

METODOLOGI PENAFSIRAN
MUHAMMAD SHAHRUR DALAM MEMAHAMI TEKS
(Analisis Kritis Terhadap Relevansi Aplikatif Teori Limits)

R. Zainul Mushthofa

Institut Agama Islam Sunan Drajat Lamongan
mushtofa_zainul@yahoo.com

Abstract. *Changing times is an unavoidable necessity along with the progress of civilization of a nation. Along with the change in the law was also progressing to adjust to the circumstances of the times. In this regard, Shahrur offers a concept in the call with the "theory of limits". It is therefore important to question how the issues surrounding the background of the theory of limits. What methods are used Shahrur in understanding the text and what the advantages and disadvantages of the theory of limits. The emergence of this theory is due to the rigidity of thinking beings are characterized by dependency all legal matters to their priests. What was delivered by scholars earlier fixed it without trying to catch hold of reviewing whether his opinions are still relevant to current conditions. This is why Islamic law can not evolve as time advances. Therefore, Shahrur do penggugahan against thinking kemapan previous scholars by offering the concept of hudud (theoretical limit). For Shahrur the law should be shalih li kulli zaman wa makan. The law should be applied in every time and place.*

Keywords: *Motodologi interpretation, Shahrur, Theory Limits*

PENDAHULUAN

Saat ini telah menggejala alam pikir “Dekonstruksionisme”¹ di kalangan pemikir Muslim. Kita bisa mengambil contoh tokoh semisal Fazlur Rahman dengan Neo-Modernisme-nya, Sayyid Husayn Nasr dengan Neo-Tradisionalisme-nya, ‘Abid al-Jabiri dengan Kritik Nalar Arab-nya, Hasan Hanafi dengan Islam Kiri-nya, Asghar Ali Engineer dengan Teologi Pembebasan-nya serta tokoh-tokoh lainnya.²

¹ Secara sederhana Dekonstruksi dapatlah dipahami sebagai sebuah cara yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks. Oleh karena itu, pembacaan dekonstruktif selalu mengejutkan, bahkan sering kali menjadi *subversif*. Mengapa? Ia membongkar-menembus ke dalam teks, untuk menampilkan watak *arbitrer* dan *ambigu*-nya yang (senantiasa) terkubur oleh “kepentingan” penulis pengucap teks itu. Padahal justru di atas “kuburan” watak-watak teks yang seperti itulah setiap kemampuan dibangun. Dan kita tahu, kemapanan adalah bagian dari kemandekan, di samping menjadi prasyarat kekuasaan. Lihat Abdullah Ahmed an-Na’im, *Dekonstruksi Shari’ah*, Ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin al-Rani (Yogyakarta : LkiS, 2001), vii.

² Penggolongan seperti ini tidak dimaksudkan untuk membuat kotak-kotak yang ketat, tetapi hanya sekadar upaya untuk memahaminya dalam konteks sosiologi pemikiran masing-masing. Palsunya, pemikiran seorang tokoh dalam arti tertentu kadang terasa *nyleneh*, tapi pada konteks yang lain pemikirannya serasa *lurus-lurus* saja. Periksa M. Yusuf Wijaya, “Visi-Visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah” dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul ‘Abid Shah et.al (Bandung: Mizan, 2001), 38.

Sebenarnya jauh sebelum tokoh ini lahir, ilmuan-ilmuan Muslim yang mempunyai pola pikir *dekonstruksionisme* juga sudah pernah muncul, ambil contoh sahabat Umar Ibn Khattab. Dalam beberapa kebijakannya sering sekali apa yang ia lakukan sepiantas keluar dari konteks nash, padahal sebenarnya Umar ingin mengeluarkan esensi dari nash tersebut untuk diterapkan pada kondisi zaman dan lingkungan di mana dia berkuasa. Dalam kasus *ghanimah* (rampasan perang), misalnya Umar dianggap menyalahi apa yang pernah dipraktekkan oleh Nabi dan juga menyalahi ayat al-Qur'an surat al-Anfal ayat 41. "Ketahuilah sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim dan ibnu sabil". Kebijakan ini mendapat tentangan keras dari beberapa sahabat lainnya seperti Bilal Ibn Rabah, Abdul al-Rahman Ibn 'Auf dan Zubayr Ibn Awwam. Perdebatan itu berlangsung sangat alot sehingga membuat suasana Madinah menjadi sangat tegang selama tiga hari berturut-turut. Penekanan yang sangat keras itu tak urung membuat Umar tertekan sampai-sampai ia memanjatkan do'a: *Ya Allah, lindungi aku dari Bilal dan kawan-kawan*.³

Sebenarnya apa yang dilakukan Umar (meski mendapat tantangan keras dari beberapa sahabat), sebenarnya mempunyai prospek ke depan. Umar berkehendak agar supaya generasi Islam yang akan datang tetap mempunyai kecukupan dalam ekonomi mereka, sehingga keislaman mereka tidak tergadaikan. Ini dapat terbaca dari kebijakan Umar yang membagi rampasan tersebut ke dalam dua bagian, yang pertama harta bergerak dan yang kedua tidak bergerak. Untuk yang bergerak, Umar sebenarnya telah melaksanakan ketentuan sebagaimana yang pernah dilakukan Rasul yaitu mengambil seperlima bagian untuk negara yang selanjutnya akan dipergunakan untuk kepentingan masyarakat dan membagi-bagikan empat perlimanya kepada para tentara. Sedangkan terhadap yang tidak bergerak (maksudnya: tanah) pada awalnya Umar juga akan membagi-bagikannya dan telah menyatakan rencananya itu ketika ia tiba di daerah Jabiyah. Namun *Mu'adh* bin Jabal segera mengingatkannya dengan mengatakan:

Demi Allah, sungguh akan terjadi apa yang sebenarnya tidak anda senangi. Jika anda membagikannya hari ini, maka bagian yang sangat besar akan jatuh di tangan sekelompok orang. Kemudian mereka akan wafat sehingga bagian yang besar itu akan berada di tangan satu orang saja, baik laki-laki maupun perempuan. Selanjutnya akan muncul generasi yang menggantikan mereka, namun mereka tidak memperoleh bagian apapun. Oleh karena itu, putuskanlah perkara yang memberikan kebaikan bagi orang terdahulu maupun yang datang kemudian.⁴

Umar segera dapat memahami pendapat *Mu'adh* tersebut dan membatalkan rencananya. Sebagai gantinya, Umar menetapkan institusi baru sebagai salah satu sumber pendapatan negara Islam dengan mewajibkan mereka membayar *kharaj*.⁵

³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin, dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 396.

⁴ Abu Ubayd al-Qasim bin Salam, *Kitab al-Amwal* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 65. Sebagaimana dikutip Moh. Arif Budiman dalam *Jurnal Akademika*, Vol 08, No 2, Maret 2001, 76.

⁵ *Kharaj* adalah pajak yang dikenakan atas tanah, terutama yang ditaklukkan oleh kekuatan senjata, terlepas dari apakah pemiliknya seorang yang di bawah umur, dewasa, merdeka, budak, non muslim

kepada pemerintah. Penetapan kharaj merupakan kebijakan yang sangat brilian ditinjau dari sudut sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Namun karena kebijakan tersebut tidak ditemukan presedennya dalam nash baik *al-Qur'an* maupun *al-Sunnah*, bahkan sekilas tampak bertentangan dengan keduanya, maka tak pelak lagi reaksi penentangan yang cukup keras dari sebageian sahabat segera bermunculan. Namun setelah Umar dengan sabar menjelaskan tentang maksud dan tujuan dari kebijakan tersebut akhirnya mereka dapat menerimanya.

Rupanya model pemikiran seperti inilah yang mengilhami para pemikir kontemporer kemudian untuk berani membongkar hasil penafsiran ulama-ulama terdahulu yang dianggap sudah tidak relevan dengan kondisi zaman, kemudian mengadakan reinterpretasi terhadap teks yang sama dengan menggunakan metode penafsiran baru yang dianggap lebih humanis dan sesuai dengan kondisi umat saat ini. Ilmuan-ilmuan tersebut di antaranya adalah Muhammad Shahrur dengan model penafsiran yang lebih terkenal dengan istilah “*Teori Limits*”.

PENGERTIAN TEORI LIMITS

Abdullah Ahmad an-Na'im menengarai bahwa konsep *Hudud* meski diambil dari *al-Qur'an*, tetapi masih memunculkan problem definisi yang serius.⁶ Karena *al-Qur'an* merupakan teks keagamaan, maka ia hanya memberi sedikit tuntunan dalam ayat-ayat yang relevan mengenai definisi yang sah dan unsur-unsurnya yang spesifik. *Al-Qur'an* telah menyebutkan *Hudud* terutama untuk zina, pencurian (*saraqah*) dan tuduhan zina (*qadhaf*). Bagi pezina hukuman itu berupa cambuk 100 kali, untuk pencurian hukumannya adalah potongan tangan, dan *qadhif* (orang yang menuduh zina, namun tidak terbukti) hukumannya adalah cambuk 80 kali.⁷ Dalam yurisprudensi Islam, istilah untuk hukuman tersebut adalah *had* yang secara literer berarti “batas, batasan atau faktor yang membatasi”. Hukuman ini untuk membatasi tindakan kejahatan, dan oleh karenanya disebut *Hudud*⁸

Shahrur merumuskan teori *hudud*-nya berangkat dari Q.S. *Al-Nisa'* ayat 13-14, yang terkait dengan pembagian waris. Pada ayat 13, terdapat kalimat *تلك حدود الله*. Dan pada ayat 14 terdapat kalimat *ويتعد حدوده*. Kata “*Hudud*” di sini berbentuk jamak (plural) dari bentuk *mufrad*-nya *hadd*, yang artinya batas (limit). Pemakaian bentuk plural ini menandakan bahwa batas (*hadd*) yang ditentukan oleh Allah berjumlah banyak, dan manusia memiliki keleluasaan untuk memilih batasan tersebut sesuai dengan tuntutan

ataupun muslim. M. Abdul Manan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, ter. M. Nastangin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997), 250.

⁶ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah*, terj. Ahmad Sueady dan Nuruddin Arrani (Yogyakarta: LkiS, 1997), 208.

⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prighantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 255.

⁸ Imam Ragib al-Isfahani, sebagaimana dikutip Asghar Ali Engineer, mendefinisikan kata *hudud* menurut makna leksikal *al-Qur'an*. Ada banyak tindak kejahatan, namun kitab suci *al-Qur'an* hanya menyebutkan beberapa hukuman untuk kejahatan-kejahatan tertentu, yaitu pencurian (*as-saraqah*), zina, *gharabah*, dan tuduhan zina (*qadhaf*). Untuk tindakan kejahatan lainnya yang menyebabkan cedera fisik, *al-Qur'an* menyebutkan dalam masalah *qisas*, yaitu hidup dibayar dengan hidup, mata dengan mata dan gigi dengan gigi. Ibid, 206.

situasi dan kondisi yang melingkupinya. Selama masih berada dalam koridor batasan tersebut, manusia tidak menanggung beban dosa. Pelanggaran hukum Tuhan terjadi jika manusia melampaui batasan-batasan tersebut.

Menurut Shahrur, ayat ini secara eksplisit menyebutkan bahwa masalah pembagian waris merupakan salah satu batasan dari sekian batasan (*Hudud*) hukum syariat yang ditentukan Allah. Redaksi “ تلك حدود الله ” merujuk pada penjelasan ayat 11-12, dan pada saat yang sama juga menegaskan bahwa batasan hukum yang dimaksud berasal dari Allah.

Pada ayat 14, kalimat “ ويتعد حدود ” berarti melanggar batas-batas (hukum)-Nya. Penggunaan terma “*Hudud*” di sini dinisbatkan kepada *damir mufrad* (kata ganti tunggal) “*hu*” (dia) yang merujuk kepada Tuhan (Allah) saja. Sedangkan penggalan ayat sebelumnya yang berbunyi “ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ” menegaskan bahwa perbuatan maksiat (menolak untuk mengerjakan) dapat dilakukan terhadap Allah dan Rasul-Nya, tetapi pelanggaran batasan hukum hanya terjadi pada Tuhan saja, karena otoritas penentuan hukum *shari’at* yang telah berlaku hingga hari Kiamat itu hanya milik Allah saja. Dia tidak pernah memberikan otoritas ini kepada yang lain, bahkan kepada nabi Muhammad sekali pun. Jika Muhammad memiliki hak atau otoritas penentuan hukum ini (*haq al-tashri*), niscaya ayat tersebut akan berbunyi “ ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدودهما ” dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*huma*), tetapi ternyata tidak demikian.

Dengan demikian, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa semua *shari’at* (ketentuan hukum) yang berasal dari Nabi Saw. bersifat temporer (*marhali*) dan tidak ada keharusan untuk memberlakukannya hingga akhir zaman.⁹ Pada tataran ini, tersembunyi rahasia dan hikmah adanya sunah untuk diikuti pada satu sisi, sedangkan pada sisi lain adanya posisi Nabi sebagai teladan untuk berijtihad dalam lingkup batasan ketentuan Allah yang disesuaikan dengan kondisi obyektif yang hidup dalam sejarah manusia.

Sebagaimana disebut di atas bahwa otoritas penentuan hukum (*shari’at*) hanya dimiliki Allah saja, karena itu Allah adalah satu-satunya penentu hukum yang berlaku hingga ahir zaman. Asumsi ini meniscayakan bahwa hukum yang bersumber dari Tuhan memiliki sifat universal, berlaku untuk segala situasi dan kondisi, sesuai di setiap waktu dan tempat (*Salih li kulli zaman wa makan*).¹⁰

Konsekwensinya, hukum tidak boleh bersifat “tunggal” dengan satu pemahaman dan perspektif. Hukum Tuhan harus sesuai dengan kecenderungan manusia yang selalu berubah, maju, dan berkembang. Maka dalam *al-Qur’an* akan selalu dijumpai bahwa

⁹ Pendapat ini mengesankan bahwa sumber *tashri’* hanya berasal dari Allah yang lainnya tidak. ini bertentangan dengan keumuman yang disampaikan para ulama yang menganggap sumber perundang-undangan (*tashri’*) dalam Islam di samping berasal dari Allah, apa yang disampaikan Muhammad (Rasul) juga menjadi sumber hukum yang tidak boleh dilanggar, kecuali sesuatu yang bersifat *khusuṣiyah* Rasul seperti puasa senin dan kamis dan sejenisnya, meski tidak menjadi sumber hukum tetapi harus tetap di teladani.

¹⁰ Ungkapan ini seakan menjadi kata kunci Muhammad Shahrur dalam setiap pembahasannya. Dengan kaidah “*Islam Ṣalih li kulli zaman wa makan* ” maka tidak ada satu persoalan pun yang tidak mempunyai rujukan hukum, walaupun ada suatu kejadian yang belum ditemukan jawaban dalam *al-Qur’an* maka perlu adanya penafsiran yang lebih aktual sehingga persoalan tersebut bisa terselesaikan.

Shari' hanya menentukan batasan-batasan (*Hudud*) saja, ada yang berupa batasan maksimal (*al-had al-a'la*) atau batasan minimal (*al-had al-adna*) maupun variasi dari keduanya. Ajaran *shari'at* yang di sampaikan kepada Rasulullah bersifat *hududiyah*, berbeda dengan *shari'at* para rasul sebelumnya yang bersifat *'ayniyah*. Periode kerasulan Muhammad merupakan babak baru *shari'at* modern bagi generasi kontemporer.

Berdasarkan pespektif di atas, *Shahrur* kemudian mengenalkan apa yang disebut sebagai teori batas (*limits*).¹¹ Ia menyatakan bahwa Allah Swt. telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan minimum, "*al-Istiqamah*" (*straightness*) dan "*al-hanifiyah*" (*curvature*), sedangkan ijtihad manusia bergerak dalam dua batas tersebut.

RELEVANSI APLIKATIF TEORI LIMITS

Kelebihan teori limits

Ada beberapa kelebihan dari teori limits dalam proses penyelesaian kasus hukum. Diantaranya :

1. Lebih menyentuh pada *Maqasid al-Shari'*

Tampaknya apa yang dikehendaki *Shahrur* dalam teori *Hududnya* jika ditelusuri secara mendalam akan tampak kemiripannya dengan apa yang pernah dilontarkan *al-Shatibi* sama-sama menghendaki putusan hukum dikembalikan kepada kehendak Tuhan (*maqasid al-shari'ah*). Kaidah yang diciptakan *al-Shatibi* adalah "*Al-'ibrah bi maqasid al-shari'ah*". Sedang *Shahrur* meski menggunakan pendekatan linguistik yang begitu mendalam dengan menerjemahkan per *lafaz*, dan usaha maksimal jangan sampai terjadi sinonimitas dalam kata, ujung-ujungnya adalah bagaimana hukum Islam itu bisa berlaku fleksibel (*elastis*) yang ini menurutnya merupakan kehendak Tuhan (*maqasid al-shari'*).

Kesamaan ini bisa terbaca pada pemahaman mereka mengenai hukuman bagi pencuri yang menurutnya hukumannya tidak harus dipotong tangannya tetapi bisa diganti dengan bentuk lain semisal penjara atau bisa tidak dikenakan hukuman sama sekali dengan melihat kondisi riil saat itu. Pemahaman ini berangkat dari ayat al-Qur'an surat al-Ma'idah 38 :

Dan laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah.

Muhammad Shahrur memandang ayat al-Qur'an tentang pencurian tersebut bersifat *hududiyah* (bersifat batas-batas hukum, elastis dan mempunyai banyak bentuk) bukan *hadiyah* (hanya memiliki satu bentuk hukuman). Maksudnya ialah bahwa ia memiliki batas maksimal dan batas minimal, dan mayoritas penduduk bumi berpegang teguh kepada batasan-batasan tersebut berdasarkan fitrah mereka tanpa harus terlebih

¹¹ Terkait dengan teori batas yang dikemukakannya, *Shahrur* menetapkannya dalam enam varian posisi, yaitu: 1. Batas minimum, 2. Batas maksimum, 3. Batas minimum dan maksimum sekaligus, 4. Batas minimum dan maksimum sekaligus dalam satu titik kordinat, 5. Batas maksimum dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan, 6. Batas maksimum positif dan tidak boleh dilampui, batas minimum negatif boleh dilampui.

dahulu mendengar ayat tersebut, dan bahwa penetapan hukum Islam (*al-tashri' al-islami*) adalah penetapan hukum yang beradab dan manusiawi yang bergerak di dalam lingkup batas-batas hukum Allah.

Sebenarnya ayat pencurian (*al-Ma'idah 38-39*) ini satu paket dengan ayat sebelumnya (*al-Ma'idah 33*). Kita lihat huruf “waw” pada awal ayat “*wa al-sariqu*” merupakan penyambung (*atf*) redaksi setelahnya dengan ayat sebelumnya yakni ayat 33 : “*Innama Jaza'ulladhina yuharibunallah*”, dan bahwa susunan *al-atf* ini memperkuat kesatuan tema. Ayat 33 berbicara tentang hukuman orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya, dan ayat 38 berbicara tentang hukuman bagi pencuri laki-laki dan pencuri perempuan.

Jika kita perhatikan kata *al-sariq* (pencuri), kita dapati bahwa ia berbentuk *ism fa'il* (kata benda yang berarti pelaku suatu pekerjaan) dari kata kerja *sariqa*. Bentuk *ism fa'il* ini menunjukkan pengertian terus menerus dan lamanya pelaku melakukan suatu pekerjaan ini, seperti halnya *katib* yang berarti penulis. Dan kita fahami bahwa maksud Allah (dari kata *al-Sariq*) adalah orang yang terus menerus (sangat sering) mencuri dan menjadikan pencurian sebagai profesi, kemudian Allah membatasi hukuman baginya baik laki-laki maupun perempuan, dengan bentuk hukuman “*qat'al-aydi*”. Kita fahami bahwa Allah tidak selalu bermaksud memberlakukannya terhadap seseorang yang baru sekali melakukan pencurian, karena kalau ia bermaksud demikian, tentu akan mengatakan *wa man yasriqu* (barang siapa yang mencuri).

Olah karena itu menurut *Shahrur*, Allah memberikan batasan maksimal atau tertinggi hukuman bagi pencuri yang berupa pemotongan tangan. Karena merupakan batasan maksimal atau tertinggi, maka bagi seorang mujtahid atau hakim berhak untuk menghukum pencuri dengan cara-cara yang ada di bawah batas maksimal. Pertimbangan kebolehan mencari alternatif lain dalam penghukuman pencuri, bahkan sampai derajat pengampunan yang hal ini berdasarkan kondisi real obyektif saat terjadinya pencurian.

2. Berlaku untuk semua zaman

Kata kunci yang sering dimunculkan *Shahrur* terkait dengan konsep hukum adalah *Salih li kulli zaman wa makan* atau hukum itu mempunyai sifat elastisitas dalam menghadapi perubahan zaman. Karenanya, bagi *Shahrur* kitab suci harus di berlakukan sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan kepada generasi Islam saat ini dengan anggapan seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikap seperti ini akan mengarahkan pemahaman umat Islam terhadap *al-Kitab* selalu bersifat kontekstual, menjadikan selalu relevan dalam konteks apa pun. Sejalan dengan sikap di atas umat Islam harus melakukan desakralisasi terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri. Lebih lanjut *Shahrur* menambahkan, tafsir *al-Qur'an* konvensional yang ada sekarang bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci. Akibatnya hukum Islam yang ada sekarang membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20.¹²

¹² Halah al-Qari, *Qira'ah fi al-Kitab wa al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, tt) 127.

Untuk membuktikan pendapatnya *Shahrur* membuat contoh penafsiran terhadap beberap ayat yang menurutnya perlu adanya reinterpretasi. Hasil penafsiran *Shahrur* ini betul-betul berbeda dengan keumuman penafsiran ulama-ulama sebelumnya. Meski demikian menurut hemat penulis ada baiknya untuk kita perhatikan karena ada nuansa sosial yang sangat tinggi. Contohnya adalah surat al-Nisa' ayat 3 :

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil (an la tuqsitu) terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil (an la ta'dilu), maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Menurut *Shahrur* kata *tuqsitu* berasal dari kata *qasata* dan *ta'dilu* berasal dari kat *'adala*. Kata *qasata* mempunyai dua pengertian yang kontradiktif, makna yang pertama adalah *al- adlu* sedang makna yang kedua adalah *al-zulm wa al-jur*. Begitu pula kata *al-adl* mempunyai arti yang berlainan, bisa berarti *al-istiwa'* dan juga bisa berarti *al-a'waj*. Disisi lain ada perbedaan antara dua kalimat tersebut, *al-qast* bisa dari satu sisi saja, sedang *al-adl* harus dari dua sisi.¹³

Dengan demikian maka dapat ditarik kesimpulan "Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu) maka jangan kamu kawini mereka. (Namun, kalau kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka kamu kawinilah para janda tersebut dua, tiga, atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-anak yatim mereka, maka cukuplah bagi kamu satu istri atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim).

Kelemahan teori limits

Buku *al-Kitab wa al-Qur'an* dengan metodologi dan berbagai idenya memang telah memberikan warna baru dalam interpretasi teks *al-Qur'an*. Karena merupakan pemikiran yang baru sama sekali, tidak heran kalau menghadapi banyak tantangan. Sampai saat ini, sudah ada beberapa buku yang terbit sebagai reaksi balik terhadapnya, baik dari kelompok yang mendukung (seperti *Jamal al-Banna* dan *Halah al-Quri*), maupun dari kelompok yang mendapatkan banyak kejanggalan di dalamnya (Seperti *Khalid al-'Akk*, *Salim al-Jabi*, *Munir al-Sawwaf* dan *Ahmad 'Umran*).

Nada "tidak setuju" yang digaungkan oleh lawan-lawan pemikiran *Shahrur*, yang ini dianggap sebagai kelemahan dari teori limits yang dia perkenalkan, sebagai berikut :

Yang bisa dikatakan sebagai kesalahan utama *Shahrur* dalam "Bacaan Kontemporer"-nya adalah pelanggaran terhadap metodologi *tafsir al-Qur'an* yang secara

¹³ *Shahrur, al-Kitab ...*, 597-598.

ilmiah sudah dianggap baku¹⁴. Menurut metodologi Tafsir yang baku, di antara yang membawa penafsir kepada pemahaman yang lebih mendekati kebenaran adalah merujuk kepada *asbab al-nuzul* (konteks peristiwa turunnya) ayat tersebut. Karena, dari *asbab al-nuzul* itu, bisa diketahui latar-belakang turunnya ayat itu dalam kerangka zamannya. Ternyata, penafsiran semantik murni ala Shahrur sama sekali tidak memperhatikan *background* ini, sehingga terbawa oleh imajinasinya kepada thesa yang kurang bisa dibenarkan. Sebagai contoh, penafsiran Shahrur terhadap QS. Al-Baqarah: 223, yang sangat kontradiktif dengan *sabab al-nuzul* yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Hakim dari Ibn 'Abbas ra, bahwa Ibn 'Umar ra menceritakan keengganan beberapa perempuan *Anshar* untuk melayani suaminya (yang berasal dari kaum *Muhajirin*) dalam variasi seni bercinta, dengan berargumentasikan mitos yang menjadi kepercayaan orang Yahudi Madinah saat itu.¹⁵ Menurut Salim al-Jabi, karena tidak mengikuti petunjuk yang sudah ada, permisalan Shahrur adalah seperti orang yang meraba-raba apa yang akan terjadi di masa depan tanpa memiliki landasan apapun. Ia pun menuding Shahrur dengan sebuah postulat Arab yang terkenal "*Kadhdhaba al-munajjimun wa law shadaqu*"¹⁶ dan firman Allah SWT "*Wa man adlam min man iftara 'ala Allah al-kadhiba wa huwa yud'a ila al-Islam*".

Bahwa sumber utama pemikiran Shahrur adalah dialektika marxisme, sebagaimana yang tersirat dari judul bukunya "*Qira'ah Mu'ashirah*". Berarti sebagaimana yang dikatakan oleh Munir al-Sawwaf, bahwa waktu adalah landasan pemahaman dan pemikiran anak manusia untuk memenuhi segala kebutuhannya dan bahwa realita material adalah sumber ilmu pengetahuan.¹⁷

Di sisi lain, ada sebagian pakar Tafsîr - contohnya Prof. Dr. Ibrahim Abdurrahmân Khalifah, ketua Dept. Tafsîr dan Ilmu-ilmu al-Qur'an, Fak. Ushuluddin, Universitas al-Azhar di Kairo - yang berpendapat bahwa "sebuah penafsiran makna ayat al-Qur'an yang menyimpang dari pengertian yang terdetik dalam pikiran (*al-mutabadir fî al-fahm*) bisa disinyalir sebagai penafsiran yang lebih dekat kepada kesalahan, apalagi kalau diikuti oleh kejanggalan-kejanggalan dari aspek yang lain."¹⁸

Tentang konsep bacaan kontemporer yang ditawarkan oleh Shahrur, khususnya tentang konsep *al-hudud*, mungkin kita perlu bertanya: Apakah benar bahwa pengertian yang dipaparkan Shahrur, dalam bukunya itu, adalah pengertian yang dimaksud oleh Allah SWT, yang telah menurunkannya kepada Nabi saw ? Apalagi, dengan terang-terangan, Shahrur menisbalkannya kepada Newton, seorang ilmuwan di zaman pra-modern, bukan pakar Tafsir al-Qur'an dan lebih dari itu adalah seorang non muslim yang tidak pernah mendengar akan adanya al-Qur'an. Ataukah pengertian tersebut termasuk penafsiran sains yang dipaksakan terhadap al-Qur'an dan sama sekali bukan dari al-

¹⁴ Khalid Abd Al-Rahman Al-Akk, *Al-Furqan wa al-Qur'an* (Damaskus : Al-Hikmah, 1994), 5.

¹⁵ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fî Uṣul Al-Shari'ah* (Bairut : Dar al-Ma'rifah, tt), 76.

¹⁶ Salim al-Jabi, *Mujarrad Tanjim*, 3 Vol (Damaskus : Akad, 1992 -194), 4

¹⁷ Munir Muhammad Ṭahir Al-Ṣawwaf, *Tahafut Qira'ah Mu'ashirah* (Mesir : Al-Ṣawwaf, 1993), 24.

¹⁸ Ibrahim Abd al-Rahman Khalifah, *Minnat al-Mannan fî Ulum al-Qur'an* (Kairo : Al-Azhar, 1994) Vol II. 37

Qur'an, seperti yang dikhawatirkan oleh Imam al-Shatibi dalam *al-Muwafaqat*¹⁹ dan Amin al-Khuli dalam *Manahij al Tajdid*.²⁰

Kemungkinan untuk meletakkan ayat-ayat gender dalam posisi yang sama dengan ayat-ayat tentang perbudakan, mungkin, perlu dikaji lebih teliti, karena perbedaan berikut: Perempuan dalam Islam bukan berkedudukan sebagai budak laki-laki (*raqiqah*), melainkan pasangan hidup yang setara (*rafiqah*). Dan hukum-hukum yang berkenaan dengan kaum perempuan telah diturunkan secara final dalam al-Qur'an, seperti hak waris, hak-hak dalam perkawinan, persamaan dalam norma berpakaian dan sistem hukum pidana, hak menuntut ilmu dan kewajiban berjihad di jalan Allah, dan sebagainya.²¹ Kesimpulannya, ada kaidah Usul Fiqh mengatakan: *Al-qiyas ma'a al-fariq batil*.

Metodologi semantik an sich (dengan berdasarkan kepada pengertian yang terdapat hanya dalam kamus), yang digunakan oleh Shahrur dalam menafsirkan al-Qur'an, akan menjurus kepada penafsiran yang "kering" dan jauh dari makna yang terpahami secara integral dalam susunan ayat al-Qur'an. Kejanggalaan ini bisa dilihat dari penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah: 223, bila dihubungkan dengan ayat sebelumnya, QS. Al-Baqarah: 222.²²

Konsekwensi dari penafsiran Shahrur tentang pakaian wanita dalam al-Qur'an, menjurus kepada dua kesimpulan yang terlalu riskan: Bahwa berpakaian termasuk di dalam ayat-ayat *ta'limat*, yang boleh tidak dikerjakan. Karena manusia secara natural diciptakan telanjang. Firman Allah SWT, *Ya bani Adama qad anzalna 'alaykum libasan yuwari saw-atikum warisha*) QS. Al-A'raf : 26). Ayat ini, dalam klasifikasi Shahrur termasuk dalam ayat-ayat *ta'limat*. Adapun perintah yang bersifat *hudud*, hanya wajib dikerjakan apabila perempuan atau lelaki itu berkumpul dengan orang-orang non-muhrim/bukan suaminya. Firman Allah, *la li bu'ulatihinna ...* (QS. Al-Nur: 31) Bahwa hampir semua bentuk pakaian penduduk dunia, dengan beranekaragam modelnya, masih disyahkan menurut agama, karena masih termasuk dalam kategori *baynahuma* : Menutup *al-juyub* (di antara payudara, di bawah payudara, ketiak, pantat dan kemaluan) sebagai *al-hadd al-adna* dan menutup seluruh tubuh kecuali *ma dahara minha* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki) sebagai *al-hadd al-a'la*. Konotasinya, bahwa kaum perempuan masih diperbolehkan untuk memamerkan paha, mempertontonkan betis, memperlihatkan kan perut dan menampakkan rambut.

Akhirnya, kalau kita mengikuti pendapat *Ibrahim 'Abdurrahman Khalifah*, sulit kiranya untuk menerima penafsiran Shahrur. Karena banyak pengertian kosakatanya yang berbeda dengan pengertian yang biasa dikenal, ditambah lagi dengan adanya kejanggalaan- kejanggalaan yang membuat penafsiran Shahrur patut dipertimbangkan kembali.

¹⁹ Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, 69 – 81.

²⁰ Amin al-Khuli, *Manahij Al-Tajdid* (Kairo : Hay'ah Maşriyyah 'Ammah li Al-Kitab, 1995), 219 – 223.

²¹ Ahmad 'Umran, *Al-Qira'ah Al-Mu'asirah li Al-Qur'an fi Al-Mizan* (Bairut : Dar Al-Nafa'is, 1995), 470 – 471.

²² Jamal Al-Bana, *Nahwa Fiqh Jadid* (Kairo : Dar Al-Fikr Al-Islami, 1996), 133.

PENUTUP

Setidaknya terdapat enam langkah metodis (*Qawa'id al-Ta'wil*) yang harus dilalui ketika bermaksud memahami *al-Kitab*. Langkah pertama, penguasaan bahasa Arab dengan memperhatikan hal-hal berikut: tidak mengenal *taraduf* tetapi mengenal sebaliknya; ujaran merupakan media pengungkapan makna; teks bahasa pasti terpahami selaras dengan kenyataan obyektif atau secara deduktif bagi hal-hal yang gaib; pentingnya memahami orisinalitas bahasa Arab yang meliputi bentuk *fi'il* (kata kerja) yang di dalam dirinya terdapat arti yang kontradiktif dan *fi'il-fi'il* yang berlawanan dalam arti dan pengucapan sekaligus seperti, (كتب, بتك, علق, قلع, عدل). Kajian poin terakhir ini disebut dengan *fiqh al-lugah*. Langkah kedua, memahami perbedaan antara pengertian *al-inzal* dan *al-tanzil*, perbedaan antara realiras obyektif (*al-tanzil*) dan pengetahuan manusia tentang hal tersebut (*al-inzal*). Langkah ketiga, *al-tartil*, menggabungkan ayat-ayat yang tersebar dalam berbagai surat dengan topik pembahasan yang sama untuk mendapatkan satu pemahaman yang utuh. Hanya saja langkah *al-tartil* ini tidak bisa diterapkan pada semua ayat-ayat *al-Kitab* melainkan khusus kepada ayat yang termasuk *al-Qur'an*. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya ilmiah-obyektif dalam memahami kandungan *al-Qur'an* yang memuat prinsip-prinsip universal dan partikular yang juga bersifat obyektif, sehingga dapat menghasilkan gagasan yang positif. □

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah*, Ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin al-Rani, Yogyakarta : LkiS, 2001.
- M. Yusuf Wijaya, "Visi-Visi Pemikiran Keislaman: Upaya Klasifikasi Pemikiran Keislaman Timur Tengah" dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul 'Abid Shah et.al, Bandung: Mizan, 2001.
- Nurcholish Madjid, *Islam Dokrin, dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Abu Ubayd al-Qasim bin Salam, *Kitab al-Amwal*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1986.
- Moh. Arif Budiman dalam *Jurnal Akademika*, Vol 08, No 2, Maret 2001, 76.
- M. Abdul Manan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, ter. M. Nastangin, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997.
- 'Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Shari'ah*, terj. Ahmad Sueady dan Nuruddin Arrani, Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prighantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Halah al-Qari, *Qira'ah fi al-Kitab wa al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islami, tt.
- Khalid Abd Al-Rahman Al-Akk, *Al-Furqan wa al-Qur'an*, Damaskus : Al-Hikmah, 1994.
- Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul Al-Shari'ah*, Bairut : Dar al-Ma'rifah, tt.
- Salim al-Jabi, *Mujarrad Tanjim*, 3 Vol, Damaskus : Akad, 1992.
- Munir Muhammad Tahir Al-Sawwaf, *Tahafut Qira'ah Mu'asirah*, Mesir : Al-Sawwaf, 1993.
- Ibrahim Abd al-Rahman Khalifah, *Minnat al-Mannan fi Ulum al-Qur'an*, Kairo : Al-Azhar, 1994.
- Amin al-Khuli, *Manahij Al-Tajdid*, Kairo : Hay'ah Masriyyah 'Ammah li Al-Kitab, 1995.
- Ahmad 'Umran, *Al-Qira'ah Al-Mu'asirah li Al-Qur'an fi Al-Mizan*, Bairut : Dar Al-Nafa'is, 1995.
- Jamal Al-Bana, *Nahwa Fiqh Jadid*, Kairo : Dar Al-Fikr Al-Islami, 1996.