

REKONSTRUKSI NALAR HUKUM ISLAM KONTEMPORER MUHAMMAD SHAHRUR DAN KONTEKSTUALISASINYA

Muhammad Iqbal Juliansyahzen

Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto

Info Artikel

Article history

Received : September 3, 2021
Accepted : September 27, 2022
Published : September 28, 2022

E-mail address:

iqbalzen@iainpurwokerto.ac.id

ISSN: 2656-1654

e-ISSN: 2656-193X

ABSTRAK

Artikel ini mendiskusikan pemikiran tokoh Muslim kontemporer yang menuai pro-kontra terhadap konstruksi metodologi hukum Islam yaitu Muhammad Shahrur. Ia digolongkan oleh sarjana Muslim ke dalam kelompok pembaharu dengan spirit liberalism keagamaan yang cenderung mendobrak tradisi keilmuan klasik. Menurutnya, pemikiran Islam secara umum memiliki beberapa problem akademik yang serius, baik secara metodologis, historis maupun substansi. Berdasarkan hal tersebut, Shahrur membangun sejumlah prinsip penafsiran dan konstruksi fiqh baru. Di antara prinsip tersebut, Shahrur menawarkan nalar berfikir dalam memahami kedudukan Al-Qur'an. Salah satu kontribusi penting Shahrur dalam konteks pembacaan teks keagamaan adalah konsep batas (theory of limits). Menurutnya, Al-Qur'an selalu menyebutkan bahwa syariat hanya menentukan batas-batas tertentu, karena sifat dari Al-Qur'an adalah universal bagi setiap generasi. Oleh karena itu, proses ijtihad menjadi sikap gerak dalam menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan realitas kondisi zaman. Dalam artikel ini juga dibahas mengenai aplikasi dan kontekstualisasi teori Shahrur terhadap persoalan hukum Islam yaitu poligami, jilbab, dan milk al-yamin. Dalam merespons persoalan tersebut, Shahrur menekankan pembacaan yang komprehensif dengan mengupas relasi antar ayat baik secara kebahasaan dan analisis mendalam dengan terhadap struktur ayat, maupun membaca realitas kontemporer serta menekankan pola "pembacaan kedua" untuk mendapatkan pemahaman yang lebih segar dan kontekstual.

Kata kunci : *Shahrur; Metodologi Hukum Islam, Teori Batas*

ABSTRACT

This article discusses the thoughts of contemporary Muslim figures who reap the pros and cons of the construction of Islamic law methodology, namely Muhammad Shahrur. He is classified by Muslim scholars into a group of reformers with the spirit of religious liberalism which tends to break the classical scientific tradition. According to him, Islamic thought in general has several serious academic problems, both methodologically, historically and substantively. Based on this, Shahrur developed a number of principles of interpretation and construction of new fiqh. Among these principles, Shahrur constructs reason in understanding the position of the Qur'an. One of Shahrur's important contributions in the context of reading religious texts is the concept of limits (theory of limits). According to him, the Qur'an always mentions that the Shari'a only determines certain limits, because the nature of the Qur'an is universal for every generation. Therefore, the process of ijtihad becomes an attitude of movement in interpreting the Qur'an in accordance with the reality of the conditions of the times. This article also discusses the application and contextualization of Shahrur's theory to issues of Islamic law, namely polygamy, hijab, and milk al-yamin. In responding to this problem, Shahrur emphasized a comprehensive reading by exploring the relationship between verses both linguistically and in-depth analysis with the structure of the verse, as well as reading the contemporary reality, and emphasize the "second reading" pattern to get more contextual understanding.

Keywords : *Shahrur, Methodology of Islamic Law, Theory of Limits*

PENDAHULUAN

Muhammad Shahrur, seorang intelektual Muslim asal Syiria Damaskus, yang memiliki pandangan progresif terhadap hukum Islam, bahkan pada batas tertentu berbeda dengan pandangan mainstream. Tidak jarang, pandangan Shahrur dikategori sebagai pandangan yang kontroversial (Asriaty, 2014, hlm. 34; Rangkuti, 2018, hlm. 134), sehingga Hallaq misalnya memasukan Shahrur ke dalam kelompok pembaharu dengan spirit liberalism keagamaan yang cenderung mendobrak tradisi keilmuan klasik (Hallaq, 1997, hlm. 214; Baca juga. Yusroh & Rahman, 2018, hlm. 33). Menurut Shahrur, pemikiran Islam kontemporer memiliki beberapa problem akademik dan historis yang cukup serius. Pertama, tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif dan empirik. Kedua, kajian-kajian keislaman yang selama ini ada cenderung menggunakan cara pandang atau perspektif-perspektif lama yang sudah dianggap mapan, terperangkap pada subjektifitas. Kajian tersebut kemudian tidak melahirkan sesuatu yang baru, justru semakin memperkuat asumsi-asumsi atau premis yang selama ini dianut. Ketiga, umat Islam secara umum lebih bernostalgia dengan pendekatan lama dan cenderung apriori

terhadap filsafat humaniora lantaran umat selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat. Keempat, tidak adanya epistemologi Islam yang valid sehingga berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi madzhab-madzhab. Akibatnya, pemikiran Islam menjadi sempit, kaku, rigid dan sulit berkembang. Kelima, perkembangan zaman dan modernitas menuntut adanya pembaharuan terhadap kajian-kajian dan hasil ijtihad (fiqh). Banyaknya produk fiqh yang tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman menuntut adanya reformulasi fiqh baru. Kegelisahan demikian sebenarnya telah dirasakan oleh pemikir lainnya, namun masih sedikit di antara mereka yang kemudian menawarkan solusi atas problem yang sedang dihadapi ini (Asriaty, 2014, hlm. 215–216).

Sebagaimana kebanyakan intelektual Arab mengalami trauma atas kejumudan berfikir Arab dan juga kekalahannya terhadap Israel tahun 1967, Shahrur memulai kajian terhadap warisan Islam (turath) dengan harapan mendapatkan jalan keluar dari krisis politik dan intelektual. Tidak seperti lainnya yang sebagian memilih untuk mengikuti radikalisme politik atau memilih bentuk yang kaku dari salafiyah Islam, dia tidak terjebak oleh apa

yang disebutnya sebagai mentalitas madrasiyyah (pola pikir yang melandaskan hanya pada satu aliran atau madzhab). Paradigma baru Sharur dalam memahami Islam mengundang respon dari berbagai pihak, bahkan Andreas Christmann menyebutkan pendekatan Shahrur dengan defamiliarization karena mengandung nuansa yang tidak biasa dan menarik perhatian yang ditujukan untuk melawan pembiasaan (habitualization). Pendekatannya mencoba untuk meruntuhkan norma penafsiran yang baku dan menawarkan jalan baku dalam membaca teks. Lantaran itu, Shahrur disebut-sebut sebagai “Immanuel Kant di Dunia Arab”, juga sebagai “Martin Luther dalam Islam” dan juga buku-bukunya disejajarkan dengan 95 tesis yang dipakukan oleh Martin Luther di Gereja Istana Wittenberg pada tahun 1917 (Christmann, 2010, hlm. 18–19).

Biografi Muhammad Shahrur dan Seting Historisnya

Muhammad Shahrur lahir pada 11 April 1938 di Damaskus (Ibukota Syiria). Pendidikan Shahrur dimulai pada pendidikan di Madrasah ‘Abd al-Rahman al-Kawākibī dan selesai pada tahun 1957. Setelah itu, ia kemudian melanjutkan karir intelektualnya ke Moskow (Sekarang Russia), untuk mendalami teknik sipil, hingga berhasil meraih gelar diploma pada tahun 1961. Ia kemudian kembali ke negara asalnya dan pada tahun 1965 mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil di Universitas Damaskus. Dengan interval waktu yang hampir sama, ia kemudian diutus oleh Universitas Damaskus Dublin Irlandia tepatnya Ireland National University untuk melanjutkan studi Master dan Doktoralnya pada bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Pada tahun 1969 Shahrur resmi meraih gelar Master dan berselang tiga Tahun yaitu pada tahun 1972, ia menyelesaikan doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat

secara resmi sebagai dosen pada Fakultas Teknik pada Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (Asriaty, 2014, hlm. 217; Najitama, 2014).

Kecerdasan intelektual Shahrur diwarisi dari ayahnya yang gemar terhadap ilmu. Perhatiannya terhadap kajian keislaman sebenarnya dimulai sejak Ia berada di Dublin Irlandia pada tahun 1970-1980 ketika Ia sedang studi master dan doctoral. Di samping itu, pertemuannya dengan Dr. Ja’far Dakk al-Bāb sangat berkontribusi dalam mengkontruks pemikiran Islam Shahrur. Berkat pertemuannya tersebut, Shahrur belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa. Buku pertamanya adalah al-Kitab wa al-Quran: Qirā’ah Mu’āṣirah pada tahun 1990. Tersebut merupakan hasil endapan pemikirannya sekitar 20 tahun. Pada saat di Dublin ia melihat bahwa kajian keislaman yang selama ini dilakukan kurang membuahkan hasil yang optimal. Mengapa demikian, karena ia merasakan bahwa dirinya masih terkungkung dalam “kerangkeng” literatur-literatur klasik keislaman yang cenderung memposisikan Islam hanya sebagai “aqidah” atau ideologi, baik dalam bentuk pemikiran maupun fikih. Sebagai implikasinya, pemikiran fikih mengalami stagnasi dan cenderung tidak bergerak, sebab selama ini fikih Islam dianggap telah final (Mustaqim, 2011, hlm. 68).

Jika dibuat fase-fase dan tahapan pemikiran Shahrur, maka dapat dicermati dan dikelompokkan ke dalam tiga fase yaitu: pertama, antara tahun 1970-1980. Fase ini merupakan fase kontemplasi dan peletakan istilah dasar dalam Al-Qur’an sebagai al-Dzīkr. Dalam kurun waktu ini, Shahrur tidak menghasilkan karya. Ia mengamati dan menyadari bahwa metodologi penelitian dalam kajian Islam cenderung stagnan dan bahkan kritis lantaran terbelenggu dengan dimensi kalam yang dimotori oleh Sunni dan Mukhtazilah maupun corak fiqh yang diwarnai oleh lima

madzhab. Kedua, antara tahun 1980-1986 dimana pada fase ini Shahrur bergelut dengan bidang linguistik termasuk filologi fase ini bermula dari pertemuannya dengan Dr. Ja'far Dikki al-Bab yang selanjutnya menjadi teman sekaligus guru. Sejak itu, Shahrur mulai mengkaji Al-Qur'an dengan pendekatan baru. Ketiga, antara fase 1986-1990 dimana fase ini merupakan fase kreativitas dalam merumuskan pemikiran-pemikiran pada topik-topik tertentu. Hingga tahun 1987, Shahrur berhasil menyelesaikan bagian pertama yang berisi gagasan dasarnya. Pada tahun 1990 cetakan pertama buku ini berhasil diterbitkan dan mengalami keberhasilan menjadi bestseller di Timur Tengah. Tentunya dengan kehadiran karyanya menimbulkan reaksi yang beragam baik pro maupun kontra (Asriaty, 2015, hlm. 35; Izad, 2019, hlm. 162–163).

Catatan penting lainnya berkaitan dengan hal tersebut bahwa pemikiran Shahrur sangat dipengaruhi oleh ide Marxis. Perkenalan dan kekaguman Shahrur terhadap ide-ide Marxis muncul saat ia melanjutkan studi di Moskow – meskipun tidak mengklaim diri sebagai penganut Marxis- namun konsep Marxis sangat dominan dalam mempengaruhi karyanya (Asriaty, 2015, hlm. 34–35; Fauzi, 2019, hlm. 86). Karya Shahrur di antaranya adalah al-Kitab wa al-Quran: Qirā'ah Mu'āshirah, Dirasāt Islāmiyyah Mu'āshirah fī al-Daulah wa al-Mujtama', al-Islām wa al-Imān; Mandzumah al-Qiyām, al-Masyru'al-'Amal al-Islāmī, dan Naḥwa Uṣūl al-Jadīd lī al-Fiqh al-Islāmī; Fiqh Mar'ah.

Konsep Dasar Baru Fiqh Islam

Perkembangan tradisi kenabian yang bertransformasi menjadi fiqh Islam merupakan kajian yang terus menarik perhatian. Shahrur tak luput menjadikannya sasaran objek kajiannya terutama persoalan tradisi fiqh yang telah ada dan dianggap mapan. Menurutnya, terdapat beberapa

faktor yang melatarbelakangi pembentukan fiqh Islam sejak awal yaitu fanatisme keluarga dan kesukuan, perselisihan kekuasaan dan justifikasinya, dan spirit patriarkhis yang ekstrem (Shahrur, 2000b, hlm. 105). Paling tidak itulah gambaran kondisi Arab dalam sorotan Shahrur.

Peletakan dasar-dasar fiqh Islam sejatinya telah dimulai pada abad kedua H, ketika munculnya dinasti Abbasiyyah oleh Imam al-Syafi'i (150-204 H), dalam kitabnya al-Risālah, bersamaan dengan peletakan dasar-dasar bagi ilmu bahasa Arab oleh Imam Sibawayh dalam kitab yang terkenal yang didalamnya ia mengakui adanya sinonimitas sama halnya dengan pada ulama yang mendahuluinya seperti al-Khalil dan ulama sezaman dengannya yaitu al-Kisā'i. Sehingga tidak diragukan lagi bahwa Imam Syafii terpengaruh oleh madzhab yang mengakui sinonimitas tersebut. Lebih lanjut, sebetulnya dunia Islam (lebih spesifik Fiqh) terdapat problem yang sangat urgen, yaitu (Shahrur, 2000b, hlm. 171):

Problem Sosial-Keagamaan (إشكالية إجتماعية دينية)

Diskursus ini dimulai dari bahwa Imam Syafi'i menyatakan bahwa masa Nabi, khalifah empat adalah masa Islam, dan bahwa seluruh hal yang berupa keputusan, ajaran, perintah, maupun larangan yang telah ditetapkan di dalamnya terdapat hakikat Islam. Seperti halnya segala sesuatu pada masa Jahiliyah adalah haram, maka demikian juga apa yang telah diakui pada masa Nabi dan Khalifah Empat adalah halal dan apa yang telah dilarang pada masa tersebut adalah haram. Dari sinilah, tumbuh benih-benih mentalitas pengharaman dalam nalar orang-orang Arab Islam. Berdasarkan prinsip inilah definisi al-Kitab, as-Sunnah, al-Ijma dan al-Qiyas ditetapkan dan kemudian dianggap sebagai sumber bagi perundang-undangan (Shahrur, 2000b).

Problemnya disini adalah bahwa masa Nabi dan para sahabat dengan seluruh dimensi yang

mengitarinya telah menjadi bagian dari agama, yakni mengalihkan kebudayaan ke dalam agama. Penyebabnya adalah terjadinya pencampuran dalam memahami Islam (konsep keberagaman universal) dan Iman (keimanan terhadap risalah Muhammad), dikarenakan adanya pengakuan atas sinonimitas. Telah menjadi sebuah keyakinan yang merata bahwa orang-orang yang beriman kepada Muhammad dan risalahnya adalah orang-orang Islam itu sendiri, dan satu-satunya agama yang diterima disisi Allah adalah Islam. Oleh karenanya, Islam berubah menjadi agama temporal yang kehilangan universalitasnya dan pandangan manusia pada umumnya tidak melihat Islam sebagai agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam. Kesemuanya berjalan seiring dengan munculnya pemerintahan Arab Islam pada saat itu yang merupakan pemerintahan terbesar di dunia, kemudian para ahli fiqh meletakkan sistem undang-undang bagi pemerintahan tersebut di bawah nama fiqh Islam, padahal itu tidak lain merupakan aturan sipil bagi pemerintah tersebut dan tidak mengikat.

Problem Politik (الاشكالية السياسية)

(Shahrur, 2000b, hlm. 172)

Ketika dilakukan pembakuan dasar-dasar fiqh Islam, pada saat itu tengah terjadi peperangan antara Bani Abbasiyyah dan Bani Thalib. Peperangan tersebut berdampak besar pada fiqh kekuasaan (fiqh al-Sulṭah) dengan berpegang teguh pada banyak hadis Nabi dan hadis-hadis tentang ghaib yang menguatkan satu kelompok dan melemahkan kelompok lain. selanjutnya dimantapkanlah ungkapan bahwa hadis adalah wahyu sehingga terdapat dua macam wahyu yaitu wahyu yang berupa al-tanzil dan Hadis Nabi itu sendiri. Semuanya tidak lain hanya sebagai penguat terhadap gugatan satu kelompok atas kelompok lain sekaligus sebagai penguat posisinya secara ideologis.

Sejatinya bahwa problem yang dihadapi seseorang sangat menentukan apa yang bisa dan tidak bisa dilakukan berdasarkan sistem pengetahuan yang diikutinya. Shahrur menekankan pembedaan antara ayat-ayat hukum dalam al-Tanzil al-Hakim dengan pemahaman dan penafsirannya yang dipakai dalam warisan fiqh Islam. Selain itu pula antara ayat-ayat akidah dalam al-tanzil al-hakim dengan ilmu kalam dan dasar-dasar ilmu akidah dalam tradisi yang telah terbentuk yang kaidah-kaidahnya telah ditetapkan oleh para tokohnya di tengah problem-problem yang mengitarinya. Ayat-ayat hukum dan akidah dalam al-Tanzil memiliki eksistensi yang tetap, sementara tafisr-tafisr, fiqh, ilmu aqidah dan ilmu kalam mengalami proses historis dan keduanya berbeda satu dari lainnya. Hal itu –menurut Shahrur– merupakan proses pembentukan pertama yang bersifat historis dan merupakan pembacaan awal terhadap ayat-ayat al-tanzil (Shahrur, 2000b).

Problem Bahasa (الاشكالية اللغوية)

(Shahrur, 2000b, hlm. 173)

Para ahli bahasa menyadari bahwa ia berada di tengah-tengah atmosfer linguistik yang mengakui adanya sinonimitas yang memperbolehkan meriwayatkan hadis dengan makna, yang menafsirkan ayat-ayat al-Tanzil secara literal. Oleh karena itu, mereka tidak melakukan pembedaan antara al-Kitab dan al-Quran, ad-Dzikir dan al-Furqan, antara Lawh Mahfudz dan al-Imam al-Mubin, antara Ja'a dan atā, antara al-Umm dan al-Wālidah, antara al-Ghazw dan al-Jihad. Pembakuan hadis dan tafsir serta penetapan dasar-dasar ushul fiqh berjalan seiring dengan pembakuan buku buku bahasa dan kaidah-kaidahnya serta penetapan dasar-dasar Nahwu dan Sharaf di dalamnya. Akan tetapi, sebagaimana halnya “madzhab hadis” (Syafi'i) telah mengalahkan “madzhab ra'yu”

(Abu Hanifah), dan makna naqli mengalahkan makna 'aqli, demikian juga acuan-acuan kaidah Nahwu telah mengalahkan aturan semantik dan kandungan makna.

Penetapan dasar-dasar Nahwu dan Sharf muncul setelah adanya bahasa. Orang yang memperhatikan kaidah-kaidah bahasa tersebut akan mendapati bahwa semuanya mengikuti bagaimana teks-teks berkembang. pada awalnya, kaidah dibentuk sebagai hasil dari pergeseran nass tersebut, sehingga valid dan tidaknya sebuah kaidah sangat tergantung pada apa yang dikatakan dan didengar oleh orang Arab, tetapi keputusan ada pada nass bukan pada sebaliknya. Dalam konteks ini tidak dapat ditentukan kapan pemahaman mulai berubah dan berbalik sehingga berpindahlah kekuasaan kekuasaan pada kaidah-kaidah ilmu Nahwu dan Sharf, bahkan kaidah tersebut dapat "menghukumi" nash.

Karena itu, Shahrur kemudian berpendapat bahwa penafsir harus meletakkan kembali pokok-pokok dan dasar-dasar baru jika kita ingin menghasilkan fiqh Islam yang baru. Shahrur mengingatkan bahwa apa yang kita laksanakan adalah semata-mata pembacaan yang kedua dan bukan final, karena masa terus bergulir dan perkembangan terus berjalan tanpa henti dan cara baca senantiasa berubah sesuai dengan perubahan waktu, tempat dan sistem pengetahuan yang berlaku (Ulfiyati, 2018, hlm. 58). Satu-satu yang tetap adalah Allah dan kitabNya yang mulia. Hasil yang dicapai hari ini akan mengalami proses perubahan kembali di kemudian hari, yang oleh generasi mendatang akan dibawa kepada proses pembentukan yang baru (Shahrur, 2000b, hlm. 189).

Persoalan lain yang disoroti Shahrur adalah mengenai persoalan qiraat. Selama ini dalam pandangan yang masyhur, bahwa ragam perbedaan pembacaan al-Quran sejatinya merupakan pembacaan yang mutawatir bersumber pada

Rasulullah. Pandangan ini tidak sebagaimana Shahrur. Menurutnya, perbedaan tersebut disebabkan karena kesalahan dalam melafalkan di kalangan Muslim, bahkan yang lebih ekstrim adalah terdapat intervensi ulama ahli bahasa. Pandangan demikian sejatinya memang belum didasarkan pada argument yang ilmiah, sebatas asumsi dasar. Shahrur sejatinya melupakan proses transmisi dalam perwayatannya yang sangat ketat (Fauzi, 2019, hlm. 81–83).

Prinsip-Prinsip Pembacaan Hukum Islam Kontemporer (Shahrur, 2000b, hlm. 189–193)

Kewenangan makna terhadap teks keagamaan sejatinya hanya milik Tuhan sendiri. Oleh karena itu, Tuhan-lah satu-satunya penentu hukum yang bersifat mutlak. Hal ini menyiratkan bahwa hukum dari Tuhan memiliki sifat yang universal dan berlaku untuk semua keadaan dan kondisi serta di semua tempat dan waktu. Dengan demikian, hukum tidak boleh didekati hanya dengan menggunakan satu perspektif dan pendekatan saja. Hukum Tuhan harus sesuai dengan realitas manusia yang selalu berubah dan berkembang. Karena itu, Al-Qur'an selalu menyebutkan bahwa syariat hanya menentukan batas-batas tertentu. Dalam penetapan hukum syariat, Allah menetapkan batas batas yaitu batas maksimal dan minimal, dan ijtihad manusia bergerak di dalam dua batas ini (Mustaqim, 2011, hlm. 67; Witro, 2021, hlm. 20–21). Sebagai contoh, penafsiran terhadap Q.S Al-Nisa: 11 terkait kewarisan laki-laki dan perempuan 2:1, dalam bentuk presentase, proporsi untuk laki-laki adalah 66,6% sedangkan perempuan adalah 33,3%. Menurut Shahrur, asas dalam kewarisan adalah taqrīb, atau tendensi untuk mencapai batas yang seimbang dan setara yaitu 50% bagi keduanya (Aravik dkk., 2018, hlm. 57–58).

Selain prinsip tersebut, Shahrur menetapkan sejumlah panduan dan dasar-dasar penting

dalam upaya pembacaan baru terhadap teks-teks keagamaan, yaitu (Andreas Christman, 2009; Bahruddin, 2018, hlm. 45–50; Christmann, 2010; Shahrur, 2000b):

1. Al-Qur'an bersih dari sinonim (tarāduf), baik dalam kata-kata maupun susunan kalimat. Dengan demikian, al-Lawh al-Mahfudz bukanlah al-Imam al-Mubin, al-Awlad bukanlah al-abna'. Al-Fu'ad tidak sama artinya berbeda dengan al-qalb. Dengan demikian, masing-masing kata memiliki makna yang berbeda dengan lafal lainnya, masing-masing memiliki keistimewaan dan khususiyah tersendiri.

2. Dalam Al-Qur'an tidak ada "kata-kata tambahan" (kata-kata yang tidak memiliki makna) sehingga apa yang oleh para ahli Nahwu dianggap sebagai tambahan belaka, pada dasarnya bukanlah tambahan dari segi penunjukan arti.

3. Al-Qur'an memiliki tingkatan tertinggi dalam hal kefasihan/ balaghah (يوتسم ىلعأ). ia satu-satunya kitab yang dalam seluruh ayat-ayatnya memperlihatkan batasan antara pemanjangan kalimat yang majemuk dan peringkasan yang kering. Oleh karena itu, kita harus mampu membaca apa yang tidak tersurat.

4. Al-Qur'an memiliki kecermatan dalam susunan kalimat dan kandungan arti yang tidak kalah dibanding dengan ilmu kimia dan eksak lainnya. hal ini adalah sebuah kewajaran karena yang Dzat yang telah menciptakan alam mulai dari biji yang terkecil hingga susunan galaksi yang terbesar. Setiap huruf pasti memiliki peran dalam menentukan arti. Pemanfaatan terhadap kecermatan di masa sekarang merupakan dasar pokok bagi pembacaan kontemporer

5. Al-Qur'an memiliki kesesuaian dan signifikansi penting bagi kehidupan (تقيداصملا). Ia adalah benar dan sesuai dengan aturan aturan alam serta sesuai dengan realitas, sehingga di dalamnya tidak terdapat kesia-siaan. Maka tatkala Allah swt berfirman QS. Yasin: 69

bahwa "Dan Kami tidak mengajarkan kepada syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itulah tidaklah layak baginya". Hal itu adalah benar. lalu yang menjadi pertanyaan adalah dimanakah letak signifikansinya dan faedah ketika semua orang yang hidup pada masa Nabi selama empat puluh tahun mengerti bahwa ia bukanlah penyair? Dalam hal ini, Shahrur lalu menjawab bahwa signifikansi dan arti penting adalah bahwa Allah telah memperingatkan kepada kita agar berhati-hati dalam memaca at-Tanzil. Berbeda dalam memperlakukan ayat-ayat dengan bait syair. Syair adalah imajinasi dan pengarangnya mengembara di lembah-lembah, sedang at-Tanzil adalah kenyataan. Syair diikuti oleh orang-orang yang mengikuti hawa nafsu, sedangkan at-Tanzil adalah diikuti oleh orang-orang yang beriman dan memiliki akal cerdas, suka bertafakkur dan bersikap hati-hati

6. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk di semesta alam. Berdasarkan hal tersebut maka ia mengandung sifat kemanusiaan bukan ke-Araban. Selanjutnya kita melihat secara jelas kesesuaian tidak hanya bagi masyarakat Arab semata, melainkan dengan seluruh makhluk, tidak terbatas hanya pada zaman Nabi dan para sahabat melainkan untuk seluruh masa.

7. Al-Qur'an dalam seluruh lembaran-lembarannya mengandung nubuwwah (kenabian) Muhammad dan fungsinya sebagai seorang Nabi sekaligus risalah (kerasulan) dalam fungsinya sebagai rasul. Maka, at-Tanzil di sisi ini mengandung ayat-ayat Risalah yang menjelaskan hukum, perintah, dan larangan serta berisi tentang ketaatan dan kedurhakaan. Sementara ayat-ayat nubuwwah adalah ayat-ayat mutasyabihat yang tunduk pada teori thabāt an-nass wa harakat al-muhtawa (teksnya tetap sedangkan isinya bisa berubah), dan memungkinkan kajian ulang terhadapnya sesuai dengan perkembangan sistem

pengetahuan yang berlaku dalam perjalanan masa yang terus-menerus. Sedangkan ayat-ayat risalah adalah ayat-ayat muhkamat yang tidak mungkin berlaku dan cocok bagi seluruh ruang dan waktu kecuali bersifat *ḥudūdiyyah* (batas-batas hukum), elastis, dan mampu menyesuaikan secara lentur dengan perubahan ruang dan waktu. Artinya ia menerima *ijtihād* dan penyesuaian terhadap kondisi objektif dalam masyarakat.

8. Al-Qur'an sifat *ḥudūdiyyah* pada ayat-ayat hukum terjelma dalam batas-batas yang ditetapkan oleh Allah, yang bisa dibedakan menjadi dua macam. Pertama, batas-batas hukum-hukum yang tidak boleh dilanggar dan dilampaui tetapi boleh berada pada tepat pada batas hukum tersebut seperti batas pembagian warisan. Kedua, batas-batas hukum yang tidak boleh didekati atau berada tepat di atasnya seperti batas-batas puasa seperti dalam firmanya "dan makan minumlah hingga jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasamu sampai (datang) malam... itulah *ḥudūd* Allah, dan janganlah kamu mendekatinya. QS. Al-Baqarah : 187. Shahrur memahami bahwa puasa adalah "arena", yang mana batas awal di dalamnya adalah ketika dapat dibedakannya garis putih dari garis hitam dari terbitnya fajar, dan batas akhirnya adalah malam. Artinya, tidak diperbolehkan mendekati secara persis terhadap awal dan batas akhir tersebut. Bahkan kita harus mengambil jarak aman, yaitu sesaat sebelum terbitnya fajar dan sesaat sebelum malam tiba. Hal yang sama adalah batas-batas hukum perbuatan zina, yang masuk dalam kategori batas-batas hukum dimana seseorang tidak diperbolehkan berada tepat padanya, sebab berada tepat pada "batas hukum" zina berarti melakukan perbuatan zina, sehingga kita diwajibkan untuk mengambil jarak aman.

9. Tidak terdapat *Nāsikh* (ayat yang menghapus ayat lain) dan *mansukh* (ayat yang

terhapus) di antara lembaran-lembaran mulia Al-Qur'an. Menurutnya, nasakh dalam arti dan pemahaman yang umum seperti saat ini, yang penghapusannya sampai ratusan ayat (seperti mengartikan jihad dengan perang dan menjadikan pedang sebagai ganti dari nasihat yang baik), baginya hal itu tidak berlaku.

10. *Ijma'* adalah kesepakatan dari orang-orang yang masih hidup dalam hal perundang-undangan (perintah/*amr*), larangan (*nahy*), pembolehan (*simāh*) atau pencegahan (*man'*) seperti rokok, yang bisa dilarang setelah diketahui bahaya di dalamnya melalui cara pemberian fatwa, majlis negaradan perlemen. Contoh lain misal poligami, yang mungkin dilarang (tetapi bukan berarti diharamkan) dengan cara pemberian parlemen.

11. *Qiyas* adalah analogi yang didasarkan atas bukti-bukti materil dan pembuktian ilmiah yang diajukan oleh ahli ilmu alam, sosiolog, ahli statistika, dan ekonomi. Mereka berperan sebagai pemberi nasehat autentik bagi otoritas pembentukan undang-undang dan otoritas politik. Berdasarkan bukti tersebut pembolehan (*simāh*) dan pelarangan (*man'*) terhadap sesuatu, -tetapi bukan penghalalan atau pengharaman, - dapatlah dilakukan.

12. Sesungguhnya penjelasan tentang perbedaan antara pengharaman (*tahrim*), pelarangan (*nahy*) dan pencegahan (*man'*); antara penghalalan (*tahlil*), perintah (*amr*) dan pembolehan (*simah*); dan pengetahuan tentang peran Tuhan, manusia dan seorang pemimpin berdasarkan keyakinan bahwa kedua belas yang diharamkan tidaklah menerima *ijtihād*, *ijma'* ataupun *qiyas*, akan banyak membantu dalam membentuk wacana Islam kontemporer keluar dari lingkup kondisional-temporer menuju lingkup universal sebagai rahmat bagi seluruh makhluk semesta.

13. Sesungguhnya memahami peran yang dijalankan oleh Nabi pada masanya sesuai

kondisi historis merupakan metode dalam mengaplikasikan apa yang telah dikatakan oleh para ulama ushul fiqh bahwa hukum akan berubah dengan berubahnya masa. Persoalan ini dipandang sangat urgen untuk mengeluarkan wacana Islam bagi orang-orang mukmin dalam bingkai ruang (jazirah Arab) dan bingkai waktu (abad ke tujuh masehi) menuju alam universal bagi semua manusia.

14. Sunnah Nabi tidaklah sama dengan kitab-kitab habis, baik musnad, muwatta', shahih, sunan, dan syarah-syarah lainnya. Peran penting hadis nabi seiring dengan pentingnya aspek yang dikandung oleh hadis tersebut. Dengan demikian, hadis-hadis nabi tentang waris, anjuran menjaga anak yatim, hak tetangga dan bertetangga sangatlah berbeda (dalam hal arti pentingnya) dari hadis-hadis yang berbicara tentang pentingnya berdiam diri di masjid, menjilati jari-jari setelah makan, menjahit sandal. Dengan penjelasan ini, Shahrur tidak bermaksud meremehkan atau meniadakan sama sekali peran penting sebagian hadis-hadis Nabi. Shahrur ingin melihat sustansi atau urgensi dari sebuah hadis dari segi kebermanfaatannya secara luas.

Hal tersebut di atas sejatinya merupakan poin-poin dasar dalam merekonstruksi pembacaan terhadap Al-Qur'an dan teks keagamaan pada umumnya. Shahrur menekankan posisi "Pembacaan kedua" (qirā'ah ats-Tsaniyyah) terhadap Al-Qur'an dan Sunnah tanpa melupakan bahwa apa yang ia lakukan juga merupakan upaya pembacaan dan belum final. Jika mengklaim bahwa apa yang dilakukannya merupakan pembacaan yang final, maka sesungguhnya kita telah terjebak pada apa yang dilakukan oleh para pendahulu. Orang yang mengklaim bahwa pemahaman kitab Allah secara keseluruhan adalah final dan merupakan pemahaman yang mutlak, maka pada dasarnya ia hanyalah mengklaim sebagai sekutu Allah dalam hal pengetahuan.

(Shahrur, 2000b, hlm. 193) Karena itu, penekanan sebagai pembacaan kedua, bahwa Al-Qur'an harus dibaca seolah-olah baru saja diwahyukan oleh Nabi Muhammad SAW (Baktiari dkk., 2005, hlm. 37-38; Eickelman, 2000, hlm. 126).

Berangkat dari hal itu, Shahrur memandang bahwa pemahaman dan aplikasi yang dilakukan oleh Nabi Muhammad terhadap Al-Qur'an itu bukan sebagai wahyu kedua (setelah Al-Qur'an) melainkan sebagai "pemahaman awal" terhadap Al-Qur'an. Baginya, tidak ada seseorang pun yang memiliki pemahaman yang menyeluruh terhadap makna-makna Al-Qur'an baik bersifat kulli (garis besar) maupun juz'i (partikular), bahkan seorang nabi atau rasul, karena dengan memahami seluruh makna Al-Qur'an berarti ia telah menjadi sekutu Tuhan dalam pengetahuannya yang bersifat kulli (Syarīkan lillah fī 'ilmihī al-kulli) dan dalam hal "keberadaannya" pada dzat-Nya (Syarīkan lillah fī kaynūnah bidzatih) (Shahrur, 2000b, hlm. 54).

Pandangan di atas membawa pada sebuah kesimpulan bahwa Nabi Muhammad adalah mujtahid pertama yang telah membumikan/"merelatifkan" hukum-hukum ilahi yang absolut dengan menyesuaikan kondisi pada saat itu. Sunnah Nabi dipandang sebagai "cermin awal yang benar" bagi pemahaman dan pelaksanaan hukum Allah. Sunnah bukanlah satu-satunya bentuk pemahaman terhadap at-Tanzil al-Hakim dan bukan pula bentuk terakhir aplikasi hukum ilahi. Hanya sunnah Nabi yang berkaitan dengan ritual keagamaan seperti shalat, puasa, zakat dan haji dan norma etika yang berlaku sepanjang zaman. Dari sini cukup jelas bahwa Shahrur menekankan relatifitas hermeneutik dalam hal penafsiran terhadap kitab suci, dalam arti setiap generasi memiliki kesempatan dan kebebasan untuk menafsirkan sesuai dengan kondisi zaman dan tempat serta perangkat dan struktur pengetahuan yang tersedia. Kebenaran suatu penafsiran bagi Shahrur ialah diukur apakah ia sesuai dengan

situasi dan kondisi pada saat penafsiran itu dilakukan. Manusia modern kemudian dapat menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan kontemporer, tanpa harus berkonsultasi dengan karya-karya terdahulu, karena perbedaan tuntutan zaman (Syamsuddin, 2010). Baginya, al-Qur'an dapat berdiri sendiri dengan konteks dan realitas yang ada tanpa harus melihat kondisi pada saat turunnya ayat (asbāb an-nuzūl) dan sejarah Nabi. Hal tersebut justru dianggap sebagai berkurangnya makna universalitas al-Qur'an, karena al-Qur'an adalah kitab suci yang bersifat universal bagi setiap generasi (Al-Abza, 2012, hlm. 41–42). Oleh karena itu, Johnston mendudukan Shahrur sebagai kelompok liberalis seperti Muhammad Sa'id 'Ashmawi dan Fazlur Rahman yang mencoba menggeser pemahaman pada spirit yang ada di balik teks bahasa (Johnston, 2004, hlm. 254–255; Lihat juga. Sahrin, 2019, hlm. 118).

Upaya Rekonstruksi Nalar Hukum Islam

Terdapat dua metode inti dalam memahami pemikiran Shahrur dalam konteks istibaht hukum. Pertama, analisis linguistik dan semantik. Kedua, penerapan ilmu-ilmu eksakta modern yang diekstrak dan diaplikasikan dalam bentuk teori *ḥudūd* (Theory of Limit) (Browsers, 2004, hlm. 462).

Berkaitan dengan metode pertama, Shahrur menerapkan prinsip al-Jurjani tentang anti sinonimitas (*gayr taradduf*) dalam ekspresi puitik terhadap teks Al-Qur'an. Shahrur menyakini bahwa tidak ada satu pun kata yang dapat diganti dengan kata lain tanpa merubah makna atau mengurangi kekuatan ungkapan dari bentuk linguistik ayat. Dengan asumsi ini, Shahrur berusaha membedakan makna atas terma-terma yang dianggap sama seperti al-Kitab dan Al-Qur'an. Dalam pembedaan ini, al-Kitab adalah istilah umum (*generic term*) yang mencakup pengertian seluruh kandungan teks tertulis

(mushaf), yang dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas), sementara Al-Qur'an adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari al-Kitab. Berdasarkan prinsip ini, Shahrur melakukan pembedaan terhadap sejumlah pasangan atau kelompok istilah yang selama ini dianggap sama atau sinonim seperti *inzal/tanzil*, *furqan/quran*, *imām mubin/kitāb mubīn*, *umm kitāb/lawh mahfūz*, *qadā'/qadar*, *zamān/waqt* dan lain semisalnya yang kemudian didefinisikan secara terpisah (Christmann, 2010, hlm. 29–30; Witro, 2021, hlm. 21–22).

Kedua, Shahrur menolak pendapat tentang atomisasi (*ta'diyyah*), bahkan ia menafsirkan masing-masing ayat Al-Qur'an berdasarkan asumsi-asumsi bahwa masing-masing ayat dimiliki oleh sebuah unit tunggal dalam sebuah kesatuan unit yang lebih besar dalam al-Kitab. Menurutnya, struktur al-Kitab tidak seragam dan tidak saling tergabung, tetapi tersusun dari berbagai bagian yang berbeda-beda (Christmann, 2010, hlm. 30). Metode ini dinamakan metode intratektualitas, dalam artian menggabungkan atau mengkomparasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama. Berdasarkan ragam tematik ini, Shahrur mendefinisikan ayat ayat berdasarkan status metafisiknya misalnya, baik bersifat kekal, abadi, absolut, dan ayat yang memiliki kebenaran yang bersifat relatif, temporal, dan memiliki kondisi subjektif (Najitama, 2014).

Ketiga, Shahrur menerapkan prinsip lain milik al-Jurjani dalam hal analisis puisi, yaitu apa yang disebut dengan komposisi (*an-nazm*). Menurut al-Jurjani tidak ada unsur sekecil apapun dan yang tampak tidak penting sekalipun yang boleh diabaikan dalam komposisi puisi, karena mengabaikannya dapat menyebabkan kesalahan fatal untuk memahami dan mengerti struktur maknanya atau tingkatan maknanya yang hadir dalam komposisinya. Masing-masing kata memiliki akar kata dasar yang oleh Shahrur

dinilai sangat penting karena berperan penting dalam membedakan makna (Christmann, 2010, hlm. 32).

Sedangkan berkaitan dengan metode kedua, Shahrur mengadopsinya dari ilmu eksakta – terutama ilmu matematika dan fisika- yang merupakan spesialisasi keilmuannya yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk teori batas/limit. Hal ini sebagaimana ungkapannya bahwa “Physics is the science about nature and mathematics is the science about logic and how to ask questions and find a rational answer for them. Both serve together. They helped me to create in myself a rational mind.” Kedua ilmu tersebut berperan signifikan dalam mengkonstruksi pemikiran Shahrur (Andrean Christman, 2009, hlm. 525–526). Teori ini berawal dari konsep hanifiyyah dan istiqamah. Istilah hanifiyyah diartikan sebagai garis dimana hukum harus sesuai dengan masyarakat yang ada. Sedangkan istilah istiqamah ialah sebagai suatu aturan Allah yang tidak bisa diganggu gugat (Najitama, 2014). Teori ini secara umum menggabungkan metode hermeneutik dengan pendekatan linguistik untuk memahami bagaimana seorang Muslim mendapat petunjuk secara menyeluruh. Hermeneutik dimaksudkan sebagai sebuah ilmu yang merefleksikan bagaimana sebuah kata atau peristiwa dan kultur masa lalu dapat difahami dan secara esensial menjadi bermakna dalam situasi sekarang ini (Dozan & Turmudzi, 2019, hlm. 207–208; Ridwan, 2016, hlm. 96–102). Metode hermeneutik yang digunakan oleh Shahrur dengan pendekatan linguistik sangat terfokus pada redaksi teks dengan pemaknaan kontemporer. Kajian linguistik ini mengarah kepada penggunaan bahasa yang mana teks bahasa tidak tumbuh dalam satu masa melainkan berkembang dalam kurun waktu yang berkesinambungan (Nursyamsudin, 2016, hlm. 222).

Teori Pemikiran Shahrur banyak dipengaruhi

oleh analisis eksakta dalam memahami teks. Shahrur dipengaruhi model analisis matematika Issac Newton yang ia gambarkan dengan adanya dua titik ordinat vertikal dan horisontal. Garis vertikal menggambarkan hukum yang senantiasa berubah tetapi tetap memperhatikan batasan (hadd) Allah, sedangkan garis horizontal disimbolkan dengan kondisi objektif dimana hukum diterapkan pada situasi dan kondisi tertentu (Asriaty, 2014, hlm. 228). Dalam aplikasinya, teori ini dapat dilihat dalam enam kondisi yaitu (Browsers, 2004, hlm. 462; Shahrur, 2000a, hlm. 452–464):

1. Kondisi batas minimal (ḥālah al-ḥadd al-adnā). Di antara contoh atas minimal ini misalnya:
 - a. Wanita-wanita yang haram dinikahi (al-muharramat). Ia kemudian mencontohkan QS. An-Nisa : 22 dan 23. Terdapat batasan minimal dalam soal menikahi karib kerabat. Dalam kondisi apapun, wanita-wanita yang tersebut dalam ayat itu tidak boleh dinikahi. Karena batas minimal yang disebut, maka terdapat golongan lain yang haram dinikahi seperti anak perempuan dari bibi atau paman karena alasan tertentu meski tidak disebut dalam redaksi ayat.
 - b. Perihal makanan, yaitu bangkai, darah yang mengalir dan babi seperti dalam QS. Al-Maidah 3. Dalam hal ini, Shahrur menyatakan bahwa bisa jadi terdapat jenis makanan lain yang diharamkan diluar yang telah disebut sebelumnya.
2. Kondisi batas maksimal (ḥālah al-ḥadd al-a’la). Misalnya dalam persoalan pencurian dan pembunuhan.
 - a. Pencurian sebagaimana dalam QS. Al-Maidah : 38 bahwa bagi Shahrur potong tangan adalah hukuman terhadap pencuri yang paling tinggi (al-‘uqūbah al-Quṣwā). Maka tidak diperbolehkan melebihi batas tersebut. Artinya alternatif hukuman lain yang

lebih rendah dapat diterapkan sesuai dengan kondisi.

b. Pembunuhan sebagaimana dalam QS. Al-Isra : 33 dan QS. Al-Baqarah : 178. Disebutkan bahwa hukuman bagi pelaku pembunuhan adalah dibunuh. Namun demikian, tidak boleh melebihi dari itu, artinya pembunuhan tidak dilakukan secara aniaya dan melampaui batas, sebagaimana diindikasikan dalam penggalan *fa lā yusrif fī al-qatl*.

3. Kondisi bertemunya antara batas maksimal dan minimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā wa ḥālah al-ḥadd al-a'la ma'an*) misalnya dalam konteks waris. Menurutnya, pembagian dua bagian bagi laki-laki adalah batasan maksimal, sedangkan satu bagian anak perempuan adalah batasan minimal. Oleh karena itu, bisa jadi terjadi akselerasi antara batas maksimal dan minimal.
4. Kondisi pada saat batas maksimal akan mendekati titik, tetapi tidak sampai menyentuh batas maksimal (*ḥālah al-ḥadd al-adnā wa ḥālah al-ḥadd al-a'la ma'an 'alā nuqṭḥah waḥidah*). Pada kondisi ini, ketentuan hukum yang batas minimum dan maksimumnya berada pada satu titik, tidak boleh lebih dan kurang. Shahrur mencontohkan dalam kasus hukuman bagi pezina seperti dalam QS. An-Nūr : 2 yang didera dengan seratus kali. Hukuman tersebut merupakan batas maksimal dan minimal bagi seorang pezina.
5. Kondisi pada saat batas maksimal mendekati titik, tetapi tidak sampai menyentuh (*ḥālah al-ḥadd al-a'la bi khattin muqārib li mustaqīm*). Dengan istilah lain, ketentuan hukum yang memiliki batas maksimum dan minimum (bahkan) tetapi batas tersebut tidak boleh disentuh. Shahrur menjelaskan contoh dengan QS. Al-Isra : 32 yang menjelaskan larangan mendekati zina dan QS. Al-An'am : 151 yang melarang mendekati perbuatan keji.

6. Kondisi dimana batas maksimal tidak boleh dilampaui sementara batas minimal boleh dilampau (*ḥālah al-ḥadd al-a'la mūjabun mughlaqun lā yajūzu tajāwuzuhā, wa al-ḥadd adnā sālibun tajāwuzuhā*). Shahrur mencontohkan kondisi dengan larangan riba sebagai batas maksimal, dan perintah zakat sebagai batas minimal.

Kontekstualisasi Hukum Islam Muhammad Shahrur

Shahrur adalah salah satu pemikir Muslim dari sekian banyak pemikir Muslim yang mengkritik dan menyangkal bahwa pintu ijtihad telah tertutup pada masa Islam pertengahan dan mengharuskan Muslim bertaqlid pada pendapat yang telah ada. Seruan untuk membuka pintu ijtihad (*opening the gates*) telah mulai disuarakan oleh para reformis sejak abad ke-19 dan ke-20 seperti Hallaq (Hallaq, 1984, 1986), El-Messiri (Elmessiri, 2006), Jabiri (Jabiri, 1991, 2009; Juliansyahzen, 2019), dan lain sebagainya. Hal ini didasarkan pada lambatnya perkembangan hukum Islam dan meningkatnya marginalisasi terhadap hukum Islam. (Browsers, 2004, hlm. 450–451) Shahrur hadir untuk mengkonter wacana keagamaan konvensional dan pemikiran kaum radikal. Ia menawarkan pembacaan yang kontekstual dengan realitas zaman dimana menurutnya Al-Qur'an bersifat terbuka dan berlaku untuk kehidupan sosial dan politik (Eickelman, 2000, hlm. 127).

Terdapat beberapa pemikiran Shahrur dalam bidang hukum dan keagamaan secara umum untuk melihat kontekstualisasi pemikirannya, diantaranya sebagai berikut:

a) Poligami

Bagi Shahrur, masalah poligami adalah masalah penting sehingga mendapat perhatian khusus dari Allah swt. Menurut Shahrur, para mufasir dan ahli fikih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan

kertekaitannya dengan ayat lain yaitu masalah penyantunan anak yatim dan janda. Padahal, persoalan poligami sangat erat kaitannya dengan masalah penyantunan anak yatim dan janda. Shahrur kemudian mencoba membuktikannya dengan metode tartil dengan paradigmatik-sintagmatik, yaitu Ia mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki keterkaitan dengan persoalan poligami. Dalam ini ia mengutip runtutan ayat dalam QS. An-Nisa: 1-3. Awal ayat membicarakan seruan kepada manusia untuk bertaqwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi secara umum (Shahrur, 2000b, hlm. 301).

Setelah itu, Shahrur melanjutkan pada ayat yang kedua dari sura an-Nisa yang berbicara tentang penyantunan anak yatim dan larangan memakan hartanya. Baru kemudian setelah itu, masuk pada topik poligami. Begitu urgen ayat ini sehingga dalam peletakkannya secara struktural kemudian diletakkan di awal-awal surat (Shahrur, 2000b, hlm. 301–302).

Kajian Shahrur mengenai konsep poligami memperlihatkan bahwa ia konsen dalam penggunaan struktur kalimat dan relasi sintagmatik-paradigmatik dalam ayat-ayat yang berbicara poligami. Pengaruh strukturalisme de Saussure –bapak linguistik modern- sangat tampak dalam interpretasinya. Ia menggunakan pendekatan tartil dengan mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif dan menghubungkan konsep poligami dengan konsep yang lain seperti penyantuan anak yatim dan janda, sehingga ia tidak terjebak pada pemahaman parsial. Dengan pendekatan tersebut, Shahrur sampai pada sebuah kesimpulan bahwa poligami tidak bisa dipisahkan dengan konsep penyantuan yatim dan janda. Poligami diperbolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami (Mustaqim, 2011, hlm. 71).

Dalam melihat poligami dari teori *ḥudūd*,

Shahrur menekankan bahwa seorang mujtahid diberi kebebasan untuk berjihad secara kreatif dalam bingkai *ḥudūd* Allah, sebatas tidak melanggar batas maksimal dan minimal. Shahrur kemudian memerikan batasan yaitu pertama, bahwa menyangkut batasan perempuan yang hendak dipoligami yaitu maksimal adalah empat. Kedua adalah adanya kekhawatiran tidak dapat berlaku adil kepada anak-anak yatim (QS. An-Nisa: 3), kemudian pelaku poligami harus berusaha berlaku adil samaksimal mungkin kepada para istri dan anak yatim yang dibawa oleh janda yang dikawini. Selanjutnya, perempuan yang dinikahi harus berstatus janda dan memiliki anak yatim, sebab menurut Shahrur berdasarkan struktur ayat bahwa poligami sejatinya berkaitan dengan janda-janda yang memiliki anak yatim (Shahrur, 2000b, hlm. 303). Anak yatim adalah anak yang telah ditinggal mati ayahnya saat masih kecil. Oleh karena itu, menikahi perempuan yang kedua dan selanjutnya adalah juga berorientasi untuk penjagaan terhadap anak yatim (Sahrin, 2019, hlm. 123).

Jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka seorang Muslim dilarang berpoligami. Sebaliknya, kata Shahrur, jika syarat tersebut terpenuhi maka poligami tidak sekedar boleh namun malah diperintahkan (*hadd al-a'la*), hal ini mengingat tujuan poligami adalah membantu janda dan anak yatim. Meskipun Shahrur berpendapat bahwa al-Qur'an sejatinya menganut sistem monogami, namun ada hal mendasar dalam pandangannya bahwa poligami bukan sekedar boleh namun juga perintah dengan ketentuan-ketentuan bahwa syarat-syarat ketat telah terpenuhi (Shahrur, 2000b).

b) Jilbab

Secara historis, menurut Shahrur, jilbab yang biasa dipakai oleh perempuan yaitu menutup seluruh anggota tubuh dari kepala hingga ujung kaki merupakan tradisi agama-agama persi (*al-*

dayyanat al-fārisiyyah). Semula jilbab merupakan pakaian yang khusus yang dikenakan oleh perempuan yang memiliki keturunan ningrat. Sedangkan perempuan pada umumnya dan bahkan budak tidak diperkenankan untuk memakainya. Sehingga, jilbab menjadi penanda seorang tersebut adalah perempuan yang merdeka, bukan seorang budak, juga penanda bahwa ia merupakan keturunan orang yang bergelar tinggi (Shahrur, 2000b, hlm. 338).

Setelah datang Islam, perempuan diwajibkan untuk menutupi bagian-bagian tubuh yang jika ditampakan dapat menyebabkan gangguan (al-ada). Perintah penggunaan jilbab ini merujuk pada QS. Al-Ahzab : 59. Shahrur menjelaskan bahwa jilbab berasal dari kata ja-la-ba yang memiliki dua arti, pertama, mendatangi sesuatu dari suatu tempat ke tempat lain. kedua, sesuatu yang meliputi dan menutupi sesuatu yang lain. Dari sini kemudian muncul kata al-jilbab. Selanjutnya Shahrur juga menjelaskan pengertian aurat. Menurutnya, aurat adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan maka seseorang akan merasa malu. (Shahrur, 2000b, hlm. 370) Rasa malu juga menjadi diskursus berbeda, ternyata rasa pun mempunyai tingkatan yang relatif, tidak mutlak dan mengikuti kebiasaan adat setempat. Sehingga, batasan aurat dapat berubah-ubah menyesuaikan tempat dan zaman. Akan tetapi pemaknaan dengan daerah inti pada tubuh (al-juyūb) bersifat mutlak (Najitama, 2014).

Terma al-juyūb ini merujuk pada QS. An-Nur : 31 ayat tersebut memerintahkan kepada kaum perempuan untuk menutup bagian tubuh yang termasuk dalam kategori al-juyūb. Dengan analisis linguistik, Shahrur ja-ya-ba. Al-Juyūb adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan satu tingkatan karena pada dasarnya kata ja-ya-ba juga dapat berasal dari kata ja-wa-ba yang memiliki makna dasar “lubang yang terletak pada sesuatu” dan juga berarti pengembalian perkataan

“soal dan jawab”. Istilah al-Juyūb pada tubuh perempuan berarti bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat (Mustaqim, 2011, hlm. 74; Shahrur, 2000b, hlm. 363).

Kesemua bagian tersebut yang kemudian dikategorikan sebagai al-juyūb dan wajib ditutupi. Jika dikaitkan dengan teori batas/limit, maka baginya bahwa batas minimum pakaian pada perempuan yang berlaku secara umum adalah menutupi daerah inti bagian atas yaitu bagian payudara dan bawah ketiak serta menutupi daerah inti di bagian bawah (Shahrur, 2000b, hlm. 378). Artinya, perempuan yang menampakkan bagian al-juyūb berarti ia telah melanggar ḥudūd Allah.

Berdasarkan pemaknaan terhadap al-juyūb di atas, maka dengan demikian batas minimal berarti menutup aurat bagi perempuan cukup dengan BH (penutup payudara) dan CD (celana dalam), yang penting tidak telanjang bulat. Sedangkan batas maksimal adalah menutup seluruh anggota badan kecuali muka dan telapak tangan. Ini artinya, perempuan baligh tidak memakai kerudung atau jilbab, tidak dianggap melanggar ḥudūd Allah karena ia masih menggunakan wilayah minimal. Demikian sebaliknya, perempuan yang menutupi seluruh tubuhnya menggunakan cadar, ia dianggap telah keluar dari ḥudūd Allah, karena menutupi lebih dari batas maksimal. Dengan demikian, perempuan yang telanjang bulat tanpa kain sehelai pun dan perempuan yang menutup seluruh anggota tubuh dengan cadar sama-sama telah keluar dari ḥudūd Allah. Pertama telanjang bulat telah melanggar batas minimal, dan bercadar telah keluar dari batas maksimal.

c) Milk al-Yamin

Salah satu pemikiran Shahrur yang banyak menuai persoalan adalah mengenai konsep milk al-yamin. Penafsiran ini semakin menghebohkan pada saat salah seorang menulis disertasi mengenai Shahrur yaitu Abdul Aziz (2019) yang menuliskan

konsep milk al-yamin sebagai keabsahan hubungan seksual non-marital (Abdul Aziz, 2019). Milk al-yamin secara kebahasaan memiliki arti hamba sahaya yang terdiri dari laki-laki dan perempuan. Secara terminologis, dipahami sebagai manusia yang kemerdekaannya tergantung oleh orang lain, atau manusia yang memiliki sejumlah kekurangan yang menyebabkan dirinya tidak memiliki kewenangan menjadi saksi, hakim, dan lainnya (Sauri, 2020, hlm. 112).

Meskipun secara praktis status milk al-yamin tergantung pada manusia lain, Islam tetap mengatur eksistensinya dan menjamin hak-haknya. Sejumlah hadis menyebutkan hak-hak mereka, antara lain bahwa mereka adalah manusia yang wajib dilindungi (H.R. Ahmad), kelompok yang harus dipenuhi kebutuhan pokoknya serta melakukan pekerjaan sesuai kemampuannya (H.R. Muslim), mereka adalah saudara tuannya (H.R. Muslim), memanggil milk al-yamin dengan panggilan yang baik (H.R. Muslim, Ahmad, Abu Dawud), budak yang dimiliki menjadi merdeka apabila tuannya adalah bagian dari keluarganya (H.R. Abu Dawud), dan lainnya (Sauri, 2020, hlm. 115–119).

Penafsiran terhadap konsep milk al-yamin sejatinya telah mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman dan konteks. Bagi Shahrur, ayat-ayat mengenai milk al-yamin harus dikontekstualisasikan agar tetap ‘eksis’ karena faktanya perbudakan sudah tidak ada. Oleh karena itu, pemahaman terhadap ayat milk al-yamin harus dilakukan dengan pendekatan yang lebih universal dan substansial. Bersandar pada ayat-ayat yang berbicara mengenai relasi seksual antara tuan dan budak pada beberapa ayat seperti al-Ahzab: 50, al-Mukminun: 5-6, maupun an-Nur: 31, menyatakan bahwa relasi seksual menjadi substansi milk al-yamin kontemporer. Shahrur berpandangan bahwa terdapat perbedaan relasi hubungan seksual antara suami dan istri,

dan dengan milk al-yamin. Relasi seksual dengan milk al-yamin tidak bertujuan untuk membangun rumah tangga, melainkan hanya untuk kebutuhan hubungan seksual. Bagi Shahrur, konsep ini identik dengan konsep kawin misyar yang menurutnya terjalin karena adanya keinginan seksualitas antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, konsep milk al-yamin kontemporer lebih tepat jika dipahami dengan ‘aqd al-iḥṣān (komitmen hubungan seksual) (Hadi, 2019, hlm. 35).

Shahrur ingin menegaskan bahwa meskipun hubungan pernikahan dan mil al-yamin memiliki kesamaan dalam hal kebolehan hubungan seksual, namun mereka berbeda dalam hal efek atau konsekuensi pasca akad. Pernikahan adalah kesepakatan sosial antara laki-laki dan perempuan yang memiliki beberapa tujuan termasuk hubungan seksual, mushaharah, menghasilkan keturunan, membentuk keluarga dan membina kehidupan bersama. Pernikahan menjadikan perempuan terikat dalam kondisi hukum perkawinan, termasuk di dalamnya adalah terkait mahar, nafkah, waris, talak, iddah, dan lain sebagainya. Berbeda dengan milk al-yamin yang tidak disebutkan keterikatannya dalam Al-Qur’an. Shahrur mengatakan bahwa dia menemukan konsep regulasi lain selain pernikahan, yaitu adalah hubungan relasi milk al-yamin (Hasballah, 2020, hlm. 356).

Shahrur sebenarnya tidak bermaksud melegalkan hubungan seksual non-marital dengan konsep milk al-yamin. Ia lebih cenderung menyamakannya dengan konsep nikah mut’ah yang kemudian di dalam terdapat akad yang disebut ‘aqd al-iḥṣān. Konsep yang ditawarkan Shahrur sejatinya sebagai respons terhadap permasalahan hukum yang menurutnya, jika tidak dipahami dengan baik, dapat terhapusnya suatu ayat Al-Qur’an secara historis, karena maknanya sudah tidak sesuai lagi dengan kondisi zaman sekarang (Hasballah, 2020, hlm. 356–357).

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas diketahui bahwa Shahrur menawarkan metodologi baru dalam pemikiran Islam yang cukup menarik, menggelitik, patut diapresiasi sebagai usaha ijtihadi. Shahrur menekankan pembukaan pintu ijtihad yang seluas-luasnya serta menawarkan konsep pembacaan kedua yang lebih segar dan fresh dalam membaca dan memahami al-Quran. Kolaborasi antara pendekatan linguistik dan aplikasi teori *ḥudūd* menjadi bahasan yang mengundang diskusi cukup panjang. Ada beberapa hal yang perlu dicatat bahwa penggunaan perangkat pendekatan semantik dan mengabaikan perangkat keilmuan lainnya tentu akan menghasilkan hasil yang “kering” dan justru bisa jadi menimbulkan problem. Kemudian, kaitannya posisi *sunnah* dalam struktur sumber hukum dapat menimbulkan konstruk hukum yang ahistoris.

Dalam pengaplikasian metode pemikiran Shahrur misal dalam kasus poligami, jilbab dan *milk al-yamin*. Menurutnya, bahwa poligami memiliki syarat-syarat yang sangat ketat. Baginya, jika seseorang memenuhi syarat sebagaimana disebut diatas, maka ia bukan hanya boleh tetapi juga dianjurkan. Namun, Shahrur tetap menegaskan bahwa prinsip dasar dalam Islam adalah monogami, dan poligami bukanlah tujuan, tetapi merupakan sarana untuk memberikan solusi terhadap problem sosial. Adapun terkait jilbab, dengan teori *ḥudūd* nya ia memberikan kebebasan kepada perempuan untuk mengenakan pakaian yang sesuai dengan konteks budayanya, yang terpenting tidak melanggar *ḥudūd* Allah. Namun demikian, Shahrur sejatinya ingin menyampaikan bahwa tidak perlu menuduh perempuan yang tidak berjilbab dengan tidak islami. Di saat yang sama, ia tidak menolak konsep jilbab yang ideal dengan menutup seluruh anggota tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Persaoalan desain dan model ia

menyerahkan sesuai dengan perkembangan zaman. Sedangkan mengenai konsep *milk al-yamin*, ini dipandang sama dengan konsep nikah *mut'ah* yang kemudian di dalam terdapat akad yang disebut ‘*aqd al-iḥṣan*’.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Aziz. (2019). Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Syaḥrūr Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital. Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Al-Abza, M. T. (2012). Kritik Muhammad Shahrur terhadap Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur'an. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 1(1), 41–64. <https://doi.org/10.15408/qu-has.v1i1.1320>
- Andreas Christman. (2009). *The Quran, Morality and Critical Reason, The Essential Muhammad Shahrur*. Brill.
- Araḩik, H., Choiriyah, C., & Saprida, S. (2018). Critical Study on Legal Thinking of Muhammad Shahrur. *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah*, 18(1), Article 1. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/9019>
- Asriaty. (2014). Menyoal Pemikiran Hukum Islam Muhammad Shahrur. *Istinbāth, Jurnal Hukum Islam*, 13(2).
- Asriaty. (2015). Penataan dan Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur. *Mazahib, Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 14(1). <https://journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/mazahib/article/view/334>
- Bahrudin, A. (2018). Kajian al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asirah Karya Muhammad Shahrur. *Al-Thiqah : Jurnal Ilmu Keislaman*, 1(02), 35–53.
- Baktiari, B., Norton, A. R., al-Banna, G., Shahrur, M., El-Sherif, A. N., Kadivar, M., & Boujnourdi, M. (2005). Voices within Islam: Four Perspectives on Tolerance and Diversity. *Current History*, 104(678), 37–45.
- Browsers, M. L. (2004). Shahrur's Reformation: Toward a Democratic, Pluralist and Islamic Public Sphere. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 30(3), 445–467.
- Christmann, A. (2010). Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah; Tekstualitas dan Penafsirannya dalam

- al-Kitab wa al-Quran. Dalam S. Syamsuddin (Penerj.), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. eLSAQ Press.
- Dozan, W., & Turmudzi, M. (2019). Konsep Hermeneutika Sebagai Metodologi Interpretasi Teks Al-Quran. *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 4(2), 205–219. <https://doi.org/10.24090/maghza.v4i2.3470>
- Eickelman, D. F. (2000). Islam and the Languages of Modernity. *Daedalus*, 129(1), 119–135.
- Elmessiri, A. (2006). The Gate of Ijtihad: An Introduction to the Study of Epistemological Bias. Dalam A. Elmessiri (Ed.), *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences* (hlm. 1–76). International Institute of Islamic Thought. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc66t1.6>
- Fauzi, A. (2019). Problema Qir'at dalam Al-Qur'an Perspektif Muhammad Shahrur. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 20(1), 81–104. <https://doi.org/10.14421/qh.2019.2001-05>
- Hadi, M. N. (2019). Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh. *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, 10(1), Article 1. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v10i1.5057>
- Hallaq, W. B. (1984). Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3–41.
- Hallaq, W. B. (1986). On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica*, 63, 129–141. <https://doi.org/10.2307/1595569>
- Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories an Introduction to Sunni Ushul Al Fiqh*. Cambridge University Press.
- Hasballah, K. (2020). The Milk Al-Yamin Concept as a Validity of Sexual Relationship in a Modern Context: An Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 4(2), 337–359. <https://doi.org/10.22373/sjhc.v4i2.7068>
- Izad, R. (2019). Pemikiran Hermeneutika Muhammad Syahrur tentang Konsep Kesetaraan Gender dalam Islam. *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, 16(2), 156–174. <https://doi.org/10.21154/dialogia.v16i2.1501>
- Jabiri, M. A. al-. (1991). *Takwīn al-'Aql al-'Arabīy*. Al-markaz Ats Tsaqafiy Al-'Arabīy.
- Jabiri, M. A. al-. (2009). *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyyah li Nu-zhum al-Ma'rifah fi Tsaqāfah al-'Arabīyyah*. Markaz Dirāsāt al-Wahidah al-'Arabīyyah.
- Johnston, D. (2004). A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh. *Islamic Law and Society*, 11(2), 233–282.
- Juliansyahzen, M. I. (2019). Rekonstruksi Nalar Arab Kontemporer Muhammad 'Abed Al-Jabiri. *Indonesian Journal of Islamic Law*, 1(2), 16–38.
- Mustaqim, A. (2011). Pemikiran Fikih Kontemporer Muhammad Syahrur tentang Poligami dan Jilbab. *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 5(1), 67–80. <https://doi.org/10.24090/mnh.v5i1.647>
- Najitama, F. (2014). Teori Limit Muhammad Syahrur; Konsep Baru Metode Istinbath Hukum Kontemporer. *Jurnal Istinbath, Jurnal Hukum*, 11(1).
- Nursyamsudin. (2016). Metodologi Hukum Muhammad Shahrur: Tafsir Hadd Pencurian dalam QS. Al-Maidah (5): 38. *Mahkamah, Jurnal Kajian Hukum Islam*, 1(2).
- Rangkuti, S. S. (2018). Dekonstruksi Epistemologi Muhammad Shahrur. *Al-Istinbath : Jurnal Hukum Islam*, 3(2), 133. <https://doi.org/10.29240/jhi.v3i2.545>
- Ridwan, A. H. (2016). Implikasi Hermeneutika dalam Reinterpretasi Teks-teks Hukum Islam. *AL-'ADALAH*, 13(1), 93–116. <https://doi.org/10.24042/adalah.v13i1.1132>
- Sahrin, A. (2019). Metode Hermeneutika Alquran: Analisis Teori Batas Menurut Muhammad Shahrur. *Ibn Abbas : Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.9876/jia.v1i2.4037>
- Sauri, S. (2020). Konsep Al-Milk Al-Yamin: Sebuah Kajian Hadis Tentang Kedudukan Milk Al-Yamin Dalam Islam. *Conference on Islamic Studies FAI 2019*, 0, 109–120. <https://doi.org/10.30659/cois.v0i0.8042>
- Shahrur, M. (2000a). *al-Kitāb wa al-Quran: Qir'ah Mu'aṣirah*. Syarikah al-Mathbū'at li-Tawzī' wa an-Nasyr.
- Shahrur, M. (2000b). *Naḥwa Uṣūl Jadīdah lil-Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mar'ah*. al-Ahālī.
- Syamsuddin, S. (2010). *Pengantar Penerjemah/*

Editor. Dalam Metodologi Fiqih Islam Kontemporer. eLSAQ Press.

- Ulfiyati, N. S. (2018). Pemikiran Muhammad Syahrur (pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan). *Et-Tijarie: Jurnal Hukum Dan Bisnis Syariah*, 5(1), Article 1. <https://journal.trunojoyo.ac.id/ettijarie/article/view/4597>
- Witro, D. (2021). Muhammad Syahrur dan Teori Limitasi: Sebuah Metode Penggalan Hukum Islam. *Istinbath : Jurnal Hukum*, 18(1), 15–31. <https://doi.org/10.32332/istinbath.v18i1.2926>
- Yusroh, Y., & Rahman, M. Z. A. (2018). Mapping Contemporary Islamic Jurisprudence of Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī and Muḥammad Shaḥrūr. *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)*, 1(1), 32–46. <https://doi.org/10.26555/ijish.v1i1.132>