

GAGASAN TEORI BATAS MUAMMAD SYAHRÛR DAN SIGNIFIKANSINYA BAGI PENGAYAAN ILMU USHUL FIQH

M. Zainal Abidin*

Abstract

This paper tries to elaborate Muhammad Syahrûr thought on the idea of his limit theory and it's significant to enrich the ushul fiqh. Without any presedent before, Syahrûr submit six patterns of understanding the verses of holy Qur'an when speak about law. However, the six models of limit theory submitted by Syahrûr seem to be related with his education background, that's science for he is an engineer. Among the tradition of the Islamic law thought, the Syahrûr's idea is something new and an innovative one. Commonly, it could be understood that through the flexibility of Islamic law as mentioned by the limit theory, Syahrûr purposed to say that the Qur'an verses always relevant in any situation and condition, and Islam is the last religion and the universal one for all human being.

Kata Kunci: hudûd, al-hanîf, al-istiqâmah, al-harakah al-jadâliyah

I. Pendahuluan

Munculnya keinginan sementara pihak akhir-akhir ini untuk penerapan syariat Islam di berbagai negara muslim, kembali memancing perdebatan sekitar kompatibilitas syariat Islam dengan konteks kekinian. Syariat Islam yang dimaksud adalah hukum fiqh (baca: hukum pidana) Islam yang dianggap akan bisa menyelesaikan berbagai macam kasus kejahatan yang semakin marak dan sulit diatasi.

*Penulis adalah staf pengajar Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, sedang menyelesaikan Program S-3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sekurangnya ada dua pemikiran arus utama yang sama-sama dilematis dalam hal ini. *Pertama*, mereka yang beranggapan bahwa hukum fiqh Islam sebagaimana termaktub dalam *nash* al-Qur'an merupakan sesuatu yang *qath'i* dan harus diterapkan. Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan lafadz dan makna yang pesannya berlaku pada semua ruang dan waktu, termasuk di dalamnya ketentuan hukum-hukum yang ditetapkan. Kelompok ini dikenal sebagai kelompok literalis-tekstualis yang berupaya menerapkan *nash-nash* al-Qur'an dalam kehidupan yang nyata. Mereka inilah yang berdiri di garda depan pengusung syariat Islam.

Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa al-Qur'an itu tidak semata wahyu Tuhan yang mutlak diterapkan pada semua ruang dan waktu, tetapi ia terkena hukum keterbatasan sosio-historis. Aturan dan ketetapan hukum yang terdapat pada al-Qur'an relevan untuk masa Nabi, tetapi tidak untuk konteks sekarang. Yang perlu diambil dari al-Qur'an adalah semangat dan pesan-pesan inti, bukan al-Qur'an secara harfiah. Al-Qur'an harus dibaca dengan pendekatan hermeneutika, bukan teksnya diterima begitu saja. Kelompok ini disebut sebagai kelompok substansialis. Merekalah yang dengan keras menolak penerapan syariat (hukum pidana) Islam.

Kedua kelompok di atas masing-masing punya masalah, dengan teks atau *nash* serta realitas. Pada kelompok literalis-tekstualis, mereka 'mungkin' tidak ada problem dengan *nash*, tetapi ketika ketentuan *nash* yang kaku dihadapkan dengan realitas yang sangat dinamis muncul persoalan. Realitas yang senantiasa berubah dipaksa untuk patuh pada ketentuan yang stagnan dalam al-Qur'an. Sebaliknya pada kelompok substansialis, pada tataran realitas mereka tidak menjumpai masalah, tapi ketika berhadapan dengan teks harfiah al-Qur'an, cenderung ada upaya pemaksaan yang menempatkan al-Qur'an pada posisi yang harus terus kompromi dengan realitas.

Pertanyaan besar pada keduanya, ketika cara pembacaan dan penempatan al-Qur'an pada realitas seperti kedua kelompok di atas, bisakah kemudian Islam dengan ajaran al-Qur'annya relevan pada setiap ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wamakân*)? Mungkinkah kemudian ketentuan harfiah al-Qur'an kontekstual dengan kondisi kekinian?

Di tengah kedua arus mainstream, muncul kemudian sebuah tawaran dari bumi Syria. Seorang pemikir muslim kontemporer, Muhammad Syahrûr menawarkan semangat kembali kepada teks (*return to the text*). Tetapi bukan seperti yang ditawarkan oleh kelompok literalis-tekstualis, penerapan teks apa adanya, melainkan ada fleksibilitas teks. Khususnya pada ketentuan hudud, dia menawarkan teori batas (*nazhariyyatul hadd*). Sebuah tawaran yang sangat inovatif, cerdas, dan nampaknya belum ada preseden dari pendahulunya.

Tulisan ini akan mengkaji gagasan teori batas Syahrûr dengan titik fokus bahasan: (1) Bagaimana formulasi teori batas Syahrûr dan

metodologi yang melandasinya?; (2) Mengapa teori batas Syahrûr penting bagi pengembangan dan pengayaan ilmu ushul fiqh?

II. Karya-karya Terdahulu Tentang Syahrûr

Pemikiran Syahrûr yang inovatif dan cenderung kontroversial telah memancing perdebatan yang hangat, baik yang apresiatif dengan gagasan dia atau malah yang menolak dan bahkan mencelanya. Sebagai seorang yang tidak diperkirakan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan, Syahrûr menghadapi penentangan massif dari hampir seluruh para ahli yang professional di bidang agama. Pada saat yang sama, dia tidak atau belum memiliki lembaga pendukung, baik jaringan yang berbasis akademik maupun lembaga pendidikan Islam. Kondisi ini menyebabkannya dicurigai telah dibayar oleh organisasi asing/zionis. Ia juga dituduh menciptakan agama yang benar-benar baru, melakukan plagiatisme, atau berkomitmen melakukan perbuatan 'diletantisme' yang tak termaafkan dalam wilayah penafsiran.¹

Umumnya, karya-karya yang ditulis tentang Syahrûr berisi kritikan pedas terhadap pemahaman dan pemaknaan dia terhadap al-Qur'an atau aspek kebahasaan (linguistik) yang dipergunakannya.² Hal ini misalnya bisa dilihat pada tulisan Salim al-Jâbi (1991), "al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li al-Duktûr Muḥammad Syahrûr Mujarrad al-Tanjîm"; Munîr Muḥammad Thâhir al-Syawwâf (1993), "Tahâfut Qirâ'ah Mu'âshirah"; Khalîd 'Abd al-Rahmân al-'Akk (1994), "al-Furqân wa al-Qur'ân"; Mâhir al-Munjîd (tt), "Al-Isykâliyyah al-Manhâjîyyah fî al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyah"; Yûsuf as-Saidâwî, tt, "Naqd Lughawî Likitâb al-Kitâb wa al-Qur'ân"; dan Halah al-Quri (tt), "Qirâ'ah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân."

Paparan tentang Syahrûr yang terkait dengan teori batas, yang merupakan bentuk tafsir dia terhadap teks-teks al-Qur'an yang berbicara tentang ayat-ayat hukum, masih kurang begitu disentuh. Hal ini bisa dimengerti, karena ketika konsepsi pembacaan Syahrûr terhadap al-Qur'an berhasil diruntuhkan, maka bangunan-bangunan konsepsi lain yang

¹Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam Al Kitab wa Al Qur'an", Pengantar (2) dalam Muhammad Shahrur, 2004, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press), hlm. 22.

²Syahrûr sendiri secara pribadi mengakui bahwa ide-idenya lebih banyak didengar dan diterima oleh muslim yang hidup di luar dunia Arab-Muslim, tetapi seringkali dia mengutip pegawai tingkat tinggi negara Teluk yang diam-diam memberikan penghargaan terhadap karya-karyanya, semisal Sultan Qaboos di Oman yang membagikan karya Syahrûr tersebut kepada menteri-menterinya dan merekomendasikan untuk dibaca. Lihat Dale F. Eickelman "Islamic Liberalism Strikes Back," dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993, hlm. 49. Lihat juga Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", catatan kaki nomor 46, hlm. 23.

merupakan hasil dari pembacaan tersebut, otomatis juga akan gugur dengan sendirinya.

Satu tokoh yang cukup apresiatif terhadap pemikiran teori batas Syahrûr adalah Wael B. Hallaq. Dalam karyanya "A History of Islamic Legal Theories," khususnya pada pembahasan tentang krisis modernitas, menuju teori hukum baru, Hallaq memuji formulasi teori batas Syahrûr sebagai teori yang sangat mengesankan, baik dari segi kedalaman maupun keluasannya, dan tidak ada bandingannya dalam percaturan pemikiran Islam modern, khususnya berkenaan dengan teori hukum. Dari seluruh usaha yang pernah dilakukan untuk memformulasikan kembali teori hukum, teori batas agaknya merupakan teori yang paling meyakinkan.³

Paparan Hallaq di atas, kemudian diadaptasi oleh Amin Abdullah dalam tulisannya "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fqh dan Dampaknya pada Fiqh kontemporer."⁴ Tidak ada hal baru dalam tulisan Amin selain *mereview* apa yang telah diungkapkan Hallaq sebelumnya. Tulisan ini mencoba melihat aspek lain dari teori batas Syahrûr, dengan melihat arti penting dan nilai lebih dari pemikiran teori batas Syahrûr. Selain itu, penjelasan tentang teori batas, juga akan dilengkapi dengan bangunan kurva agar lebih mudah dipahami bagi mereka yang baru berkenalan dengan pemikiran Syahrûr.

III. Sketsa Biografi dan Metode Syahrûr

A. Biografi Syahrûr

Muhammad Syahrûr lahir di Damaskus, Syria pada 11 April 1938. Dia mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Damaskus. Setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syahrûr melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat.⁵ Di negara inilah, Syahrûr berkenalan dengan pemikiran Marxisme, sungguh pun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikemukakannya pada Peter Clark, ia mengakui banyak berhutang budi

³Lihat Wael B. Hallaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press), hlm. 246 dan 253.

⁴Lihat Amin Abdullah "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fqh dan Dampaknya pada Fiqh kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed), 2002, *Madzhab Jogja, Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar Ruzz Press), khususnya hlm. 126-143.

⁵Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), hlm. 823.

pada sosok Hegel dan Alfred North Whitehead.⁶ Gelar diploma dalam bidang teknik sipil tersebut, ia raih pada tahun 1964.

Program master dan doktoralnya di bidang mekanika pertanian (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*) di rampungkan di University College, Dublin, Irlandia. Gelar doktornya diperoleh pada tahun 1972. Selanjutnya Syaḥrūr secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.⁷

Di samping posisinya sebagai dosen, Syaḥrūr juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syaḥrūr membuka biro konsultan teknik (*dâr al-istisyârat al-handasiyah*) di Damaskus.

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik, namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bâb, rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Kontaknya itu, telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (1990), yang telah memancing perdebatan cukup panas di dunia Islam, baik yang setuju ataupun yang menentangnya.

Berpijak dari gagasan pada buku monumentalnya tersebut, Syaḥrūr menulis karya lainnya, yakni: *Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994)⁸; *al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyam* (1996)⁹; *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah* (2000)¹⁰

⁶Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 3, 1996, hlm. 337.

⁷Lihat Syaḥrūr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, *op.cit.*, hlm. 823; lihat juga Charles Kurzman (ed.), 1989, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York-Oxford: Oxford University Press), hlm. 139.

⁸Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syaḥrūr menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya. Lebih lanjut, lihat Muḥammad Syaḥrūr, 1994, *Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

⁹Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa 'setia' pada rumusan teoritis yang ia bangun. Lebih lanjut, lihat Muḥammad Syaḥrūr, 1996, *al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyâm*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

¹⁰Buku ini merupakan kajian serius dan mendalam tentang isu-isu perempuan, meliputi wasiat, waris, kepemimpinan, poligami, dan pakaian. Pada buku ini pemikiran ushul fiqh Syaḥrūr banyak dielaborasi. Lebih lanjut, lihat Muḥammad Syaḥrūr, 2000, *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

Selain karya tersebut di atas, Syahrûr juga menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women," dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Sourcebook* (1998); kemudian "The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies," dalam *Muslim Politic Report*, "*Mitsâq al-'Amal al-Islamy*" (1999). Dalam edisi Bahasa Inggris, buku tersebut diterjemah oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh dengan judul "*Proposal for an Islamic Covenant*" (2000).

B. Metode Syahrûr

Latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Syahrûr ternyata memiliki pengaruh kuat, yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan Syahrûr adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhaj al-târikhy al-ilmy fi al-dirâsah al-lughawiyah*). Makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan. Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.

Syahrûr dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatis dan sintagmatis. Pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim (berlawanan) maupun yang berdekatan maknanya.¹¹ Sedangkan pendekatan sintagmatis, yaitu memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata di

¹¹Lihat Grant R. Orsborne, 1991, *The Hermeneutical Spiral*, (Illinois: Intervarsity Press), hlm. 84-87. Bandingkan dengan penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa paradigmatis, yaitu hubungan unsur-unsur bahasa di tingkat tertentu dengan unsur-unsur lain di luar tingkat itu yang dapat dipertukarkan. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), hlm. 729.

sekeliling terma tersebut.¹²

IV. Konstruksi Teori Batas Syahrûr

Dengan menggunakan metode linguistik di atas, Syahrûr kemudian membangun teori batas, yang didasarkan atas pemahaman terhadap dua istilah yakni *al-hanîf* dan *al-istiqâmah*. Menurut Syahrûr, kata *al-hanîf* berasal dari kata *hanafa* yang dalam bahasa Arab berarti bengkok, melengkung (*hanafa*); atau bisa pula dikatakan untuk orang yang berjalan di atas dua kakinya (*ahnafa*) dan atau berarti orang yang bengkok kakinya (*hanufa*). Adapun kata *istiqâmah*, berasal dari kata *qaum* yang memiliki dua arti: (1) berdiri tegak (*al-intishâb*) dan atau kuat (*al-'azm*). Berasal dari kata *al-intishâb* ini muncul kata *al-mustaqîm* dan *al-istiqâmah*, lawan dari melengkung (*al-inhirâf*); sedangkan dari *al-'azm*, muncul kata *al-dîn al-qayyîm* (agama yang kuat dalam kekuasaannya).¹³

Analisa-analisa linguistik terhadap term *al-hanafiyyah* dan *al-istiqâmah* inilah yang akhirnya mengantarkan pada sebuah ayat dalam Q.S. 6: 161, yang memaparkan tiga term pokok: *al-dân al-qayyîm*, *al-mustaqîm*, dan *al-hanîf*, yang nampak sekilas bertentangan, karena memadukan dua hal yang sifatnya kontradiktif.¹⁴

Setelah menganalisa Q.S. 6: 79, Syahrûr memperoleh pemahaman bahwa *al-hunafâ* adalah sifat alami dari seluruh alam.¹⁵ Langit, bumi, dan bahkan elektron yang terkecil sekalipun sebagai bagian dari kosmos, bergerak dalam garis lengkung. Tidak ada dari tata alam itu yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. *Al-dîn al-hanîf*, dengan demikian, adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al-hanîf* merupakan pembawaan yang bersifat fitriah. Manusia, sebagai bagian dari alam materi, juga memiliki sifat pembawaan fitriah ini.

¹²Lihat Orsbone, *loc.cit.*, hlm. 90; Lihat juga Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), 2002, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana), hlm. 138. Bandingkan dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan sintagmatis adalah hubungan linear antara unsur-unsur bahasa di tataran tertentu. Lihat kembali Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *loc.cit.*, hlm. 946.

¹³Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb...*, hlm. 447.

¹⁴Redaksi ayat 6: 161 itu selengkapnya berbunyi: *Katakanlah: "Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus (shirât mustaqîm), (yaitu) agama yang benar (dînan qiyaman); agama Ibrahim yang lurus (millata Ibrâhîm hanîfan); dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik."*

¹⁵Redaksi ayat 6: 79 berbunyi: *"Sesungguhnya aku menghdapkan diriku kepada Tuhan yang menciptakan langit dan bumi dengan cenderung kepada agama yang benar (hanîfan), dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan."*

Sejalan dengan fitrah alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi sosial, kebiasaan, atau adat. Oleh karena itu, *al-shirât al-mustaqîm*, adalah sebuah keniscayaan untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut. Itulah kenapa dalam al-Qur'ân tidak akan pernah ditemui *ihdinâ ila al-hanafiiyyah* melainkan *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*, karena memang *al-hanafiiyyah* adalah merupakan fitrah. Dengan demikian, *al-shirât al-mustaqîm* menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.

Berangkat dari dua kata kunci di atas, Syahrûr kemudian merumuskan teorinya yang banyak memancing kontroversi, yaitu teori batas (*nazhariyyah al-hudûd*). Syahrûr menggambarkan hubungan antara *al-hanafiiyyah* dan *al-istiqâmah*, bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu dan sejarah. Sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah swt. Kurva (*al-hanafiiyyah*) menggambarkan dinamika, bergerak sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik, yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu. Syahrûr kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengatakan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, *al-istiqâmah* (*straightness*), dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, *al-hanafiiyyah* (*curvature*).¹⁶

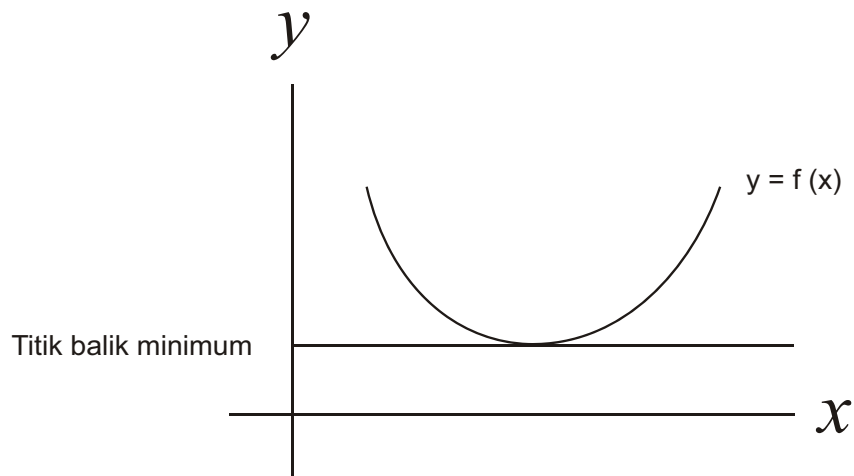
Ada enam model yang dikemukakan Syahrûr dalam menjelaskan persoalan teori batasnya ini, yaitu:

- (1) Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*hâlatu al-hadd al-adnâ*). Ini misalnya berlaku pada ayat tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi (Q.S 4: 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. 5: 3; 6: 145-156), hutang piutang (Q.S. 2: 283-284), dan tentang pakaian wanita (Q.S. 4: 31).¹⁷

¹⁶Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb...*, hlm. 450-452. Lihat juga Hallaq, 1997, *A History of...*, hlm. 247-248.

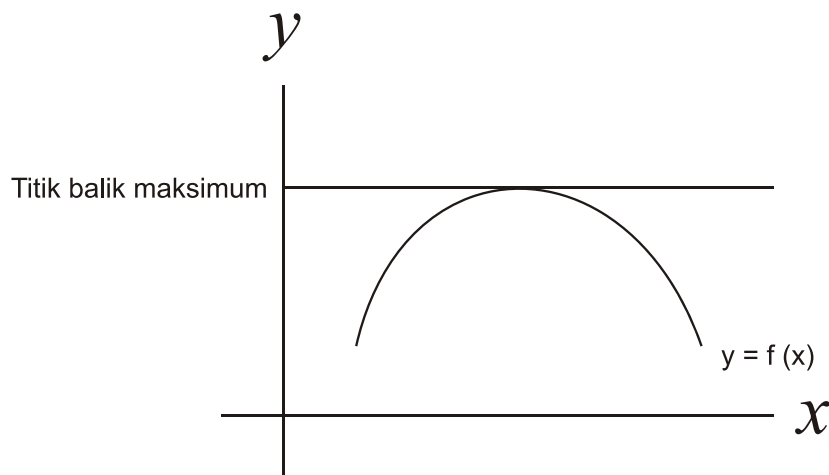
¹⁷Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân. op.cit*, hlm. 453-455.

Gambar 1: Posisi Batas Minimal



- (2) Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*hâlatu al-hadd al-a'lâ*). Ini berlaku pada tindak pidana pencurian (Q.S 5: 38) dan pembunuhan (Q.S 17: 33; Q.S. 2: 178; Q.S 4: 92).¹⁸

Gambar 2: Posisi Batas Maksimal

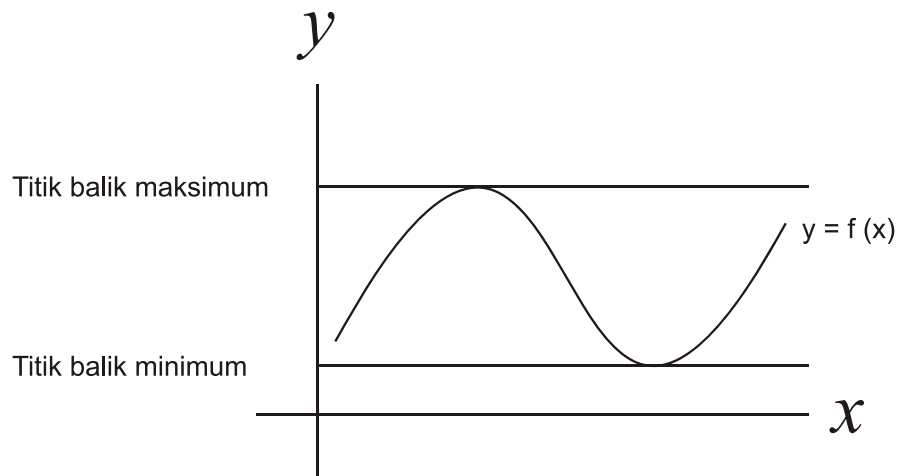


- (3) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus (*hâlatu al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ m'an*). Ini misalnya terjadi pada persoalan hukum waris (Q.S. 4: 11-14, 176) dan persoalan poligami (Q.S. 4: 3).¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 455-457.

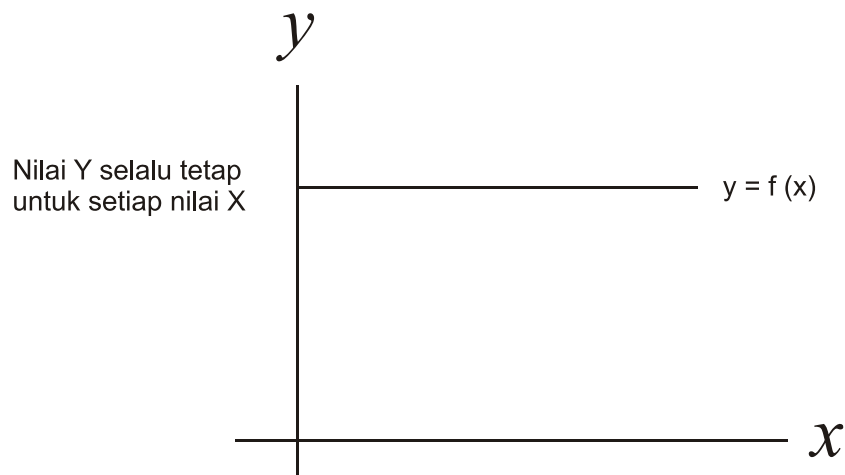
¹⁹ *Ibid.*, hlm. 457-462.

Gambar 3: Posisi Batas Maksimal dan Minimal Bersamaan



- (4) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus tapi dalam satu titik koordinat (*hâlatu al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ m'an 'alâ nuqthati wâhidah*). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang ditentukan. Ini berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid (Q.S 24: 2).²⁰

Gambar 4: Posisi Lurus

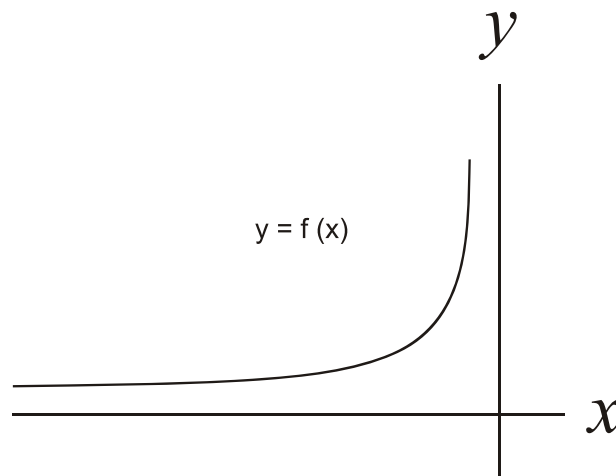


- (5) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan (*hâlatu al-hadd al-a'lâ bikhath maqârib al-mustaqîm*). Ini berlaku pada hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan yang dimulai dari saling tidak menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir (mendekati) zina.²¹

²⁰*Ibid.*, hlm. 463.

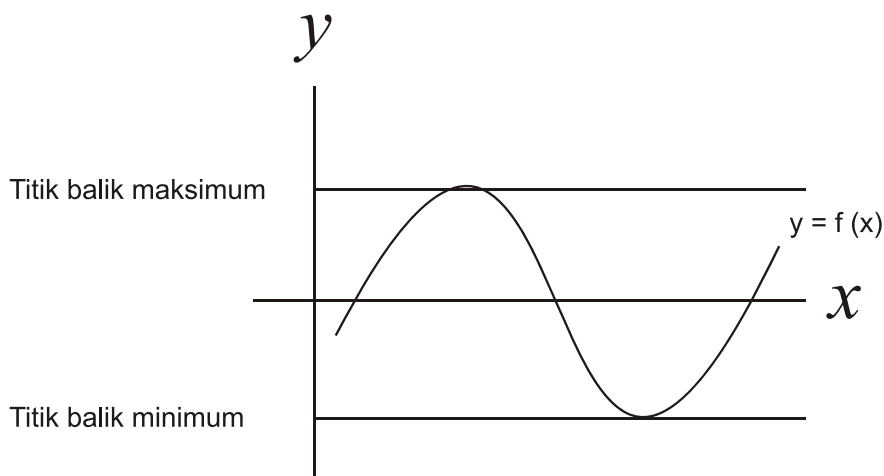
²¹*Ibid.*, hlm. 464

Gambar 5: Posisi Batas Maksimal Cenderung Mendekati tanpa bersentuhan



- (6) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas positif dan tidak boleh dilampaui dan batas bawah negatif yang boleh dilampaui (*hâlatu al-hadd al-a'lâ mûjabun wa al-hadd al-adnâ sâlibun*). Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya bernilai negatif boleh dilampaui.²²

Gambar 6: Posisi Batas Maksimal Positif dan Posisi Batas Minimal Negatif



Keenam model teori batas yang dikemukakan Syahrûr, nampaknya sangat terkait dengan latar belakang pendidikannya di bidang sains. Dalam khazanah pemikiran hukum Islam, pemikiran Syahrûr tersebut merupakan sesuatu yang baru dan nampaknya belum ada pendahulunya. Secara umum, bisa ditangkap bahwa dengan fleksibilitas hukum Islam berdasarkan model teori batas, Syahrûr bermaksud untuk menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân, senantiasa relevan pada setiap situasi dan kondisi, dan Islam

²²*Ibid.*

merupakan agama terakhir dan bersifat universal yang ditujukan kepada seluruh umat manusia.

V. Signifikansi Teori Batas Syahrûr

Sebelum melihat signifikansi teori batas Syahrûr, perlu diketahui bahwa Syahrûr membagi al-Qur'ân pada tiga kelompok ayat, yaitu: (1) *al-kitâb al-muhkam (umm al-kitâb)*;²³ (2) *al-kitâb al-mutasyâbih* (al-qur'ân dan *al-sab'al-matsâni*);²⁴ dan (3) *al-kitâb lâ muhkam wa lâ mutasyâbih (tafshîl al-kitâb)*.²⁵

Menurut Syahrûr, teori batas merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat yang berisi pesan hukum) dalam al-Qur'an. Istilah batas (*hudûd*) yang digunakan Syahrûr mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis."

Paling tidak, teori batas memberikan empat kontribusi signifikan dalam pengayaan bidang ushul fiqh. *Pertama*, dengan teori batasnya, Syahrûr telah berhasil melakukan pergeseran paradigma yang sangat fundamental di bidang ushul fiqh. Selama ini, pengertian *hudûd* dipahami secara kaku sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (*al-`uqûbât*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum berkeluarga, dan lain sebagainya. Berbeda dengan itu, teori batas (*nadzariyyat al-hudûd*) yang ditawarkan Syahrûr cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum (*al-`uqûbât*). Teori batas Syahrûr juga menyangkut aturan-aturan hukum lainnya, seperti soal *libâsul mar'ah* (pakaian perempuan), *ta`addud al-zawj*

²³Ayat-ayat *muhkamât* yang disebut sebagai *umm al-kitâb*, yang memiliki relasi dengan konsep *al-rişalah* (kerasulan). Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudûd wa al-`ibâdah*), hukum-hukum yang bersifat kondisional temporal (*al-ahkâm al-marhalah wa al-zharfiyyah*), akhlak (*al-furqân al-`âm wa al-khâsh*), dan ajaran-ajaran, baik yang bersifat menyeluruh maupun spesifik, namun tidak termasuk kategori penetapan hukum (*al-ta`lîmat al-`âmmah wa al-khâshah wa laysat tasyrî`ât*). Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb*..., hlm. 122-128.

²⁴Ayat-ayat *mutasyâbihat* yang terdiri dari al-qur'ân dan *al-sab'al-matsâni*, dan hanya memiliki relasi dengan konsep *al-nubuwwah* (kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi (*al-lawh al-mahfuzh*), sejarah para nabi dan rasul (*ahsân al-qashâs*), dan perubahan peristiwa alam (*tashrîf ahdats al-thabî`ah*). Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb*..., hlm. 114.

²⁵Ayat *lâ muhkâm wa lâ mutasyâbih* yang disebut juga *tafshîl al-kitâb*. Ayat-ayat dalam kategori ini memiliki dua macam bentuk, yakni: (1) ayat yang berfungsi sebagai penjelas, baik bagi *umm al-kitâb* maupun al-Qur'ân, dan (2) ayat yang berfungsi sebagai pemisah, baik dari segi tempat maupun waktu. Karakteristik ayat ini sama dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*, yakni berbentuk *khbariyyah*, dan *ta`lîmiyyah*, sehingga juga berfungsi sebagai representasi *nubuwwah* Nabi Muhammad. Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb*..., hlm. 122.

(poligami), pembagian warisan, soal riba, dan lain sebagainya.

Syahrûr berargumen, bahwa kesalahan metodologis dalam pemikiran hukum Islam selama ini, karena para fuqaha memperlakukan syariat Islam sebagai syariat 'ayniyyah' sebagaimana syariat-syariat agama Yahudi dan Nasrani, bukan syariat hududiyah. Kesalahan ini muncul, karena pembacaan mereka terhadap *umm al-kitâb*, sebagai *nash* yang tidak berlaku ijtihad di dalamnya, sehingga redaksi ayat hendak diterapkan secara harfiyyah.

Kedua, teori batas Syahrûr menawarkan ketentuan batas minimum (*al-hadd al-adnâ*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a`lâ*) dalam menjalankan hukum-hukum Allah. Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan. Wilayah ijtihad manusia, menurut Syahrûr berada di antara batas minimum dan maksimum itu tadi. Elastisitas dan fleksibilitas hukum Allah tadi dapat digambarkan seperti posisi pemain bola yang bebas bermain bola, asalkan tetap berada pada garis-garis lapangan yang telah ada. Pendek kata, selagi seorang muslim masih berada dalam wilayah *hudûd-u-llâh* (ketentuan Allah antara batas minimum dan maksimum tadi), maka dia tidak dapat dianggap keluar dari hukum Allah. Contohnya: ketentuan potong tangan bagi pencuri (Q.S. al-Mâ'idah: 38).

Menurut Syahrûr, potong tangan merupakan sanksi maksimum (*al-hadd al-a`lâ*) bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan (Q.S. al-Mâ'idah: 34). Dari sini Syahrûr berkesimpulan, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijtihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara. Kalau kasus yang dihadapi adalah pejabat yang korup, sanksi dipecat dari jabatannya juga masih berada dalam dua batasan tadi. Syahrûr beralasan, esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera (kapok) si pelanggar hukum. Oleh sebab itu, negara atau pemerintahan yang tidak atau belum menerapkan sanksi potong tangan, rajam, qishas, dan beberapa sanksi hukum yang tertera di dalam al-Quran maupun hadis, tidak bisa diklaim sebagai negara atau pemerintahan yang kafir sebagaimana tuduhan kalangan fundamentalis.

Dalam kasus pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*), Syahrûr berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah *satr al-juyûb* (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah. Dengan pendekatan ini, perempuan yang tidak memakai jilbab pada umumnya sesungguhnya telah memenuhi ketentuan Allah, sebab masih berada pada wilayah di antara batas minimum dan maksimum tadi. Sebaliknya, perempuan yang menutup sekujur tubuhnya (termasuk wajah, dengan cadar misalnya) dianggap telah keluar dari *hudûd-u-llâh* (batasan-batasan Allah), karena melebihi batas

maksimum yang ditentukan Alquran. Artinya, perempuan yang mengenakan cadar dan menutup sekujur tubuhnya-dengan pendekatan ini-malah sudah “tidak islami”.

Ketiga, dengan teori batasnya, Syahrûr telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat *hudûd* yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muhkamât* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal. Bagi Syahrûr, ayat-ayat *muhkamât* juga dapat dipahami secara dinamis dan memiliki alternatif penafsiran, sebab al-Qur'an diturunkan untuk merespon persoalan manusia dan berlaku sepanjang masa. Semua ayat al-Qur'an tidak saja dapat dipahami, bahkan bagi Syahrûr dapat dipahami secara pluralistik, sebab makna suatu ayat itu dapat berkembang, tidak harus sesuai dengan makna (pengertian) ketika ayat itu turun. Walhasil, penafsiran suatu ayat sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi, sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori batas, Syahrûr ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muhkamât* secara produktif dan prospektif (*qirâ'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qirâ'ah mutakarrirah*).

Keempat, dengan teori batas, Syahrûr ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Syahrûr berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqâmah*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanîfiyah*). Nah, sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori batas yang oleh Syahrûr dipahami sebagai batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia. Kerangka analisis teori batas yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang berposisi secara biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakah al-jadâliyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyrî'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

VI. Penutup

Pandangan Syahrûr dengan teori batasnya jelas merupakan terobosan yang sangat brilian dalam pengayaan ilmu ushul fiqh. Hanya saja harus dimafhumi kemudian mengapa pandangan ini kurang begitu direspon positif. Penulis melihat hal ini pada beberapa sebab. Pertama, kompetensi Syahrûr sebagai seorang ulama yang memiliki otoritas fiqh diragukan. Hal ini karena basik formal keilmuan dia yang bukan agama, melainkan ilmu eksakta (*handasah*). Kedua, Syahrûr tidak memiliki juru bicara atau kelompok yang cukup handal untuk *memback-up* pemikiran dia, khususnya di negeri Arab. Ketiga, umat Islam masih sulit menerima sesuatu yang tidak ada

presedennya dalam tradisi intelektualisme Islam. Sesuatu gagasan yang baru memang membutuhkan waktu yang lama untuk bisa berkembang dan diterima khalayak.

Namun, terlepas dari kritikan yang dialamatkan kepada Syahrûr, setidaknya dia telah memberikan alternatif pembacaan tekstual-rasional. Tekstual dalam arti tidak melepaskan teks ketika melihat suatu realitas, sehingga ada *patokan* yang jelas dalam merumuskan suatu pemikiran. Sedangkan rasional, karena meski tetap berpegang pada teks, pada saat yang sama tetap membuka ruang ijtihad, yang memungkinkan menghasilkan rumusan hukum yang relevan dengan kebutuhan manusia. Karenanya bisa dikatakan, bahwa Syahrûr adalah sosok neo-tekstualias, yang menawarkan pembacaan baru terhadap teks, yang berbeda dengan pendahulunya.

DAFTAR PUSTAKA

- Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria". dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 7, No. 3, 1996.
- Christmann, Andreas. "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam Al Kitab wa Al Qur'an". Pengantar (2) dalam Muhammad Shahrur. 2004. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. (Yogyakarta: Elsaq Press).
- Eickelman, Dale F. "Islamic Liberalism Strikes Back," dalam *Middle East Studies Association Bulletin*. 27. 1 Desember 1993.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*, (Inggris: Cambridge University Press).
- Kurzman, Charles. (ed.). 1989. *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York-Oxford: Oxford University Press).
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.). 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. (Yogyakarta: Tiara Wacana).
- Orsbone, Grant R. 1991. *The Hermeneutical Spiral*. (Illinois: Intervarsity Press).
- Syahrûr, Muhammad. 1990. *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî').
- . 1994. *Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*. (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî').
- . 1996. *al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmah al-Qiyam*. (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî').
- . 2000. *Naḥwa Ushûl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islâmy: Fiqh al-Mar'ah*. (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî').
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1994. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (Jakarta: Balai Pustaka).