan harta kepada anak perempuannya sebagian besar atau bahkan untuk seluruhnya, namun dalam ketentuan hukum waris dengan mekanisme yang ada, anak laki-lakinya tetap mendapatkan bagian yang lebih besar sekalipun semasa hidup ia tidak pernah berbuat baik kepada pewaris.

Melihat realitas yang ada, pewaris dapat mendistribusikan hartanya dengan mekanisme wasiat. Wasiat seperti inilah yang disebut dengan wasiat kepada ahli waris. Kalau dalam hal ini hukum mengizinkan pewaris untuk menentukan cara pembagian harta warisan yang menyimpang dari ketentuan tadi, maka ini adalah layak kalau diingat bahwa pada hakekatnya seorang pemilik barang-barang kekayaan adalah berhak penuh untuk memperlakukan miliknya sesuai dengan kehendaknya⁴² dan mungkin yang terbaik menurut pengamatannya.

Adanya kebebasan kepada pewaris untuk mewasiatkan hartanya tidak sepenuhnya memiliki kebebasan, karena ada batasan yang telah digariskan.

⁴¹ Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia*, Cet ke-6 (Bandung: Sumur Bandung, 1980), hlm. 69.

⁴² *Ibid*,..

Seperti sebagaimana yang telah dibahas oleh ulama-ulama terdahulu, tidak boleh lebih dari 1/3 harta peninggalan, sebagian ulama berpendapat harus mendapatkan izin ahli waris apabila wasiat tersebut ditunjukkan kepada ahli waris ataupun lebih dari 1/3 harta.⁴³ Ada juga yang memberikan batasan wasiat yaitu tidak boleh berwasiat kepada ahli waris dengan alasan telah mendapatkan bagian, boleh berwasiat kepada ahli waris yang tidak mendapat bagian harta dan lain sebagainya.

Selain permasalahan kebolehan berwasiat kepada ahli waris, adanya ketetapan besar jumlah harta yang boleh diwasiatkan menjadi aspek lanjutan dari kajian hukum wasiat. Mayoritas ulama berpendapat bahwa wasiat yang diperbolehkan adalah sepertiga dari harta peninggalan. Kemudian yang menjadi perselisihan dikalangan mereka mengenai orang yang tidak meninggalkan ahli waris dan kadar barang wasiat yang dianjurkan (*al-mustahab*), apakah sepertiga atau kurang dari itu.⁴⁴ Landasan hukum yang mereka gunakan untuk menjadi alasan pemberian harta wasiat yang tidak boleh melebihi sepertiga harta peninggalan adalah sabda Rasulullah Saw., karena di dalam al-Qur'an sendiri tidak ada ketentuan tentang hal ini. Riwayat tersebut sebagai berikut:

عن عامر بن سعد عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال جاء النبي صلى الله عليه وسلم يعودني وانا بمكة وهو ان يموت بالأرض التي هاجر منها قال يرحم الله ابن عفراء قلت يا رسول الله أوصي بمالي كله قال لا قلت فالشطر

⁴³ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 60-61.

⁴⁴ Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid: Analisa Fiqih Para Mujtahid*, alih bahasa Imam Ghazali Said dan Achmad Zaidun (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), III: 369

قال لا قلت الثلث قال فالثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس في ايديهم و انك مهما انفقت من نفقة فانها صدقة حتي اللقمة ترفعها الي في امراتك وعسي الله ان يرفعك فينتفع بك ناس و يضربك اخرون ولم يكن له يومئذ الا ابنة⁴⁵

Berdasarkan riwayat inilah ulama berpendapat bahwa pemberian harta wasiat tidak boleh lebih dari sepertiga harta. Sebagian fuqaha' berpendapat untuk wasiat kurang 1/3 harta peninggalan pada dasarnya merupakan ibadah kepada Allah bila disertai dengan niat.⁴⁶ Kemudian para ulama berbeda pendapat tentang kadar yang dianjurkan, kalangan salaf berpendapat kurang dari sepertiga harta. Pendapat ini merujuk pada teks hadis yang mengatakan "sepertiga dan sepertiga itu banyak." Sementara sebagian ulama mengatakan kadar wasiat yang dianjurkan adalah sepertiga harta itu sendiri.⁴⁷ Mereka mendasari pendapat ini dengan hadis yang berbunyi:

ان الله جعل لكم في الوصية ثلث أموالكم زيادة في أعمالكم⁴⁸

⁴⁵ Al-Imām Abī Abdillāh Muhammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm ibn al-Mugīrah bin Bardazbah al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (t.p: Dār al-Fikr, t.t), II:186, "Bab an Yatruka Warasatahu Agniyāa Khair min an Yatakaffāfu an-Nāṣṣ," "Kitāb al-Waṣāyāh." Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Nu'aim yang diceritakan oleh Sufiyan dari Sa'ad bin Ibrahim dari 'Amir bin Sa'ad dari Sa'ad bin Abī Waqās. Hadis ini banyak diriwayatkan oleh ulama-ulama hadis dengan versi yang berbeda-beda, namun pesan sepertiga untuk berwasiat ditemukan disetiap riwayat tersebut. Sedangkan riwayat yang terdapat dalam Sahih Bukhārī ini menjelaskan bahwa sebelumnya Nabi mengasihani sa'ad yang hanya mempunyai anak perempuan. Berarti wasiat dalam riwayat ini ditujukan kepada anak perempuan sa'ad tersebut.

⁴⁶ Ahmad Azhar Basyir, *Kawin Campur, Adopsi, wasiat Menurut Hukum Islam* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1972), hlm. 36.

⁴⁷ Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid.*, hlm. 370-371

⁴⁸ Hadis diriwayatkan Imam Ahmad, ahli hadis mengatakan bahwa hadis tersebut lemah dan tidak dapat dijadikan hujjah.

Pada dasarnya memberikan wasiat itu adalah perbuatan *ikhtiyariyah*, yakni suatu tindakan yang dilakukan atas dorongan kemauan sendiri dalam keadaan bagaimanapun juga. Sehingga pada dasarnya tidak ada kekuasaan hakim untuk mewajibkan berwasiat. Namun demikian, di Negara-negara muslim sekarang telah ada aturan dimana penguasa atau hakim sebagai aparat Negara tertinggi, mempunyai wewenang untuk memaksakan atau memberikan surat putusan wajib berwasiat yang terkenal dengan istilah *wasiat wajibah*.⁴⁹ Apabila dibaca dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), *wasiat wajibah* hanya terkait dengan anak angkat dan bapak angkat sedangkan persoalan lain yang berhubungan dengan suami, istri dan kerabat yang terhalang menerima warisan belum disinggung sama sekali.⁵⁰ Baik itu terhalang karena terhibab maupun ada sebab yang menjadi penghalang untuk menerima warisan seperti membunuh pewaris, beda agama dan sebagainya.

Sebagai contoh terjadinya *wasiat wajibah* adalah apabila (A) yang akan meninggal dunia mempunyai anak laki-laki (B) dan cucu laki-laki anaknya (C), yaitu (E), dimana (C) telah meninggal dunia ketika (A) masih hidup, maka (A) tidak wajib berwasiat kepada (E). setelah (A) meninggal harta peninggalan seluruhnya diterima (B), sedangkan (E) tidak mendapatkan harta sedikit pun karena terhibab oleh (B). Berhubungan ketiadaan (E) menerima peninggalan yang disebabkan kematian ayahnya (C), mendahului kematian kakeknya (A) itu

⁴⁹Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 62.

⁵⁰ Riyanta, "Hubungan Muslim dengan Non-Muslim dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia," *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah*, Vol. 36, No.1, Th. 2002, hlm. 89.

merupakan sebuah kecemasan, maka undang-undang mengobati kekecewaan tersebut disebut *wasiat wajibah*.

Kitab Undang-Undang Hukum Wasiat Mesir dalam hal ini telah memberikan aturan yang cukup luas baik tentang besar harta yang wajib diwasiatkan dan siapa saja yang berhak menerima *wasiat wajibah* tersebut.⁵¹ Sedangkan untuk Negara Indonesia seperti yang telah diungkapkan di dalam KHI hanya sebatas anak dan bapak angkat saja.⁵² Di luar pembahasan siapa yang berhak mendapatkan *wasiat wajibah*, ahli waris non-muslim di dalam ketentuan hukum waris tidak mendapatkan warisan meskipun mereka memiliki hubungan keluarga yang sangat dekat. Untuk memenuhi rasa keadilan, maka satu-satu cara agar mereka juga mendapat bagian dari harta peninggalan adalah dengan konstruksi wasiat, atau wasiat wajibah apabila yang meninggal tidak membuat wasiat untuk mereka. Konstruksi ini merupakan cara alternatif yang bertujuan melengkapi cara penyelesaian kewarisan bagi orang-orang yang bertaqwa.⁵³

D. Pendapat Ulama tentang Wasiat kepada Ahli Waris

Pemahaman ulama tentang hukum wasiat selama ini dapat dikelompokkan menjadi tiga pendapat. *Pertama*, pendapat yang menyatakan wasiat itu wajib adalah pendapat Abdullah bin 'Umar, Talha, Zubair, Abddullah bin 'Auf, Thawus,

⁵¹Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 63-64

⁵² Lihat Kompilasi Hukum Islam pasal 209

⁵³ Riyanta, "Hubungan Muslim dengan Non-Muslim dalam Hukum Kewarisan Islam di Indonesia," hlm. 91

asy-Sya'bi.⁵⁴ Sementara pendapat Abu Dawud dan ulama-ulama salaf lainnya seperti Masruq, Iyas, Qotadah, dan Ibnu Jarir sama dengan pendapat sebelumnya. Mereka juga menyatakan bahwa wasiat itu hukumnya "wajib" dilaksanakan kepada kedua orang tua dan kerabat-kerabat, tetapi karena satu atau beberapa sebab tidak dapat mempusakai. Beliau mengemukakan alasan bahwa firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Adalah bersifat *umum uridu bihil-khusus*. Yakni kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat itu adalah bersifat umum. Baik kedua orang tua dan kerabat tersebut masih berhak mempusakai ataupun tidak. Tetapi menurut mafhum yang tersirat di dalam *nasy* bahwa kewajiban berwasiat kepada keduanya adalah khusus. Atau sudah dinasakh sebagian hukumnya oleh ayat-ayat waris dan hadis-hadis yang telah menjelaskan *farđu al-muqaddarah* para ahli waris dan ketentuan bagi mereka yang lainnya.

Kedua, pendapat Jumhur Ulama' dan fuqaha' Syi'ah Zaidiyah bahwa hukum berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat tidak fardlu 'ain. Alasan yang menjadikan landasan:

⁵⁴Zakiya Daradjat, *Ilmu Fiqh*, hlm. 167

1. Andai kata wasiat itu fardlu 'ain atau diwajibkan, niscaya Nabi Muhammad Saw. menjelaskannya. Terbukti menjelang wafat, beliau tidak mewasiatkan sedikit pun tentang harta peninggalannya.
2. Kebanyakan sahabat tidak menjalankan wasiat
3. Karena wasiat itu suatu pemberian yang tidak wajib diserahkan sewaktu yang berwasiat masih hidup, maka sudah barang tentu tidak wajib pula diserahkan sepeninggalan yang berwasiat

Ketiga, pendapat Ibn Hazm yang menegaskan adanya kewajiban wasiat baik wasiat tersebut kepada ahli waris ataupun bukan.⁵⁵ Ahli waris di sini adalah sekumpulan orang-orang atau seorang atau individu-individu atau kerabat-kerabat atau keluarga yang ada hubungan keluarga dengan orang yang meninggal dunia dan berhak mewarisi serta menerima harta peninggalan yang ditinggal mati oleh pewaris.⁵⁶

Kemudian permasalahan hukum memberikan wasiat menjadi perdebatan di kalangan ulama ketika dikaitkan dengan wasiat kepada ahli waris tersebut. Hal ini paling tidak disebabkan adanya perbedaan dalam menanggapi ayat-ayat wasiat dan ayat-ayat waris yang saling terkait. Sehingga ketika berbicara tentang wasiat, mayoritas ulama memberikan syarat-syarat bagi orang yang boleh diberi wasiat (penerima wasiat). Mengenai penerima wasiat ini, fuqaha sepakat bahwa wasiat

⁵⁵ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 53-54.

⁵⁶ M. Idris Ramulyo, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam.*, hlm. 107.

tidak boleh diberikan kepada ahli waris. Hal ini didasarkan pada sebuah sabda Nabi Saw.:

ان الله تبارك وتعالى قد اعطي كل ذي حق حقه. فلا وصية لوارث⁵⁷

Al-Imam Abī Muhammad al-Husayn bin Mas'ud ketika sampai pada ayat yang berbunyi (الوصية للولدين و الاقربين) menafsirkan bahwa wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat itu hukumnya wajib bagi orang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta, tetapi hukum ini berlaku pada awal Islam. Kemudian ayat ini dinasakhkan oleh ayat-ayat tentang waris dan diperkuat oleh sebuah hadis yang menegaskan tidak ada wasiat kepada ahli waris, maka jumbuh berpendapat bahwa kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat yang mendapat warisan tersebut menjadi mansukh.⁵⁸

Kemudian ulama berselisih pendapat tentang kebolehan memberikan wasiat kepada selain keluarga dekat. Jumbuh ulama berpendapat bahwa ada kebolehan untuk memberikan wasiat kepada selain keluarga tetapi hukumnya makhru. Sementara al-Hasan dan Ṭawus memberikan pendapat bahwa wasiat

⁵⁷Al-Imām al-Hāfiẓ al-Musnif al-Mutaqin Abī Dāwud Sulaiman ibn al-Asy'asy as-Sajastanī al-Azdi, *Sunan Abī Dāwud*, edisi Muhammad Muhyidin Abdul Hamid (t.p.: Dār al-Fikr, t.t.), III: 144. Hadis nomor 2870, "Kitāb al-Waṣāya," "Bāb Mā Jāa fī al-Waṣiyah lil warīs." Hadis diriwayatkan dari Abd al-Wahāb bin Najidah dari Ibn 'Iyasy dari Syahrabil ibn Muslim dari Abā Amāmah dari Rasulullah. Hadis ini dikeluarkan juga oleh Nisa'i. lihat: Jalāl ad-Din as-Suyūti, *Sunan an-Nasa'i* VI: 247, "Bāb Ibtāl al-Waṣiyah lil Wārīs." Hadis ini diriwayatkan pula oleh Qutaibah bin Sa'id dari Abū 'Awanah dari Qatādah dari Syahr bin Hausyab dari Abd ar-Rahmān bin Ghanmin dari 'Amr bin Kārijah yang didengarnya ketika nabi berkhotbah. Hadis ini marfu', mutasil dan termasuk hadis ahad. berkata Tirmizi hadis ini *hasan shahih*

⁵⁸Al-Imam Abī Muhammad al-Husayn bin Mas'ud, *Tafsir al-Baqaway al-Musamma Nālim at-Tanzil*, cet-3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992), I: 146-147

yang diberikan kepada selain keluarga dekat ditolak. Pendapat ini didukung oleh Ishaq. Alasan pendapat mereka adalah surat al-Baqarah ayat 180, huruf *alif lam* (*al*) pada kata-kata *al-wālidaini wa al-aqrabīn* berarti pembatasan (*al-hashr*) mengandung pengertian pembatasan kepada kedua golongan yang disebutkan dalam ayat.⁵⁹ Pendapat ini merupakan konsekuensi dari pendapat awal mereka yang mengatakan adanya kewajiban berwasiat kepada kerabat dan kedua orang tua, walaupun pada pemahaman lebih lanjut mereka membatasi kedua golongan tersebut yaitu yang tidak dapat menerima warisan karena ada sebab lain.

Sebagian ulama berpendapat bahwa boleh memberikan wasiat kepada ahli waris atas izin para ahli waris lainnya. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama yang termasyhur dari kalangan Syafi'iyah, sebagian ulama Malikiyah, Hanafiyah dan Hanabilah (mazhab empat). Alasan yang menjadi dasar hukum adalah sabda Rasul Saw...:

لا وصية لوارث الا ان يجيز الورثة⁶⁰

Mazhab Imamiyah berpendapat bahwa wasiat itu boleh diberikan kepada ahli waris maupun yang bukan ahli waris dan tidak ada ketergantungan dengan persetujuan ahli waris lainnya, sepanjang tidak melebihi sepertiga harta peninggalan.⁶¹ Apabila wasiat tersebut lebih dari sepertiga harta peninggalan,

⁵⁹ Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, hlm. 366-367.

⁶⁰ Hadis ini diriwayatkan oleh ad-Dāru Qutny

⁶¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*, alih bahasa Masykur A.B, dkk, cet. Ke-5 (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 507.

maka menurut kesepakatan mazhab yang lima (termasuk di dalamnya kalangan Imamiyah) harus mendapatkan persetujuan dari ahli waris lainnya.⁶²

Ibn Hazm dan sebagian fuqaha dari kalangan Malikiyyah yang termasyhur tidak membolehkan sama sekali berwasiat kepada ahli waris yang mendapatkan bagian warisan, baik para ahli waris lainnya mengizinkannya ataupun tidak.⁶³ Sementara kalangan Hanabilah berpendapat bahwa disunatkan berwasiat kepada keluarga dekat yang bukan ahli waris yang fakir dengan syarat pewaris meninggalkan harta benda yang menurut adat dipandang banyak dan juga lebih dari 1/5 harta. Bila seseorang tidak mempunyai kerabat dekat bukan ahli waris yang fakir, baru disunatkan berwasiat untuk fakir miskin yang bukan kerabat dekat.⁶⁴

Terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang wasiat kepada ahli waris berawal dari adanya ayat yang memerintahkan untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat (al-Baqarah (2): 180) dan wasiat kepada istri (al-Baqarah (2): 240). Kemudian setelah itu adanya ayat-ayat tentang waris yang dipahami sebagai ayat yang menjelaskan bagian-bagian harta kepada ahli waris yang telah ditetapkan Allah. Lebih lanjut terjadinya perdebatan ini setelah ditemukan hadis-hadis yang melarang memberikan wasiat kepada ahli waris.

⁶² *Ibid.*, hlm. 513.

⁶³ Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 57.

⁶⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Kawin Campur, Adopsi*, hlm. 35.

Pembahasan ini dilanjutkan dengan adanya pendapat-pendapat dari kalangan fuqaha tentang apakah ayat-ayat al-Qur'an boleh dinasahhkan oleh ayat lainnya atau oleh hadis. Sedangkan pertanyaan lebih jauh lagi apakah konsep nasakh mansukh berlaku untuk ayat-ayat hukum?. Al-Imām 'Ali al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ud al-Kāsānī al-Hanafī⁶⁵ menjelaskan bahwa telah dinasahhkan ayat tersebut (al-Baqarah (2): 180) oleh al-Hadīś dan al-Kitāb al-Azīz dinasahhkan dengan al-Hadīś. Maka menurutnya ada yang mengatakan sesungguhnya al-Kitāb hanya bisah dinasahhkan oleh al-Hadīś al-Mutawatirah. Padahal hadis ini Āhad.

Al-Qurthuby menuliskan adanya perbedaan ulama dalam menanggapi ayat 180 surat al-Baqarah ini apakah mansukh atau muhkamat. Ada yang mengatakan muhkamat, secara zahiriyyah ayat ini umum dan maknanya khusus kepada *al-walidain* yang tidak menerima warisan seperti alasan kafir ataupun hambah dan kepada kerabat yang tidak mendapat warisan. Pendapat ini berasal dari ad-Dahāk, Ṭawus dan al-Hasan. az-Zuhri berpendapat bahwa wasiat hukumnya wajib baik harta itu banyak ataupun sedikit. Ibn 'Abbas dan al-Hasan berpendapat ayat tentang wasiat kepada orang tua dan kerabat telah dinasahhkan oleh ayat waris dan wasiat kepada kerabat yang tidak mendapat warisan adalah tetap. Pendapat ini juga diikuti oleh mazhab Syafi'i,⁶⁶ Maliki dan jumhur ulama. Ibn 'Umar dan Ibn

⁶⁵ Al-Imām 'Ali al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ud al-Kāsānī al-Hanafī, *Badā'i' al-Shana'i* (ttp.: dār al-fikr, tt), hlm. 488

⁶⁶ Pada dasarnya dalam hal nasakh mansukh, menurut imam asy-Syafi'i Allah telah menegaskan bahwa ketentuan dalam al-Kitāb (al-Qur'an) hanya bisa dihapuskan oleh al-Kitāb itu sendiri. Hadis Nabi tidak bisa membatalkan ketentuan yang ada dalam al-Kitāb, karena justru seluruh Hadis yang harus mengikuti al-Kitāb baik dengan memberikan penegasan yang sama atau memberikan penjelasan makna yang dibawanya. Hal ini didasari pada firman Allah dalam surat Yunus (10) ayat 15:

Zaid berpendapat ayat tersebut mansukh secara keseluruhan, sehingga hukum wasiat tersebut menjadi boleh (tidak menjadi wajib).⁶⁷

Lebih jauh lagi dalam menanggapi adanya nasakh mansukh, Anas bin Malik meriwayatkan sebagaimana Ibn Abbas mengatakan bahwa selama masa kehidupan Rasulullah, para sahabat terbiasa mengamalkan praktek yang paling baru dari Rasulullah yang kemudian memunculkan asumsi bahwa hukum-hukum tertentu dapat atau telah digantikan oleh hukum yang lain. Nasakh dapat juga terjadi pada al-Qur'an, tentunya merupakan sebuah unsur yang menjadi standar dalam fiqh tradisional.

Menanggapi ayat 180 surat al-Baqarah ketika dikaitkan dengan konsep di atas, telah dibatalkan oleh ayat-ayat yang berbicara tentang bagian tertentu dari wasiat. Bahkan ulama dari dahulu hingga sekarang menyepakati setidak-tidaknya hukum wasiat yang ada telah digantikan sebagaimana. Pertama digantikan oleh ayat-ayat tentang warisan dan yang kedua oleh hukum Nabi bahwa wasiat hanya

وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّمَا يَنْتَظِرُونَ غَيْرَ هَذَا أَوْ بَدَلَهِ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ

Dalam ayat ini Allah memerintahkan kepada Nabi untuk mengikuti apa yang diwahyukan kepadanya dan tidak menggantinya dengan kemauan sendiri. Dengan pernyataan di dalam ayat tersebut "*tidak patut bagiku untuk menggantikannya dengan kemauan sendiri*" merupakan hujjah bahwa al-Kitāb tidak dinasakhkan kecuali dengan al-Kitāb. Lihat Muhammad bin Idris asy-Syafī'i, *ar-Risalah*, alih bahasa Ahmadie Thoaha, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 68.

⁶⁷ Abī Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansārī al-Qurthuby, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, cet. 3 (Kairo: Dār al Kātib al-'Arabi li Ṭabā'ah al-Nasyr, 1967 M), II:262-263.

diperbolehkan hingga batas maksimal 1/3 dari harta yang diberikan kepada orang yang bukan termasuk ahli waris.⁶⁸

Hazairin mengemukakan pendapatnya tentang ayat waris dan wasiat, menurutnya tidak ada nasakh dan mansukh dalam ketentuan hukum keduanya. Adapun ayat 180 al-Baqarah yang dimaksud di dalamnya adalah wasiat untuk kepentingan orang tua dan kerabat apabila menghadapi hal-hal khusus yang dialami dua golongan tersebut. Sedangkan ketentuan waris adalah ketentuan yang digariskan secara umum. Contoh dari hal khusus yang dimaksud apabila ada diantara mereka yang mengalami sakit lumpuh dan memerlukan biaya pengobatan yang cukup besar, ada anak yang memerlukan biaya pendidikan dan lain sebagainya. Terhadap hal-hal ini ukuran ma'ruf yang Allah tetapkan dalam ketentuan pembagian harta dalam mekanisme waris hanya terbatas pada kebutuhan istimewa dari anggota keluarga yang bersangkutan dengan syarat tidak melebihi sepertiga harta peninggalan.⁶⁹

Terlepas dari perdebatan itu semua, yang paling pokok dapat kita lihat bahwa kedudukan hukum wasiat sangatlah penting dalam hukum kewarisan Islam. Al-Qur'an sendiri mengenai wasiat ini telah berulang-ulang kali

⁶⁸ Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam; al-Qur'an, Muwatta' dan Praktek Madina*, alih bahasa Muhammad Maufur (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 262.

⁶⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an*, cet-ke 2 (Jakarta: Tintamas, 1961), hlm. 50-51

menjelaskan, baik sebelum turun ayat waris maupun sesudahnya. Paling tidak kita dapat melihat adanya hubungan antara waris dan wasiat.⁷⁰

Misalnya dalam kewarisan bilateral⁷¹ berkesimpulan bahwa memberikan wasiat kepada siapa saja atau badan apa saja dapat dilakukan asal dengan tujuan kebaikan seperti perbaikan masjid dan fasilitas umum. Menurut ajaran ini berwasiat kepada ahli waris yang kebetulan ikut mewarisi tidak terlarang. Hubungan garis hukum mengenai wasiat dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 180 dengan garis hukum mengenai wasiat dalam surat al-Maidah ayat 11 dan 12 tidak menghapus berlakunya seluruh ketentuan wasiat itu. Mungkin terjadi perubahan hukum.⁷²

Adanya pemahaman seperti ini, menghasilkan beberapa ketetapan hukum tentang wasiat. Jumhur ulama memberikan lima hukum bagi wasiat yang dikaitkan dengan keadaan yang berbeda-beda, yaitu:

1. Hukum wajib, bila wasiat itu sebagai pemenuhan hak-hak Allah yang dilalaikan, seperti pembayaran zakat, kafarat, fidyah puasa dan lain sebagainya yang merupakan hutang yang wajib ditunaikan. Demikian pula

⁷⁰ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm. 104

⁷¹ Kewarisan bilateral tersebut adalah system waris yang digagas oleh Hazairin setelah ia mengkaji ketentuan hukum waris yang ada dalam Islam. Ada pemetaan antara kecenderungan pembagian waris dengan system partiliniar yang terdapat di Arab dan ada juga kecenderungan dalam adat tertentu menggunakan system matrilinear. Kemudian gagasan untuk menetapkan pembagian waris dengan system bilateral lebih jauh lagi dapat dilihat pada Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an*, hlm. 14-49.

⁷² Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam*, hlm. 106

dalam hal-hal yang berupa hak manusia yang tidak mungkin diketahui adanya bila tidak diwasiatkan.

2. Hukum sunnat, bila wasiat tersebut ditujukan untuk amal kebajikan dan hanya mengharapkan ridah Allah Swt. semata. Seperti wasiat kepada orang yang tidak dapat menerima pusaka atau untuk motif sosial, seperti berwasiat kepada farkir miskin, anak-anak yatim dan sebagainya.
3. Hukum haram, bila wasiat tersebut berupa barang-barang yang dengan jelas diharamkan syara'. Seperti berwasiat harta benda untuk membangun tempat perjudian atau memberikan wasiat kepada seseorang penggemar judi dengan maksud agar yang bersangkutan melanjutkan aktifitasnya.
4. Hukum makhru, apabila harta yang ditinggalkan sedikit sedangkan ahli warisnya banyak dan keadaan mereka memerlukan harta tersebut. Makhru pula jika wasiat tersebut diwasiatkan kepada orang fasik dan ahli maksiat.
5. Hukum mubah, bila wasiat ditujukan kepada kerabat-kerabat dan tetangga yang kehidupan mereka telah mapan.⁷³

Pendapat adanya ketentuan hukum yang berbeda untuk hukum wasiat ini dipengaruhi oleh tempat berwasiat, misalnya seseorang yang mempunyai 4 orang anak, anak pertama dan kedua hidupnya telah mapan. Anak ketiga sedang melanjutkan sekolah di sebuah perguruan tinggi dan anak keempat masih duduk di sekolah dasar. Maka, bisa saja pewaris berwasiat sejumlah kekayaan tertentu

⁷³ Ahmad Azhar Basyir, *Kawin Campur, Adopsi, wasiat*, hlm. 35-36. lihat juga Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 56-57.

untuk biaya melanjutkan sekolah anaknya yang masih kecil.⁷⁴ Dengan demikian menurut mereka yang berpendapat seperti ini bahwa wasiat itu bukan wajib bagi orang yang mempunyai harta banyak atau sedikit, bukan pula wajib untuk ibu bapak dan kerabat yang tidak mewarisi, tetapi hukumnya tidak sama bagi tiap-tiap orang. Dalam artian disesuaikan dengan keadaan orang yang berwasiat dan orang yang akan menerima wasiat.⁷⁵



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁷⁴ Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan*, hlm. 107

⁷⁵ Zakiya Daradjat, *Ilmu Fiqh*, hlm. 167

BAB III
PEMIKIRAN IBN HAZM DAN MUHAMMAD SYAHRÛR TENTANG
WASIAT KEPADA AHLI WARIS

A. Ibn Hazm dan Pemikirannya Tentang Wasiat kepada Ahli Waris

1. Biografi dan Latar Belakang

Lahirnya berbagai pemikiran dan sosok besar dari Ibn Hazm tidak lepas dari keadaan sosial pada masa kelahirannya. Ia lahir pada hari terakhir di bulan Ramadan bertepatan pada tahun 384 H/994 M, di waktu setelah shalat subuh dan sebelum matahari terbit.¹ Nama lengkapnya adalah Ali ibn Ahmad ibn Sa'id Ibn Hazm ibn Galib ibn Şaleh ibn Sufyan ibn Yazid. Ia seorang tokoh besar intelektual muslim Spanyol yang dilahirkan di Manta Laisyam (Cordoba).

Pada masa kelahiran beliau, Spanyol dalam keadaan masa tragis dan krisis khususnya bagi umat Islam di sana, meskipun keadaan lingkungan budaya dan ilmu pengetahuan cukup maju. Cordoba tempat kelahiran Ibn Hazm adalah ibukota Spanyol yang telah berkembang menjadi kota administrasi dan pusat perkembangan ilmu pengetahuan serta tempat perkembangan perpustakaan dan

¹ Sesuai dengan yang apa yang dituliskan Ibn Hazm sendiri kepada qadi Abu Qāsim Sā'id al-Andalusī, sebagaimana yang dikemukakan Abd al-Latif Sarārah. Lihat: Abd al-Latif Sarārah, *Ibn Hazm Raid al-Fikr al-'Alamiy: Dirasat Andalusiyah* (Beirut: al-Maktab al-Tijariy at-Taba'atu wa al-Nasyiru wa al-Tauzi'u, t.t), hlm. 35.

universitas Cordoba. Sementara Toledo telah menjadi pusat penerjemahan karya-karya Yunani seperti filsafat, ilmu kedokteran, ilmu biologi dan matematika.²

Para sejarawan mengemukakan bahwa Ibn Hazm lahir pada masa Hisyam al-Mu'ayyad yang memerintah pada usia 10 tahun sebagai pengganti al-Hakam al-Mustansir. Sayangnya Hisyam ini bukanlah sosok seorang yang cerdas. Pada kenyataannya beliau kurang cekatan dan lemah pendirian, selalu dikukung dalam istana dan dikendalikan oleh al-Mansur bin Abi Amir di mana salah satu menterinya adalah Ahmad ibn Sa'id ayahnya Ibn Hazm.³

Para sejarawan menyebutkan bahwa keluarga Ibn Hazm memiliki kedudukan dan nasab mulia⁴. Kakeknya Yazid adalah seorang yang berkebangsaan Persia, maula Yazid ibn Abi Sufyan al-Amawiyah⁵ saudara Muawiyah yang diangkat oleh Abu Bakar menjadi panglima tentara yang dikerahkan untuk mengalahkan negeri Syam. Melihat hal ini jelaslah bahwa Ibn Hazm seorang berkebangsaan Persia yang dimasukan ke dalam golongan Qurais dengan jalan mengadakan sumpah setia dengan Yazid ibn Abi Sufyan tersebut. Sebab itulah Ibn Hazm memihak kepada Bani Umayyah. Sementara keluarga Ibn Hazm sendiri telah memeluk agama Islam sejak dari kakeknya yang tertinggi

² Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: CV. Anda utama, 1993), hlm. 391.

³ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm: Biografi, Karya, dan Kajiannya Tentang Agama-Agama*, alih bahasa Halid Alkaf (Jakarta: Lentera, 2001), hlm. 26.

⁴ Hal ini dilihat dari sejarah kelahiran Ibn Hazm yang semenjak lahir telah diserahkan oleh Abu Muhammad dengan tulisan tangannya kepada hakim Sa'id bin Ahmad al-Andalusia. Perhatian dan ketelitian atas kelahirannya inilah menunjukkan bahwa kedudukan keluarganya Ibn Hazm dikenal terpandang mulia. Selain itu ketika ia lahir ayahnya telah menjabat menjadi menteri selama tiga tahun pada pemerintahan al-Hajib al-Mansur. Lihat: *Ibid.*, hlm. 55.

⁵ Abd al-Latif Sarārah, *Ibn Hazm Raid Al-Fikr.*, hlm. 36.

yaitu Yazid. Kakeknya yang tertinggi pindah bersama-sama keluarga Amawiyyah ke Andalus.⁶

Pada masa kanak-kanak Ibn Hazm telah mendapatkan pendidikan dari lingkungan keluarga yang berkecukupan, baik dari segi harta, kehormatan maupun kedudukan. Walaupun demikian, kehidupannya sendiri diarahkan untuk mencari ilmu dengan semangat tinggi. Menginjak masa remajanya, ia mendapatkan pendidikan di lingkungan keluarga dan lingkungan *harem*. Di lingkungan ini Ibn Hazm mendapatkan pelajaran agama seperti menghafal al-Qur'an, *syair*, dan menulis.⁷ Ibn Hazm menghafal al-Qur'an di istana sendiri, diajarkan oleh inang pengasuh yang merawatinya. Ayahnya memberi perhatian yang penuh terhadap pendidikan dan kecenderungan-kecenderungan serta arah hidupnya. Oleh karena itu beliau selalu diawasi dengan ketat setiap gerak-geriknya oleh inangnya, maka terpeliharalah dia dari sifat-sifat kemudaan (sifat umumnya anak muda). Kemudian dia diserahkan kepada seorang pendidik yang bernama Abdul Husin ibn 'Ali al-Farisi.⁸

Diperkirakan keadaan kehidupan Ibn Hazm aman, tentram dan penuh kebahagiaan hingga usianya 14 atau 15 tahun. Karena setelah itu di Spanyol mengalami gejolak politik yang membuat kehidupan keluarganya berganti suasana, yaitu terjadi bentrokan antara pribumi Spanyol, Barbar dan Siav. Terjadinya kekacauan pada masa ini lebih disebabkan karena persaingan dalam

⁶ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972) I: 288.

⁷ Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Ensiklopedi Islam*, hlm. 391.

⁸ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok.*, hlm. 289.

memperebutkan kekuasaan kekhalifaan, sehingga masa tersebut dinamakan masa kemunduran khalifah Umayyah di Cordoba dan terbentuknya kekuasaan-kekuasaan kecil yang berperang antar sesama mereka.⁹

Awal mula terjadinya perebutan kekuasaan sejak khalifah Hisyam al-Mu'ayyad memerintah yang kemudian dikendalikan oleh al-Mansur ibn Abi Amir. Pada tahun 373 sejak kematian al-Mansur, kepemimpinannya diteruskan oleh putranya al-Muzhaffara Abu Marwan Abd al-Malik ibn Muhammad yang mengikuti corak politik yang hampir sama dengan ayahnya. Kemudian al-Muzhaffar digantikan oleh saudaranya Abdurrahman ibn al-Mansur yang memiliki perangai jelek dan sangat ambisius untuk menjadi putra mahkota khalifah Hisyam II dan hal ini terwujud pada bulan Rabiulawal tahun 399 H. Dengan membawa sikap *hipokrit* (kemunafikan) dan segala tipu daya, Abdurrahman mengambil keputusan yang sangat berani dengan mengangkat anaknya Abdul Aziz yang masih kecil dan memberi julukan *Saif al-Daulah* (pedang Negara). Dengan pengangkatan ini, ia berkeyakinan bahwa problema kenegaraan dapat terselesaikan dan telah reda, lalu ia memanjakan keinginan-keinginannya dengan minum-minuman keras dan segala kesenangan-kesenangan.

Keadaan seperti itu dimanfaatkan oleh salah satu cucu Abdurrahman an-Nasir yaitu Muhammad bin Hisyam bin Abd al-Jabar (ayahnya termasuk orang yang dibunuh oleh al-Muzaffar), dengan menghasut Abdurrahman agar berperang dengan raja Anfonso V, penguasa Lyon. Kemudian ia memimpin pemberontakan

⁹ Roger Arnaldez, "Ibn Hazm," <http://www.muslimphilosophy.com/hazm/ibnhazm.htm>, akses 12 Pebruari 2005.

terhadap khalifah dan memintah khalifah Hisyam al-Mu'ayyad (Hisyam II) untuk turun tahtah. Karena pertimbangan keselamatannya, maka Hisyam II mengabdikan permintaan Abdurrahman. Setelah lengsernya khalifah, Muhammad bin Hisyam naik tahtah dan menjuluki dirinya dengan gelar "al-Mahdi Billah." Ia pun memindahkan segala sesuatu yang berharga az-Zahira (tempat kekuasaan bani 'Amir) ke kota Cordoba. Terjadilah penjarahan dan perampasan besar-besaran yang dilakukan oleh kalangan awam dan rakyat jelata dan khalifah al-Mahdi menerima harta rampasan tersebut sebesar 505.000 dinar dan 1.500.000 emas. Kemudian ia membumihanguskan kota tersebut dan segala isinya serta menghapus simbol-simbol kekuasaan Bani 'Amir.¹⁰

Setelah terjadi kekacauan-kekacauan karena perebutan kekuasaan, ayah 'Ali Ibn Hazm mengundurkan diri dan meninggalkan dunia politik serta pindah dari bagian timur Cordoba ke bagian baratnya, kemudian wafat di sana pada tahun 402 H.¹¹ Semenjak kematian ayahnya, Ibn Hazm mulai menjalankan kehidupan keras. Seluruh keluarganya mengungsi ke Balat Maghith yang dalam tahun itu pula tempat ini dihancurkan., oleh karena itu ia bertahan dan berjuang di Almeria sampai mendapatkan suaka politik yang diratifikasi antara Gubernur kota itu dan pihak Barbar yang dipimpin oleh Sulaiman.¹²

Seperti ayahnya, Ibn Hazm adalah pendukung daulah bani Umayyah. Dalam perjalanan politik Ibn Hazm mengalami pasang surut. Beliau pernah diusir

¹⁰ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*, hlm. 26-28.

¹¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok.*, hlm. 291

¹² Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Ensiklopedi.*, hlm. 391.

dari Cordoba oleh Khairan gubernur daerah Mariyah yang diangkat pada tahun 407 H. Alasan pengusiran tersebut karena Gubernur berperasangka buruk dan menuduh Ibn Hazm mengadakan perjuangan terselubung untuk mengembalikan pemerintahan Umayyah di Cordoba. Karenanya kemudian ia tinggal di Balanisia dan menjadi wazir Abdurrahman al-Murtada al-Umawiy yang sedang membangaun kekuatan. Tetapi ini tidak berlangsung lama karena Abdurrahman dapat dibunuh dan seluruh pendukungnya ditindas, ditawan, diusir dan diikat. Termasuk juga Ibn Hazm yang kemudian dipenjara.

Setelah itu Ibn Hazm kembali menekuni studi dan riset serta menghafal hadis, mengadakan *munadhara* dalam bidang fiqih dan meninggalkan dunia politik. Namun ia tetap ingin melihat kejayaan bani Umayyah, sehingga saat pemerintahan menjadi lemah pada saat itu, Ibn Hazm turut mendukung pengangkatan Abdurrahman ibn Hisyam ibn Abdul Jabbar pada tahun 414 H. Kemudian Ibn Hazm diangkat menjadi salah satu wazirnya.

Buruknya perangai khalifah ini menyebabkan terjadinya pemberontakan pendudukan Cordoba. Pemberontakan tersebut menewaskan khalifah dan Ibn Hazm sendiri dijebloskan ke penjara. Setelah bebas dari penjara, ia menekuni kembali studi fiqih, hadis dan perdebatan-perdebatan orang-orang Yahudi dan Nasrani untuk membela agama Islam. Tidak lama kemudian ia tertarik lagi ke dunia politik menjadi wazir Hisyam al-Murtadi Billah hingga khalifah ini dipecat. Dengan berakhirnya kekhalifan ini, berakhir pula kekuasaan Bani

Umayyah di Andalusia. Ibn Hazm selanjutnya memusatkan kesungguhannya pada studi-studi dan kegiatan ilmiah lainnya.¹³

Keistimewaan Ibn Hazm terletak pada banyaknya karya-karyanya yang beragam dan luasnya pengetahuannya. Karya-karya Ibn Hazm tidak hanya seputar fiqih dan usul fiqih saja, lebih dari itu seperti sejarah, hadis dan perbandingan agama pun mendominasi karya-karyanya.

Sejarah telah mencatat beberapa kitab yang terlacak dan yang hilang karena adanya pergolakan dan hujatan, baik dari lawan-lawannya maupun orang-orang yang bersimpati, yang berusaha mendukung penguasa Sevilla (al-Mu'tadid Ibad) untuk menyobek-nyobek dan membakar karyanya.¹⁴ Al-Mu'tadid inilah yang memimpin regu pembakaran kitab-kitab Ibn Hazm sehingga membuat pengaruh besar terhadap dirinya seperti tajamnya kriti-kritik yang dilontarnya. Paling tidak ada dua alasan yang menggerakkan penguasa membakar kitab-kitab Ibn Hazm: *pertama*, karena kebencian para ulama Malikiyah yang mendominasi masyarakat pada waktu itu kepada Ibn Hazm. Para ulama Malikiyah yang fanatik kepada mazhab Maliki menggerakkan penguasa untuk bertindak keras terhadap Ibn Hazm. Mereka mengatakan bahwa Ibn Hazm menyerang mazhab Maliki dan mazhab imam-imam yang empat serta membawa masyarakat kepada mazhab baru.

¹³Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm. 291-293.

¹⁴ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*, hlm 82

Kedua, karena alasan politik. Para penguasa khawatir pada usaha Ibn Hazm untuk mengembalikan kekuasaan bani Umayyah dan karena keberaniannya mengkritik penguasa dengan kritikan yang pedas.¹⁵

Banyaknya tekanan dan penderitaan Ibn Hazm selama hidup berdampak pada jiwanya, ia menjadi keras dan kasar. Tekanan politik dan tekanan batin karena banyaknya karya-karyanya yang dibakar menyebabkan dia lekas marah dan kurang sabar. Tetapi yang perlu kita ketahui, dengan kemarahan hatinya kepada ulama-ulama yang memusuhinya itulah yang membangkitkan semangat dan imannya untuk memperluas karya-karyanya.¹⁶

Luasnya pengetahuan Ibn Hazm dapat kita lihat dengan beragamnya karya beliau. Abu Rafi' putranya, mengatakan bahwa ayahnya telah menulis tidak kurang dari 400 karya ilmiah dengan 80.000 halaman. Karya-karyanya yang paling populer dan masih terlacak antara lain: *Masā'il Uṣūl al-Fiqh*, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, *al-Muhallā bi al-Āsār fi Syarah al-Mujallā bi al-Intiẓār*. Semuanya dalam bidang fiqh dan usul. Dalam bidang tafsir ia menulis *al-Nāsakh wa al-Mansūkh*, bidang mantiq: *Kitāb al-Taqrīb fi Hudūd al-Mantiq*, bidang akhlak: *Kitāb Mudāwāt al-Nufūs fi Tahzīb al-Akhlāq* dan *al-Zuhd fi al-Razā'il*. Dalam bidang aqidah ia menulis: *al-Fasl fi al-Milal wa al-Nihal* dan *Izhār Tabdīl al-Yahūd wa al-Nāsāra li al-Taurāt wa al-Injīl* dan *Tūq al-Hamāmah fi al-Ulfah*

¹⁵Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok*, hlm. 295.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 299.

wa al-ālāf dalam sastra.¹⁷ Ibn Hazm meninggal di desa Manta Laisyam, termasuk wilayah Lablah, Andalus, pada akhir bulan Sya'ban tahun 456 H.¹⁸

2. Corak Pemikiran dan Metode Istinbat Hukumnya

Perkembangan sejarah pemikiran Ibn Hazm sangatlah panjang. Dalam beberapa riwayat dijelaskan nama-nama gurunya, tetapi yang sering disebut seperti Ibn al-Abd al-Bar. Sedangkan ilmu yang mula-mula dipelajarinya sesudah menghafal al-Qur'an dan ilmu *lughah* atau kesusastraan adalah hadis. Ia mendapatkan pelajaran hadis sejak masa kecil yang didapatkan dari Ahmad ibn Muhammad al-Jasur yang wafat pada tahun 401 H dan pada al-Hamdani. Adapun ilmu fiqh mula-mula ia dapatkan dari Abdullah ibn Yahya ibn Ahmad ibn Dahhun mufti Cordoba. Adapun ilmu lain seperti *rijal al-hadis*, adab dan sejarah dipelajarinya melalui Ibn Fardli yang wafat pada tahun 403 H dibunuh tentara Barbar.¹⁹

¹⁷ Abdullah Mustofa al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, alih bahasa Husein Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001), hlm.154.

¹⁸ *Ibid.*, dalam riwayat Ibn Khalikan menyebutkan hari wafatnya Ibn Hazm, yaitu hari Ahad, dua hari terakhir bulan Sya'ban 456 H di padang Lablah. Pada waktu itu ia berusia 71 tahun 10 bulan 29 hari. lihat Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*, hlm. 75.

¹⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm. 300. Dalam riwayat lainnya, nama-nama guru Ibn Hazm dalam bidang hadis adalah Abu al-Qasim Abd al-Rahman ibn Abi Yazid. Selain dalam bidang hadis ulama ini juga memberikan pengajaran kepada Ibn Hazm ilmu nahwu, cara menyusun kamus, logika dan ilmu kalam. Sedangkan gurunya dalam bidang fiqh selain yang disebutkan di atas adalah Abu al-Khiyar al-Lughawi yang juga memberikan pengetahuan tentang peradilan. Sedangkan mengenai tafsir, Ibn Hazm membaca tafsir yang ditulis oleh Abi Abdurrahman Baqiy ibn Mukhalid. Adapun ilmu yang bercorak filsafat dan ilmu purbakala didapatkan dari Abu Abdillah Muhammad ibn al-Hasan al-Maziji. Selain itu, karya-karya Plato dan Aristoteles yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa arab pernah dibacanya. Lihat: Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Ensiklopedi*, hlm. 391.

Pada mulanya Ibn Hazm tidak memfokuskan perhatiannya kepada ilmu fiqih. Pada tahun 408 Hijriah, baru ia memusatkan pikirannya kepada ilmu fiqih walaupun tidak meninggalkan ilmu Islam lainnya. Fiqih yang pertama dipelajari adalah fiqih Maliki yang memang pada saat itu mazhab ini berkembang di Andalusia (Spanyol) dan menjadi mazhab resmi negara²⁰. Namun, ia tidak hanya terpaku pada mazhab Maliki saja, setelah ia menemukan kritik-kritik yang dilakukan oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi'i terhadap mazhab Maliki, maka bergeraklah Ibn Hazm mengembangkan kritikan-kritikan yang bertujuan untuk menyadarkan masyarakat dari bertaqlid. Ibn Hazm ingin mengatakan bahwa Malik itu manusia biasa yang bisa benar dan bisa salah bukan Rasul yang ma'sum.

Kemudian pindahlah Ibn Hazm ke mazhab Syafi'i dengan alasan bahwa penjelasan as-Syafi'i lebih memuaskan jalan pemikirannya dan karena Ibn Hazm sendiri seorang yang mempunyai pikiran yang bebas, tidak dapat diikat oleh pengaruh taqlid. Selain mempelajari mazhab Syafi'i, Ibn Hazm juga memperhatikan mazhab ulama Irak dan kemudian ia mempelajari fiqih yang diungkapkan dari hadis dan lainnya. Akan tetapi jiwanya yang tidak ingin terikat dengan mazhab Syafi'i selanjutnya keluar dari mazhab ini dan mengikuti jejak Dawud al-Ashfahani.²¹

²⁰ Muhammad Syaltut dan Ali al-Sayis, *Fiqih Tujuh Madzhab*, alih bahasa Abdullah Zakiy al-Kaaf, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 21.

²¹Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok.*, hlm. 290.

Tidak ada informasi yang lebih rinci tentang mengapa Ibn Hazm memilih mazhab Zahiriyah²², tetapi alasan yang cukup logis adalah ketidak inginan ia terikat pada satu mazhab atau taqlid.²³ Mazhab ini terkenal dengan mazhab Zahiriyah karena di dalam menetapkan ketentuan-ketentuan hukum dari naṣṣ-naṣṣ al-Qur'an dan as-Sunnah,²⁴ mengambil pada pengertian yang didasarkan pada makna lahiriah. Mazhab ini tidak menerima ijma' kecuali yang bentuknya sempurna atau *ijma' kamali*, yaitu yang lahir dari persetujuan bulat dari para cerdik pandai dan suara umat Islam.²⁵

Selanjutnya corak pemikiran mazhab inilah yang diikuti Ibn Hazm lantaran mazhab ini menurutnya tidak bertaqlid pada seorang pun. Masing-masing imam dari tokoh-tokoh mazhab yang ada di sini langsung membina mazhabnya

²² Mazhab ini mala-mula dibangun oleh Abu Sulaiman Dawud ibn Ali al-Asfahani yang kemudian dikenal dengan nama Dawud al-Zahiri. Beliau dilahirkan di Khufa pada tahun 202 H, dibesarkan di Bagdad dan wafat di sana pada tahun 270 H. seperti halnya Ibn Hazm, Dawud ini pada mulanya bermazhab Syafi'iyah dan amat teguh memegang hadis beliau pernah belajar pada Ishaq ibn Rahawa, salah seorang fuqaha madrasa al-Hadis pada tahun 233 H. walaupun ia bermazhab Syafi'i, ayahnya bermazhab Hanafi. Namun akhirnya ia keluar dari mazhab Syafi'iyah dikarenakan as-Syafi'i menggunakan qiyas dan memandangnya sebagai sumber hukum, sedangkan Dawud dalam hal ini hanya berpegang pada al-Qur'an dan hadis. Lihat: T.M. Hasbi as-Siddiqy *Pengantar Ilmu Fiqh*, cet-3, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), hlm. 151-152. Dalam perkembangannya, mazhab ini berkembang di timur dan barat. di timur pada abad ketiga dan keempat perkembangannya merobohi perkembangan mazhab ahmad. Baru pada abad kelima berkat usaha Ibn Ya'la, maka mazhab Ahmad mempunyai kedudukan yang kuat dan menalahkan mazhab Zahiriyah. Pada masa sultan sultan Cahaya mazhab pada di sebagian timur, pada masa itu ia bersinar kuat di Andalus dipancarkan oleh Ibn Hazm. Lihat: M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, cet ke-2, (Jakarta: P.T. Raja Grafindo, 1996), 232-233.

²³ Dalam masalah ini Ibn Hazm berpendapat bahwa taqlid itu bid'ah oleh karena itu ia mencela pengikut-pengikut mazhab. Termasuk juga mencela golongan yang menggunakan suatu orang aqam harus terikat bertaqlid. Lihat: Hasbi As-Siddiqy, *Pokok-pokok*, hlm.82-84

²⁴ Dalam penggunaan hadis ataupun as-Sunnah tidak dibedakan secara jelas. Artinya kedua tema tersebut dipahami bersamaan tanpa ada perbedaan antara keduanya. Sehingga dalam penggunaannya dalam pembahasan tentang Ibn Hazm ini dipakai secara acak tanpa menunjukkan suatu spesifikasi manapun.

²⁵ Sobhi Mahmasani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, cet-10, (Bandung: al-Ma'arif, 1976), hlm. 76.

dengan dasar al-Qur'an, al-Hadis dan ijma' shahabat, tanpa bertaqlid kepada imam.²⁶ Menurut Ibn Hazm terjadinya perbedaan pendapat dikalangan ulama dalam masalah hukum disebabkan oleh tempat kembalinya sumber-sumber hukum yang beragam terhadap sumber dasar yang mulia, al-Qur'an, al-Hadis dan mengagungkan *qiyas*, *istihsan*, dan istilah fiqh lainnya.²⁷ Sehingga selain tidak menerima ijma' atau mensyaratkan penerimaan ijma'²⁸, Ibn Hazm tidak mau menerima *qiyas*²⁹ dan juga menolak dalil-dalil seperti *istihsan*,³⁰ *maslahah mursalah*³¹ dan sebagainya.³²

Corak pemikiran Ibn Hazm yang sangat terpengaruh oleh mazhab Zahiriyyah ini hanya berpegang pada zahir al-Qur'an dan al-Hadis, kemudian dari

²⁶ Lihat: Hasbi ash-Shiddiqy, *Pokok-Pokok*, hlm. 82

²⁷ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*, hlm. 176.

²⁸ Syarat penerimaan ijma' bagi Ibn Hazm selain yang telah dikemukakan adalah kesepakatan yang telah dibuat oleh para sahabat dari kalangan Muhajirin maupun Anṣor. Lihat: Abd al-Latif Sarārah, *Ibn Hazm Raid Al-Fikr*, hlm. 71.

²⁹ Qiyas menurut bahasa arab bahasa arab secara harfiah diartikan membandingkan atau mengukur. Lihat: Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Hidayat Agung, 1990), hlm. 363. namun para ulama' ushul fiqh memahaminya sebagai penetapan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar naṣṣ-nya dengan cara membandingkan kepada suatu kejadian atau peristiwa lain yang telah diketahui hukumnya berdasarkan naṣṣ baik dari al-Qur'an maupun as-Sunnah. Dan sebagian ulama ushul memahaminya sebagai perbandingan antara peristiwa yang tidak ada naṣṣ yang menjelaskan hukumnya dengan peristiwa lain yang hukumnya telah ditetapkan oleh naṣṣ karena ada persamaan 'illat hukum antara dua kejadian atau peristiwa tersebut. Lihat: Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.p: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), hlm. 218.

³⁰ Istihsan adalah meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa atau kejadian yang ditetapkan berdasarkan dalil syara', menuju (menetapkan) hukum lain dari peristiwa atau kejadian itu juga, karena ada satu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya. Dalil yang terakhir disebut sandaran istihsan. Lihat: Kamal Muchtar, dkk., *Ushul Fiqh* (Yogyakarta: PT. Dana bhakti wakaf, 1995), I: 139.

³¹ Yaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung syara' dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedangkan jika dikerjakan akan mendapatkan kemaslahatan yang besar. Lihat: *Ibid*, hlm. 143.

³² Sobhi Mahmasani, *Filsafat Hukum*, hlm. 76.

naşş yang diijma'i oleh para sahabat. Selain itu ia tidak memperhatikan illat hukum seperti orang-orang yang meyakini adanya qiyas. Ketika berbicara tentang ijma' pun ia menegaskan bahwa ijma' ulama tidak dapat dijadikan *hujjah*, kecuali ijma' sahabat³³ karena merekalah yang mungkin dapat melakukan ijma'. Para tabi'in tidak mungkin berijma' lagi karena pada kenyataannya tidak ada seorang yang dapat mengemukakan sesuatu masalah yang benar-benar telah diijma'i oleh fuqaha' tabi'in.³⁴

Adanya Pendekatan literal dan tunggal ini menjadikan Ibn Hazm sebagai seorang *chavinis* dalam hal membela peradaban bangsa Arab. Dalam hal ini ia bersikukuh bahwa satu-satunya makna al-Qur'an yang dapat dipegangi adalah pengertian yang diungkapkan secara eksplisit, menurutnya pengertian yang tersembunyi tidak dapat dijadikan sebagai dasar.³⁵

Minhaj Ibn Hazm dalam mengeluarkan hukum dari al-Qur'an, al-Hadis dan ijma' pada umumnya menyetujui paham Ahmad dan dekat kepada paham as-Syafi'i. Tiga pokok sumber hukum yang dipegang Ibn Hazm seperti yang telah disebut di atas menjadi sangat mendasar. Apabilah tidak ditemukan dalil dari al-Qur'an dan as-Sunnah, maka ia mempergunakan apa yang dinamakan "dalil".³⁶

³³ Ibn Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, (Mesir: Maktab al-Hanji, 1347H), I: 43

³⁴ Hasbi as-Sidiqy, *Pengantar*, hlm. 152-153.

³⁵ Cryl Glasse, *Ensiklopedi Islam*, alih bahasa: Ghufron A. Mas'adi, cet-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 150.

³⁶ Al-Qur'an, as-Sunnah dan ijma' mempunyai nilai hujjah dengan ketetapan al-Qur'an sendiri sesudah diakui bahwasahnya Muhammad adalah Rasul Allah. Dasar-dasar yang tiga ini terkadang-kadang sama-sama menerangkan makna sesuatu hukum, dan menerangkan asas yang membina hukum tersebut, lalu dari asas tersebut diketahuilah hukum yang terkandung oleh sesuatu yang diambil dari makna dari pokok-pokok yang tiga tersebut. Inilah yang dinamakan dasar keempat yaitu dalil. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok*, hlm. 86-88.

Fikih Dawud al-Zahiri yang diikuti jejaknya oleh Ibn Hazm dapat kita katakana sebagai fikih *nusus* (fiqih hadis), tetapi para ulama tidak banyak yang meriwayatkan mazhab ini. Hal ini mungkin disebabkan karena Dawud menyalahkan orang yang memakai qiyas kemudian menegaskan bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk dan orang yang berjunub atau haid boleh menyentuh al-Qur'an juga membacanya³⁷. Beliau mengumandangkan ini ketika ulama pada masa itu menyalahkan golongan yang mengatakan al-Qur'an adalah makhluk. Kemudian di antara prinsip Dawud yang dicela adalah larangannya kepada siapa saja untuk bertaqlid dan membolehkan kepada orang-orang yang mengetahui bahasa arab mempraktekan agama dengan memegang kepada zahir al-Qur'an dan as-Sunnah. Inilah sebab para ulama pada masanya sangat keras menentang hingga pandangannya dianggap tidak ada,³⁸ begitu juga dengan nasib Ibn Hazm sebagai konsekuensi memegang prinsip seperti ini.

Ketika menetapkan sebuah hukum, yang menjadi perhatian bagi mazhab zahiriyyah dan termasuk juga Ibn Hazm di dalamnya adalah dengan berpegang pada naşş. Baginya naşş adalah lafaz yang diambil di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah yang menunjukkan adanya hukum tentang sesuatu dan lafaz tersebut adalah zahirnya sendiri.³⁹ Selain dua sumber pokok tersebut, ijma' umat menjadi kesepakatan mereka (mazhab zahiriyyah) sebagai sumber ketiga. Sementara qiyas, istihsan dan istishlah terdapat perbedaan di kalangan mereka untuk dijadikan

³⁷ Menurut hemat penulis terkadang mazhab ini akan terlihat sangat liberal terhadap sesuatu yang tidak ada naşş yang mengaturnya.

³⁸ M. Ali Hasan, *Perbandingan*, hlm. 232.

³⁹ Ibn Hazm *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, hlm. 39

sumber hukum⁴⁰ seperti yang telah dikemukakan sebelumnya. Dalam hal pembagian wahyu, menurutnya wahyu dari Allah kepada Rasulullah ada dua yaitu wahyu yang dibacakan yang mengalahkan semua sumber hukum yang ada dan wahyu yang diriwayatkan berupa khabar dari Rasulullah.⁴¹

Al-Qur'an adalah sumber dari segala sumber, atau *masdar al-masādir*. Tidak ada satupun dalil syar'i yang mengalahkannya karena al-Qur'an adalah asal dari setiap asal. Ibn Hazm menetapkan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah. Maka barang siapa yang ingin mengetahui syari'at-syari'at Allah, dia akan menemukannya terang dan nyata, diterangi oleh al-Qur'an sendiri atau oleh keterangan Nabi. Segala yang ada dalam al-Qur'an terang dan jelas diterangkan oleh al-Qur'an sendiri atau oleh as-Sunnah. Tidak ada dalam al-Qur'an yang *mutastabih*, yang tidak diberi penjelasan selain dua perkara saja yaitu *fawatih as-suwar*⁴² dan sunah-sunah Allah di dalamnya. Selain dari dua urusan ini, terang dan jelas maknanya bagi orang yang mengetahui ilmu bahasa secara mendalam dan mengetahui hadis-hadis yang sahih.⁴³

Ibn Hazm menolak takwil yang senantiasa tidak berpegang pada kezahiran naṣṣ dan tanpa penjelasan dari Allah Swt. Tidak halal bagi seseorang yang misalnya mengatakan bahwa ayat ini tidak diturunkan kecuali memiliki makna

⁴⁰ Abd al-Latif Sarārah, *Ibn Hazm Raid Al-Fikr*, hlm. 71

⁴¹ Muhammad Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib al-Islamiyah*, (t.p.: Dār al-Fikr al-Arabī, t.t.), hlm. 586.

⁴² Fawatih as-ṣuwar adalah ayat-ayat pembuka surat dalam al-Qur'an yang berbentuk huruf muqattaah.

⁴³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok*, hlm. 88.

demikian dan sesungguhnya Nabi Saw. tidak bersabda atau mengatakan suatu pendapat (hadis) kecuali demikian, tanpa ia sendiri mendatangkan suatu argumentasi atas apa yang ia katakan. Karena orang yang mengatakan demikian berarti ia telah berbuat dusta kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya.⁴⁴

Penjelasan tentang bagaimana memahami ayat-ayat al-Qur'an, bagi Ibn Hazm terbagi dalam tiga bagian yaitu: *pertama*, al-Qur'an memiliki pengertian yang terang dan tegas. Bahkan dalam ayat al-Qur'an ada ayat-ayat yang menjelaskan maksud as-Sunnah. *Kedua*, al-Qur'an yang ayat-ayatnya memerlukan bayan, maka ayat-ayat yang disebut secara mujmal pada suatu tempat, diberi penjelasannya pada tempat yang lain. Seperti masalah talaq, oleh karena itu wajiblah bagi kita untuk mencari penafsiran al-Qur'an dari al-Qur'an sendiri. Kalau kita tidak menemukan penafsiran dalam al-Qur'an, maka barulah kita menuju as-Sunnah yang merupakan syarah al-Qur'an. *Ketiga*, ayat al-Qur'an yang mujmal yang diberi penjelasan oleh as-Sunnah⁴⁵ contohnya adalah ayat tentang

⁴⁴ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm: Biografi*, hlm. 183. Pendapat ini dikutunya dalam karya Ibn Hazm *Risalatan Ajaba Fihima'an Risalatain Suila Fihima Sual Ta'nif*. Lebih lanjut Mahmud memberi catatan bahwa maksud dari pendapat Ibn Hazm tersebut tidak melarang menggunakan kiasan dengan syarat ada tanda (qarinah), berupa penggeseran kepad makna lainnya yang memperjelas. Dalam hal ini, penggeseran ini dianggap sebagai "penjelasan zahir lafaz" bukan ta'wil.

⁴⁵ Walaupun demikian adanya, ulama hampir secara keseluruhan menyepakati bahwa as-Sunnah merupakan sumber kedua setelah al-Qur'an, maka mujtahid harus melihat urutan prioritas antara al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu, dalam upaya mencari jalan keluar terhadap masalah tertentu, ahli hukum baru boleh menggunakan as-Sunnah setelah gagal mendapatkan pedomannya dalam al-Qur'an. Prioritas al-Qur'an di atas as-Sunnah merupakan hasil dari kenyataan bahwa secara keseluruhan al-Qur'an merupakan wahyu yang tampak (*wahy zahir*), sedangkan as-Sunnah sebagian besar merupakan wahyu internal (*wahy batin*) dan diriwayatkan dengan kata-kata perawi sendiri. Prioritas ini selain yang dijelaskan di atas juga berkaitan dengan otentisitas. Lihat: Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Uşul al-Fiqh)*, anti bahasa: Noorhadi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 73.

zakat yang terdapat dalam al-Qur'an yang bersifat mujmal, kemudian perinciannya diterangkan oleh as-Sunnah.⁴⁶

Tentang as-Sunnah menurut Ibn Hazm adalah penjelasan al-Qur'an itu sendiri. Keduanya merupakan satu kesatuan yang utuh dan dijadikan hujjah yang tidak ada keraguan di dalamnya. Adapun as-Sunnah yang dijadikan hujjah menurutnya adalah perkataan dan ketetapan Rasulullah Saw, sedangkan perbuatan Rasulullah tidak dijadikan hujjah terkecuali ada petunjuk dari ucapan Rasul yang menunjukkan keharusan mengikutinya sebagai sebuah perintah. Seperti dalam halnya shalat yang merupakan perbuatan Nabi yang kemudian dijelaskan Nabi dengan perkataannya:

صلوا كما رايتموني اصلي

Atau adanya indikasi yang menunjukkan bahwa perbuatan Rasul menempati kedudukan perkataannya, maka indikasi yang ada menjadikan perbuatan tersebut dikategorikan ke dalam makna perkataan.⁴⁷

Ibn Hazm menetapkan bahwa dari segi periwayatan as-Sunnah itu terbagi menjadi dua. *Pertama, as-Sunnah al-Mutawatirah* yaitu yang dinukilkan oleh seluruh ummat dari seluruh ummat hingga sampai kepada Nabi. Kemudian Ibn Hazm menerangkan pendapat-pendapat ulama tentang batasan *mutawatirah*. Ada ulama yang berpendapat batasan tersebut adalah dengan diketahuinya khabar tersebut oleh semua *ahl al-maṣriq wa al-magrib*, sebagian lagi berpendapat jika

⁴⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm.89.

⁴⁷ Muhammad Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib*, hlm. 587.

jumlahnya tidak terhingga, ada yang mengatakan jumlah tersebut paling sedikit tiga ratus orang dan sedikitnya sepuluh orang laki-laki dari *ahl al-badr* dan seterusnya.⁴⁸ *Kedua, as-Sunnah al-Ahad* yaitu yang dinukilkan oleh orang seorang dari orang seorang dan sampai riwayatnya kepada Rasulullah melalui orang-orang yang adil. Lebih lanjut Ibn Hazm menjelaskan adanya kewajiban untuk beramal dengan *as-Sunnah al-Ahad* sebagaimana kewajiban juga untuk menelusuri kesahihannya.⁴⁹ Ibn Hazm tidak menerima riwayat-riwayat as-Sunnah kecuali sanad-sanadnya bersambung, karena itu ia tidak menerima khabar *mursal*⁵⁰ dan *munqati*⁵¹ yang tidak disebutkan di dalamnya nama shahabat yang meriwayatkannya.⁵²

Ibn Hazm tidak menyandarkan as-Sunnah kepada Nabi melainkan yang benar-benar dikatakan oleh perawi bahwa Nabi benar-benar menyabdakannya. Ia mengambil zahir dari al-Qur'an dan as-Sunnah tidak melihat 'illat dan tidak menta'wilkan hukumnya.

Al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan satu kesatuan dalam bidang istidlal, tidak didahulukan yang satu atas yang lain. Keduanya dinilai semartabat dalam

⁴⁸ Lebih lanjut pembahasan secara mendalam lihat: Ibn Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, hlm. 93-94.

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 97

⁵⁰ *Mursal* maksudnya adalah as-Sunnah yang diriwayatkan oleh tabi'in - baik tabi'in besar maupun tabi'in kecil - yang langsung disandarkan kepada Nabi baik berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan tanpa menyebutkan rawi dari kalangan sahabat. Lihat: Muhammad 'Aja al-Khatibi, *Uṣūl al-Hadīṣ 'Ulumuhu wa Muṣṭalahuhu*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1409 H), hlm. 337

⁵¹ *Munqati'* adalah as-Sunnah yang dari sanad terputus seorang rawinya di satu tempat atau beberapa tempat. Lihat: *Ibid*, hlm. 339

⁵² Muhammad Abu Zahra, *Tārīkh al-Mazāhib.*, hlm. 590. Kemudian dalam penjelasan selanjutnya, Ibn Hazm mengecualikan penerimaannya bila ada *ijma'* tentang as-Sunnah tersebut.

bidang istidlal.⁵³ Sedangkan *ijma'* dan *dalil* terletak sesudah al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu Ibn Hazm melatakan as-Sunnah pada martabat al-Qur'an.⁵⁴ Ibn Hazm berupaya mempertahankan pendapatnya bahwa hukum syara' itu hanyalah dapat diketahui melalui naṣṣ dan sekaligus menolak keterlibatan ra'yu, baik dalam bentuk *ta'līl an-nuṣuṣ* maupun yang lainnya. Ia berusaha membuktikan bahwa kecenderungan memahami naṣṣ tersebut secara zahir tidak menyudutkan naṣṣ-naṣṣ itu ke dalam ruang lingkup yang sempit dan terbatas. Namun dengan hanya mengandalkan dalil-dalil semata-mata kurang memuaskan, oleh karena itu ia mengemukakan salah satu sarana lagi yang dapat menyelesaikan persoalan hukum yang dihadapi, yaitu dengan apa yang ia namakan "*ad-dalīl*." *Ad-dalīl* ini bukanlah ra'yu dan bukan pula naṣṣ akan tetapi sesuatu yang diturunkan dari naṣṣ atau diturunkan dari *ijma'*.⁵⁵

Ad-dalīl yang terambil dari nass terpetakan menjadi enam bentuk: *pertama*, dalam nass telah disebutkan dua premis kemudian dari dua premis tersebut ditariklah satu kesimpulan yang tidak disebutkan secara langsung. *Kedua*, syarat yang dikaitkan dengan satu sifat bila apabila satu sifat itu ada maka wajib diterapkan secara umum. *Ketiga*, adanya sinonimitas dalam lafaz-lafaz yang disebut dengan istilah *al-mutalāimat*. *Keempat*, adanya bagian yang membatalkan

⁵³ Prinsip istidlal yang dipahami dikalangan ulama dalam menetapkan hukum adalah dengan melihat pada al-Qur'an kemudian as-Sunnah. Selanjutnya melakukan ijtihad dalam menggunakan atau memahami dalil, baik dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah apabila menghadapi dalil yang zaniyah. Yang terakhir melakukan ijtihad bila menemukan dua dalil yang memiliki kesamaan dan secara zahir bertentangan. Lihat: Asjmundi A. Rahman, *Metoda Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm. 2

⁵⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm. 100.

⁵⁵ Oman Fathurrahman SW, " 'Ad-Dalīl' dalam Uṣūl Fiqh Ibn Hazm," *Jurnal Ilmu Syari'ah Asy-Syir'ah*, No.7, Th. 2000, hlm. 138-139.

keseluruhannya kecuali satu bagian, Bagian yang satu inilah dianggap benar dan sah. *Kelima*, menempatkan derajat yang lebih tinggi dari derajat yang lebih rendah. Misalnya menempatkan Abu Bakar lebih tinggi dari Umar dan seterusnya. *Keenam*, lafaz yang menyebutkan keseluruhan memberikan pengertian bahwa sebagian lainnya juga termasuk kedalamnya. *Ketujuh*, lafaz yang di dalamnya mengandung pengertian lafaz lain yang tidak bisa dilepaskan dari lafaz tersebut.⁵⁶

Selain itu Ibn Hazm juga menerima nasakh mansukh,⁵⁷ yaitu nasakh al-Qur'an dengan al-Qur'an dan as-Sunnah serta as-Sunnah menasakhkan as-Sunnah dan al-Qur'an. Dasarnya firman Allah :

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁵⁸

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ⁵⁹

⁵⁶ Rahman Alwi, *Ijtihad Mazhab al-Zahiri (Alternatif Menyongsong Modernitas)*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2005), hlm.85-88.

⁵⁷ Nasakh menurut istilah yang dipahami ialah membuang hukum syar'i dengan kitab syar'i. dikeluarkan dengan hukum lalu dibuang yang asli. Dikeluarkan dengan kitab syar'i hukum itu dari seseorang karena dia mati atau gila. Dikatakan ayat ini menasakhkan ayat ini, hukum yang satu dinasakhkan oleh hukum yang satu lagi. Mansukh itu adalah hukum yang dicabut. Lihat: Mana'ul Quthan, *Pembahasan Ilmu al-Qur'an*, alih bahasa, Halimuddin, (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 30.

⁵⁸ Al-Baqarah (2): 106.

⁵⁹ An-Nahl (16): 44.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ⁶⁰

Selain dari ayat di atas ia juga mengutip hadis shahih:

ان كل ما قال رسول الله صلي الله عليه و سلم فعن الله تعالي قاله والنسخ
بعض من ابعاض البيان و كل ذلك من عند الله تعالي⁶¹

Pendapat Ibn Hazm tentang nasakh mansukh ini berbeda dengan pendapat imam asy-Syafi'i. Menurut imam asy-Syafi'i Allah menegaskan bahwa dalam al-Kitāb (al-Qur'an) hanya bisa dihapuskan oleh al-Kitāb itu sendiri. As-Sunnah tidak bisa membatalkan ketentuan al-Kitāb, karena as-Sunnah justru yang harus mengikuti al-Kitāb.⁶²

Selain berpendapat tentang nasakh mansukh, Ibn Hazm menetapkan dua buah dasar yaitu as-Sunnah mentakhsiskan al-Qur'an dan takhsis dipandang bayan, sehingga as-Sunnah adalah bayan pada al-Qur'an. Begitu pula pendapatnya tentang nasakh yang dipahami sebagai bayan bukan menghilangkan naṣṣ atau membatalkannya.⁶³

Selain dari dalil-dalil yang telah dijelaskan di atas, salah satu dalil yang dipegang Ibn Hazm adalah *istishab*. Apabila ada satu perkara yang tidak ada naṣṣ tentangnya, maka bagi Ibn Hazm tetap berpegang pada hukum asalnya yaitu

⁶⁰ An-Najm (53): 3

⁶¹ Lebih lanjut tentang penjelasannya lihat: Ibn Hazm, *al-Muhalla*, (ttp: Dar al-Fikr, t.t.), I: 74.

⁶² Lihat: Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, alih bahasa Ahmadie Thoha, cet. ke-3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 68.

⁶³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm100-103.

mubah terkecuali ada dalil dari naṣṣ yang berkata lain.⁶⁴ Ibn Hazm menetapkan bahwa istihsab itu adalah berjalannya hukum secara terus-menerus yang dibangun oleh naṣṣ, tetapi bukan hukum yang berdasarkan *ibahah asliyyah*. Artinya hukum asal bukan *ibahah asliyyah* melainkan *tawaquf*. Dalam hal ini ia menetapkan hukum asal bagi sesuatu perkara adalah *ibahah*. Perbedaan pandangannya dengan jumhur ulama ialah Ibn Hazm menegaskan bahwa hukum asal itu adalah hukum yang ditetapkan syara'.⁶⁵ Adanya perbedaan yang sangat nampak antara dalil-dalil yang digunakan Ibn Hazm dan yang digunakan ulama mazhab lain sangat berpengaruh terhadap produk hukumnya.

3. Pemikirannya tentang Wasiat kepada Ahli Waris

Melihat ketentuan al-Qur'an dan hadis yang telah dikemukakan sebelumnya pada bab II tentang pengertian wasiat dan wasiat kepada ahli waris serta dasar hukumnya, Ibn Hazm memberikan kesimpulan bahwa wasiat itu hukumnya wajib (fardu) dilaksanakan oleh setiap orang yang meninggalkan harta.⁶⁶ Adapun dalil yang digunakan Ibn Hazm adalah al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 11 dan 12 seperti yang telah dikemukakan. Lebih lanjut ayat tersebut dipahami sebagai perintah Tuhan yang mewajibkan kepada umat Islam untuk mempusakai harta peninggalannya kepada ahli warisnya dan wajib untuk mendahulukan pelaksanaan wasiat dan pembayaran hutang dari pada

⁶⁴ Muhammad Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib.*, hlm. 592.

⁶⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok*, hlm, 124.

⁶⁶ Ibn Hazm, *al-Muhalla* (ttp:Dar al-Fikr, t.t.), IX: 312

mempusakakan harta peninggalannya.⁶⁷ Kemudian untuk memperkuat landasan hukumnya ia mengambil ketentuan as-Sunnah:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه
بيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة.⁶⁸

Sedangkan pendapat imam Abu Hanifa, imam Malik dan imam as-Syafi'i bahwa wasiat itu hukumnya tidak wajib.⁶⁹

Sebagai konsekuensi adanya kewajiban dalam berwasiat, maka bagi siapa saja yang tidak menjalankannya adalah dosa. Akan tetapi, apabila seseorang meninggal dunia dan tidak berwasiat, menurut Ibn Hazm mengakibatkan adanya kewajiban bersedekah (mengeluarkan sebagian harta setelah meninggalnya seseorang) atas nama orang yang telah meninggal. Hal ini harus dilakukan sebagai ganti wasiat karena kewajiban wasiat itu sendiri.⁷⁰ Sebagai landasan hukum Ibn Hazm mengutip beberapa riwayat:

⁶⁷ Lihat: Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 52.

⁶⁸ Al-Imām al-Hāfiẓ Ibn 'Arabī al-Mālikī, *Ārida al-Ahwazi bi Syarah Shahih at-Tirmizi*, (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), IV: 272-273, "Bāb Mā Jāa fī al-Hasi 'alā al-Waṣayah." Hadis ini datang dari Ibn Abī Umar dari Sufyān dari Ayyūb dari Nafi' dari Ibn 'Umar dari Rasulullah. Hadis ini dikomentari oleh Abu 'Isa sebagai *hadis hasan sahih* diriwayatkan dari az-Zuhri dan Sālim dari Ibn Umar dari Rasulullah. Lihat juga Abu Dawud, *Sunan Abī Dāud* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), III: 113, hadis nomor 2862, "Kitāb al-Waṣayah," "Bāb Mā Jāa fī Mā Yu'maru Bihi min al-Waṣiyah." Hadis dari Musadad bin Musrihad dari Yahya bin Sa'īd dari Abdullah dari Nafi' dari Ibn Umar dari Rasulullah. Bandingkan pula dengan Jalāl ad-Dīn as-Suyūti, *Sunan an-Nasa'i bi Syarah al-Hāfiẓ Jalāl ad-Dīn as-Suyūti wa Hāsiyah al-Imām as-Sanadi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1930), VI: 238-239

⁶⁹ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, hlm. 312. Namun di lain kesempatan hukum wasiat tersebut menurut beberapa kalangan ulama dapat saja disesuaikan dengan keadaan-keadaan yang mempengaruhinya. Sehingga ketentuan hukumnya tidak terlepas dari ketentuan wajib, sunnat, haram, makhrū dan mubah. Sebagai penjelas dari alasan-alasan hukum tersebut dapat dilihat dari alasan memberi wasiat. lihat: Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 56-57. Bandingkan dengan Ahmad Azhar Basyir, *Kawin Campur, Adopsi, wasiat*, hlm. 35-36.

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 313

أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم : ان أمتي أفتلتت نفسها وانها لو تكلمت تصدقت أفأتصدقت عنها يا رسول الله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم فتصدق عنها⁷¹

أن رجلا قال لرسول صلى الله عليه وسلم: ان أبي مات ولم يوص فهل يكفر عنه أن أتصدق عنه قال عليه الصلاة والسلام: نعم.⁷²

مات عبد الرحمن بن ابي بكر في منام له فاتقت عنه عائشة أم المؤمنين تلادا من تلاده فهذا يوضع إن الوصية عندها رضي الله عنها فرض وان البر عمن لم يوص فرض اذ لو لا ذلك ما أخرجت من ماله ما لم يؤمر باخراجه⁷³

Setelah menentukan adanya kewajiban untuk menjalankan wasiat dan konsekuensi yang diterima ketika seseorang tidak menjalankannya, Ibn Hazm beralih pada pendapatnya tentang memberikan wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat (baca: ahli waris). Seperti yang telah tercantum di dalam al-Qur'an ayat 180 surat al-Baqarah adanya kewajiban untuk mewasiatkan harta yang ditinggalkan kepada kedua orang tua dan kerabat dekat, Ibn Hazm juga mewajibkan wasiat tersebut kepada kerabat. Tetapi ia mensyaratkan bahwa

⁷¹ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Sunan an-Nasa'i bi Syarh al-Hāfiẓ Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wa Hāsiyah al-Imām al-Sanādī* (Bairut: Dār al-Fikr, 1930), III: 250, "Kitāb al-Waṣāyāh," "Bab Izā Māta al-Fijāh hal Yastahību li Ahlihi an Yatasaddaqū anhu." Hadis nomor 4505. Hadis ini datangnya dari Muhammad bin Salamāh dari Ibn al-Qāsim dari Mālik dari Hisyām bin Urwah dari ayahnya dari 'Āisah.

⁷² *Ibid.*, hlm. 251-252. "Bab Fadl as-Sadaqah 'an al-Mait," hadis nomor 3508. hadis datang dari Muslim ibn al-Hajāj dari Qutaibah dari Ismā'īl (yaitu Ibn Ja'far) dari al-'Alā' bin Abdurrahman dari ayahnya dari Abu Hurairah

⁷³ Hadis dari Abd al-Razāq dari Sufyān bin 'Ayīnah dari Yahya bin Sa'id al-Anṣārī dari al-Qāsim bin Muhammad bin Abī Bakr al-Ṣidīq

kerabat tersebut tidak mewarisi harta peninggalan dari orang yang meninggalkan baik disebabkan karena terhalangi untuk mewarisi, karena sebab perbedaan agama (kafir) atau karena mereka memang tidak mendapatkan warisan.⁷⁴

Menanggapi ayat tersebut, Ibn Hazm menjelaskan bahwa berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat yang menerima warisan dikeluarkan dari kewajiban tersebut kemudian menetapkan bagi mereka yang tidak mendapat warisan dihukumi wajib berwasiat kepada mereka.⁷⁵ Tentang penjelasan ayat 180 surat al-Baqarah tersebut Ibn Hazm mengutip penjelasan Qatadah yang mengatakan lafaz *al-wālidāni* telah dihapus hukumnya dan *taraka al-aqrābu* bagi orang yang tidak menerima warisan.⁷⁶

Adapun ketentuan jumlah harta yang boleh diwasiatkan kepada kerabat yang tidak menerima warisan tersebut sama seperti batas kebolehan berwasiat yaitu sepertiga harta. Maka menurutnya tidak boleh wasiat itu lebih dari sepertiga harta peninggalan baik wasiat tersebut ditujukan kepada ahli waris maupun bukan ahli waris sekalipun mendapat persetujuan ahli waris lainnya maupun tidak.⁷⁷

Sebagai landasan pendapatnya, Ibn Hazm mengungkapkan sebuah hadis dari Sa'ad bin Abi waqas yang berbunyi:

⁷⁴ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, hlm. 314.

⁷⁵ *Ibid...*

⁷⁶ Pendapat ini disampaikan oleh Ismā'il bin Ishaq. Berkata ia bahwa telah menceritakan kepada kami Muhammad bin 'Abīd. Berkata Muhammad bahwa telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Šūr dari Ma'mur dari Qatādah. Lihat *Ibid.*, hlm. 315

⁷⁷ *Ibid.*, hlm.317

عادي رسول صلي الله عليه وسلم اوصي بمالي كله؟ قال لا قالت: فالنصف
قال لا قالت فالثالث قال: نعم و الثالث كثير⁷⁸

Seperti fuqaha Malikiyyah yang termasyhur, Ibn Hazm tidak memperbolehkan sama sekali berwasiat kepada ahli waris asli. Dalam kitabnya ia menjelaskan tidak halal wasiat yang diberikan kepada ahli waris pokok (yang telah ditentukan bagian warisnya dalam hukum kewarisan) baik para ahli waris mengizinkan ataupun tidak. Ali waris yang dilarang untuk diberikan wasiat adalah mereka yang selain memang telah mendapat jatah dari harta warisan juga tidak terhalangi untuk mendapatkan jatah harta tersebut. Berwasiat kepada mereka tersebut seandainya sudah terlanjur diucapkan, aqad tersebut menjadi batal. Sebagai landasan pendapat ini, ia mengemukakan sebuah riwayat:

ان الله تبرك وتعالى قد اعطي كل ذي حق حقه فلا وصية لورث⁷⁹

Sedangkan mayoritas ulama berpendapat bahwa wasiat kepada ahli waris diperbolehkan selama mendapat izin ahli waris lainnya. Mereka melandasi dengan riwayat:

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁷⁸Muslim, *Sahih Muslim* (ttp: al-Qāna'ah, tt), II: 12. hadis dari al-Qaāsīm bin Zakariya dari Husain bin 'Alī dari Zāidah dari Abd al-Malik bin Umair dari Mus'ab bin Sa'id dari ayahnya.

⁷⁹Al-Imām al-Hāfīz al-Musnif al-Mutaqīn Abī Dāud Sulāiman ibn al-Asy'asy al-Sajastānī al-Azdi, *Sunan Abī Dāud*, edisi Muhammad Muhyidin Abdul Hamid (ttp.: Dār al-Fīkr, tt.), III: 144. Hadist nomor 2870, "Kitāb al-Wasāya," "Bāb Mā Jāa fī al-Wasiyah lil waris." Hadis diriwayatkan dari Abd al-Wahāb bin Najidah dari Ibn 'Iyasy dari Syahrabil ibn Muslim dari Abā Amāmah dari Rasulullah. Hadis ini dikeluarkan juga oleh Nasa'i. lihat: Jalāl ad-Din as-Suyūti, *Sunan an-Nasa'i* VI: 247, "Bāb Ibṭāl al-Wasiyah lil Wāris." Hadis ini diriwayatkan pula oleh Qutaibah bin Sa'id dari Abū 'Awanah dari Qatādah dari Syahr bin Hausyab dari Abd ar-Rahmān bin Ghanmin dari 'Amr bin Kārijah yang didengarnya ketika nabi berkhotbah. Hadis ini marfu', mutasil dan termasuk hadis ahad. berkata Tirmizi hadis ini *hasan shahih*.

ان رسول صلي الله عليه وسلم قال عام الفتح في خطبته: لا تجوز وصية لورث الا أن يشاء الورثة⁸⁰

Riwayat kedua ini ditolak Ibn Hazm, ia berpendapat bagaimana mungkin ahli waris lain membolehkan sesuatu (wasiat kepada ahli waris) yang telah Allah batalkan melalui lisan Nabi Muhammad.⁸¹ Pendapat ulama tentang riwayat ini, bahwa ini adalah riwayat *mursal*,⁸² karena dalam riwayat tersebut Ibn Hibban menyebutkan empat orang yang statusnya *maṭruh*.⁸³ Permasalahan diterima atau tidak hadis *mursal* ini menjadi perdebatan dikalangan ulama hadis.

Terlepas dari kesahihan riwayat tersebut, menurut Ibn Hazm apabila seorang yang meninggal dan meninggalkan banyak harta, namun tidak diadakan wasiat kepada kerabat-kerabat yang tidak mendapatkan pusaka oleh warisnya,

⁸⁰ Hadis ini datang dari Ibn Hibban dari Abdullah bin Sam'ān dan Abd al-Jalīl bin Hamīd al-Yahṣī dan Yahya ibn Ayūb dan 'Umar bin Qayis dari Aṭā' bin Abī Rabāh yang meriwayatkan dari Abdullah bin Abd ar-Rahman bin Abī Husain. Kemudian bersepakat Aṭā' dan Abdullah bahwa rasul berkata seperti riwayat tersebut. Lihat: Ibn Hazm, *al-Muhalla*, hlm. 317.

⁸¹ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, hlm. 316

⁸² Hadis *mursal* adalah hadis yang dikeluarkan oleh *tabi'in* yang disandarkan langsung kepada nabi baik itu perbuatan, perkataan maupun ketetapan, baik *tabi'in* kecil maupun *tabi'in* besar. Artinya ada keterputusan dalam hal *rawi* dari kalangan *shahabat*. Lihat: Muhammad 'Ajaj al-Khatibi, *Uṣul al-Hadīth 'Uḥumuh wa Mustalahuh*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1409 H), hlm. 337-338. Padahal dalam kriteria penerimaan hadis yang digariskan oleh ulama' itu sendiri, harus *muttashil* yakni setiap *perawi* mengambil hadis dari *periwat* sebelumnya dan menyampaikan kepada *periwat* setelahnya tanpa perantara lainnya selain *perawi-perawi* yang telah disebutkan. (Atau lebih jelas lagi tidak ada keterputusan *sanad*.-pen.) lihat: Salahudin ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, alih bahasa M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), hlm. 17.

⁸³ Istilah ini sering digandengkan dengan istilah *matruk* yaitu hadis yang *perawinya* adalah orang yang sering berbohong terhadap hadis *nabi* maupun berbohong dalam perkataannya. Sedangkan *maṭruh* adalah membuang bagian tertentu dari hadis yang diriwayatkannya. Lihat: Muhammad 'Ajaj al-Khatibi, *Uṣul al-Hadīth*, hlm. 348.

maka hakim harus bertindak sebagai muwaris yaitu memberikan sebagian dari harta peninggalan kepada kerabat-kerabat yang tidak mendapat pusaka sebagai suatu wasiat yang diwajibkan kepada mereka. Karenanya wajiblah dibuat wasiat untuk cucu-cucu yang tidak mendapat pusaka. Wasiat wajibah ini pula didahulukan atas wasiat ikhtiyariah apabila wasiat itupun dilakukan.⁸⁴ Inilah konsep wasiat yang dikenal dengan wasiat wajibah sebagai tawaran baru dalam pembahasan hukum wasiat dan waris.



⁸⁴T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqhul Mawaris: Hukum-Hukum Warisan dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 293.

B. Muhammad Syahrūr dan Pemikirannya Tentang Wasiat kepada Ahli Waris

1. Latar Belakang dan Biografi

Negara Syria tempat dimana Syahrūr dilahirkan adalah sebuah negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Seperti umumnya yang dialami negara-negara Timur Tengah, Syria juga pernah menghadapi problema modernitas, khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problema ini muncul karena di samping Syria pernah diinvasi oleh Perancis, juga dampak dari gerakan modernisasi Turki, dalam hal ini Syria pernah menjadi region dari dinasti Usmaniyyah (di Turki). Problema ini pada gilirannya, memunculkan tokoh-tokoh semisal Jamal al-Din al-Qasimi (1866-1914) dan Thahir al-Jaza`iri (1852-1920) yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Syria.

Reformasi al-Qasimi—bekas murid Muhammad `Abduh (1849-1905; tokoh pembaharu di Mesir)—berorientasi pada pembentengan umat Islam dari kecenderungan Tanzimat yang sekuler dan penggugahan intelektual Islam dari ortodoksi. Untuk itu, umat Islam harus dapat meramu rasionalitas, kemajuan, dan modernitas dalam bingkai agama. Dalam hal ini, al-Qasimi mencanangkan untuk menemukan kembali makna Islam yang original dalam al Qur`an dan as Sunnah sembari menekankan ijtihad.

Gagasan al-Qasimi ini selanjutnya diteruskan oleh Thahir al-Jaza`iri beserta teman-temannya, dan kali ini gagasannya lebih mengarah kepada upaya pemajuan di bidang pendidikan. Dari situlah kemudian akan terlihat bahwa iklim

berintelektual di Syria, setingkat lebih “maju” ketimbang negara-negara Muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam positif secara kaku, terutama dalam hal kebebasan berekspresi. Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di negara Syria, lebih nyata dan menjanjikan ketimbang di negara-negara Arab lainnya. Sehingga lantaran itu pulalah mengapa orang-orang ‘liberal’ seperti Syahrūr dapat dengan leluasa “berekspresi” di Syria setelah menelorkan ide-ide kreatifnya yang bagi banyak negara Muslim lainnya menjadi sangat *forbidden, unlawful*.⁸⁵

Muhammad Syahrūr dilahirkan di Damaskus, Syiria tepatnya di perempatan Sālihiyyah Damaskus pada 11 April 1938.⁸⁶ Nama aslinya adalah Muhammad. Ayahnya bernama Dieb Syahrūr, sehingga ia lebih terkenal dengan Muhammad Syahrūr.⁸⁷ Pendidikannya diawali di sekolah *Ibtidaiyyah I'dadiyyah as-Sanawiyyah*, di Damaskus. Syahrūr memperoleh ijazah *sanawiyyah* dari sekolah Abdurrahman al-Kawakih, 1957. Pada tahun 1958, dengan beasiswa dari pemerintah Damaskus, Syahrūr hijrah ke Unisoviet untuk studi tehnik sipil di Moskow, dan menyelesaikan diplomasnya pada tahun 1964. Tahun 1965, ia kembali ke Syiria untuk mengajar di Universitas Damaskus.⁸⁸ Pada tahun 1987,

⁸⁵ "Muhammad Syahrūr: Metodologi Pembacaan al-Qur'an" <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=32> akses 12 Pebruari 2005

⁸⁶ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, alih bahasa: Sahiron Samsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm 19.

⁸⁷ Hadi Masruri, "Teori Limit Hukum Islam Dalam Perspektif Muhammad Syahrūr," dalam *Ulumuddin Jurnal Ilmu dan Pemikiran Keagamaan*, no. 01/Thn.VII/Julii/2004., hlm. 38.

⁸⁸ Muhammad Syahrūr, *Islam dan Iman; Aturan-aturan Pokok*, alih bahasa: M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), hlm. Xiii. Terdapat dalam biografi Muhammad Syahrūr.

Syahrūr memperoleh kesempatan melakukan penelitian di Imperial College di London, Inggris. Namun terpaksa pulang kembali ke Syria, karena terjadi "perang Juni" antara Syria dan Israil yang mengakibatkan putusnya hubungan diplomatik Syria dengan Inggris.⁸⁹

Kemudian Pada tahun 1969, ia memutuskan pergi ke Dublin, Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus mengambil program Master dan Ph. D di Universitas al-Qummiyq mengambil bidang teknik pondasi dan mekanika tanah (*al-Handasah al-Madaniyah*). Kemudian mengajar mata kuliah mekanik pertahanan dan geologi pada almamaternya. Selama dua tahun terakhir ini Syahrūr memperoleh kehormatan untuk mengajar di Universitas Damaskus dan menjadi konsultan dalam bidang teknik. Itulah mengapa gelar yang disandang Syahrūr adalah "*Ad-Duktur Al-Muhandis*" (Doktor Insinyur).⁹⁰ Bersama rekan-rekan di fakultas membuka biro konsultasi teknik. Syahrūr juga pernah menjadi tenaga ahli pada *Al-Saud Consult* kerajaan Saudi Arabia (1982-1983).⁹¹ Kemudian ia diangkat sebagai professor jurusan teknik sipil di Universitas Damaskus (1971-1999) disamping mengelola sebuah perusahaan kecil milik pribadi di bidang teknik. Ia tidak pernah bergabung dengan intuisi Islam manapun, dan dia tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh

⁸⁹ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrūr," dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al Quran Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 123.

⁹⁰ *Ibid...*

⁹¹ Muhammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia: Dasar-Dasar Epistemology Qurani*, alih bahasa: M. Firdaus (Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2004), hlm. 5.

sertifikat dalam ilmu-ilmu keIslaman. Konsekuensinya cara memperoleh ilmu pengetahuan keIslamannya adalah melalui otodidak.⁹²

Pada tahun 1995, Syahrūr juga pernah diundang menjadi peserta kehormatan dan terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran keIslaman di Libanon dan Maroko. Meskipun dasar pendidikan Syahrūr adalah teknik, namun bukan berarti ia sama sekali kosong mengenai wacana pemikiran keislaman. Sebab akhirnya ia tertarik untuk mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan filsafat bahasa dan dipadu dengan ilmu eksakta.⁹³ Sebagaimana kebanyakan intelektual arab yang mengalami trauma atas kekalahan Arab atas Israil tahun 1967, Syahrūr mulai melakukan kajian terhadap warisan Islam (*turath*) dengan harapan mendapatkan jalan keluar dari krisis politik dan intelektual. Tetapi tidak seperti yang lainnya, yang mengikuti radikalisme politik atau memilih bentuk yang kaku dari salafiyah Islam, ia tidak terjebak dari apa yang disebut mentalitas *madrasiyyah* (pola pihak yang berpihak pada salah satu aliran), yang dilihatnya tampak mempengaruhi kendurnya semangat untuk mempertanyakan kembali tradisi aliran klasik (termaksud aliran Mu'tazilah) dan menutup jalan untuk memunculkan solusi nyata yang inovatif atas dilema Arab muslim. Tidak heran kita mendapati dalam karya-karyanya anjuran pembelajaran agama yang tidak

⁹² Hal ini sebagaimana yang beliau ceritakan kepada Dr. Andreas Christmann yang dituliskannya dalam pengantar buku *Nahw Usul al-Jadidah*. Lihat Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih*, hlm 19.

⁹³ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi...", hlm. 123.

berdasarkan aliran tertentu, bahkan (meski harus) melanggar batas-batas agama Islam itu sendiri.⁹⁴

Secara gradual perkembangan pemikiran keIslaman Syahrūr terbagi menjadi tiga fase. Fase *pertama*, antara tahun 1970-1980. fase ini bermula saat ia mengabil jenjang Magister dan Doktor dalam bidang teknik Universitas Nasional Irlandia, Dublin. Fase ini adalah fase kontemplasi dan peletak dasar pemahamannya dan istilah-istilah dasar dalam al-Qur'an sebagai *az-zikr*. Pada fase ini belum membuahkan hasil pemikiran terhadap *az-zikr*. Hal ini karena pengaruh pemikiran-pemikiran taklid yang diwariskan dan ada dalam khazana karya Islam lama dan moderen, di samping cenderung pada Islam sebagai idiologi (aqidah) baik dalam bentuk kalam maupun fiqh mazhab.⁹⁵ Tradisi pemikiran kalam telah terjebak dalam tradisi pemikiran Asy'ariyah atau Mu'tazilah, sedangkan fiqh terjebak dalam pemikiran "al-Fuqaha' al-Khamsah". Hal tersebut telah menjadi idiologi yang membunuh pembahasan yang bersifat ilmiah. Kajiannya selama sepuluh tahun inilah yang kemudian membawanya pada sebuah realitas asasiyah bahwa sesungguhnya Islam tidaklah seperti yang tercermin dalam kajian awal, yang taqlidy dan terjebak dalam tradisi pemikiran pendahulunya. Kita tidak dapat menghadirkan prodak masa lalu ke masa sekarang dengan segenap problematikanya.⁹⁶

⁹⁴ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih*, hlm. 20.

⁹⁵ Muhammad Syahrūr, *Islam dan Iman*, hlm. Xiii.

⁹⁶ Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Syahrūr," dalam *Al-Huda Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*, Vol. 2 No. 4, 2001, hlm. 125.

Fase *kedua*, tahun 1980-1986. fase ini diawali sejak pertemuan Syahrūr dengan Ja'far Dak al-Bab, rekan sejawatnya yang mengajar di Universitas Damaskus, adalah Doktor dalam bidang linguistik (*al-lisaniyyat*) dari Universitas Moskow tahun 1973. Ja'far inilah yang mengenalkannya dengan pemikiran-pemikiran al-Fara'i, Abu Ali al-Farisi, dan muridnya Ibn Jinni, serta Abd al-Qodir al-Jurjani. Syahrūr mulai memahami berbagai persoalan, seperti lafaz mengikuti makna dan bahasa arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim (*al-mutaradif*). Bertolak dari inilah Syahrūr mengadakan kajian yang intensif terhadap al-Qur'an, baik yang berkenan dengan istilah-istilah pokok seperti al-Kitāb, al-Qur'an, al-Furqan, al-Ẓikr, Ummu al-Kitāb, al-Lauhu al-Mahfuẓ, al-Imam al-Mubin di samping tema-tema lain yang dikaji dalam perspektif baru. Kajian ini berlangsung hingga tahun 1982. dan pada tahun 1984-1986 Syahrūr mengkaji pemikiran-pemikiran pokok yang terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an bersama Ja'far Dik al-Bab.⁹⁷

Fase *ketiga*, antara tahun 1986-1990. dalam fase ini Syahrūr mulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik tertentu. 1986-an akhir dan 1987 ia menyelesaikan bab pertama dari karyanya *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qiā'ah Mu'āsirah*, yang merupakan masa-masa sulit.⁹⁸ Karyanya yang telah menyedot banyak perhatian kalangan intelektual tersebut, beberapa tahun berikutnya disusul dengan karya-karya terbarunya yaitu *Dirasah Islamiyyah Mu'āsirah Fi Ad-Dawlah wal Mujtama'* (Wawasan Islam Kontemporer Tentang Negara dan

⁹⁷ Hadi Masruri, "Teori Limit...", hlm. 39.

⁹⁸ Muhammad Syahrūr, *Islam dan Iman.*, hlm. XV

Masyarakat, 1994); *Al-Islām wa Al-Imān: Manzumah Al-Qiyam* (buku Syahrūr yang mengkritik wacana klasik tentang rukun Iman dan Islam, 1996); *Masyru' Mitsaq Al-'Amal Al-Islam* (proposal perjanjian Islam untuk aksi) dan *Nahw Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islami* (2000). Selain itu karya beliau dalam bidang teknik adalah buku Trilogi *Handasat Al-Asāsat* (teknik fondasi bangunan), *Handasat Al-Turbat* (teknik pertahanan).⁹⁹

2. Corak Pemikiran dan Metode Istinbat Hukumnya

Pembacaan terhadap corak pemikiran Syhrūr tidak terlepas dari persoalan yang mendasar pada kepribadiannya yaitu adanya kegelisahannya terhadap realitas masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin turas dalam Islam. Syahrūr melihat bahwa masyarakat Islam kontemporer telah terklasifikasi menjadi dua blok yaitu mereka yang berpegang ketat pada arti literal dari tradisi dan mereka yang cenderung untuk menyuarakan sekularisme dan modernitas sehingga menolak semua warisan Islam termasuk al-Qur'an sebagai bagian tradisi yang diwarisi. Namun kedua kelompok ini telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya, sehingga munculah kelompok ketiga di mana Syahrūr mengkalim dirinya berada pada posisi tersebut. Mereka menyeruhkan kembali kepada *al-tanzil*, teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw dengan paradigma baru.¹⁰⁰

⁹⁹ Muhammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia.*, hlm. 5.

¹⁰⁰ Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Histories...," hlm. 126.

Pemahaman Syahrūr terhadap agama bersumber pada pemahaman bagaimana memperlakukan al-Qur'an yang telah disepakati sebagai sumber utama umat Islam. Menurutnya jika al-Kitāb¹⁰¹ merupakan wahyu Allah kepada Nabi Muhammad sebagai penutup para Nabi dan Rasul (dengan demikian kitab ini pun sebagai kitab terakhir), maka ia harus memiliki karakter sebagai berikut: *Pertama*, karena Allah bersifat absolut, memiliki kesempurnaan pengetahuan dan tidak bersifat relatif, maka kitab-kitab-Nya pun mengandung unsur-unsur yang absolut. *Kedua*, kitab yang Allah turunkan merupakan petunjuk bagi manusia (sedangkan Allah tidak perlu mencurahkan ilmu dan petunjuk bagi diri-Nya), maka dalam segi pemahaman ia harus memuat unsur-unsur relatif. *Ketiga*, karena kesempurnaan pemahaman cara berpikir manusia melalui bahasa, maka ada dua konsekuensi yang ditempuh: kitab ini dimanifestasikan dengan bahasa manusia dan kitab ini harus memiliki karakter khusus yaitu muatannya bersifat absolut dan pemahamannya bersifat relatif.¹⁰²

Pendapat bahwa adanya nama-nama lain untuk al-Qur'an yang kita pahami secara konvensional ditolak sama sekali oleh Syahrūr.¹⁰³ Dalam pemahaman

¹⁰¹ Dalam pemahaman Syahrūr, ia membedakan antara term-term pokok yang kemudian dijelaskan secara rinci. Al-kitab adalah sebutan bagi al-Qur'an yang kita pahami selama ini. Sehingga al-Kitab adalah kumpulan berbagai macam tema (*al-mawādi'*) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Lihat: Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āshirah* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991), hlm. 54.

¹⁰² *Ibid.*, hlm.36

¹⁰³ Penolakan terhadap adanya persamaan ini didasari pada paradigma yang digunakan dalam metode linguistiknya yang merupakan kesimpulan dari aliran linguistik Abd 'Ali Al-Farisi dan merupakan perpaduan antara teori Ibn Jinni dan Al-Imam Al-Jurjani. Salah satu diantaranya adalah penolakan terhadap sinonimitas yang dianggap sebagai keistimewahan bahasa. *Ibid.*, hlm. 23.

tentang nama lain al-Qur'an seperti al-Furqan, al-Ẓikr memiliki pengertian yang spesifik. Al-Qur'an yang dimaksud di sini adalah bagian dari al-Kitāb yang memiliki kemutlakan eksistensi dan berada diluar jangkauan kesadaran manusia. Untuk memahaminya harus melalui penelitian ilmiah yang objektif. Keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an ini merupakan bukti-bukti ilmiah.¹⁰⁴

Al-Ẓikr adalah Bentuk al-Kitāb secara keseluruhan yang terformat dalam bentuk bahasa, dapat disuarakan dan mengandung nilai ibadah membacanya meskipun tidak memahami kandungannya.¹⁰⁵ Format bahasa ini bersifat baru. Sedangkan al-Furqan dipahami sebagai sepuluh wasiat Tuhan yang terdiri dari sistem etika, dan norma dan disebut juga dengan jalan yang lurus (*aṣ-ṣiraṭ al-mustaqim*).¹⁰⁶

Al-Kitāb yang dipahaminya memuat ayat-ayat yang dibagi ke dalam beberapa kelompok yaitu *umm al-Kitāb*, ayat-ayat *mutasyabihat*, *muihkamat*, bukan mutasyabihat dan bukan muhkamat (*la mutasyabih wa la muhkamat*) yang disebut dengan *tafsīl al-Kitāb*. Dari penjelasan tentang pemahaman ayat-ayat ini yang selanjutnya melahirkan beberapa pemahaman yang sangat bertentangan dengan ahli-ahli ilmu al-Qur'an. Penjelasan tentang ayat-ayat ini juga memunculkan sebuah pemahaman baru tentang reposisi antara ayat-ayat hukum

¹⁰⁴ Pemahaman lebih lanjut lihat: *Ibid.*, hlm. 57-58

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 62.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 65

dan ayat-ayat yang tidak mengandung unsur hukum beserta konsekuensi yang mengikuti posisi tersebut.

Ayat-ayat yang digolongkan kedalam ayat *al-muhkam* adalah kumpulan ayat-ayat *muhkamāt*, dan terkadang lebih khusus didefinisikan sebagai *Ummu al-Kitāb* yang dijelaskan didalam al-Qur'an (dalam pengertian konvensional) (منه) (آيات محكمات هن أم الكتاب) yang kemudian dijelaskan pengertian secara luas adalah kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muhammad yang memuat prinsip perilaku manusia yaitu ibadah, muamalat, akhlak dan segala sesuatu yang membentuk risalahnya.¹⁰⁷

Setelah ditemukan pemahaman terhadap ayat *muhkam*, ternyata dalam pandangan Syahrūr masih tersisah bagian lain dari al-kitāb yaitu ayat *mutasyabih* dan ayat yang bukan jenis ayat *muhkammāt* dan bukan pula jenis *mutasyabihat*. Jenis ketiga ini diambil dari pemahaman terhadap ayat yang berbunyi "*wa ukharu mutasyabihāt*." Ayat tersebut tidak berbentuk ma'rifat sehingga kemungkin adanya ayat yang bukan tergolong keduanya. Penjelasan tentang jenis ketiga ini yang ditegaskan dan diberi nama khusus dalam surar Yunus yaitu *tafsīl al-kitāb*.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm.445.

¹⁰⁸ Lihat surat (10) Yunus ayat 37

Sedangkan ayat *mutasyabih* adalah seluruh ayat yang bukan tergolong ayat *muhkamat* dan selain ayat *tafsil al-Kitāb*.¹⁰⁹

Ayat-ayat al-Qur'ān menurutnya berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil yaitu realitas objektif. Ayat ini turun kepada Muhammad ketika kapasitasnya sebagai seorang Nabi. Sementara ayat-ayat *ummu al-Kitāb* adalah ayat-ayat hukum yang membedakan antara yang halal dan yang haram, ayat ini bersifat subjektif dan diturunkan ketika Muhammad berkapasitas sebagai seorang Rasulullah.¹¹⁰ Dari pemahaman ayat-ayat hukum ini Syahrūr menggagas satu tawaran baru untuk memahami hukum Tuhan. Pemahaman ini yang kemudian ia namakan dengan teori hudud (teori limitasi/teori batas).¹¹¹

Bukan hanya itu, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sendiri metode yang digunakan adalah bersifat "*intratekstualitas*" (Syahrūr menyebutnya *at-tartīl*) dalam artian menggabungkan atau mengkomparasikan seluruh ayat yang memiliki topik bahasan yang sama. Walaupun metode ini bukanlah hal baru,

¹⁰⁹ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, hlm. 55. penjelasan lebih lanjut dari pemahaman ayat-ayat ini lebih lanjut berimplikasi terhadap batasan wilayah nubuwah dan risalah. Lihat penjelasan Syahrūr dalam kitab yang sama pada pasal kedua bab pertama.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm.103.

¹¹¹ Batasan-batasan tentang hukum tuhan ini (baca: hudud Allah) yang telah ditetapkan adalah konsep pemahaman baru yang ditawarkan Syahrūr yaitu *al-hadd al-adnā*, *al-hadd al-a'la* (batas maksimal dan minimal) yang terbagi dalam enam pola pemikiran yang telah terpetakan. Adapun enam pola teori batas yang ditawarkan adalah ditetapkan hanya batas maksimal, ditetapkan hanya batas minimal, ditetapkan batas maksimal dan juga batas minimalnya, ditetapkan batas maksimal sekaligus batas minimal yang bersamaan dalam satu garis, ditetapkan batas maksimal dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa bersentuhan dan ditetapkan batas maksimal positif tidak boleh dilewati sedangkan batas minimal negatif boleh dilewati. lihat: Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, hlm. 453. pemahaman ini sebagai sebuah terobosan dalam bidang usul fiqh yang dapat diterapkan dalam memecahkan persoalan hukum Islam dan ibadah.

namun baru diaplikasikan secara lebih sistematis pada abad ke-20, yang lebih populer dengan istilah *at-tafsīr al-mawdū'ī* (tafsir tematik). Hal ini perlu dilakukan karena dalam kenyataannya banyak topik tertentu yang disebutkan dalam al-Qur'an berserakan di berbagai surat. Agar mendapatkan gambaran yang komprehensif dan afirmatif tentang suatu topik, maka pengabungan dan perbandingan di sini sangat dibutuhkan. Sedangkan untuk mendapatkan ide yang relatif mendekati kebenaran, Syahrūr menggunakan pendekatan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintagmatis setelah melakukan teknik metode tersebut.¹¹²

Selain dengan pemahaman dan pendekatan yang disebut dengan penidakbiasaan: (*defamiliarisasi*)¹¹³ terhadap al-Qur'an tersebut, Syahrūr juga memberikan pengertian lain tentang Sunnah rasul¹¹⁴ yang dijadikan sumber kedua

¹¹² Analisis sintagmatis ini memandang bahwa makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya. Sedangkan paradigmatis yang dimaksud ialah mencari satu konsep analisis dengan pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep atau makna, suatu simbol atau kata dengan cara mengkaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Lihat: Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrūr dalam Penafsiran al-Qur'an," dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an kontemporer Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yoga, 2002), hlm. 137-138.

¹¹³ Istilah defamiliarisasi ini adalah sebuah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah objek seni sastra seakan-akan seseorang melihatnya untuk pertama kali. Cara ini menggambarkan sebuah proses yang di dalamnya bahasa digunakan dengan cara yang sangat menarik perhatian dan secara langsung dipandang sebagai sesuatu yang tidak umum. Istilah inilah yang dilontarkan Andres christmann terhadap pendekatan yang digunakan Syahrūr. Lihat : Andres christmann, " 'Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān* karya Muhammad Syahrūr" dalam pengantar Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Samsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: el Saq Press, 2004), hlm. 17.

¹¹⁴ Untuk pembahasan tentang syahrūr ini dibedakan secara jelas antara sunnah dan hadis. Kalau hadis menunjukan pada perkataan nabi, maka sunnah dikhususkan pada perbuatan nabi dan perjalanan hidupnya.

dikalangan ulama.¹¹⁵ Menurutnya pemahaman dan aplikasi Nabi Muhammad terhadap hukum *at-Tanzil al-Hakim*¹¹⁶ yang biasa dikenal dengan *as-sunnah al-nabawiyah* (sunnah Nabi) bukan sebagai "wahyu kedua" melainkan hanya sebagai "pemahaman awal" terhadap *at-Tanzil al-Hakim*, dalam artian ia bersifat terbatas dan relatif. Pandangan semacam ini membawa Syahrūr pada sebuah kesimpulan bahwa Nabi Muhammad adalah mujtahid pertama yang telah membumikan batasan-batasan hukum-hukum ilahi yang absolut melalui sunnahnya sesuai dengan kebutuhan dan kondisi saat itu. Lebih lanjut lagi ia berpendapat bahwa sunnah Nabi bukanlah satu-satunya bentuk pemahaman terhadap *at-Tanzil al-Hakim* dan bukanlah bentuk akhir dari aplikasi-aplikasi hukum ilahi. Hanya yang berhubungan dengan ritual keagamaan (shalat, zakat, puasa dan haji) yang berlaku sepanjang masa.¹¹⁷

Muhammad bin 'Abdullah Saw adalah manusia biasa yang memiliki dimensi lain yang membedakannya dengan manusia lain. Dimensi ini adalah wahyu yang diturunkan dalam bentuk teks (*naṣṣ*) dan kandungannya (*muhtawā*).

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA

¹¹⁵ Dikalangan ulama tidak ada perdebatan tentang kehujjaan as-Sunnah. Mereka bersepakat untuk menjadikan as-Sunnah sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an. Hal ini didasari pada firman Allah ayat 32 surat Ali 'Imran (3), ayat 80 dan 59 surat an-Nisā' (4), ayat 36 surat al-Ahzab (33) dan ayat 7 surat al-Hasyr (59). Selain itu para sahabat sebelum maupun sesudah wafat Rasul juga menentukan hal demikian. Kamal muhtar, *uṣul fiqh*, hlm.89-92.

¹¹⁶ *At-Tanzil al-Hakim* adalah sebutan yang digunakan Syahrūr untuk nama al-Qur'an yang dipahami secara umum oleh ulama dan lebih khusus lagi digunakan untuk ayat-ayat hukum yang dinamakan ayat *muhkamat*.

¹¹⁷ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih*, hlm. 4-5.

Kemudian wahyu tersebut disampaikan tanpa ada yang disembunyikan. Dengan wahyu inilah Muhammad Saw. menjadi seorang rasul yang harus kita taati.¹¹⁸

Menurutnya ada tiga aspek yang penting untuk dicatat mengenai pesan dari Nabi Muhammad yaitu moralitas, hukum dan ritual. Moralitas adalah warisan yang umum dari semua agama, dan telah dibangun dari waktu ke waktu sejak zaman Nabi Nūh hingga Nabi Muhammad, melewati Nabi Mūsā dan Nabi 'Isā. Pesan kenabian ini menyusun pilar-pilar moral dari Islam.

Aspek hukum merujuk pada batasan-batasan yang telah ditentukan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah laku manusia di daerah interaksi yang berbeda, seperti pada perkawinan, bisnis, pewarisan, poligami dan kriminalitas.¹¹⁹ Adanya batasan-batasan dalam hukum dipahaminya setelah mengkaji ayat-ayat *muhkamat* (*ummu al-Kitāb*). Mengenai ritual, permasalahan yang khusus tertuju kepada ajaran Nabi Muhammad untuk memuja Tuhan, dan kaum muslim memahami sebagai pilar yang lima (rukun Islam).¹²⁰

Selain itu perkembangan pluralisme juga bergantung kepada pemahaman antar doktrin-doktrin Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, dengan perbuatan aktual Nabi sebagai seorang manusia yang tinggal dalam suatu

¹¹⁸ Argumentasi yang dibangun Syahrūr untuk menguatkan pendapatnya ini adalah firman Allah: "*katakanlah: sesungguhnya aku adalah manusia biasa seperti kamu yang diwahyukan kepadaku*" {Qur'an surat al-Kahf (18) ayat 110 dan Fussilat (41) ayat 6}. Lihat: *Ibid.*, hlm. 100

¹¹⁹ Muhammad Sahrūr, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme dalam Masyarakat Muslim" alih bahasa Mohammad Zaki Husein, dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika Al Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 262.

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 264.

masyarakat dan zaman tertentu.¹²¹ Sehingga dengan demikian boleh jadi doktrin-doktrin Tuhan yang dipahami pada masa Nabi tidak sesuai dengan masa sekarang sehingga harus ada pemahaman baru. Begitu juga keadaan tempat harus diperhatikan pula.

Pada awal kemunculan Islam, setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw., mayoritas sahabat masih berpegang teguh pada sandaran hadis Nabi. Namun tidak mungkin bagi seorang pun, baik ia seorang sahabat untuk mengatakan "rasul telah berkata..." atau "saya telah mendengar dari rasul...", tanpa ada upaya dialog. Sebab dalam kesadaran dan ingatan sahabat ada perkataan yang mereka dengar sendiri dari Rasulullah Saw.: "janganlah kamu tulis dariku kecuali al-Qur'an, dan barang siapa yang menuliskannya maka hapuslah, dan bicarakanlah tentang aku karena hal ini tidak apa-apa (tidak berdosa). Barang siapa yang berbohong atasku maka hendaklah ia menyiapkan tempat di neraka."¹²² Dengan demikian ada perbedaan antara al-Hadis dan as-Sunnah di sini. Al-Hadis lebih pada perkataan Nabi dan hal ini yang dilarang Nabi untuk mencatatnya sedangkan as-Sunnah adalah riwayat perjalanan hidup Nabi dan hal ini tidak ada larangan untuk meriwayatkan atau menuliskannya. Ini adalah satu kekeliruan ulama terdahulu dalam memahami as-Sunnah. Menurut Syahrūr as-Sunnah adalah metode

¹²¹Dalam hal ini telah melahirkan golongan fundamentalis yang berpendapat bahwa kita harus mengikuti kehidupan nabi dan kita harus mengikuti perkataan dan teladan dari zamannya. Kelompok ini tidak melihat nabi sebagai sebuah nodel bagi teladannya yang memperhatikan batasan-batasan Tuhan. *Ibid.*, hlm. 263.

¹²²Hadis ini dikutip Syahrūr dari Shahih Muslim pada bab 18. lihat :Muhammad Syahrūr *Tirani Islam geneologi Masyarakat dan Negara*, alih bahasa Saifuddin Zuhri Qudus dan Saiful Syamsul Fata (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 14.

memahami al-Kitāb sesuai dengan kondisi masyarakat di zaman Nabi Muhammad Saw. dan Sunnah inilah yang menjadi *uswatun hasanah* bagi umat Islam.¹²³

Pelacakan terhadap keberadaan hadis dalam sejarah Islam dalam hal pembukuannya ditemukan pada masa Umayyah. Bersamaan dengan ini dicarilah pemecahan masalah pada hadis Nabi Muhammad terutama yang berkaitan dengan ideologi penguasa, ketaatan dan jihad. Kemudian dalam menganalisis adanya larangan penulisan hadis oleh Nabi Muhammad Saw, Sayhrūr mengemukakan enam alasan: *Pertama, tanzil al-hakim* yang diwahyukan Tuhan adalah asas fundamental Islam. *Kedua, ketaatan kepada Nabi Muhammad Saw.* berarti taat kepada risālah-Nya, sedangkan risālah itu terdapat pada *tanzil al-hakim*. *Ketiga, perkara-perkara yang diperintah Allah kepada manusia dengan taat kepada kerasulan Muhammad, seperti shalat, zakat, puasa telah disampaikan kepada manusia dan telah beliau praktakan sendiri.* Hal ini sampai kepada kita secara mutawātir. *Keempat, adapun hadis-hadis yang sebagian sampai kepada kita secara āhad walaupun sahih, maka penerapannya bersifat relatif dan ketaatannya hanya pada masa hidup Nabi saja.* (ketaatan kepada Nabi Muhammad Saw. yang terbatas pada kehidupannya). Sedangkan hadis-hadis hukum dan kekuasaan menempati posisi hadis *āhad*. Hampir saja posisi dan peran hadis *āhad* dalam realitas kehidupan yang diterapkan oleh ulama fiqh mengalakan posisi *tanzil al-hakim* dalam bidang hukum dan perundang-undangan. *Kelima, penguasa bani Umayyah (penguasa pertama yang melakukan pembukuan hadis) membuat rekayasa supaya*

¹²³Siti Rohan, "Pemikiran Muhammad Syahrūr Tentang Ayat-Ayat Jender dalam al-Qur'an," Skripsi Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga, 2001, hlm. 19.

manusia tetap taat kepadanya, dengan mengambil bentuk ketaatan aqidah, yang memudahkan pengklaiman seseorang menjadi murtad dan membunuh bagi mereka yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka. *Keenam*, ilmu hadis memperbolehkan untuk meriwayatkan hadis dari anak-anak yang belum balig semisal Abdullah bin Abbas. Hal ini dikutip Syahrūr dari beberapa riwayat diantaranya apa yang diriwayatkan al-Bukhari yang banyak meriwayatkan hadis dari Ibn Abbas. Beliau (Ibn Abbas) berkata " ketika rasul wafat saya masih berumur 10 tahun (sudah dikhitan)." Dalam musnad Ahmad menurut Rasyid Ridha terdapat 1696 hadis yang diriwayatkan melalui Ibn Abbas. Begitu juga sahabat Anas bin Malik yang pada waktu meninggalnya Nabi Muhammad, ia masih berumur 10 tahun. Selain dua sahabat di atas dapat ditemukan juga seperti Abdullah bin az-Zubair, Hasan bin Ali dan lain sebagainya.¹²⁴

As-sunnah selanjutnya menurut Syahrūr dibagi menjadi dua yaitu pertama, *sunnah al-hudūd* dan *al-waṣāyā* (*sunnah ar-risālah*) adalah yang mengandung *ṭā'at mutṭsilah* (yaitu ketaatan kepada rasul yang di dalamnya masuk bersamaan dengan ketaatan kepada Allah). Sedangkan yang lainnya adalah mengandung *at-ṭā'at al-munfasilah* yaitu ketaatan kepada rasul yang berlaku ketika beliau masih hidup. *Kedua*, *sunnah Nabi Saw.* (*sunnah an-nubuwwah*) adalah metode Bergeraknya antara batasan-batasan dan ketetapan sunnah Nabi atau adanya batasan-batasan waktu dalam permasalahan yang belum ditemukan di

¹²⁴ Muhammad Syahrūr, *Tirani Islam*, hlm. 14-16.

dalam al-Kitāb dan ini adalah *al-uswah al-hasanah* dan kita wajib mengikutinya dalam berjihad.¹²⁵

Keterkaitan kepatuhan kepada seorang Muhammad Saw., Syahrur memisahkan perbuatan-perbuatan yang menjadi pembebanan dari yang bukan merupakan pembebanan terhadap manusia. Sehingga menurutnya, kita harus mengikuti Muhammad dalam kaitannya sebagai suri tauladan ('*uswah*') dalam menerapkan doktrin-doktrin ketuhanan yang sesuai dengan kondisinya ketika itu (*sunnah*). Sebaliknya, kita tidak harus mengikuti tradisi oral maupun tindakan-tindakannya yang sosiologis yang terangkum dalam "hadis", sebab Muhammad hanyalah varian sejarah pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Tuhan dapat diterapkan dalam masyarakat Arab ketika itu, dan kita tidak harus membuat pilihan yang sama dengan pilihan yang dilakukan oleh Muhammad, sebab kita adalah bagian dari varian sejarah tertentu yang secara kondisional berbeda.¹²⁶

Selain adanya pemahaman yang berbeda terhadap dua hal yang diyakini oleh ulama sebagai sumber hukum Islam, dalam hal qiyas¹²⁷ pun Syahrūr memberikan pemahaman yang lain. Menurutnya mengiyaskan sesuatu hal yang nampak dan ada kepada sesuatu yang tidak nampak adalah batal. Maka tidak sah

¹²⁵Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'an.*, hlm. 581.

¹²⁶"Muhammad Syahrūr: Metodologi Pembacaan al-Qur'an" <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=32> akses 12 Pebruari 2005

¹²⁷ Qiyas yang dipahami ulama secara bahasa berarti menyamakan, membandingkan atau mengukur. Sedangkan penggunaan dalam berjihad diartikan sebagai penetapan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nassnya dengan cara membandingkan kepada sesuatu kejadian atau peristiwa lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nass karena ada 'illat antara kedua kejadian atau peristiwa itu. Lihat: Kamal Mukhtar, *dkk., Ushul Fiqh* (Jakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), I: 108.

pula mengiyaskan apa yang ada pada masyarakat kontemporer kepada masyarakat yang hidup pada masa Nabi. Adapun qiyas yang hakiki adalah mengiyaskan sesuatu yang nampak dan jelas kepada sesuatu yang nampak dan jelas pula serta mengandung batasan-batasan hukum. Suatu hal yang jelas dan nampak yang pertama adalah penjelasan yang nyata serta bersifat subjektif, sedangkan yang kedua adalah manusia yang hidup dan akan mengiyaskan. Dalam penggunaan qiyas Syahrūr mencontohkan larangan merokok. Hal yang jelas dan nampak pertama adalah adanya peringatan dokter tentang kesehatan bagi perokok, sedangkan hal yang kedua adalah manusia yang menyepakati adanya undang-undang pelarangan merokok. Kewajiban kita adalah mengetahui kebiasaan manusia terhadap rokok akan tetapi peraturan ini tidak selalu disepakati.¹²⁸

Adapun konsensus (*ijma'*) menurut Syahrūr adalah kesepakatan orang-orang semasa yang masih hidup di suatu majelis perwakilan rakyat dan parlemen-parlemen. Orang-orang yang masih hidup dan bersepakat atas masalah yang penting bagi mereka dalam lingkup perjalanan sejarah yang dialami adalah orang-orang yang mampu memahami dan mengatasi problema mereka. Di sini mereka tidak perlu mendasarkan pendapatnya kepada pendapat para sahabat, tabi'in dan ulama terdahulu. Apabila secara kebetulan terdapat hukum-hukum yang ditetapkan oleh para sahabat, tabi'in dan ulama terdahulu sesuai dengan problem

¹²⁸Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qu'ran.*, hlm. 581-582

kontemporer, maka hal ini bias diambil. Jika tidak ada maka kita mengkaji persoalan yang mungkin kita sepakati dalam lingkup batasan sejarah.¹²⁹

Melihat pemahaman yang ditawarkan tersebut, maka dalam menarik sebuah kesimpulan hukum ia hanya berpegang pada al-Qur'an (al-Kitāb) dan mendasari argumentasi yang dibangunnya berdasarkan al-Qur'an itu sendiri dengan pola pemahaman yang telah dijelaskan sebelumnya. Dalam istilah yang digunakannya dinamakan pembacaan kontemporer yaitu usaha untuk melihat dan mengkaji al-Kitāb (al-Qur'an) dengan pendekatan ilmiah (saitifik) dan menggunakan metode *at-tarfīl*.

3. Pemikirannya tentang Wasiat kepada Ahli Waris

Permasalahan wasiat maupun warisan adalah permasalahan klasik yang menurut Syahrūr belum terselesaikan sehingga ia menganggap ini adalah permasalahan serius. Sebelum membahas lebih jauh lagi permasalahan wasiat dan waris, ada empat hal yang ia tekankan dan menjadi acuan berfikirnya. *Pertama*, permasalahan ini telah dijelaskan dalam ayat-ayat *at-tanzīl al-hakīm*. *Kedua*, kedua konsep ini telah telah diterapkan masyarakat muslim dengan pemahaman ulama fiqh pada abad-abad pertama Islam. *Ketiga*, aplikasi kedua konsep ini masih mengacu pada ajaran-ajaran yang termuat dalam buku-buku *farā'id* atau *mawāriis*. *Keempat*, adanya tradisi yang diterapkan masyarakat Arab atau diluar Arab yang merupakan budaya lokal dan berada diluar ketentuan ayat-ayat *at-tanzīl al-hakīm* maupun dari buku-buku tentang pembagian warisan.

¹²⁹ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih Islam*, hlm. 107.

Ayat-ayat tentang wasiat dan waris bagi Syahrūr tidak dipahami sebagai pembuktian hukum yang hendak membatalkan atau menerapkan hukum syari'at pada seseorang, sehingga ayat tersebut dipahami sebagai salah satu bentuk aturan yang mengatur proses perpindahan harta kepemilikan, baik harta bergerak maupun harta yang tidak bergerak, dari seseorang kepada pihak lain yang namanya disebut dalam wasiat orang yang meninggal yang di dalamnya terdapat penjelasan bagian masing-masing penerima.¹³⁰

Sebelum mengupas lebih jauh permasalahan wasiat kepada ahli waris, ada baiknya dijelaskan lebih dahulu pemahamn Syahrūr tentang wasiat itu sendiri. Setelah mengkaji ayat-ayat *at-tanzil al-hakīm*, ditemukan sepuluh ayat yang berbicara tentang wasiat dan tiga yang berbicara tentang pembagian harta warisan. Dalam empat tempat dari ayat-ayat waris, Allah telah mengutamakan penunaian wasiat dalam pembagian harta pusaka (tirkah).¹³¹ Allah dengan jelas berfirman (من بعد وصية يوصين بها او دين).¹³²

Ayat-ayat tentang waris ini dimulai dari ayat 11 surat an-Nisā' (يوصيكم وصية من الله والله عليم) dan diakhiri dengan ayat 12 (الله في اولادكم). Kemudian dalam kesempatan lain Allah juga berfirman tentang wasiat

¹³⁰ *Ibid.*, hlm. 318-319 .

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 319.

¹³² An-Nisā' (4): 11 dan kemudian diulang lagi dalam surat yang sama pada ayat 12.

dalam surat al-Baqarah dengan pola kalimat yang sama seperti perintah wajibnya shalat, puasa, qisas dan perang yaitu dengan redaksi *kutuiba 'alaikum*. Dengan demikian seharusnya yang menjadi prioritas utama dalam masalah peninggalan harta adalah mengutamakan masalah wasiat dan hukum yang menyertainya, bukan masalah waris. Lebih lanjut lagi dalam menanggapi adanya nasakh mansukh dalam ayat wasiat dan waris, ayat wasiat yang berbunyi "*al-waṣyiyatu li al-walidayni wa al-aqrabīn*" dinasakhkan oleh hadis yang berbunyi "*lā waṣyiyata li wariṣin*" menurut Syahrūr adalah pemaksaan.¹³³ Pendapat ulama tentang adanya teori naskh dan mansukh dalam ayat wasiat muncul dari kaidah *lā waṣyiyata li wariṣ*, sedangkan kaidah ini bukan berasal dari *Tanzīl Hakīm* dan memang tidak terdapat di dalamnya. Kaidah ini berasal dari hadis *munqatī*. Dengan adanya kaidah ini seolah-olah kita melihat adanya pengebirian terhadap al-Qur'an dan kebebasan manusia, pengingkaran terhadap hak-hak untuk ber-*tasarruf* dan berikhtiar.¹³⁴

Selain mengemukakan beberapa kelemahan konsep pembagian harta peninggalan di atas yang menarik untuk diperhatikan adalah pendapatnya tentang adanya perbedaan keadilan universal dalam ayat waris dan keadilan spesifik dalam ayat-ayat wasiat, perbedaan antara konsep yang berbeda yaitu *al-hazz* (jatah pada warisan) dan *an-naṣīb* (bagian pada wasiat). Adanya perbedaan antara konsep *al-hazz* (jatah pada warisan) dan *an-naṣīb* (bagian pada wasiat)

¹³³ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih Islam*, hlm. 320-321

¹³⁴ Dalam hal nasakh mansukh, meneurut Syahrūr tidak berlaku pada satu paket hukum syari'at. Terjadinya nasikh mansukh hanyalah antara satu syari'at dengan syari'at sebelumnya. Muhammad Syahrūr, *al-Imān wa al-Islam: Manzūmah al-Qiyam* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah Wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1996), hlm. 109.

memberikan implikasi yang luas terhadap pemahaman ayat waris dan wasiat. Seperti ayat 7 surat al-Baqarah yang dipahami ulama sebagai ayat yang berbicara tentang waris adalah keliru karena dengan jelas ayat ini menjelaskan tentang wasiat. Argumen Syahrūr dalam hal ini karena dalam ayat tersebut Tuhan menggunakan term *an-nasib* yang menunjukkan pada pengertian bagian seseorang dalam wasiat. Sedangkan ketika Tuhan berbicara tentang jatah yang diterima dari warisan menggunakan term *al-hazz*.¹³⁵ Pemahaman seperti ini belum pernah sebelumnya dilontarkan oleh ulama terdahulu. Dengan pembedaan antara penggunaan kata-kata yang spesifik antara konsep wasiat dan waris menjadikan hubungan antara ketetapan wasiat dan waris menempati posisi yang berbeda namun saling berkaitan.

Menurut Syahrūr wasiat adalah salah satu bentuk distribusi kekayaan yang dilakukan oleh seseorang setelah kematiannya untuk diberikan kepada pihak atau kepentingan tertentu (dari segi kualitas) dengan ukuran tertentu (dari segi kuantitas) sesuai dengan keinginan dan pertimbangan pribadinya. Dengan demikian dalam *at-tanzil al-hakīm*, wasiat lebih diutamakan dari pada waris, karena berpotensi untuk mewujudkan keadilan yang khusus terkait dengan kepentingan pribadi dan memiliki efektifitas dalam pemanfaatan harta, pengembangan relasi sosial¹³⁶ dan hubungan kekeluargaan, di samping mencerminkan kepedulian pihak pewasiat terhadap kepentingan pihak lain.

¹³⁵ Lihat: *Ibid.*, hlm. 321.

¹³⁶ Pengembangan relasi sosial yang ada pada hukum wasiat disebabkan luasnya jangkauan wasiat itu sendiri. Allah cukup memberikan dorongan untuk memberikan prioritas sasaran wasiatnya kepada mereka yang berhak menerima dan kekurangan, seperti keluarga

Setelah melihat begitu pentingnya kedudukan hukum wasiat dalam hal pembagian harta peninggalan, Syahrūr mulai mengkaji ayat yang berbicara tentang wasiat kepada ahli waris (الوصية للوالدين و الأقربين). Penjelasan tentang siapa saja yang tergolong ke dalam ayat ini dimulai dari term *al-walidāni* (kedua orang tua). Hal yang menarik dari pemikiran Syahrūr ialah adanya pembedaan antara *al-wālid* (bapak biologis/bapak kandung) dan *al-wālidah* (ibu biologis/ibu kandung) dengan *al-abb* (bapak sosiologis/bapak asuh) dan *al-umm* (ibu sosiologis/ibu asuh).¹³⁷ Menurutnya pembedaan ini penting khususnya ketika ayat mawaris merujuk pada pengertian orang tua sosiologis (*abawāni*), bukan orang tua biologis (*wālidāni*) yang terdapat dalam ayat wasiat.¹³⁸

Adapun posisi orang tua sosiologis dalam ayat wasiat dapat dijelaskan bahwa ketika orang yang meninggal dunia memiliki orang tua sosiologis yang

dekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan keturunan yang lemah (an-nisa' (4): 8-9). Lihat *Ibid.*, hlm. 324.

¹³⁷ Adanya pembedaan dari beberapa term penting adalah konsekuensi dari penolakan terhadap sinonimitas seperti yang telah dijelaskan. Lihat: Muhammad Syahrūr, *Al-Kitab wa Al-Quran*, hlm. 23

¹³⁸ Dapat dipahami bahwa kebiasaan masyarakat arab untuk menyusui anak-anak mereka yang masih belia kepada orang lain. Hal ini memungkinkan apa yang dipahami Syahrūr benar-benar ada yaitu adanya orang tua biologis dan orang tua sosiologis. Dan orang tua sosiologis memiliki kedakatan yang sama dengan orang tua biologis bagi si anak (-pen). Sebagai argument adanya pembedaan ini Syahrūr mengajak kita untuk kembali melihat sejarah di mana pada masa Ibn Abbas orang-orang Yahudi menuduh al-Qur'an mencampuradukkan garis keturunan (*al-nasāb*), seperti menyebutkan ayah Ibrāhim (Abu Ibrāhim) dengan nama Azar, padahal orang Yahudi mengetahui nama ayah Ibrāhim adalah Tārīh. Dan mereka juga beranggapan bahwa Ibrāhim memohon ampun untuk ayahnya (abuhū), Azar (Ibrāhim (14): 41), padahal dalam ayat yang lain ia telah berlepas diri (at-taubah (9): 114). Dengan demikian sesungguhnya orang Yahudi salah memahami ayat tersebut yang menceritakan tentang Ibrāhim memohon ampun atas dosa ayahnya, karena mereka tidak dapat membedakan antara bapak biologis (Tārīh) dan bapak sosiologisnya (Azar). Lebih jauh lagi yang dapat kita pahami dari riwayat ini bahwa Ibrāhim berlepas diri dari bapak sosiologisnya. Lihat: Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih Islam*, hlm. 326-327.

mengasuhnya dan ibu yang menyusuhnya (*ummu ar-radā'ah*), maka keduanya tergolong keluarga dekat yang mencakup pihak-pihak yaitu: bapak atau ibu sosiologis, kakek, nenek dan seterusnya ke atas berdasarkan garis keturunan, suami atau istri, anak atau cucu dan seterusnya ke bawah berdasarkan garis keturunan, saudara laki-laki dan perempuan, paman atau bibi dari garis ibu dan paman atau bibi dari garis ayah. Inilah target dari wasiat.

Target selain pihak-pihak yang disebutkan di atas adalah mereka yang memiliki bagian (*nasīb*) tetapi tidak memiliki jatah (*hazz*) dalam waris, mereka ini adalah pihak-pihak yang bekerja dalam bidang kemanusiaan yang menangani anak yatim, orang terlantar, orang miskin, orang cacat dan lain sebagainya. Sedangkan target wasiat yang keempat adalah generasi yang lemah (*an-Nisā'* (4): 9) yaitu dari kalangan orang yang menerima wasiat, tetapi di antara mereka terdapat golongan yang lemah dan kekurangan sehingga menuntut perlakuan yang lebih adil dari pewasiat sehingga mendapat bagian yang lebih pantas. Mereka ini adalah anak cacat di antara anak-anak lainnya yang sehat, anak-anak yang belum memasuki usia produktif di antara anak lainnya yang dewasa, orang tua yang berusia lanjut dan sakit, pasangan yang sakit dan anak perempuan yang sudah menikah tetapi dalam kehidupan masih dalam keadaan kekurangan/miskin di antara anak perempuan lainnya yang sudah menikah tetapi berkecukupan.¹³⁹

Pada dasarnya kandungan dalam berwasiat tersebut ada dua yaitu orang yang dibebani wasiat (*mahall al-waṣīyah*) dan sasaran wasiat (*maudū' al-waṣīyah*). Dalam ayat 11 surat *an-Nisā'*, yang dibebani untuk berwasiat adalah

¹³⁹ *Ibid.*, hlm. 327-328.

manusia seluruhnya yang diindikasikan oleh redaksi awal ayat dari surat an-Nisā' hingga awal ayat 11. sedangkan sasaran wasiyatnya adalah wasiat bagi anak-anak dan bagian harta masing-masing.¹⁴⁰

Melihat kedudukan antara hukum wasiat dan waris dapat dijelaskan bahwa wasiat adalah undang-undang khusus yang berada pada wilayah umum, sementara waris adalah undang-undang umum yang berada pada wilayah khusus dan hanya diperuntukkan untuk golongan-golongan terbatas. Wasiat adalah khusus dalam umum artinya seseorang yang masih hidup dapat mewasiatkan hartanya kepada lembaga-lembaga sosial di tempat yang berbeda. Waris adalah umum dalam khusus, artinya kita tidak dapat keluar dari wilayah waris yang telah ditetapkan secara spesifik oleh Allah. Dalam kedua hukum ini terdapat dialektika antara yang umum dan yang khusus. Ada kemungkinan untuk menggabungkan antara keduanya. Kemungkinan tersebut dilakukan sesuai dengan keinginan dan kecenderungannya, dan bukan semata-mata berdasarkan batasan yang ditentukan. Pemerintah juga berhak memberlakukan aturan yang menentukan batasan untuk wasiat dan waris sekaligus, dengan catatan aturan tersebut tidak mutlak dan terus menerus.¹⁴¹

Selain itu, proses pewarisan menurut Syahrūr adalah proses pemindahan harta yang dimiliki seseorang yang sudah meninggal kepada pihak penerima

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 338

¹⁴¹ *Ibid.*, hlm. 416. Kebijakan pemerintah untuk membuat aturan tentang batasan berwasiat atau hukum waris dapat kita lihat di beberapa Negara yang telah memiliki aturan tersebut. Seperti di Mesir, ada aturan tentang wasiat yang terangkum dalam kitab Undang-Undang Hukum Wasiat. Sebagai hukum positif Negara tersebut, pemerintah membatasi wasiat tidak boleh lebih dari 1/3 harta peninggalan. Lihat: Fatchurrahman, *Ilmu Waris*, cet-10 (Bandung: al-Ma'arif, 1975), hlm.62.

(waraṣah) yang diterimanya yang jumlah dan ukuran bagian (naṣib) yang diterimanya telah ditentukan dengan mekanisme wasiat, atau jika tidak ada wasiat, maka penentuan pihak penerima, jumlah dan ukuran bagian (hazz) ditentukan dalam mekanisme warisan. Terkait dengan masalah ini menurutnya di sinilah dapat dilihat bahwa wasiat adalah dasar pemindahan harta (hak milik), dan wasiat merupakan beban wajib (taklīf) dari Allah seperti halnya shalat, zakat dan lainnya.

Hal yang paling pokok dalam permasalahan perpindahan harta sesungguhnya untuk melihat sejauh mana kemampuan kita menegakkan hukum dan menyelesaikan masalah yang sangat urgen ini dengan pandangan kita sendiri, yaitu dengan selalu berpegang pada asas keadilan dan menetapkan kebebasan penuh untuk menetapkan apa yang cocok menurut pandangan kita.¹⁴² Di sinilah ujian ketaqwaan yang ingin disodorkan kepada orang-orang yang benar-benar bertaqwa.

Bagaimana melaksanakan pembagian harta ketika seseorang yang meninggal dan meninggalkan banyak harta?. Pertanyaan ini kemudian dijawab Syahrūr dengan konsep wasiat dan waris yang telah dipahaminya. *Pertama*, menunaikan kewajiban sosial seperti pelunasan hutang, pajak Negara dan kewajiban finansial lainnya. *Kedua*, menunaikan wasiat yang dibuatnya semasa hidup, meskipun menghabiskan seluruh harta tersebut. *Ketiga*, jika tidak ada wasiat atau setelah dilaksanakan wasiat masih menyisakan harta, maka dilanjutkan dengan pembagian harta melalui mekanisme hukum waris.¹⁴³ Dengan

¹⁴² Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fikih Islam*, hlm. 334-335

¹⁴³ *Ibid.*, hlm. 405

demikian jelaslah bahwa hukum wasiat memiliki jangkauan yang luas, termasuk juga mencakup orang-orang yang termasuk ahli waris. Sedangkan hukum waris menjadi solusi ketika seseorang tidak berwasiat atau setelah berwasiat masih menyisakan harta yang banyak.



BAB IV

**ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN IBN HAZM DAN
MUHAMMAD SYAHRÛR TENTANG WASIAT KEPADA AHLI WARIS**

A. Sumber Hukum dan Istinbat Hukumnya

Membandingkan pemikiran dua tokoh yang boleh diklaim sebagai representasi dari dua iklim sejarah intelektual yang berbeda sesungguhnya menghasilkan banyak perbedaan. Perbedaan yang dimaksud tidak hanya sekedar tawaran produk pemikirannya saja tetapi lebih fundamental lagi adalah dasar epistemologi yang menopang tegaknya paparan pemikiran masing-masing.¹

Terkait dengan pembahasan wasiat, Ibn Hazm pertama-tama mencari penjelasan dan keterangannya di dalam al-Qur'an. Sebagai sumber hukum tertinggi yang tidak tertandingi, al-Qur'an tidak diperselisihkan kehujjahannya. Tentang kehujjahan al-Qur'an sebagaimana yang diungkapkan Abdul Wahab Khallaf dan dikutip Kamal Muchtar sebagai berikut:

“Bukti bahwa al-Qur'an menjadi hujjah atas manusia yang hukum-hukumnya merupakan aturan-aturan yang wajib bagi manusia untuk mengikutinya, ialah karena al-Qur'an itu datang dari Allah, dan dibawa kepada manusia dengan jalan yang pasti yang tidak diragukan lagi keabsahannya dan kebenarannya. Sedangkan bukti kalau al-Qur'an itu datang dari Allah Swt., ialah

¹ Sibawaihi, *Eskatalogi al-Gazali dan Fazlur Rahman (Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer)*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 289.

bahwa al-Qur'an itu membuat orang tidak mampu membuat dan mendatangkan seperti al-Qur'an"²

Sumber hukum yang dijadikan landasan tentang wasiat bagi Ibn Hazm adalah al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 180 dan 181, an-Nisa' ayat 11 dan 12. Dengan berlandaskan ayat tersebut ia berkesimpulan bahwa wasiat itu wajib dan wajib didahulukan. Sehingga bila seseorang tidak berwasiat ketika meninggal dunia, diwajibkan kepada ahli warisnya untuk bersedekah sebagai ganti dari kelalaian dalam berwasiat.

Sedangkan wasiat kepada ahli waris didasari pada surat al-Baqarah ayat 180, yaitu adanya kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat. Namun menurut Ibn Hazm yang wajib diberi wasiat adalah kerabat yang tidak mendapat bagian warisan karena terhalang, baik dengan alasan tertentu maupun memang terhalang oleh ahli waris lainnya. Sedangkan kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua menurutnya gugur karena kedua orang tua telah mendapat harta warisan. Kedua orang tua dapat menerima wasiat bila terhalang mendapat warisan disebabkan kafir dan sebagainya.³ Sehingga dalam penjelasan Ibn Hazm bahwa wasiat itu diberikan kepada ahli waris apabila ahli waris tersebut tidak mendapat harta warisan.

Sebagai dasar hukum penjelasan tersebut adalah hadis yang diriwayatkan dari Abd al-Wahāb bin Najidah dari Ibn 'Iyasy dari Syahrabil ibn Muslim dari Abā Amāmah dari Rasulullah:

² Kamal Muchtar, *Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995), I: 72.

³ Ibn Hazm, *al-Muhalla* (t.p.:Dār al-Fikr, t.t.), IX: 314

ان الله تبارك وتعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لورث

Selain dari jalan tersebut, Nasa'i menerima hadis ini yang diriwayatkan oleh Qutaibah bin Sa'īd dari Abū 'Awanah dari Qatādah dari Syahr bin Hausyab dari Abdurrahmān bin Ghanmin dari 'Amr bin Kārijah. Tirmizi mengomentari bahwa hadis ini berderajat *hasan sahih*.⁴

Untuk mengetahui kualitas hadis tersebut, perlu ditelusuri sanadnya. Hadis ini terdapat dalam kitab Sunan Abi Dawud, Ibn Majah, dan Sunan Nasa'i. Abu Dawud mendapatkan hadis ini dari Abd al-Wahāb bin Najidah yang mempunyai kunyah Abu Muhammad (wafat 232 H di Syam). Dalam *tabaqat* rawi, beliau termasuk *tabaqat* ke-10 (*kabāir tabi' al-atbā'*). Ulama kritikus hadis menilai beliau dengan *siqah* (tingkatan *al-ta'dīl* yang ke-3).⁵ Dalam *Tahzib at-Tahzib* dituliskan bahwa Abd al-Wahab ini meriwayatkan hadis dari beberapa orang guru, salah satu diantaranya adalah Isma'il bin 'Iyās.⁶

Abd al-Wahāb mendapatkan hadis ini dari Isma'il bin 'Iyās (wafat 181 H atau 182 H di Syam). Beliau termasuk *tabaqat* ke-8 (*al-wustā min al-atbā'*) dan ulama kritikus hadis menilai sebagai seorang perawi yang *sudūq fī riwāyatihi 'an ahl baldah mukhlāt fī gairihim* (lafaz *sudūq* digunakan untuk tingkatan ke-5). Ibn 'Iyās mendapatkan hadis ini dari Syurahbil bin Muslim bin Hāmid (wafat di Syam

⁴ Al-Imām al-Hāfīz al-Musnif al-Mutaqin Abī Dāwud Sulaiman ibn al-Asy'asy as-Sajastanī al-Azdi, *Sunan Abī Dāwud*, (Bairut: Dār al-Fīkr, t.t.), hlm. 144.

⁵ Tingkatan *ta'dīl* seperti ini lebih rinci lihat: Muhammad 'Ajjaj al-Khatibi, *Uṣul al-Hadis 'Ulumuhu Wa Mustalahuhu*, (Bairut: Dār al-Fīkr, 1409 H), hlm. 276.

⁶ Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalany, *Tahzib at-Tahzib*, cet. Ke-5 (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994) VI: 454.

namun tidak diketahui tahunnya). Dari daftar nama murid-murid yang menerima hadis darinya adalah Ibn ‘Iyās. Begitu pula sebaliknya dari daftar nama-nama guru ‘Iyās terdapat nama Surahbil.⁷ Sehingga dipastikan bahwa keduanya pernah saling bertemu dan saling memberi dan menerima hadis tersebut. Syarahbil adalah *tabaqat* ke-3 (*al-wustā min al-tābi’īn*) dan ulama kritikus hadis menilainya sebagai perawi yang *sudūq fihī lain*. Kemudian Syurahbil mendapatkan hadis ini dari Aba Amamah (wafat 86 H), dalam daftar nama guru-guru Syurahbil terdapat nama Aba Amamah.⁸ Sehingga keduanya benar-benar pernah bertemu dan meriwayatkan hadis. Nama lengkapnya adalah Suday bin ‘Ajlān bin Wahab. Beliau adalah seorang sahabat yang masyhur dan menetap serta meninggal di Syam.

Melihat jalannya sanad hadis dari Abu Dawud ini, jelaslah bahwa sanadnya saling bersambung mengingat antara perawi yang satu dengan yang lain pernah bertemu dan saling meriwayatkan hadis. Kemudian berdasarkan pelacakan dari kitab *Mausūah Rijal al-Kutub at-Tis’ah*,⁹ didapatkan perawi hadis ini secara keseluruhan *ta’dil* dan dapat dipercaya, walaupun dalam tingkatan *ta’dilnya* berbeda-beda. Berdasarkan penelusuran melalui CD hadis, hadis ini dinilai *marfu’*, *mutasil* dan *sanad wahid*. At-Tirmizi mengatakan bahwa hadis tersebut

⁷ *Ibid*, I: 322

⁸ *Ibid*, IV: 286.

⁹ Abd al-Ghafar Sulaiman al-Bandari, *Mausūah Rijal al-Kutub at-Tis’ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.)

hasan sahih, sedangkan as-Syafi'i dalam "*al-Umm*"nya mengatakan bahwa matan hadis tersebut mutawatir.¹⁰

Abu Dawud di dalam kitabnya menempatkan hadis ini di dua tempat yaitu *Kitāb al-Waṣīyah* dan *Kitāb al-Buyu'*. Para perawi yang meriwayatkan kedua hadis tersebut sama tetapi matannya berbeda. Dalam *Kitāb al-Buyu'*, matan hadis tersebut mendapat tambahan yang lebih panjang. Walaupun secara sanad hadis ini sahih, namun melihat matannya yang dalam periwayatan pertama (*Kitāb al-Waṣīyah*) mendapat tambahan menimbulkan pertanyaan apakah dalam periwayatan pertama hadis ini dipotong sedangkan dalam periwayatan kedua (*Kitāb al-Buyu'*) disebutkan secara keseluruhan matan.

Nassa'i meriwayatkan hadis ini dari Qutaibah bin Sa'id. Nama lengkapnya Qutaibah bin Sa'id bin Jamīl bin Tarīf bin Abdullah, kunyahnya adalah Abu Rojā' (wafat 240 H atau 241 H), dalam *tabaqat* rawi, beliau termasuk *tabaqat* yang ke-10. Para ulama kritikus hadis menilai Qutaibah adalah seorang yang *siqah* (terpercaya) dan *subut* (teguh). Sedangkan Qutaibah meriwayatkan hadis ini dari Abu 'Awanah. Dalam daftar nama gurunya salah satu diantaranya terdapat nama Abu 'Awanah.¹¹ Beliau adalah al-Wadah bin Abdullah (wafat 176 H di Basra). Dalam *tabaqah* hadis, ia menempati *tabaqah* ke-7 dan ulama hadis menilai beliau dengan *siqah* dan *subut*.

Abu 'Awanah meriwayatkan hadis ini dari Qatadah. Beliau adalah Qatadah bin Da'āmah bin Qatadah bin 'Azīz bin 'Umar bin Rabi'ah bin 'Umar

¹⁰Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Imām Abi Abdullah Muhammad ibn Ismā'il al-Bukhari*, (ttp: Maktab al-Salafiyah, t.t), V: 373

¹¹ Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalany, *Tahzib at-Tahzib*, VI: 316

bin al-Hāris bin Sudūs. Kuniyahnya Abu al-Khatāb. Beliau wafat tahun 107 H (Beliau tinggal di Basra). Dalam *tabaqat rawi*, beliau termasuk *tabaqat* yang keempat. Kritikus dari kalangan ulama hadis menilai beliau adalah seorang yang *siqah* dan *subut*. Dalam daftar nama murid yang meriwayatkan hadis darinya terdapat nama Abu ‘Awanah. Dalam periwayatan an-Nassai, Qatadah ini meriwayatkan hadis ini dari Syahr bin Hausyar (beliau tinggal di Syam dan wafat tahun 100 H). Beliau adalah *tabaqat* yang ke-3 dan ulama hadis menilai beliau dengan *sudūq kašir al-irsāl wa al-awhām*. Diantara nama murid yang meriwayatkan hadisnya terdapat nama Qatadah. Syahr ini banyak meriwayatkan hadis dari kalangan sahabat besar. Diantara nama-nama orang gurunya adalah Abdurrahman bin Ghanim.¹²

Abdurrahman bin Ghanim (tinggal di Syam dan wafat tahun 78 H) dalam *tabaqat rawi* masih diperselisihkan apakah ia berasal dari kalangan sahabat atau bukan (*mukhtalif fi šahabatihī*). Namun ulama menilai dalam meriwayatkan hadis dengan mengatakan *zikruhu al-‘ajali fi kibāri siqāt at-tabi’in*. Beliau banyak meriwayatkan hadis dari sahabat besar diantaranya dari Umar, Usman, Ali, Muiz, Abi Zar, Abi Darda’, Amr bin Kharijah. Sedangkan orang yang meriwayatkan hadis darinya salah satu diantaranya adalah Syahr bin Hausyab.¹³

Hadis ini didapatkan Abdurrahman melalui ‘Amr bin Kharijah. Ia bernama ‘Amr bin Kharijah bin al-Muntafiq. Walaupun tahun wafatnya tidak diketahui,

¹² *Ibid.*, IV: 324.

¹³ *Ibid.*, VI: 250

tetapi informasi yang ada bahwa beliau menetap di Syam dan wafat di sana juga. Beliau adalah seorang sahabat dengan kedudukan istimewa dalam pandangan ulama hadis. Mereka menyebutnya *sahābi lahu ahādīs*. Ulama yang meriwayatkan hadis darinya hanya ada dua yaitu Abdurrahman bin Ghanim dan Mujahid.¹⁴ Para perawi hadis yang dikeluarkan an-Nassa'i tersebut secara keseluruhan dapat dipercaya dan tidak terdapat cacat. Sedangkan sanad hadis melalui jalan ini menurut ulama hadis bersambung.

Selain dari jalan periwayatan di atas, an-Nassa'i juga meriwayatkan dari jalan 'Utbah bin Abdullah al-Marwazi (wafat 244 H). Adalah seseorang yang mempunyai *tabaqat* ke-10 dan ulama hadis menilai beliau dengan *sudūq*. Hadis ini didapat dari Abdullah bin al-Mubārah bin wādih (wafat 181 H). Dalam tingkatan *tabaqat*, beliau adalah *tabaqat* ke-8 dan ulama hadis menilai beliau seorang yang *subut* dan *siqah*. Kemudian hadis ini didapatkan dari Isma'il bin Abi Khalid. Beliau wafat tahun 146 H dan merupakan *tabaqat* ke-4. Kedudukan dalam perawi hadis dengan sebutan *siqah* dan *subut*. Isma'il meriwayatkan hadis ini dari Qatadah yang meriwayatkannya dari 'Amr bin Kharijah.

Berdasarkan pelacakan sanad dari daftar nama guru 'Utbah ditemukan nama Mālik, Ibn al-Mubārah, Ibn Uyainah, Fadhil bin Musa dan lainnya.¹⁵ Namun berdasarkan al-Kasif 'Utbah hanya mempunyai dua orang guru yaitu Mālik dan Jamā'ah.¹⁶ Begitu juga dari daftar nama murid Abdullah bin al-

¹⁴ Az-Zahabi, *al-Kasyif fi Ma'rifah Man lahu Riwayah fi al-Kutub as-Sittah*, (t.tp.: Dār al-Kutub al-Hadidah, t.t.), II: 327

¹⁵ Lihat: Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalany, *Tahzib at-Tahzib*, VII: 40.

¹⁶ Lihat pula: az-Zahabi, *al-Kasyif*, II: 245

Mubārik tidak ditemukan nama 'Utbah. Sedangkan untuk nama tempat ia meriwayatkan hadis ditemukan nama Isma'il ibn Abi Khalid.

Periwayatan melalui perawi di atas bertentangan dengan periwayatan dengan jalan perawi pertama. Karena pada riwayat kedua Qatadah langsung menerima hadis ini dari 'Amr bin Kharijah sementara periwayatan pertama Qatadah meriwayatkan hadis tersebut melalui Syahr dan Syahr dari Abdurrahman baru kemudian didapatkannya dari Amr bin Kharijah. Hal ini sulit dipahami, bagaimana mungkin seseorang yang sebelumnya meriwayatkan dengan melewati dua tingkatan kemudian meriwayatkan pula dari sahabat tanpa ada perantara. Seolah-olah ada perawi yang tidak disebutkan di sini.

Ibnu Majah meriwayatkan bahwa hadis ini diceritakan oleh Hisam bin 'Amār, diceritakan pula oleh Ismā'il bin 'Iyās dari Syahrabil bin Muslim dari Aba Amamah dari Rasulullah. Kemudian dengan jalan periwayatan yang berbeda didapati pula hadis ini melalui Hisam bin 'Amār, didapati pula melalui Muhammad bin Syu'aib bin Syābur selain itu didapati pula melalui Abdurrahman bin Yazīd, kemudian riwayat dari ketiga orang ini datang dari Sa'īd Abī Sa'īd. Sa'īd pun mendapatkan hadis ini dari Anass bin Malik. Pada periwayatan pertama Ibn Majah, matan hadis tersebut pendek seperti yang diriwayatkan an-Nassa'i, namun pada periwayatan kedua, matan hadis ini sangat panjang dan berbeda pula dengan periwayatan Abu Dawud dalam *Kitāb al-Buyu'*. Sedangkan periwayatan Ibn Majah melalui Anass bin Malik, terdapat perbedaan matan. Dalam matan tersebut dikatakan "*in Allah qad a'ḵā zī haq haqahu alla la waṣiyah liwariṣ*".

Tentang perawi yang terdapat dalam Sunan Ibn Majah sebagai berikut:

pertama, Hisam bin ‘Amār. Beliau bernama Hisam bin ‘Amār bin Nassīr bin Maysarah bin Abān (wafat 245 H). Ia tinggal di Syam. Dalam tingkatan *tabaqah*, ia *tabaqah* ke-10 (*kibār tabi’ al-atbā’*). Ulama hadis menilai ia adalah seorang yang *sudūq*. *Kedua*, Muhammad bin Syu’aib bin Syābur. Beliau semasa hidup tinggal di Syam dan wafat di Bait al-Maqdis pada tahun 199 atau 200 H. Ia datang dari golongan *kibar at-tāsi’ah* (*kibar al-atba’*), dan ulama hadis menilai ia dengan *sudūq* dan *sahih al-kitāb*. *Ketiga*, Abdurrahman bin Yazīd bin Jābir (wafat 153 H). Beliau adalah dari golongan *kibar al-atba’* yang tinggal di Syam. Ulama hadis menilai riwayatnya *siqah*. *Keempat*, Sa’īd Abī Sa’īd. Sa’īd bin Kisān. Ia tinggal di Madinah dan meninggal di sana pada tahun 123 H. Dalam tingkatan *tabaqah* ia adalah *tabaqah* ke-3. sedangkan penilaian ulama hadis tentang dirinya adalah *siqah*. *Kelima* Anass bin Malik (wafat tahun 91 H). Semasa hidup beliau tinggal di Basrah. Ia adalah salah satu sahabat rasul dan ulama hadis menilai ia seorang sahabat yang datang dari Basrah. Berdasarkan penilaian ulama hadis terhadap perawi di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa semua perawi tersebut dapat dipercaya. Adapun jalannya sanad hadis ini menurut ulama hadis adalah *mutasil*.

Berdasarkan komentar ulama tentang hadis ini yang mengatakan bahwa hadis ini adalah *hasan sahih*, maka menurut para muhadisin *hadis sahih* dapat dijadikan hujjah syari’ah yang kuat. Dengan demikian hadis yang digunakan Ibn Hazm tentang penetapan hukum wasiat kepada ahli waris dapat dijadikan pegangan secara kualitas sanad dan perawi.

Beralih pada matan hadis ini, jelas bahwa matan ini bertentangan dengan pernyataan al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 180. dalam ayat ini secara nyata Allah mewajibkan kepada seseorang yang apabila datang tanda-tanda kematian untuk berwasiat (jika ia mempunyai banyak harta) kepada ibu-bapak dan karib kerabat secara ma'ruf. Pada akhir ayat ini Allah menegaskan bahwa kewajiban ini hanya dibebankan kepada orang-orang yang bertaqwa. Menurut sebagian besar ulama ayat ini dinassakh oleh ayat yang menjelaskan tentang pembagian waris dengan bagian yang telah ditentukan. Selain itu diperkuat dengan hadis yang menegaskan tidak ada wasiat kepada ahli waris. Sehingga dengan alasan inilah Ibn Hazm yang semula menggunakan ayat 180 surat al-Baqarah sebagai dasar hukum berwasiat, memberikan penjelasan tentang gugurnya kewajiban wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat yang mendapat jatah waris.

Menganalisis sumber hukum yang digunakan Ibn Hazm dalam hal ini semuanya dapat dijadikan pegangan. Artinya sumber hukum yang dijadikan alasan penetapan hukum wasiat dan penjelasan kewajiban tersebut dapat dipahami dan dipandang ulama sahih. Tetapi apakah dalam al-Qur'an antara ayat yang satu dapat menassakhkan ayat yang lain?. Atau ayat dapat dinassakhkan oleh hadis?.

Seperti telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa Ibn Hazm berkeyakinan al-Qur'an memiliki pengertian yang terang dan tegas. Bahkan dalam ayat al-Qur'an ada ayat-ayat yang menjelaskan maksud as-Sunnah. Artinya ia berpegang pada zahir nass dan arti zahir sangat merepresentasikan maksud Tuhan yang sesungguhnya. Namun ketika memahami ayat 180 surat al-Baqarah ini, justru beliau tidak memaknai pengertian ayat secara zahiriyyah. Bahkan ia

berpaling dari makna itu dan menjelaskan adanya penghapusan sebagian hukum yang terdapat dalam ayat. Hukum berwasiat adalah wajib tetap dipertahankan, namun kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat menjadi hilang dengan alasan adanya ayat yang menjelaskan tentang bagian waris kepada kerabat dan kedua orang tua serta dipertegas oleh hadis yang melarang memberikan wasiat kepada ahli waris. Menurut penyusun pemahaman seperti ini sangat membingungkan mana zahir nass yang diambil. Sedangkan kedua ayat yang dibahas memiliki makna yang jelas. Karena apabila memang sepenuhnya menerima zahir nass mengapa harus ada pembuangan makna sebagian dan berpaling pada ayat lain yang berbeda topik bahasannya dengan alasan nassakh mansukh.

Walaupun konsep nassakh mansukh dalam ayat hukum sampai sekarang masih terus diperdebatkan tentang kebolehnya, namun penassakhan ayat wasiat terhadap ayat waris mengindikasikan seolah-olah Tuhan keliru dalam menurunkan hukum pada ayat pertama, sehingga dilarat dengan menurunkan hukum baru pada ayat lain. Sungguh maha suci Allah dari sifat kebodohan dan kekeliruan. Sedangkan adanya nassakh mansukh antara ayat dan hadis, menurut penyusun tidak masuk akal. Karena selain kedudukan sumber hukum keduanya ini berbeda (yang kedudukannya lebih tinggi didahulukan dari kedudukan lebih rendah), nabi tidak mungkin menyampaikan sesuatu yang bertentangan dengan risalahnya sendiri.

Selanjutnya tentang penggalian hukum yang digunakan Ibn Hazm adalah dengan melihat secara zahir arti yang terdapat dalam naş al-Qur'an dan hadis.

Menarik diperhatikan bahwa kedudukan hadis atau as-sunnah diletakan semartabat dengan al-Qur'an, sehingga hadis menjadi perhatian yang sangat penting dalam penggalian hukum. Ada indikasi seolah-olah al-Qur'an dan hadis itu sama, padahal hampir semua ulama sepanjang sejarah Islam menegaskan perbedaan antara keduanya walaupun kedua-duanya diyakini sebagai sumber hukum. Di samping itu hadis yang dijadikan pegangan adalah hadis *qauliyah* dan *taqririyah*¹⁷ serta sanadnya bersambung, sementara untuk matan hadis tidak dipermasalahan apapun isinya. Menurut penyusun ini adalah salah satu kelemahan Ibn Hazm dalam memahami hadis yaitu hanya mengandalkan kritik sanad. Kalau mungkin ingin lebih selektif lagi perlu sebuah kritik matan dalam menilai hadis karena hal ini juga dilakukan oleh Aisah r.a.¹⁸ Kritik sanad penting dan sangat diperlukan karena memiliki peran signifikan, namun kritik matan juga penting. Terkadang ada hadis yang sanad dan perawinya dinilai sahih, namun matannya bertentangan dengan al-Qur'an. Untuk menghindari hal semacam ini maka perlu adanya penelitian yang mendalan tentang sanad, matan dan segala hal yang melingkupi hadis tersebut. Sebab bagaimanapun nabi tidak mungkin

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹⁷ Lihat: Muhammad Abu Zahra, *Tārikh al-Mazāhib al-Islamiyah*, (ttp.: Dār al-Fikr al-Arabī, t.t.), hlm. 587.

¹⁸ Aisah r.a. dikenal sebagai salah seorang sahabat yang banyak melakukan keritik matan. Contohnya keritik Aisah terhadap riwayat yang datang dari Umar dan Ibn Umar “sesungguhnya Allah akan menambah siksa seorang kafir karena tangisan keluarganya.” Menurutny hadis ini tidak seperti itu, yang benar adalah bahwa Rasulullah suatu hari melewati rumah orang Yahudi yang meninggal dunia. Sementara keluarganya menagisinya. Melihat hal itu beliau bersabda: “mereka menagisinya, sementara (sekarang) ia disiksa” setelah menjelaskan asbab al-wurud kemudiannya ia membacakan ayat “dan seorang yang berdosa tidak memikul dosa orang lain” (QS al-An'am:164). Penjelasan lebih jauh lagi lihat: Saifuddin bin Ahmad al-Hafsi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, Alih Bahasa: H.M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), hlm. 89.

mengambil sebuah keputusan hukum yang bertentangan dengan risalahnya sendiri yang terdapat dalam al-Qur'an.

Cara mendapat hukum apabila tidak terdapat pada kedua sumber di atas (al-Qur'an dan hadis), Ibn Hazm menggunakan *ijma'* sahabat. Apabila di sini tidak ditemukan juga sebuah penyelesaian hukum ia menggunakan *ad-dalil*. Sebuah konsep penggalian hukum yang sebenarnya masih berlandasarka sumber hukum yang telah disebutkan. Seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya -bagaimanapun Ibn Hazm melarang penggunaan *ra'yu* dalam penggalian hukum-*ad-dalil* sebagai sebuah metode yang ditawarkannya secara tidak langsung mengharuskan peran akal yang lebih besar. Dan terakhir bila cara-cara tersebut tidak menemukan jalan keluar sebuah pemecahan hukum, maka digunakanlah metode *istishab*. Metode ini dengan mengembalikan permasalahan pada hukum asalnya yaitu ia menetapkan hukum asal bagi sesuatu perkara adalah *ibahah*. Terkadang penggunaan *istishab* ini menurut penyusun kemungkinan akan menghasilkan sebuah pemahaman ekstrim tentang sesuatu. Misalnya di dalam sumber hukum yang ada hanya terdapat penjelasan tentang najisnya liur anjing, sementara hukum bersentuhan dengannya atau menyamak kulitnya tidak ada penjelasan sama sekali. Jika berpegang pada metode *istishab* dengan mengembalikan hukum segala sesuatu mubah, maka kesimpulannya akan menjadi boleh. Hal inilah menurut penyusun menjadikan sebuah kesimpulan hukum yang ekstrim.

Sebagai seseorang yang menjunjung tinggi al-Qur'an, Syahrūr pun dalam menetapkan hukum menggunakan sumber pokok al-Qur'an tersebut. Dan ia

berkeyakinan inilah satu-satunya sumber yang valid dan tidak dapat diragukan lagi. Sedangkan as-Sunnah tidak ia masukan sebagai sumber kedua dengan alasan bahwa as-Sunnah adalah aplikasi dari hasil ijtihad Nabi terhadap al-Qur'an yang beliau sesuaikan dengan keadaan intelektual, sosial, kebudayaan, kultur dan kondisi pada waktu beliau hidup. (meskipun demikian dalam memperkuat beberapa argumennya ia terkadang mengambil beberapa riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi). Kemudian yang dapat diambil dari as-Sunnah ini menurut Syahrūr adalah teladan Nabi dalam melakukan ijtihad dan menerapkan segala sesuatu yang terdapat dalam al-Kitab yang disesuaikan dengan keadaan masyarakatnya.¹⁹ Sementara perkataan Nabi tidak dijadikan sumber hukum, karena jangkauan berlakunya hanya terbatas pada saat Nabi masih hidup. Menurut penyusun pendapat seperti ini boleh jadi benar bila hadis yang dilihat adalah hadis Nabi diluar keterangan ibadah mahdah. Namun bila hadis yang menjelaskan ibadah mahdah yang tidak mengikat antara ruang dan waktu, pendapat seperti ini tentu tidak masuk kedalamnya. Dengan demikian as-sunnah yang dijadikan pedoman dalam melakukan ijtihad adalah sebuah metode pemahaman al-Qur'an awal yang dilakukan nabi muhammad Saw. (mujtahid pertama dalam Islam).

Syahrūr dalam memahami ayat al-Qur'an juga berpegang pada zahir naṣ sama halnya dengan Ibn Hazm, tetapi letak perbedaannya pada cara pendekatan teks tersebut. Termasuk juga metode pembacaan dan paradigma pemikirannya. Syahrūr sendiri dengan segala macam pembacaannya terkadang membuat sebuah

¹⁹ Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Samsuddin dan Burhanudin (Yogyakarta: el Saq Press, 2004), hlm. 4-5.

keputusan hukum yang ekstrim dan bertentangan dengan pendapat umum. Seperti keharaman daging babi yang dijelaskan dalam surat al-Ma'idah: 3, al-An'am: 145, an-Nahl: 115 dan al-Baqarah: 173, menurutnya yang diharamkan dari babi adalah dagingnya saja sedangkan memanfaatkan bulu, kulit, dan taringnya diperbolehkan.²⁰

Seperti halnya Ibn Hazm, Syahrūr pun berpendapat bahwa hukum wasiat itu adalah wajib dan lebih diutamakan dari pada hukum waris. Landasannya adalah ditemukan banyak ayat-ayat *at-Tanzil al-Hakim* yang menganjurkan untuk berwasiat. Sedangkan penjelasan hukum waris hanya ditemukan dalam jumlah yang sangat minim. Dalam pendapatnya ia tidak melandasi pada hadis manapun, tetapi tetap berpegang pada ayat yang menurutnya jelas-jelas menganjurkan perpindahan harta dengan konsep wasiat, walaupun dalam firman lainnya Allah memberikan peringatan kepada yang berwasiat jangan sampai melakukan perbuatan zalim. Apabila hal ini terjadi maka wasiat tersebut boleh untuk tidak dilaksanakan.²¹

Syahrūr mengemukakan pendapatnya tentang wasiat kepada ahli waris menggali ayat yang terdapat dalam al-Kitab yang ia klasifikasikan ayat-ayat yang berbicara tentang hukum (*at-Tanzil al-Hakim*). Ia mencoba untuk melihat ketentuan manakah yang lebih diutamakan dalam hal pemindahan harta. Setelah mengkalifikasi ayat-ayat yang berbicara tentang wasiat dan waris, ditemukan 10 ayat yang berbicara tentang wasiat dan 3 ayat yang berbicara tentang warisan. Ini

²⁰ *Ibid.*, hlm. 206

²¹ Al-Baqarah (2): 182

artinya Allah lebih mengutamakan pembagian harta setelah meninggalnya seseorang adalah dengan jalan wasiat. Seandainya harta yang diwasiatkan tersebut telah dilaksanakan dan terdapat sisa harta, maka barulah berlaku ketentuan waris. Begitu pula jika orang yang meninggal tidak meninggalkan wasiat, maka untuk menghindari terjadinya percekocokan dikalangan keluarga, Allah telah menurunkan mekanisme hukum waris.

Melihat pembacaan ayat yang dilakukan Syahrur, jelaslah bahwa metode penafsiran yang digunakan adalah *al-maudu'i* yaitu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang membahas satu topik dan menyusunnya sesuai dengan urutan turun ayat serta melihat *asbabu an-nuzul* ayat.²² perbedaannya ia menamakan pembacaannya dengan metode *tartil* dan ia tidak berpatokan pada *asbab an-nuzul*.

Syahrūr melihat bahwa adanya penghapusan ayat-ayat wasiat, khususnya firman Allah *al-wasiyatu li al-walidayni wa al-aqrabīn* dengan hadis ahad yang menurutnya setatusnya terputus diriwayatkan oleh *ahl al-maghāzī* adalah satu bentuk pemaksaan. Dengan demikian ia tidak mengakui adanya konsep nassakh mansukh dalam ayat-ayat hukum yang terdapat dalam satu kitab (satu risalah).

Mengungkapkan konsistensinya dalam menerapkan teori yang telah dipahaminya bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa dapat dilihat ketika ia mengklasifikasikan antara statemen Tuhan dalam ayat wasiat dan waris. Dalam ayat wasiat Tuhan menggunakan kata *an-nassib* yang kemudian dipahami sebagai bagian, sedangkan dalam ayat waris Tuhan menggunakan kata *hazz* yang dipahami sebagai jatah. Ada perbedaan yang sangat signifikan dari kedua term

²² Abd al-Hayī al-Farmawiy, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū'ī* (*Dirāsah Minhajiyah Maudū'iyah*), (tpp: tnp, t.t.), hlm. 41-42.

tersebut. Ketika Allah menggunakan kata *nassib*, maka yang dibicarakan adalah tentang wasiat. *Nassib* tersebut adalah hak subjektif yang ukurannya sudah diketahui dan ditetapkan oleh manusia sebagai pihak yang paling berkepentingan dengannya. Seperti firman Allah:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ
وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا²³

Ayat ini yang dipahami oleh ulama sebagai ayat waris ditolak sama sekali oleh Syahrūr. Menurutnya ayat ini berbicara tentang wasiat karena term yang Allah gunakan adalah *an-nassib*. Berbeda halnya ketika Allah menurunkan ayat:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ²⁴

Maka ayat ini jelas berbicara tentang waris karena term yang digunakan adalah *hazz*. Ini merupakan jatah objektif karena tidak ditentukan oleh manusia, namun ia telah ditetapkan diluar kehendaknya.

Melihat pemetaan seperti ini dapat dilihat dengan jelas mana ketentuan wasiat dan waris dalam ayat-ayat hukum. Salah satu kelemahan pemahaman ulama terdahulu menurutnya adalah tidak adanya kemampuan membedakan antara keduanya.

²³ An-Nisa' (4): 7

²⁴ An-Nisa' (4): 11

Ketentuan wasiat kepada ahli waris tidak perlu dicari dalam perkataan Nabi karena *at-Tanzil al-Ahkam* telah jelas menegaskan bahwa tujuan utama wasiat itu diberikan kepada kedua orang tua dan kerabat, kemudian Allah tidak hanya membatasi dengan dua golongan tersebut, sebab dalam ayat lain Allah mendorong kepada pewaris untuk memberikan harta kepada kerabat yang miskin, anak yatim, keturunan yang lemah atau lembaga sosial. Ketentuan ini yang dijelaskan Syahrūr sebagai keadilan universal dan keadilan spesifik.

Syahrūr pun dalam menganalisis ayat wasiat yang dimulai dengan term *kutiba* memasukan ke dalam pengertian teks yaitu ada kewajiban di dalamnya. Kemudian lebih lanjut dalam pemahamannya tentang wasiat, dibuatlah satu bahasan atau satu tema dengan mengumpulkan ayat-ayat wasiat dan menganalisa secara keseluruhan dan membandingkan dengan ketentuan waris dalam ayat lain. Kesimpulan yang diambilnya bahwa ternyata Allah lebih mengutamakan wasiat dari hukum waris. Terbukti dengan jumlah ayat yang Allah turunkan yang menunjukkan adanya keutamaan pada sesuatu yang lebih luas dibicarakan. Di sini ia tidak melihat adanya pertentangan antara ayat wasiat dan waris, sehingga wasiat tidak dipahami sebagai ketentuan Tuhan yang telah dihapuskan oleh ketentuan waris. Nampaknya di sini penyusun menangkap adanya pemahaman sumber hukum (al-Qur'an) bersifat linguistik yaitu adanya fakta materiil bahwa al-Qur'an berupa suara tertentu ketika dibacakan dan berupa rangkaian huruf-huruf bila ditulis. Tidak ada nuansa teologis di dalamnya.²⁵

²⁵ Pelu dipahami bahwa al-Qur'an memiliki dua dimensi yaitu dimensi Teologis dan Linguistik. Untuk dimensi pertama menghasilkan bahwa makna al-Qur'an bersifat absolut karena ia berasal dari Tuhan yang absolut. Sedangkan pemahaman kedua memungkinkan makna yang terkandung al-Qur'an bersifat relatif karena diperoleh dari fakta linguistik yang berasal dari

Bila dibandingkan dengan pemahaman Ibn Hazm tersebut tampaknya Syahrūr lebih konsisten dalam menggunakan al-Qur'an sebagai sumber hukum tertinggi, sehingga ia tidak meyakini hadis yang berbicara tentang tidak adanya wasiat kepada ahli waris sebagai hujjah hukum. Paling tidak ada dua keritik yang ia lontarkan. *Pertama*, karena hadis yang dikemukakan tersebut adalah hadis ahad, maka hadis ahad tidak ia masukan sebagai hujjah. *Kedua*, landasan tersebut adalah perkataan Nabi yang ia yakini berlakunya hanya semasa beliau masih hidup. Sedangkan perbuatan yang dipahaminya sebagai as-Sunnah adalah teladan yang digariskan Nabi dalam memahami al-Qur'an dan kita wajib mengambil teladan secara esensialnya bukan perbuatan.

Bila dipetakan antara produk hukum, pemikiran, penggunaan sumber hukum dan metode istinbat dalam ketentuan hukum wasiat dan wasiat kepada ahli waris:

1. Ibn Hazm berpendapat bahwa wasiat hukumnya wajib bagi orang yang akan meninggal dunia dan meninggalkan banyak harta. Syahrūr pun berpendapat bahwa wasiat lebih diutamakan bagi Allah dari pada mekanisme perpindahan harta dengan jalan warisan. Dari kedua pendapat tersebut ada kecenderungan yang sama yaitu mengutamakan perpindahan harta dengan mekanisme wasiat.
2. Sumber utama ketentuan berwasiat Ibn Hazm adalah al-Qur'an: an-Nisa' ayat 11 dan 12 (sekaligus dasar hukum waris), al-Baqarah ayat 180.

hubungan timbal-balik antara struktur fakta dengan orang yang memaknai struktur tersebut, penafsiran serta latar belakang yang menyertainya. Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, Alih bahasa: Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2003), dikutip dari pengantar redaksi hlm. vi.

Sedangkan sumber utama ketentuan berwasiat bagi Syahrūr adalah al-Qur'an: al-Baqarah ayat 180, 240, 181,182, an-Nisa' ayat 7, 8, 11 dan 12 (sekaligus dasar hukum waris), al-Māidah ayat 106, 107, 108. Hal ini disebabkan metode intratekstualitas (*at-tartīl*) yang digunakannya. Di sini terlihat jelas perbedaan banyaknya sumber yang digunakan.

3. Pendapat Ibn Hazm bahwa wasiat kepada ahli waris bersumber pada hadis

ان الله تبارك وتعالى قد اعطي كل ذي حق حقه. فلا وصية لوارث²⁶

sehingga ahli waris tidak mendapatkan wasiat. Sementara Syahrūr tetap menggunakan dalil al-Qur'an ayat 180 surat al-Baqarah dan ayat 240. sehingga ketentuan tentang wasiat kepada ahli waris tetap kecuali menyimpang atau berbuat zalim maka ia berpedoman pada ayat 182 surat al-Baqarah.

4. Sasaran wasiat menurut Ibn Hazm hanya dikhususkan kepada ahli waris yang tidak mendapat jatah waris karena terhalang atau memang tidak mendapat jatah. Hal ini dipahami dari hadis tersebut di atas. Sasaran wasiat menurut Syahrūr ditujukan kepada ahli waris itu sendiri. Mereka adalah kedua orang tua, kerabat, anak-anak laiki-laki ataupun perempuan, istri yang ditinggal mati. Bahkan lebih luas lagi seperti fakir miskin, anak-

²⁶ Al-Imām al-Hāfīz al-Musnif al-Mutaqīn Abī Dāwūd Sulaiman ibn al-Asy'asy al-Sajastānī al-Azdi, *Sunan Abī Dāwūd*, edisi Muhammad Muhyidin Abdul Hamid (t.p.: Dār al-Fikr, t.t.), III: 144. Hadist nomor 2870, "Kitāb al-Waṣāya," "Bāb Mā Jāa fī al-Waṣīyah lil warīs." Hadis diriwayatkan dari Abd al-Wahāb bin Najīdah dari Ibn 'Iyasy dari Syahrabil ibn Muslim dari Abā Amāmah dari Rasulullah. Hadis ini dikeluarkan juga oleh Nisa'i. lihat: Jalāl ad-Dīn as-Suyūti, *Sunan an-Nisa'i* VI: 247, "Bāb Ibtāl al-Waṣīyah lil Wārīs." Hadis ini diriwayatkan pula oleh Qutaibah bin Sa'id dari Abū 'Awanah dari Qatādah dari Syahr bin Hausyab dari Abd ar-Rahmān bin Ghanmin dari 'Amr bin Kārijah yang didengarnya ketika nabi berkhutbah. Hadis ini marfu', mutasil dan termasuk hadis ahad. berkata Tirmizi hadis ini *hasan shahih*

anak yatim, keturunan yang lemah dan lembaga sosial lainnya. Hal ini dipahami dari al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 180, 240, an-Nisa' ayat 7, 8, 9, dan 10.

5. Menurut Ibn Hazm apabila tidak ada wasiat untuk ahli waris yang tidak mendapatkan pusaka (terhalang maupun memang tidak mendapatkan jatah), maka pemerintah melalui hakim berhak untuk memerintahkan kepada ahli waris orang yang meninggal untuk memberikan sebagian harta peninggalan kepada ahli waris tersebut. Sementara Syahrūr berpendapat bahwa ada campur tangan pemerintah (melalui hakim) dalam permasalahan wasiat yaitu ada hak pemerintah untuk membuat aturan tentang ketentuan besarnya wasiat, tetapi aturan tersebut tidak mutlak dan terus menerus. Terlihat bahwa keduanya memperbolehkan adanya campur tangan pemerintah (hakim) dalam kasus wasiat. Walaupun wilayah campur tangan tersebut agak berbeda.
6. Dalam beristinbat Ibn Hazm memulai dengan mencari ketentuan dari al-Qur'an. Al-Qur'an baginya adalah sumber utama yang ketentuan dalam penggalian hukum-hukum di dalamnya dibatasi oleh makna zahiriyyah dari teks itu sendiri. Adapun makna lain tidak dapat dijadikan pegangan dalam menentukan sebuah hukum. Kemudian bila tidak ditemukan pemecahan masalah dalam al-qur'an, ia beralih pada Hadis. Penggalian hukum berdasarkan hadis ini hanya dibatasi pada perkataan Nabi. Makna yang diambil dari perkataan tersebut adalah makna zahirnya. Adapun kedudukan antara al-Qur'an dan hadis (qauliyyah) adalah seimbang dalam

satu posisi. Kemudian sumber ketiga setelah kedua sumber tersebut tidak ditemukan pemecahan masalah, ia mengambil *ijma'* yang dibatasinya pada *ijma'* sahabat, jika tidak ditemukan di dalam keduanya, maka digunakan *ad-dalil* yang diambil dari al-Qur'an, al-Hadis dan *ijma'* sahabat. Penggalan hukum dengan menggunakan *ad-dalil* ini dengan melakukan beberapa prinsip penalaran. Namun penalaran yang dimaksud tidak terlepas dari ketiga sumber pegangannya. Seperti penalaran antara premis-premis yang ditemukan dalam al-Qur'an. Bila ketentuan tersebut tidak ditemukan satupun maka digunakan *istishab*. Penggalan hukum berdasarkan *istishab* ini dengan mengembalikan hukum sesuatu pada asalnya. Adapun *Syahrūr* dalam beristinbat yang dijadikan sumber utama adalah al-Qur'an dan dalam penggalan hukum-hukum dalam al-Qur'an ia menggunakan *teori batas (teori limitasi)*. Adapun pengambilan makna dalam al-Qur'an sendiri bersifat *zahiriyyah* dan tidak terlepas dari makna-makna kata yang ditemukan dalam al-Qur'an itu sendiri. (baik dalam satu ayat, satu surat maupun antara ayat yang berbeda maupun surat yang berbeda). Lebih lanjut lagi biasanya ia menafsirkan satu kata dengan ayat lain yang menggunakan kata yang sama sehingga terlihat bahwa satu kata tidak hanya satu makna bahkan lebih, namun tidak berlaku untuk sebaliknya yaitu antara kata yang satu dengan kata yang lain tidaklah sama (anti sinonimitas). Kemudian sumber kedua adalah as-Sunnah yang hanya dipahami sebagai metode *ijtihad* nabi dalam berinteraksi antara al-Qur'an dan kondisi sosial pada masanya. Sehingga as-Sunnah seolah-olah

dipahaminya bukan sebagai sumber hukum, tetapi ada sesuatu yang dapat dipegang dalam as-Sunnah yaitu teladan nabi (*uswah al-husannah*) yang dijadikan panduan dalam berijtihad.

7. epistemologi yang dilalui Ibn Hazm dalam memperoleh pengetahuan adalah dengan *epistemologi bayani* (cara untuk memperoleh pengetahuan berdasarkan kepada teks baik langsung maupun tidak).²⁷ Hal ini dapat dilihat dari prinsip-prinsip dasar yang ia gunakan dalam mencari kebenaran yaitu bersumberkan pada nass/teks. Dapat dibuktikan pula ketika ia harus berpegang dengan *hadis qauliyah* (tekstual). Begitu pula Syahrūr, epistemologi yang dibangannya adalah *epistemologi bayani*. Ini sangat jelas dari banyak pendapatnya yang selalu berlandaskan nass/teks. Namun pemikirannya tidak hanya berada dalam bingkai epistemologi *bayani*, kita temukan pula banyak pendapatnya yang lahir dalam bingkai *epistemologi burhani* (cara memperoleh pengetahuan dari indra, percobaan dan hukum-hukum logika. Berdasarkan kekuatan logika dan metode diskursif).²⁸ Terbukti ketika ia harus menganalisis suatu permasalahan dengan pendekatan-pendekatan rasional (permainan logika), kekuatan logika dan perkembangan ilmu pengetahuan. Seperti pernyataannya bahwa

²⁷ Sebenarnya pengelompokan jenis pendekatan ini sangat populer di kalangan studi Islam yang dikemukakan oleh al-Jabiri. Sebagaimana yang dikutip Khairudin Nasution bahwa epistemologi *bayani* adalah pendekatan yang mengukur benar atau tidaknya sesuatu dengan cara menganalisisa teks. Maka objeknya adalah gramatika dan sastra, hukum dan teori hukum, teologi, ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis. Khairudin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACAdeMIA + TAZZAFA, 2004), hlm. 28

²⁸ Dengan pengertian lain bahwa pemahaman tentang benar dan tidaknya sesuatu itu diukur berdasarkan komponen kemampuan alamiah manusia berupa pengalaman, logika dan sebagainya. *Ibid.*, hlm. 28

berubahnya hukum bisa disebabkan berkembangnya ilmu pengetahuan. Dengan demikian dapat kita lihat adanya dua epistemologi yang ia bangun dalam mencapai pengetahuan. Terlepas dari apakah ini sebuah penyatuan dua epistemologi atau bukan, namun bila dilihat dari banyak pendapatnya yang sangat berani (terkadang melawan pendapat konvensional) dapat kita katakan bahwa Syahrūr adalah seorang tekstualis yang liberalis.

8. Untuk memahami teks (nass) Paradigma linguistik yang digunakan Ibn Hazm adalah beraliran linguistik optimistik (bahasa adalah alat yang memadai untuk berkomunikasi). Seperti yang diungkapkannya bahwa barang siapa yang meninggalkan arti lahir lafaz (dari wahyu) dan mencari makna-makna yang tidak ditunjuki oleh lafaz wahyu itu sendiri maka sesungguhnya ia telah mengadakan kebohongan kepada Allah Swt.²⁹ Begitu pula Paradigma linguistik yang digunakan Syahrūr beraliran linguistik optimistik. Sebagaimana yang diyakininya bahwa bahasa memiliki arti tertentu dan tidak ada sinonimitas dalam bahasa. Namun teori bahasa yang digunakan bahwa bahasa adalah milik publik memiliki nilai subjektifitas). Karena pemikiran manusia tidak tumbuh sempurna dalam satu fase sebagaimana juga tata bahasa yang tidak mengalami kesempurnaan seketika, sehingga proses perkembangan bahasa sejalan dengan proses pemikiran manusia menuju kesempurnaan.³⁰

²⁹ Ibn Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Mesir: Maktab al-Hanji, 1347H), III: 305.

³⁰ Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Al-Ahali lil-Tiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi, 1991), hlm. 22

Melihat perbandingan antara sumber hukum, metode istimbat dan corak pemikiran yang digunakan dalam hal ketentuan wasiat dan wasiat kepada ahli waris dapat ditarik satu penjelasan bahwa dalil yang digunakan Ibn Hazm menentukan hukum wasiat dan wasiat kepada ahli waris lebih banyak bersumberkan kepada hadis walaupun ia tidak begitu saja harus lepas dari ketentuan al-Qur'an. Sedangkan Syahrūr sangat konsisten dalam menggunakan al-Qur'an sebagai sumber hukum dan juga menggunakan teori yang ditemukannya. Sementara as-Sunnah tidak dijadikan ketentuan yang harus diikuti secara sepenuhnya karena ini adalah teladan yang harus diambil atau dipelajari sebagai salah satu cara untuk berjihad yang digambarkan Nabi.

B. Relevansi Pendapat Kedua Tokoh tersebut dengan Hukum Kewarisan

Islam di Indonesia

Hukum kewarisan dalam Islam telah diatur dalam sebuah kompilasi yang dinamakan Kompilasi Hukum Islam (KHI).³¹ Sebagai representasi dari hukum Islam yang diberlakukan di Indonesia, kompilasi ini berisikan tiga buku yaitu buku satu tentang hukum perkawinan, buku dua tentang kewarisan dan buku tiga tentang perwakafan. Adapun hukum wasiat diatur bersamaan dengan hukum kewarisan.

Peraturan wasiat di dalam KHI ini terdapat pada Pasal 194 sampai dengan Pasal 209. Adapun ketentuan tentang wasiat tersebut bahwa wasiat dilakukan

³¹ Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini belum berbentuk Undang-Undang, dasar hukum yang digunakan dalam hirarki perundang-undangan di Indonesia untuk KHI ini adalah Instruksi Presiden (Inpres) nomor 1 tahun 1991 yang kemudian sebagai peraturan pelaksana dari Inpres tersebut adalah Keputusan Menteri Agama nomor 1 tahun 1991 yang dikeluarkan pada tanggal 10 Juni 1991.

secara lisan di hadapan dua orang saksi, atau tertulis di hadapan dua orang saksi, atau dihadapan notaris.³² Dalam ketentuan jumlah, wasiat hanya boleh diberikan sebanyak-banyak sepertiga harta kecuali apabila semua ahli waris menyetujuinya.³³ Adapaun wasiat kepada ahli waris hanya boleh diberikan apabila mendapat persetujuan ahli waris lainnya.³⁴ Ketentuan semacam ini diambil dari pemahaman imam mazhab yang empat. Walaupun demikian ketentuan dalam mekanisme waris tetap menjadi prioritas utama yang dilakukan ketika terjadi perpindahan harta setelah kematian.

Problematika warisan di Indonesia sudah mulai menunjukkan etika yang tidak baik. Misalnya seorang anak mengharapkan harta warisan dari orang tuanya sehingga ia hanya menjadi orang yang hanya dapat membanggakan kekayaan orang tua. Konsep waris yang telah menetapkan jatah harta kepada ahli waris tersebut tidak mengkhawatirkan kepada anak-anak untuk tidak berbuat baik kepada orang tua. Masalah serius yang sering dihadapi oleh keluarga adalah ketidakpuasan terhadap pembagian warisan dengan ketentuan hukum Islam yang telah ada. Anak yang bertahun-tahun tidak pulang bahkan tidak pernah tahu tentang keadaan orang tuannya, tidak merawatnya dan tidak pula menjaga hubungan silaturahmi, ketika orang tuanya meninggal apakah pantas ia mendapatkan bagian yang lebih besar dari bagian saudara-saudaranya lain yang selalu mendampingi orang tua, menghibur dan sebagainya hingga orang tuanya

³² Pasal 195 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam

³³ Pasal 195 ayat 2 KHI

³⁴ pasal 195 ayat 3 KHI

meninggal. Apabila tetap pembagian harta berdasarkan mekanisme hukum waris yang telah ada, dirasakan tidak cukup memberikan rasa kadilan pada pihak-pihak tertentu. Sehingga banyak kasus di Indonesia dalam melakukan pembagian waris berdasarkan hukum adat setempat yang lebih bersifat kompromi ataupun apabila terjadi sengketa harta waris, masyarakat lebih banyak mengajukan ke Pengadilan Negeri.³⁵

Seandainya sejak awal perpindahan harta kepada ahli waris dengan jalan wasiat sudah diyakini sebagai kewajiban atau lebih penting, maka persoalan harta tidak menjadi persoalan serius. Kenyataan dimasyarakat keinginan terakhir dari orang yang meninggal menjadi kewajiban untuk dipenuhi sepanjang tidak menzalimi orang lain.

Melihat keadaan-keadaan tersebut ada kecenderungan bagi seseorang yang meninggal dunia untuk menyerahkan sebagian besar hartanya kepada salah satu ahli waris yang menurutnya telah banyak berjasa dan berarti dalam kelangsungan hidupnya. Namun jika berwasiat kepada ahli waris menjadi sebuah larangan ataupun disyaratkan mendapat persetujuan dari ahli waris, seolah-olah harta yang akan ditinggalkannya itu bukan miliknya melainkan milik orang lain (yaitu ahli waris itu sendiri), karena haknya untuk menyerahkan harta tersebut dibatasi oleh ketentuan fiqih yang berkembang. Ketentuan fiqih inilah yang diyakini dan diberlakukan di Indonesia yaitu pengutamakan hukum waris dan ahli waris tidak boleh mendapat wasiat kecuali dengan izin ahli waris lainnya.

³⁵ Walaupun pada realitasnya pengajuan gugatan ke Pengadilan Negeri bagi kalangan umat Islam tidak diterima karena ini berhubungan dengan *kompetensi absolute*.

Pendapat Ibn Hazm tentang ketentuan wasiat jika ditarik pada konteks sekarang menimbulkan perubahan-perubahan pada ketentuan tentang wasiat itu sendiri seperti adanya kewajiban berwasiat dan apabila meninggal tidak berwasiat diwajibkan kepada ahli waris untuk bersedekah. Pendapat tentang wasiat wajib ini dijadikan dasar oleh perundang-undangan Mesir untuk memberikan hak kewarisan kepada cucu yang kematian ayahnya, yang terhibab oleh anak pewaris.³⁶ Tidak terkecuali di Mesir, Indonesia sendiri telah mengadopsi pemikiran Ibn Hazm tersebut tentang adanya kewajiban berwasiat yang disebut dengan istilah *al-wasiyyat al-wājibah*. Dengan demikian pemikiran ini membawa nilai positif terhadap perkembangan hukum waris di Indonesia.

Seperti halnya wasiat wajibah yang diterapkan di negara Mesir, untuk pemecahan kasus cucu yang terhalang tadi, pemerintah membuat aturan melalui kebijaksanaan Negara dengan tetap mewajibkan pembagian harta kepada cucu tersebut walaupun pewaris tidak berwasiat tentangnya. Alasan ini adalah pertimbangan keadilan. Namun untuk konteks Indonesia belum sampai pada pembahasan seperti ini, wasiat wajibah yang diatur dalam KHI hanya sebatas anak angkat dan orang tua angkat. Dengan demikian Indonesia sudah saatnya mengikuti pendapat Ibn Hazm yang mewajibkan wasiat terutama kepada ahli waris yang lemah yang terhalang untuk mendapatkan warisan. Artinya untuk konsep kewajiban wasiat yang telah ada harus dikembangkan lagi lebih jauh seperti yang telah diterapkan di Mesir.

³⁶ Al Yasa Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran fikih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 193.

Fenomena wasiat wajibah ini merupakan imbas dari ketidak puasan terhadap aturan waris yang ada. Karena dalam aturan waris terkadang menafikan rasa keadilan, seolah-olah ketetapan ini berlaku tetap dan tidak dapat ditawar lagi. Oleh karena itu tawaran pemahaman Syahrūr terhadap konsep wasiat dan waris dapat dijadikan sebuah tawaran alternatif yang solutif. Hal ini dapat dilihat ketika pembahasan hukum wasiat ternyata memiliki cakupan yang sangat luas sehingga boleh jadi terdapat asas-asas musyawarah yang pada akhirnya saling memberikan rasa keadilan bagi tiap-tiap pihak yang terlibat dalam ketentuan wasiat tersebut.

Hukum wasiat di Indonesia sendiri tidak begitu mendapatkan perhatian serius dan corak yang ditawarkan dalam Kompilasi Hukum Islam masih bernuansa Syafi'iyah. Yang menarik dari pembahasan wasiat di Indonesia adalah adanya ketentuan wasiat wajibah yang ditujukan kepada anak angkat dan orang tua angkat. Hal ini sejalan dengan pemikiran Syahrūr yang berupaya untuk memberikan wasiat kepada pihak-pihak yang tidak tersentuh oleh hukum sebelumnya. Syahrur memasukan orang tua angkat dan seterusnya dalam kelompok kerabat yang disebut dengan orang tua sosiologis. Sehingga adanya wasiat yang diwajibkan kepada orang tua sosiologis ini memang telah menjadi ruang lingkup pembahasan hukum wasiat.

Keragaman corak budaya dan adat istiadat di tiap-tiap daerah harus menjadi pertimbangan juga dalam penerapan hukum. Pada daerah-daerah tertentu masih bercorak patriarki dan daerah lain ada yang bercorak matriarki ataupun tidak bercorak keduanya. Hukum waris yang telah ada diturunkan di tengah-

tengah masyarakat Arab yang bercorak patriarki, sedangkan hukum wasiat tidak terikat oleh kecenderungan system keluarga manapun. Sehingga nuansa keadilan yang ditawarkan oleh ketentuan wasiat dapat disesuaikan dengan keadaan keluarga tersebut. Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka bila kita menjadikan tolak ukur kedua pendapat tokoh ini untuk melihat aturan wasiat di Indonesia, maka aturan-aturan wasiat yang ada dapat dikembangkan lebih jauh lagi.

Adapun bila dilihat dari pasal-pasal dalam KHI yang menjelaskan tentang wasiat kepada ahli waris (Pasal 2 dan 3) secara keseluruhan tidak ada relevansinya dengan pemikiran Ibn Hazm dan Muhammad Syahrūr. Pendapat Ibn Hazm tentang wasiat kepada ahli waris seperti yang telah dijelaskan dalam bab-bab sebelumnya tidak terikat apakah ahli waris lain mengizinkan atau tidak. Adapun batasan sepertiga harta untuk wasiat ini memang sesuai dengan pendapat Ibn Hazm, namun pernyataan “jika disetujui oleh ahli waris lainnya” tidak masuk dalam pendapatnya. Karena ia tidak membatasi wasiat pada persetujuan ahli waris lainnya.³⁷ Begitu pula dengan pendapat Syahrūr, tidak ada relevansi sama sekali. Karena pendapatnya tentang wasiat kepada ahli waris justru bertentangan dengan pendapat yang dituangkan dalam KHI itu sendiri.

Lain halnya dengan Pasal 209 ayat (2) yang berbunyi terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkat. Ketentuan ini memang ada relevansinya dengan pendapat Ibn Hazm yaitu adanya ketentuan wasiat yang diwajibkan (*wasiat wajibah*). Untuk sasaran kepada siapa wasiat wajibah diberikan tidak

³⁷ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, IX: 317

menjadi persoalan bagi Ibn Hazm, namun ketentuan 1/3 harta itu memang batasan yang telah ditetapkan.

Relevansi pasal ini terhadap pendapat Syahrūr dapat dilihat ketika ia berpendapat bahwa sasaran wasiat sangat luas bahkan terhadap berbagai pihak yang tidak disentuh oleh hukum waris. Anak angkat menurutnya merupakan salah satu dari sekian banyak sasaran wasiat. Ia menggolongkannya dalam kelompok *al-aqrabun*. Pendapatnya ini dimulai dari perbedaan antara orang tua biologis dan orang tua sosiologis dalam term *abawāni* dan *walidāni*. Sehingga orang tua asuh maupun anak asuh masuk bersamaan dengan orang tua/saudara susuan ke dalam keluarga dekat (*zumrat al-aqrabīn*). Dengan demikian yang masuk kedalam golongan keluarga dekat yaitu: (1). Bapak (abb) yang bukan bapak sosiologis (*wālid*) dan ibu (Umm) yang bukan ibu biologis (*wālidah*); (2) kakek, nenek dan seterusnya berdasarkan garis keturunan ke atas. (3) suami atau istri (4) anak-anak, cucu dan seterusnya ke bawah (5) saudara laki-laki dan saudara perempuan dan (6) paman, bibi dari garis bapak atau ibu. Dengan demikian jelaslah bahwa anak angkat atau orang tua angkat adalah sasaran wasiat itu yang ditargetkan dalam al-Qur'an.³⁸ Di sinilah relevansi pasal tersebut terhadap pandangannya. Syahrūr yaitu memberikan wasiat kepada anak asuh. []. Allahua'lam.

³⁸ Lebih lanjut penjelasan tentang hali ini lihat: Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih*, hlm. 326-327.