

TEORI BATAS DALAM HUKUM ISLAM (STUDI ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD SHAHRUR)

Oleh: Muhammad In'am Esha

Shahrur adalah sosok baru yang muncul dalam blantika pemikiran Islam kontemporer. Karya monumentalnya adalah *Al-Kitab wa Al-Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (1990) yang telah terjual ribuan kopi. Karya ini telah menimbulkan pro dan kontra akibat pemikiran-pemikiran orisinil, baru, dan mungkin bisa disebut "nakal". Hal ini adalah sesuatu yang sah-sah saja dalam sebuah karya pemikiran karena memang dalam membaca teks-teks Al-Qur'an Shahrur menggunakan konsep-konsep baru yang belum diaplikasikan sebelumnya yaitu *adamu taraduf* (tidak ada sinonim) dalam Al-Qur'an yang merupakan aplikasi dari pendekatan linguistiknya.

Teori batas (*The Theory of Limits*) merupakan salah satu pokok pemikirannya dalam bidang hukum Islam. Terori ini muncul sebagai buah kegelisahannya terhadap realitas masyarakat kontemporer yang bersifat dinamis dan bergerak terus menerus sementara masyarakat Islam harus mengikuti derap modernisasi tersebut. Teori Batas diharapkan akan mampu memberikan ruang gerak yang dinamis bagi masyarakat muslim kontemporer namun tetap berada dalam koridor (*frame*) aturan hukum yang telah ditentukan Al-Qur'an.

Pendahuluan

Montgomery Watt dalam sebuah bukunya *Islamic Foundation and Modernity* menjelaskan, pergulatan pemikiran Islam tidak lain adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya (*self image of Islam*) di tengah realitas dunia modern yang senantiasa berubah dan berkembang.¹ Pemikiran Islam modern dan kontemporer tampaknya tidak lepas dari *mainstream* agenda besarnya bagaimana Islam harus berkiprah di tengah gempuran modernitas. Hal inilah yang kemudian menjadi pekerjaan besar para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi

¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Foundational and Modernity*, (London and New York Routledge), 1988, hal. 140.

intelektual terhadap permasalahan tersebut. Realitas solusi yang ditawarkan inilah yang kemudian membawa kita pada berbagai aliran pemikiran Islam. Al-Jabiri dalam hal ini melihat ada tiga tipologi dalam wacana pemikiran Islam, yaitu: modernis (*ashraniyyun, hadastiyyun*), tradisional (*salafiyyun*) dan ekletis (*taufiqiyyun*).²

Al-Qur'an dalam konteks pemikiran Islam modern di atas, menurut Andrew Rippin telah meniscayakannya mempunyai posisi yang signifikan. Hal ini tidak lain karena Islam sebagai *scripturalist faith* telah meniscayakan masyarakat Islam menaruh perhatian serius terhadap teks yang diwahyukan, Al-Qur'an, terutama dalam menjawab problem-problem modernitas. Signifikansi Al-Qur'an dalam konteks sejarah pemikiran Islam modern. Nama-nama seperti Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dengan *Tafsir Al-Qur'an*, Muhammad Abduh (1849-1905) dengan *Tafsir Al-Manar*, Abu Al-Kalam Azad (1888-1958) dengan *Tarjuman Al-Qur'an*, Sayyid Qutb (1906-1966) dengan *Fi Zilal Al-Qur'an*, Fazlur Rahman (1919-1988) dengan *Major Theme of The Qur'an*, setidaknya telah memberikan legitimasi yang niscaya terhadap realitas akan keseriusan para pemikir Islam modern terhadap Al-Qur'an dalam membangun identitas diri Islam (*self image of Islam*) di tengah tantangan modernitas.³

Perhatian yang serius terhadap Al-Qur'an nampaknya tidak akan pernah menemui titik akhir dalam wacana pemikiran Islam. Satu dekade sebelum berakhirnya abad ke-20, yaitu pada tahun 1990-an dunia Islam, Arab khususnya, telah dihebohkan dengan kemunculan sebuah buku *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* karya seorang pemikir muslim kontemporer Muhammad Shahrur. Buku ini telah menjadi *the best seller* dan telah terjual ribuan eksemplar. Sebagaimana yang direkam oleh Eickelman, salah seorang profesor antropologi dan human relation di Darmount College (USA), buku Shahrur ini pada tahun 1993 telah terjual sebanyak 13.000 eks. di Syria, 3.000 eks. di Mesir, dan 10.000 eks. di Saudi Arabia dan jumlah tersebut di luar buku-buku yang dikopi secara ilegal.⁴

² Yang pertama menganjurkan adopsi modernitas Barat sebagai model yang tepat bagi masa kini. Artinya sebagai model yang secara historis menjelaskan dirinya sebagai paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sikap kaum salafi sebaliknya berupaya mengembalikan kejayaan masa lalu sebelum terjadinya penyimpangan dan kemunduran. Minimal mereka menjadikannya sebagai acuan dalam model Arab Islam yang orisinal dan otentik, yang dinilai menyerupai model lama untuk menjawab tantangan masa kini, sedangkan yang terakhir, ekletis berupaya mengadopsi unsur-unsur terbaik, baik yang terdapat dalam model Barat modern maupun dalam Islam masa lalu, serta mempersatukan di antara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut. Lihat M. Abed Al-Jabiri, *Post Traditionalisme Islam* (terj.) Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS), 2000, hal. 186.

³ Andrew Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices, Contemporary Period, Volume II*, (London and New York: Routledge), 1993, hal. 85.

⁴ Dale F. Eickelman, *Islamic Liberalism Strikes Back*, Middle East Studies Association (MESA) Bulletin 27, 1 (Desember 1999).

Fenomena yang luar biasa ini setidaknya akan menyisakan tanda tanya besar di benak kita: *pertama*, siapakah sebenarnya Shahrur dan bagaimana posisinya dalam peta pemikiran Islam?; *kedua*, bagaimana pemikiran Shahrur itu dikonstruksi sehingga menghasilkan penemuan-penemuan baru yang orisinal?; dan *ketiga*, apa kontribusi pemikiran Shahrur dalam wacana pemikiran Islam modern?

Setidaknya berangkat dari rasa penasaran di atas, tulisan ini dibuat. Namun demikian, tulisan ini akan memfokuskan pembahasan hanya pada salah satu produk pemikirannya yaitu tentang teori batas (*the theory of limits*).

Beografi Muhammad Shahrur

Damaskus, dalam karir intelektual Muhammad Shahrur, nampaknya akan menjadi kota yang bersejarah sepanjang hidupnya. Hal ini setidaknya didasarkan pada beberapa alasan; *pertama*, di kota inilah ia dilahirkan (tahun 1938) dan kemudian mulai menapaki jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum kemudian ia pergi ke Moskow untuk belajar teknik (*engineering*) hingga tahun 1964. Dilanjutkan dua tahun kemudian (tahun 1968) ia melanjutkan pendidikan master dan doktoralnya dalam bidang mekanika perminyakan (*oil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*) di Irlandia, University College Dublin. *Kedua*, di kota ini pula, ia kembali dari Irlandia tahun 1972, ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang profesor teknik (*engineer*) di Universitas Damaskus, Syiria, hingga sekarang, sebelum kemudian berkat perhatiannya dalam pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya *Al Kitab wa Al Qur'an: Qira'ah Muashirah*, ia kemudian masuk ke jajaran "selebritis" intelektual muslim dalam wacana pemikiran kelslaman kontemporer⁵.

Karya monumental Shahrur yang telah mencuatkan namanya dalam blantika pemikiran Islam kontemporer tersebut merupakan hasil perjalanan panjangnya sekitar 20 tahun. Secara gradual, perjalanan pemikiran kelslamannya di bagi dalam tiga fase; *Pertama*, tahun 1970-1980. Fase ini dimulai saat dia sedang studi di Dublin Irlandia. Dia merasakan bahwasannya kajian kelslamannya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna terutama saat ia mengkaji tentang masalah "Al Dzikr" baik yang mencakup metodologi, istilah-istilah pokok, maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Ia melihat bahwasannya kajian kelslaman itu terjebak dalam tradisi taqlid, pembahasannya hanya itu-itu saja dan mengekor pada tradisi pemikiran terdahulu. Demikian halnya dengan kajian tradisi kalam dan fiqh. Tradisi pemikiran kalam telah terjebak dalam tradisi pemikiran Asy'ariyah ataupun Mu'tazilah, sedangkan fiqh terjebak dalam tradisi pemikiran "al fuqaha' al khamsah". Hal tersebut telah menjadi ideologi yang membunuh pembahsan yang bersifat ilmiah. Kajiannya selama sepuluh

⁵ Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam, A Sourcebook*, (New York-Oxford University Press), 1998, hal 139.

tahun inilah yang kemudian membawanya pada sebuah realitas *asasiyah* bahwasannya sebenarnya Islam tidaklah seperti yang ada dalam kajian awal, yang hanya bersifat *taqlidy* dan terjebak dalam transisi pemikiran pendahulunya karena sesungguhnya kita tidak dapat menghadapi produk pemikiran masa lalu ke masa kini dengan segenap problematikanya. Oleh karena itu, ia menegaskan perlunya umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang cenderung *taqlidy*, tidak ilmiah⁶.

Kedua, tahun 1980-1986. Fase ini diawali sejak pertemuan Shahrur dengan Ja'far Dak Al Bab, teman sejawatnya mengajar di Universitas Damaskus yang lulus doktoralnya dalam bidang ilmu bahasa (*al lisaniiyyat*) tahun 1973 di Universitas Moskow. Ja'far inilah yang mengenalkannya dengan pemikiran-pemikiran Al Farai, Abu Ali Al Farisiy dan muridnya Ibn Jinny dan Abd Al Qohar Al Jurjainy. Berasal dari pemikiran mereka itulah akhirnya ia memahamai berbagai permasalahan bahasa seperti pemahaman bahwasannya lafadz itu mengikuti makna, bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim (*muradif*). Bertolak dari sinilah kemudian ia mengadakan kajian yang intensif terhadap mushaf baik yang berkenaan dengan istilah pokok dalam Al-Qur'an seperti *Al Kitab*, *Al Qur'an*, *Al Furqan*, *Al Dzikr*, *Umm Kitab*, *Al Lauh Al Mahfudz*, *Al Imam Al Mubin*. Di samping terma-terma lain yang ia kaji dalam perspektif baru seperti *al inzal wa al tanzil* dan *al ja'i*. Kajian ini berlangsung hingga tahun 1982. Baru kemudian tahun 1984-1986, ia mengkaji pemikiran-pemikiran pokok yang terkait dengan ayat-ayat Al Qur'an bersama Ja'far Dak Al Bab⁷.

Ketiga, tahun 1986-1990. Fase ini tidak lain adalah upaya sistematisasi dari berbagai pemikirannya bersama Ja'far dalam sebuah buku yang kemudian diterbitkannya pada tahun 1990. Pekerjaan ini nampaknya adalah sesuatu yang berat karena harus memilah-memilah bagian demi bagian. Dia mengatakan bahwa untuk bab satu saja — dalam buku yang sudah jadi ini mencakup 200-an halaman — baru selesai selama setahun yakni 1986-1987. Buku yang mereka luncurkan ini baru secara total selesai tahun 1988 dengan jumlah halaman yang tidak main-main 800-an halaman!!!⁸.

Pemikiran Shahrur yang dinilai sangat kontroversial karena temuan-temuan barunya dalam kajian kelslaman telah menimbulkan reaksi baik secara positif maupun sebaliknya. Respon positif misalnya ditunjukkan oleh Sultan Qaboos di Oman yang membagi-bagikan buku tersebut dan merekomendasikan kepada menteri-menterinya untuk membacanya⁹. Respon positif juga muncul di kalangan sarjana barat yang banyak mengulas dan memberikan apresiasi terhadap pemikiran Shahrur di berbagai jurnal internasional seperti *Jurnal Midle East Studies Association (MESA)*, *Jurnal*

⁶ Muhammad Shahrur, *Al Kitab Wa Al Qur'an: Qira'at Mu'ashirah*, (Damascus: Al Ahaily Al Thiba'ah wa Al Nasyr wa Al Tauzi'), 1990, hal. 46.

⁷ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 47.

⁸ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 48.

⁹ Dale F. Eickelman, *Islamic Liberalism Strike Back*, MESA Bulletin 27, 1 Desember 1993.

Meria, *The Wilson Quarterly*, dan *Muslim Word, Islam and Christian – Muslim Relation*¹⁰. Respon negatif terhadap pemikiran Shahrur nampaknya tidak kalah dahsyatnya, banyak pemikir muslim yang tidak sependapat dengan pemikiran Shahrur memberikan responnya dengan menulis buku yang mengkritik Shahrur, diantaranya adalah *Tahafut al Qira'ah al Mu'ashirah* (1993) karya Dr. Mahami Munir Muhammad Thohir Al Syawwaf, dan *Mujarrad Tanjim* (1991) karya Salim Al Jabiy.

Karya Shahrur yang telah menyedot banyak perhatian kalangan intelektual tersebut, beberapa tahun berikutnya disusul dengan karya-karya terbarunya yaitu *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi Al Dawlah wa Al 'Amal Al Islam* (1999) yang semuanya diterbitkan oleh *Al Ahaliy li Al Tiba'ah wa Al Nasyr wa Al Tawzi'*, di Damaskus. Walaupun buku-buku terbarunya tersebut getarannya tidak seperti buku pertama, namun bisa dikatakan bahwa buku-bukunya tersebut mampu memberikan perspektif baru dalam wacana pemikiran Islam kontemporer karena memang buku-buku tersebut menggambarkan proyek pemikiran kelislamannya. Karya Shahrur tersebut dapat dikatakan pula sebagai titik balik (*turning point*) dalam karir intelektualnya dari seorang ilmuwan murni — diantaranya ia telah mengarang buku *Handasah al Asasat* (Ilmu Fondasi) sebanyak empat jilid dan *Handasah al-Turab* (Ilmu Tanah) — menjadi seorang pemikir keagamaan kontemporer.

Turast, Modernitas dan Realitas Masyarakat Islam

Persoalan mendasar yang mendorong Shahrur untuk melakukan kajian kelslaman, secara global dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling kait kelidan; *pertama*, realitas masyarakat Islam kontemporer, dan *kedua*, realitas doktrin dan *turast* dalam Islam. Dua hal inilah yang akan mengarahkan kepada munculnya kegelisahan pemikiran dalam diri Shahrur.

Shahrur melihat bahwa masyarakat kontemporer telah terpolarisasi ke dalam dua blok. *Pertama*, mereka yang berpegang secara ketat kepada arti literal dari tradisi. Mereka berkeyakinan bahwa warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. Apa yang cocok untuk komunitas pertama dari orang-orang beriman di zaman Nabi SAW juga cocok untuk semua orang-orang yang beriman di zaman apapun. Kepercayaan ini telah menjadi sesuatu yang absolut dan final.

Kedua, mereka yang cenderung untuk menyerukan sekulerisme dan modernitas, menolak semua warisan Islam termasuk Al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi, yang hanya menjadi narkotik pada pendapat umum. Bagi mereka,

¹⁰ Dale F. Eickelman, misalnya dalam *The Wilson Quarterly* mensejajarkan Shahrur dengan Marthin Luther salah seorang tokoh reformis Kristiani. Lihat dalam Dale F. Eickelman, *Inside The Islamic Reformation*, *The Wilson Quarterly* 22, No 1, 1998.

ritual adalah sebuah gambaran ketidakjelasan. Memimpin di dalam kelompok ini adalah kaum Marxis, komunis dan beberapa kaum nasionalis Arab¹¹.

Menurut Shahrur, semua kelompok ini telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya. Kegagalan dua blok inilah yang kemudian memunculkan kelompok ketiga, dimana Shahrur mengklaim dirinya sendiri dalam kelompok ini, yaitu mereka yang menyerukan kembali kepada *al Tanzil*, teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi SAW, dalam paradigma pemahaman yang baru¹².

Shahrur berpendapat bahwa umat Islam di dalam memahami Al-Qur'an hendaknya sebagaimana generasi awal Islam telah memahaminya. Dengan kata lain, di dalam Al-Qur'an, "perlakukanlah Al-Qur'an seolah-olah Nabi SAW baru meninggal kemarin" ¹³. Pemahaman semacam ini telah meniscayakan umat Islam untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu.

Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi memberikan interpretasi Al-Qur'an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Muslim modern, dengan demikian lebih *Qualified* untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan tujuan dan realitas modern yang melingkupinya. Konsekuensi logis dari pemahaman ini, bahwa hasil interpretasi Al-Qur'an generasi awal, tradisional, tidaklah mengikat masyarakat muslim modern. Bahkan lebih jauh, Shahrur mengatakan bahwa muslim modern karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan, mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai Al-Qur'an yang lebih baik dibandingkan muslim pendahulu mereka di masa klasik dan tengah¹⁴.

Menurut Shahrur, realitas historis tindakan manusia pada abad ke-7, ketika Al-Kitab tersebut turun, merupakan salah satu bentuk respon, tafsir, terhadap Al-Kitab dan bukan satu-satunya respon yang bersifat final. Semua tindak tersebut mengandung nilai *turast* kecuali aspek-aspek ibadah, hudud dan *al siratal mustaqim* yang tidak terikat ruang dan waktu¹⁵. Demikian halnya dengan apa yang dilakukan oleh Nabi SAW tidak lain adalah salah satu bentuk model dari penafsiran Al-Kitab yang sesuai dengan konteks *space and time* Beliau¹⁶.

¹¹ Muhammad Shahrur, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Modern* (terj.) M. Zaki Hussein, dalam <http://IslamPembebasan.Virtualave.net>.

¹² Muhammad Shahrur, *Ibid*.

¹³ Muhammad Shahrur, *Op. Cit*, hal. 44.

¹⁴ Muhammad Shahrur, *Al Kitab wa Al Qur'an*, *Op. Cit*, hal. 44, 427.

¹⁵ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 38.

¹⁶ Muhammad Shahrur, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Modern* (terj.) M. Zaki Hussein, dalam <http://IslamPembebasan.Virtualave.net>.

Beberapa permasalahan yang menggelisahkannya dalam kaitannya dengan doktrin dan *turast* dalam Islam secara sederhana dapat dijelaskan sebagai berikut¹⁷:

Pertama, adanya pengeksporan terhadap produk hukum masa lalu untuk menghukumi persoalan-persoalan kekinian. Shahrur mencontohkannya dalam kasus perempuan Islam di mana banyak pemikir-pemikir yang muncul hanya merupakan pengekoran terhadap pemikiran-pemikiran masa lalu dan yang lebih lucu lagi, hal itu diklaim sebagai sesuatu yang ilmiah. Kaitannya dengan fiqh, Shahrur memberikan kritik bahwa sudah waktunya umat Islam ditawarkan fiqh Islam dengan metodologi baru sehingga kita tidak terkebiri hanya ke dalam paradigma "Al Fuqaha Al Khamsah".

Kedua, tiadanya petunjuk metodologis dalam pembahasan ilmiah tematik terutama dalam kaitannya dengan pembahasan nash suci keagamaan seperti ayat-syarat al kitab yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini bisa dipahami karena memang kecenderungan yang muncul di kalangan muslim adalah perasaan yang ragu-ragu, takut, ketika harus berhadapan dengan pengkajian nash suci. Padahal syarat utama dalam pembahasan ilmiah adalah memandang sesuatu secara obyektif, tanpa pretensi dan simpati yang berlebihan serta menjauhkan diri dari sikap ragu (*wahm*).

Ketiga, tidak adanya pemanfaatan dan sekaligus interaksi terhadap filsafat humaniora (*al falsafat al insaniyat*) yang nota bene dianggap a-Islamy. Hal ini karena orang Islam masih terjangkit terhadap "penyakit" dualisme pengetahuan, antara Islam dan bukan Islam. Padahal yang terpenting pada saat ini adalah bagaimana umat itu secara selektif mampu mengambil, berinteraksi, terhadap produk-produk pemikiran humaniora non agama tersebut. Hal inilah, menurut Shahrur, pada tataran selanjutnya telah memadukan pemikiran Islam. Mereka hanya bangga terhadap pemikiran masa lalu dan yang lebih parah adalah tidak bisa lepas dari kecenderungan fanatisme sempit (*ma'zaq al fikr*).

Dialektika Tradisi dan Modernitas

Shahrur dalam mengkonstruksi pemikirannya tidak lepas dari paradigma yang dianutnya terutama terkait dengan tradisi (*turast*), dan modernitas (*al mu'ashirah*). *Turast* dimaknai sebagai produk-produk pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi salaf untuk generasi khalaf yang memberikan landasan di dalam membangun kepribadian generasi khalaf baik yang berupa cara berfikir maupun cara hidup. Berangkat dari pemahaman ini, Shahrur mengatakan bahwa *turast* tidak lain adalah buatan manusia dan produk kesungguhan manusia di dalam realitas perjalanan

¹⁷ Muhammad Shahrur, *Op. Cit.*, hal. 30-32.

sejarahnya. Oleh karenanya, kita diperkenankan untuk mengapresiasi tapi dilarang mensakralkannya (Al Zukhruf: 22)¹⁸.

Sedangkan *al-mu'ashirah* merupakan interaksi manusia dengan produk pemikir kontemporer yang juga dihasilkan oleh manusia¹⁹. Umat Islam dalam hal ini harus mampu untuk mengadopsi perkembangan-perkembangan pengetahuan kontemporer sehingga mereka tidak terjebak dalam pengulangan pengetahuan masa lalu. Interaksi dengan pengetahuan kontemporer ini akan memungkinkan adanya pengayaan perangkat metodologi dalam mengembangkan pengetahuan keagamaan yang sejalan dengan fenomena kekiniaan.

Wajar jika kemudian Shahrur mengatakan interpretasi generasi awal Islam tidak mengikat kepada kita, generasi modern, karena memang interpretasi itu adalah produk manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Demikian juga dengan upayanya yang berusaha mendobrak dan mengkritik realitas masyarakat Islam yang cenderung terjebak kepada pensakralan tradisi pemikiran masa lalu seperti dalam bidang fiqh yang hanya terjebak dalam pemikiran *al madzhabib al fihiyyah*. Hal itu di samping karena kesalahan dalam pemahaman terhadap hakekat *turast* juga adanya kecenderungan enggan berinteraksi dengan pemikiran kontemporer.

Berdasarkan pemahamannya tentang *turast* dan *mu'ashirah* tersebut, Shahrur menariknya pada persoalan fenomena Al Kitab, apakah termasuk *turast* atau bukan? Shahrur melihat bahwasannya sekilas persoalan itu adalah sesuatu yang dilematis. Al Qur'an bila dimasukkan sebagai *turast*, ia merupakan hasil cipta Muhammad (seperti pendapat Mikhail Harits) dan hanya bersifat partikular yang terkait dengan konteks Arab dan masa abad ke tujuh saja. Dengan demikian, pasti tidak akan sesuai lagi dengan situasi dan kondisi abad ke-20. Padahal sebagaimana dinyatakan dalam Al Qur'an (QS 15: 9 dan 21: 107) bahwa Al Kitab bersifat universal dan dipelihara oleh Allah sehingga senantiasa bersifat *salihun li kuli zaman wa makan*²⁰.

Al Kitab, dengan demikian, bukan termasuk dalam kategori *turast* dalam arti ia bukanlah hasil cipta rasa manusia melainkan diwahyukan dari Allah sebagai kitab terakhir untuk Muhammad SAW. Oleh karenanya ia harus memiliki beberapa karakteristik: 1) terdapat dimensi kemutlakan di dalamnya, yakni dalam konteks isi, karena ia diturunkan oleh dzat yang Maha Mutlak; 2) Allah adalah dzat yang tidak butuh pada lainnya termasuk Al Kitab, ia adalah murni sebagai petunjuk bagi manusia, oleh karenanya Al Kitab harus mengandung relativisme pemahaman manusia kepadanya; 3) Sebab pemikiran manusia terikat dengan bahasa, Al Kitab harus disampaikan melalui bahasa manusia walaupun pada fase berikutnya ternyata

¹⁸ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 32.

¹⁹ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 35.

²⁰ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 35.

mengandung karakter kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam konteks pemahaman isinya²¹.

Berdasarkan pada teori ini, Shahrur memahami bahwa Al Qur'an memiliki dimensi kemutlakan transenden dan sekaligus dimensi kenisbian profan. Dimensi kemutlakan transenden menjadikan Al Qur'an bersifat *Shalih li kulli zaman wa makan* dan tidak berubah, sedangkan dialetika, pemaknaan dan penafsiran manusia setiap kurun dan tempat tertentu terhadap Al Qur'an merupakan dimensi nisbi profannya²².

Analisis Linguistik: Sebuah Metodologi

Walfer H. Capps dalam bukunya *Religious Studies, The Making of a Discipline*, menjelaskan bahwasanya dalam sebuah penelitian atau kajian seseorang meniscayakan suatu titik pijakan yang itu akan bermanfaat atau menguntungkan dalam mengarahkan dan menempatkan secara pasti obyek kajiannya (*vantage point*). Titik pijakan ini, oleh Capps disebutnya sebagai pendekatan (*approach*). Pendekatan adalah bagaikan perspektif. Ia adalah bagaikan horizon dan sebuah tempat berpijak di mana kita dapat melihat secara leluasa terhadap keluasan horizon tersebut. Pendekatan, demikian Capps, mengarahkan daya persepsi seseorang. Tempat di mana seseorang itu berdiri akan menentukan apa yang dia lihat dan apa yang dia ketahui serta seberapa banyak yang dia lihat dan pelajari tergantung di mana seseorang itu berpijak atau berdiri²³.

Shahrur dalam mengkonstruks pemikiran kelslamannya menggunakan pendekatan linguistik. Hal ini adalah sesuatu yang niscaya karena memang yang dikajinya adalah teks-teks Al Qur'an. Namun demikian, sebagai seorang saintis, dalam kajian kelslamannya ini tipikal keilmualan yang mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional dan ilmiah, sangat kental mewarnai landasan metodologis pemikirannya, sebagaimana ia katakan, pemikiran-pemikiran dasar metodologis ilmiah inilah yang memberikan hasil yang berbeda dari produk-produk pemikiran sebelumnya (*salaf*).²⁴ Pendekatan Shahrur, dengan demikian, dapat kita sebut sebagai pendekatan linguistik rasional (ilmiah). Pemikiran terhadap pendekatan yang dipilihnya ini secara eksplisit dapat kita lihat dari uraian Shahrur berikut:

Menurut pendapat saya, kaum muslim tidak memerlukan sebuah interpretasi yang baru atau sebuah tafsir baru; ... Di dalam karya saya sendiri, saya percaya bahwa

²¹ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 36.

²² Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 36.

²³ Walter H. Capps, *Religious Studies, The Making of a Discipline*, (Minneapolis: Fortrees Press), 1995, hal. 334.

²⁴ Muhammad Sahrur, *Op. Cit.*, hal. 42.

saya membuat sebuah usaha *rasional* yang *serius* untuk *membaca kembali Al Tanzil, ...*²⁵

Adapun metode yang digunakan Shahrur adalah analisis kebahasaan (*linguistical analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa. Metode ini dalam bahasa Shahrur disebut sebagai metode historis ilmiah studi bahasa (*al manhaj al tarikhy al ilmiy fi dirasah al lughawiyah*). Pada prinsipnya aplikasi metode ini adalah bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau hubungan suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan (*cross examination*). Karena menurut Shahrur kata itu tidak mempunyai sinonim (*muradif*), setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan suatu kata bisa memiliki lebih dari satu makna. Oleh karena itu, untuk menentukan maknanya yang tepat adalah tergantung konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyagh al kalam*) atau dengan kata lain bahwa makna kata pasti dipengaruhi oleh hubungan secara linier dengan kata-kata di sekelilingnya (strukturnya),²⁶

Metode yang digunakan Shahrur dalam konteks paradigma hermeneutik biasa disebut dengan analisis paradigmatis dan analisis sintagmatis. Analisis paradigmatis dalam hal ini dimaksudkan bahwa dalam memahami makna teks dengan mengkaitkannya dengan konsep-konsep lain yang berdekatan atau berlawanan. Adapaun analisis sintagmatis memahami makna teks dalam kaitannya dengan hubungan linier kata-kata di sekelilingnya.²⁷

Metode Shahrur, sebagaimana dinyatakan sendiri, dipengaruhi oleh pemikirannya Ibn Faris yang nampak dalam pedoman metodologis dalam analisa bahasa, di antaranya sebagai berikut:

1. Bertolak dari konsep bahwa bahasa itu beraturan.
2. Bahasa itu muncul secara bersama dan struktur bahasanya terkait dengan jabatannya dalam bahasa.
3. Terdapat kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.

Oleh karena aturan bahasa itu berkembang terus, hal inilah yang meniscayakan metode sejarah ilmiah dalam analisa kebahasaan. Kaitannya dengan hal ini, Shahrur dengan mengutip penjelasannya Ibn Jinni dan Al Jurjani memberikan penjelasan pokok-pokok pemikiran mereka, di antaranya:

²⁵ Muhammad Shahrur, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, dalam <http://Islam.pembahasan.virtualeve.net>.

²⁶ Muhammad Shahrur, *Al Kitab wa Al Qur'an*, Op.Cit, hal. 196.

²⁷ Shahiron Syamsuddin, *Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis*, makalah pada stadium general kajian tafsir kontemporer HMJ Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga 15-5-1999, hal 5-6.

1. Terdapat kesesuaian antara ungkapan dan pemikiran manusia. Peran bahasa sebagai alat penyampai telah sudah terjadi sejak munculnya percakapan manusia.
2. Pemikiran manusia tentang aturan kebahasaan tidaklah berkembang sempurna dalam sekaligus tetapi tumbuh dan sempurna sejalan dengan problematika yang dihadapi pemikiran manusia.
3. Tidak ada sinonim dalam bahasa Arab.

Penjelasan terhadap metodologi kajian Shahrur di atas, merupakan pandangan secara umum dalam arti bahwa kerangka kerja penelitiannya berangkat dari analisa teks kebahasaan. Penulis tidak menafikan pula jika Shahrur dalam kajiannya ini juga menggunakan metode tematik dalam membahas sebuah permasalahan. Ia mengumpulkan sejumlah ayat, misalnya tentang ta'wil, kemudian secara intrateks dan interteks ayat-ayat tersebut dianalisa dengan metode analisis sebagaimana di atas.

Pemikiran Tentang Teori Batas

Tipikal Shahrur sebagai seorang ilmuwan, sangat kentara sekali berpengaruh terhadap produk pemikirannya. Hal ini misalnya dapat kita lihat ketika Shahrur mengenalkan sebuah teori baru yang disebut teori batas (*The Theory of Limit*).²⁸

Al Islam sholihun li kulli zaman wa makan, nampaknya telah menjadi konsep kunci bagi Shahrur untuk melakukan konstruksi baru dalam pemikiran keislaman. Shahrur melihat bahwasanya problematika peradaban Islam dan fiqh Islam adalah terkait dengan risalah Nabi SAW yang notabene sebagai utusan yang membawa rahmah bagi seluruh alam. Namun karena risalah itu tidak difahami secara benar, telah menjadikannya bersifat tertutup, kaku dan tidak dinamis, sehingga masyarakat Islam kontemporer cenderung untuk mengambil produk-produk hukum pemikiran di luar Islam. Hal ini secara tidak langsung memberi kesan bahwa Islam tidak *shalih li kulli zaman wa makan* dan ini tentunya bertolak belakang dengan Al Qur'an. (Al Anbiya':107).

Pelacakan Shahrur menemukan bahwasanya dalam pemahaman keislaman selama beberapa masa terdapat dua aspek yang dilupakan, yaitu: *al hanif* dan *al istiqamah*. Berdasar pada metode analisis linguistik, Shahrur menjelaskan bahwa kata *al hanif* mustaq dari *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*). Kata ini juga dibandingkan dengan kata *janafa*, yang berarti condong kepada kebagusan. (QS. Al Baqarah: 182). Term *al hanifiyyah* ini banyak sekali disebut dalam Al Qur'an, seperti:

²⁸ Muhammad Shahrur, *Ibid*, hal. 445-452.

Al An'am: 79, 161, Al Rum: 30, Al Bayyinah: 5, Al Hajj: 31 Al Nisa': 125, Al Nahl: 120, dan 123.

Adapun kata *al istiqamah*, mustaq dari "*qaum*" yang memiliki dua arti (1) kumpul manusia laki-laki, dan (2) berdiri tegak (*al intishab*); dan atau kuat (*al'azm*). Berasal dari kata *al intishab* ini muncul kata *al mustaqim* dan *al istiqamah*, lawan dari melengkung (*al inhiraf*); sedangkan dari *al 'azm*, muncul kata *al din al qayyim* (agama yang kuat dalam kekuasaannya); tentang makna kuat ini seperti dalam QS. Al Nisa':34, Al Baqarah: 255.

Analisa-analisa linguistik terhadap term *al hanifiyyah* dan *al istiqamah* inilah yang akhirnya menyampaikannya pada sebuah ayat dalam surat al An'am: 161. Terdapat tiga term pokok dalam ayat tersebut; *al din al qayyim*, *al mustaqim* dan *al hanifa*, yang kemudian menggelisahkannya. Bagaimana mungkin Islam untuk menjadi kuat harus disusun dari dua hal yang kontradiksi?

Pertanyaan ini mendorongnya untuk mengadakan pelacakan lebih lanjut. Shahrur menganalisa QS Al An'am: 79 di mana dari ayat ini diperoleh pemahaman bahwasanya *al hunafa'* adalah merupakan sebuah sifat alami dari seluruh alam. Langit, bumi, yang notabene sebagai susunan kosmos, adalah bergerak dalam garis lengkung, bahkan elektron terkecil pun juga demikian. Tidak ada dari tata alam itu yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. *Al din al hanif*, dengan demikian, adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al hanif* merupakan pembawaan yang bersifat fitriyah. Manusia, sebagai bagian dari alam materi, juga memiliki sifat pembawaan fitriyah ini.

Sejalan dengan fitrah alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Hal tersebut dapat kita saksikan dalam realitas masyarakat yang senantiasa bergerak baik dalam wilayah tradisi sosial, kebiasaan atau adat yang cenderung untuk berubah secara harmoni sejalan dengan kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, sebuah "*al shirath al mustaqim*" adalah sesuatu yang niscaya untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut. Itulah kenapa dalam Al Qur'an tidak akan pernah ditemui "*ihdinaa ila al hanifiyyah*" tapi yang ada "*ihdinashshirath al mustaqim*" karena memang *al hanifiyyah* adalah merupakan fitrah. Dengan demikian, "*Al Shirat al Mustaqim*" inilah yang akan menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.

Shahrur, dengan kecanggihannya sebagai seorang saintis, merumuskan teori-teorinya dengan menggunakan analisis matematis (*al tahlili al riyadhiy*), Shahrur, dalam hal ini, menggambarkan hubungan antara *al hanifiyyah* dan *al istiqamah*, sebagaimana dalam matematika, adalah bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks di mana sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu, sejarah, dan sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan oleh Allah SWT. Kurva (*al hanifiyyah*) yang menggambarkan dinamika, ia 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 tersebut secara keseluruhan bersifat dialektik di mana yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait (*intertwined*). Dialektika ini adalah sesuatu yang niscaya untuk menunjukkan bahwasanya hukum adalah *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*). Dari sinilah, Shahrur kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengatakan bahwasanya Allah SWT dalam Al Qur'an telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, inilah *al istiqamah* (*curvature*), dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, inilah *al hanifiyyah* (*straightness*).²⁹

Terkait dengan teori batas yang dikemukakannya, Shahrur menjelaskan enam model yaitu:

1. Batas minimum
2. Batas maksimum
3. Batas minimum dan maksimum sekaligus
4. Batas minimum dan maksimum sekaligus tapi dalam satu titik koordinat
5. Batas maksimum dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan.
6. Batas maksimum positif dan tidak boleh dilampaui; batas minimum negatif boleh dilampaui.

No.	Model	Uraian	Sandaran Al Qur'an (Contoh)	Penjelasan	Kasus Terkait
1.	Batas Mimimum	Batas paling minimal yang ditentukan Al Qur'an dan ijthad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut namun memungkinkan menambah.	QS Al Nisa': 22-23 Tentang wanita yang haram dinikahi.	Ketentuan dalam QS Annisa' tersebut merupakan batas minimal dan tidak mungkin dikurangi tapi memungkinkan bertambah; misalnya dari hasil penelitian kedokteran menyebutkan bahwa menikah dengan anak perempuan paman/bibi adalah berakibat buruk bagi keturunan. Hal ini disertai dengan data statistik yang memadai, maka agama dapat mengharamkannya.	Perihal makanan yang diharamkan. (al-Maidah; 3). Perihal pakaian wanita al Nur: 31.
2.	Batas maksimum	Batas paling atas yang telah ditetapkan dan tidak mungkin dilampaui, namun memungkinkan untuk	Hukuman potong tangan bagi pencuri (Al Maidah: 38).	Hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi di atas ketentuan potong tangan tapi ijthad memungkinkan meringankan sesuai dengan kondisi. (Kata-	Perihal hukuman bunuh bagi pembunuh (Al Isra'; 35).

²⁹ Wael B. Halaq. *A History of Islamic Legal Theories*, (Inggris: Cambridge University Press), 1997, hal. 248.

No.	Model	Uraian	Sandaran Al Qur'an (Contoh)	Penjelasan	Kasus Terkait
		memperingannya.		kunci dalam ayat tersebut "nakala" yang berkonotasi adat; kondisi yang ada dalam suatu negeri).	
3.	Batas maksimum dan minimum sekaligus	Batas maksimum dan minimum telah ditetapkan dan dengan ijtihad mungkin menetap di antaranya.	Pembagian warisan (al Nisa':11)	Batas maksimum laki-laki 2 x perempuan, batas minimum perempuan 0,5 laki-laki. Ijtihad bergerak di antara dua had tersebut dengan melihat TJ, keterlibatan wanita, dsb.	
4.	Batas maksimum dan minimum bersamaan dalam satu titik.	Ketentuan had maksimumnya juga menjadi had minimumnya sehingga ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan atau lebih ringan.	Perzinaan (al Nur; 2)	Hukum untuk pelaku zina dalam Al Qur'an sebagai had maksimum dan minimum sekaligus karena dalam ayat tersebut ada term "ra'fah" yang berarti tidak ada keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi bukan hukumannya.	
5.	Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa sentuhan.	Had paling atas telah ditentukan dalam Al Qur'an namun karena tidak ada sentuhan dengan had maksimum, maka hukuman belum dapat ditetapkan.	Hubungan laki-laki dan perempuan.	Batas atas yang telah ditetapkan adalah hukuman zina, namun bila laki-laki perempuan berhubungan tapi tidak ada persentuhan atau persentuhan tapi belum zina, maka had zina belum dijatuhkan.	
6.	Batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif boleh dilewati.	Batas atas yang ditetapkan tidak boleh dilewati sedangkan batas bawahnya yang negatif dapat dilampaui.	Tasaruf harta.	Had atas yang tidak boleh dilampaui adalah riba; had bawah yang boleh dilampaui adalah zakat (zakat sebagai batas negatif karena ia adalah batas minimal harta yang wajib dikeluarkan). Dua hal ini dapat dilampaui oleh shadaqah. Dalam hal ini ada riba yang diperkenankan yaitu yang tidak melewati had atas (riba yang adl'afan mudla'afany).	

Penutup

Fenomena pemikiran Shahrur dengan teori batasnya tentunya patut mendapat perhatian yang serius dalam konteks pemikiran hukum Islam saat ini. Hal ini tidak lain karena kita saat ini hidup dalam sebuah masa yang memiliki percepatan yang luar biasa dalam segala lini kehidupan. Kita harus mampu bergerak secara dinamis mengikuti perkembangan zaman namun tetap dalam koridor (frame) yang telah ditetapkan dalam Al Qur'an. Pada titik inilah nampaknya teori batas yang

ditawarkan oleh Shahrur menemui relevansi. Kita diperkenankan bergerak secara dinamis di antara limitasi yang telah ditentukan.

Sebagai kata akhir dari uraian ini ada baiknya kita ungkapkan metafor Shahrur sehubungan dengan teori batas yang dikemukakannya. Ia mengatakan bahwa sebagaimana permainan sepak bola, para pemain bermain di dalam dan di antara garis lapangan. Itulah mestinya yang harus dilakukan oleh fuqhaha' saat ini dan jangan seperti fuqhaha' masa lalu yang selalu bermain di garis dan meninggalkan keseluruhan luas lapangan.³⁰ Metafor ini dalam bahasa kita, secara sederhana dapat dinyatakan: "Kalau hanya main di garis saja, kapan bisa buat gol???"

REFERENSI

- Andrew Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices, Contemporary Period, Volume II*, London and New York: Routledge, 1993.
- Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, A Sourcebook*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Dale F. Eickelman, *Islamic Liberalism Strikes Back*, *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin* 27, 1 (Desember 1993).
- , *The Inside Islamic Reformation*, *The Wilson Quarterly*, 22 No. 1 (Winter, 1998).
- M. Abed Al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (terj.) Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Muhammad Shahrur, *Al Kitab Wa Al Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: Al Ahaliy Al Thiba'ah wa Al Nasyr wa Al Tauzi', 1990.
- , *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, (terj.) M. Zaki Hussein, dalam <http://IslamPembebasan.Virtualave.net>.
- Sahiron Syamsuddin, *Intertekstualitas dan Analisa Linguistik Paradigma-sintagmatis, Studi atas Hermeneutika Al Qur'an Kontemporer Shahrur*, Makalah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 15-5-1999.
- Walter H. Capps, *Religious Studies, The Making a Discipline*, Minneapolis: Fortrees Press, 1995.
- Wael B. Halaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Inggris: Cambridge University Press, 1997.
- W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism And Modernity*, London and New York: Routledge, 1988.

³⁰ Muhammad Shahrur, *op. cit.*, hal. 579.