

**REAKTUALISASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA
(ANALISIS TERHADAP TEORI *HUDŪD* MUHAMMAD SYAHRUR)**

Hendri Hermawan Adinugraha¹, Fakhrodin² dan Ahmad Anas³

¹Universitas Dian Nuswantoro,

²Institut Agama Islam Negeri Pekalongan

³Universitas Islam Negeri Semarang

ABSTRAK

Tujuan penelitian ini ialah untuk mendeskripsikan pemikiran hukum Islam kontemporer Muhammad Syahrur dengan teori hudūd (limit theory) dalam mereaktualisasikan hukum Islam kemudian dikorelasikan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia. Metode penelitian ini menggunakan pendekatan pustaka yang masih relevan dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia dalam perspektif Muhammad Syahrur. Hasil kajian pustaka menunjukkan bahwa reaktualisasi hukum Islam dengan pendekatan kebahasaan yang dilakukan Muhammad Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an sangat tergantung pada konteks sosio-kultural. Syahrur menganggap perlu adanya reinterpretasi terhadap nash-nash al-Qur'an dengan harapan terjadi sinkronisasi nash dengan realitas masyarakat kapanpun dan dimanapun. Teori batas (hudūd) Syahrur merupakan hasil dari tafsir integrasi analisis bahasa dan matematika dalam memahami ayat hukum, melalui teori batasnya ini, Syahrur mencoba menerapkan nash-nash muhkamat al-Qur'an ke dalam realitas kehidupan dengan batasan-batasannya. Hukum-hukum di dalam al-Qur'an menurutnya bersifat elastis yang bisa ditarik dan disesuaikan dengan konteks tempat dan zaman. Kontekstualisasi teori batas Syahrur sebagai basis pembaharuan hukum di Indonesia dapat dibuktikan dalam urusan waris, konsep penentuan zakat, batasan aurat, poligami, dan hukum pidana Islam.

Kata kunci: reaktualisasi, hukum Islam, teori batas, dan Muhammad Syahrur.

ABSTRACT

**THE ISLAMIC LAW REACTUALITY IN INDONESIA
(AN ANALYSIS OF MUHAMMAD SYAHRUR'S LIMIT THEORY)**

The purpose of this study is to describe contemporary Islamic legal thought of Muhammad Syahrur with the limit theory (*hudūd*) in re-actualizing Islamic law and then correlated with the development of Islamic law in Indonesia. This research method used a literature approach that was still relevant to the reform of Islamic law in Indonesia based on Syahrur's perspective. The result of literature study already showed that the re-actualizing of Islamic law with Syahrur's linguistic approach in studying the Qur'an has been highly dependent on the socio-cultural context. Syahrur considered the need for reinterpretation of the Qur'anic texts in synchronizing the texts with the reality of society whenever and wherever. The limit theory of Syahrur has been an interpretation's result of language and mathematical integration analysis in understanding the verses of the law, through the theory of this limit, Syahrur tried to apply the *muhkamat* texts into the reality of life with its limitations. The laws in the Qur'an according to him were elastic that be able to drawn and adapted into the context of place and age. Contextualization of Syahrur's limit theory as the basis for legal reform in Indonesia can be proved in the matter of inheritance, the concept of determining zakat, the constraints of *aurat*, polygamy, and Islamic criminal law.

Keywords: re-actualizing, Islamic law, limit theory, and Muhammad Syahrur.

PENDAHULUAN

Salah satu faktor yang memungkinkan terjadinya perubahan hukum Islam adalah pengaruh kemajuan dan pluralitas sosial-budaya dan politik dalam masyarakat dan negara. Kalau dicermati keadaan di masa yang sangat awal dengan mengambil contoh wilayah yang sekaligus dianggap sebagai mazhab, yakni Hijaz, Irak, dan Siria, maka jelas sekali peran dan pengaruh elemen-elemen sosial-budaya dan politik terhadap *fuqahā'* (para ahli hukum Islam) dalam merumuskan hukum Islam. Maka seringkali merumuskan tafsiran ayat al-Qur'an dan Sunnah dalam konteks sosial-budaya dan politik (Azizy, 2002: 32-33). Kondisi tersebut juga ditandai dengan munculnya mazhab yang masing-masing mempunyai corak fikir yang berbeda. Hal itu menunjukkan juga bahwa berubahnya hukum terjadi karena perubahan waktu (al-Suyuti, tt, 63).

Perubahan sosial yang dihadapi oleh ummat Islam di masa modern ini telah menimbulkan sejumlah masalah serius yang berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan (Mu'allim dan Yusdani, 2001: 49). Perkembangan dalam perubahan hukum biasanya mempunyai dimensi yang berbeda dalam memberikan semangat *continuity and change* yang berlangsung secara berkesinambungan. Peninjauan kembali terhadap aturan hukum dalam aspek kemasyarakatan dapat dilakukan dengan penalaran intelektual, dengan menempatkan kepentingan masyarakat sebagai dasar pertimbangan dan tolak ukur yang utama.

Para pemikir muslim dan pengamat sosial keagamaan menekankan perlunya peninjauan kembali terhadap prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai dan norma-norma keislaman yang akan dihidupkan kembali di era modern saat ini. Dalam perkembangannya banyak bermunculan istilah-istilah yang diartikan untuk memaknai pembaruan Islam terutama di kalangan para intelektual muslim baik di Indonesia maupun di luar negeri. Istilah tersebut antara lain adalah reinterpretasi (penafsiran ulang), reaktualisasi (mengangkat dan menghidupkan kembali), reorientasi (memikirkan kembali), revitalisasi (membangkitkan kembali), kontekstualisasi (mempertimbangkan konteks kehidupan sosial budaya), membumikan Islam, dan istilah-istilah lain yang masih mempunyai kandungan makna yang relatif sama seperti Islam transformatif, Islam intelektual, dan Islam substansial (Abdullah, 1995: 537).

Salah satu dari istilah-istilah tersebut yang paling menonjol dan paling banyak menimbulkan kontroversi adalah reaktualisasi, atau tepatnya reaktualisasi ajaran Islam dengan tokoh penggagasnya Munawir Sjadzali, Menteri Agama Republik Indonesia dua periode (1983-1993). Gagasan itu Munawir mengungkapkan bahwa dia merasa resah dengan adanya sikap mendua ummat Islam Indonesia dalam beragama. Di satu sisi tetap mempertahankan keyakinan tentang sesuatu, tapi di sisi lain tidak

karena itu, bagaimana reaktualisasi hukum Islam pemikiran Muhammad Syahrur dengan teori batas (*hudūd*) atau *limitnya*?

PEMBAHASAN

A. Biografi dan Karier Akademik Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur dilahirkan pada tahun 1938 di Damaskus. Adapun nama aslinya adalah Muhammas Syahrur bin Daib, dan merupakan anak kelima di keluarganya. Syahrur sendiri bisa dikatakan dilahirkan dalam keluarga yang tidak begitu religius. Ayahnya sendiri, walaupun dia sendiri merupakan muslim, bisa dikatakan cukup berpaham liberal, yang mana ia melihat bahwasanya pengajaran nilai-nilai agama lebih rendah daripada pengajaran akhlaq dan moral. Bahkan di dalam satu kesempatan, ayahnya mengatakan kepada Syahrur “*Bila kamu hendak menghangatkan diri, maka nyalakanlah api, bukannya membaca al-Qur’an*” (Christman, 2009: xix). Kalimat yang dikatakannya ini mengindikasikan bahwasanya ayah Syahrur lebih percaya kepada hal-hal yang bersifat rasional-empiris daripada hal-hal yang bersifat mistis dan religius.

Syahrur muda memulai pendidikannya di sekolah negeri dasar, kemudian melanjutkan pendidikan menengahnya di sekolah Abdur Rahman al-Kawakib di Damaskus sampai menyelesaikannya pada tahun 1957. Pada tahun 1959, ketika Rusia menjalin kesepakatan dan memulai hubungan diplomatik dengan Syria, Syahrur dikirim ke Saratov, sebuah daerah di dekat Moskow untuk belajar tentang teknik sipil. Di Rusia inilah, Syahrur mengenal dan belajar tentang paham Marxisme dan Komunisme yang menjadi landasan bagi pemerintahan di sana. Di sini pula ia bertemu dan berkenalan dengan Ja’far Dak Albaab, yang kelak akan mempunyai pengaruh yang besar terhadap Syahrur, terutama dalam aspek studi bahasa. Syahrur menamatkan pendidikannya di Universitas Teknik Moskow pada tahun 1964 (Andrea Christman: 502). Pada tahun 1965 Syahrur kembali ke negaranya dan mengabdikan dirinya pada Universitas Syria Damaskus (Syahrur, 1990: 823).

Pada tahun 1967, Syahrur memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College di London, Inggris. Namun ia terpaksa harus kembali ke Syria, karena pada saat itu terjadi “Perang Juni” antara Syria dan Israil yang mengakibatkan putusnya hubungan diplomatik Syria dengan Inggris (Shah dan Taufiq, 2001: 237). Akhirnya Syahrur memutuskan pergi ke Dublin, Irlandia guna melanjutkan studinya menempuh program Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*Mekanika Turbāt Wa Āsāsāt*) sebagai utusan dari Universitas Damaskus di *Ireland National*

University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irlandiyah). Di tahun 1969 Syahrur meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, 1972, ia menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun ini ia juga diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi hingga sekarang (1998). Selain kesibukannya sebagai dosen, sejak tahun 1972 ia bersama beberapa rekannya di Fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik. Pada tahun 1982-1983 ia mendapat kesempatan menjadi tenaga ahli di Saudi Arabia pada *Al-Saud Consult*. Selama masa studinya, ia terpengaruh oleh filsafat Hegelian dan pemikiran Alfred White Northead tentang filsafat proses. Selama masa mengajarnya di universitas, Syahrur banyak berkenalan dengan pemikir-pemikir Islam lainnya yang mengajar di sana juga, yang bercorak marxisme, seperti: Adonis, Yus al Hafiz, Alis Markuz dan lainnya. Selain pekerjaannya sebagai dosen di Universitas Damaskus, Syahrur juga menjadi insinyur dalam mekanika pembangunan, dimana ia terlibat dalam lebih dari 2000 bangunan di Syiria (Christman, 2009: xx-xxi).

Syahrur sebagai pengajar pada Fakultas Teknik Universitas Damaskus tidak mengecilkan semangatnya untuk berkarya dalam hal tulis menulis. Hal ini dapat kita lihat beberapa tulisannya baik dalam bentuk buku. Beberapa buku dalam bidang spesialisasinya telah ditulis dan tersebar di Damaskus, seperti Teknik Fondasi Bangunan (*Handasāt al-Āsāsāt*) yang terbagi dalam tiga jilid dan Teknik Pertanahan (*Handasāt al-Turāb*) (Syahrur, 1990: 823).

Walaupun latar belakang pendidikan dan pekerjaannya yang nyaris tidak bersentuhan dengan bidang agama, Syahrur tetap tertarik untuk melakukan studi dan penelitian terhadap Islam. Adapun landasan dia dalam melakukan studi tentang agama di dapat dari beberapa filsafat, teori, ataupun pemikiran yang mempengaruhi dia, seperti filsafat Hegelian saat dia belajar di Dublin, pemikiran Alfred White Northead tentang filsafat proses, filsafat marxisme dan komunisme saat dia belajar di Syiria, dan pengaruh dari temannya, Ja'far Dak Al-Bab. Yang disebut paling terakhir ini mempunyai pengaruh sangat besar dalam Syahrur dalam aspek bahasa, yang mana akan tertuang dalam buku *magnum opus*-nya, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah al-Mu'asirah* (1990). Di samping ada karya lainnya, yaitu: *Al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *Al-Islām wa al-Īmān-Manzhūmah al-Qiyam* (1996), *Nahw Ushūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy* (2000), dan *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (2008), *Al-Qashish al-Qur'ani* (2010), *Al-Sunnah al-Rasuliyah wa Sunnah al-Nabawiyah* (2012), *Al-Din wa al-Sulthah* (2014), dan *Ummu al-Kitab wa Tafsihiha* (2015) (<http://www.shahrour.org>).

B. Pembaruan Hukum Islam

Pembaruan hukum Islam selalu beriringan dengan perkembangan dan pembaruan pemikiran di dunia muslim kontemporer. Dari sekian banyak pola pemikiran Islam yang bercorak pembaruan tentu juga berimplikasi pada aspek hukum Islam baik secara metodologis maupun wacana. Pembaruan hukum Islam menjadikan sesuatu yang dianggap tidak sesuai watak dan karakteristiknya, kemudian harus di *upgrade* karena perkembangan zaman yang ada di masyarakat dengan tetap tidak merubah sifat dan watak aslinya. Pada esensinya pembaruan ini adalah sebuah proses pengembangan terhadap pemikiran yang sudah ada untuk disesuaikan dengan keadaan masyarakat tanpa meninggalkan karakteristiknya. Sebagaimana Harun Nasution menyatakan bahwa Pembaruan dalam Islam sangat diperlukan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern (Nasution, 1996: 11-12). Tuntutan inilah menjadikan pembaruan hukum Islam menjadi keniscayaan sebagai hukum yang selalu harus bisa kompatibel dengan ruang dan waktunya. Mensitir kerangka teorinya Wael B. Hallaq dalam sejarah perkembangan metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) Amin Abdullah menguraikan paradigma metodologi hukum Islam kedalam pradigma *literalistik*, *utilitarianistik* dan *liberalistik* (Abdullah, 2004: 137-140).

Dinamakan paradigma *literalistik* karena dominannya pembahasan tentang teks. *Ar-Risalah* karya As-yafi'i yang dianggap sebagai buku rintisan pertama tentang metodologi hukum Islam, penulisannya bercorak *teologis deduktif* yang kemudian diikuti oleh para ahli ushul mazhab mutakallimun (*Syafiiyah, Malikiyah, Hanabilah dan Mu'tazilah*). Setelah lebih kurang lima abad (dari abad ke-2H-7H) baru mengalami perbaikan dengan munculnya asy-Syatibi (w.1388 M) yang menambahkan teori *maqasyid syari'ah* yang mengacu pada maksud Allah yang paling mendasar sebagai pembuat hukum.

Enam abad kemudian sumbangan asy-Syatibi direvitalisasikan oleh para pembaharu metodologi hukum Islam di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Ridho (w.1935), Abdul Wahab Khallaf (w.1956), Allal al-Fasi (w.1973) dan Hasan Turabi. Karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip masalah yang ditawarkan asy-Syatibi melalui teori *maqashid*-nya itu Weil B. Hallaq mengkategorikan para pembaharu di bidang metodologi hukum Islam dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut *utilitarianisme*.

Sementara itu pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman nabi. Pernyataan semacam itu menurut sebagian

pakar seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Taha, Abdullah Ahmed An-Naim, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maslahah* klasik diatas. Mereka beranggapan prinsip *maslahah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam tetap relevan di dunia modern. Weil B. Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran *liberalisme* keagamaan karena cenderung berdiri pada paradigma yang terlepas dari pada paradigma klasik.

Oleh karena itu, segala bentuk penemuan dan pengembangan metode dan teknik mempertinggi kualitas hidup manusia lewat proses modernisme kebudayaan merupakan langkah-langkah yang paralel dengan pewujudan kemaslahatan umum itu, dan dalam waktu yang sama sinkron dengan cita-cita kultural Islam, dalam hal ini mengharuskan pembaruan pemahaman terhadap dirinya. Karena hanya dengan demikian Islam menjadi aktual dan fungsional terhadap dinamika kebudayaan (Syamsudin, 1993: 69).

C. Reaktualisasi Hukum Islam Pemikiran Syahrur

Menurut Syahrur pemikiran Islam kontemporer memiliki problem-problem sebagai berikut:

1. Tiadanya petunjuk metodologis dalam pembahasan ilmiah tematik terhadap penafsiran ayat-ayat suci al-Qur'an yang diwahyukan kepada nabi Muhammad SAW. Hal ini disebabkan oleh rasa takut dan ragu-ragu yang dialami oleh ummat Islam dalam mengkaji kitab suci tersebut. Padahal syarat utama dalam pengkajian ilmiah adalah dengan pandangan obyektif terhadap sesuatu tanpa pretensi dan simpati yang berlebihan.
2. Adanya penggunaan produk hukum masa lalu untuk diterapkan dalam persoalan kekinian. Misalnya adalah pemikiran hukum tentang wanita. Untuk itulah perlu adanya fiqh dengan metodologi baru yang tidak hanya terbatas pada *al-fuqaha' al-khamsah*.
3. Tidak adanya pemanfaatan dan interaksi filsafat humaniora (*al-falsafah al-insaniyah*). Hal ini disebabkan oleh adanya dualisme ilmu pengetahuan, yakni Islam dan non Islam. Tidak adanya interaksi tersebut berakibat pada mandulnya pemikiran Islam.
4. Tidak adanya epistimologi Islam yang valid. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.

5. Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqaha' al-khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru.

Dasar pada asumsi tersebut bahwa kebenaran ilmiah itu bersifat tentatif. Syahrur lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan pemikiran dalam dunia Islam tersebut. Selain itu, Syahrur melihat terjadinya polarisasi masyarakat ke dalam dua kelompok. *Pertama*, mereka yang berpedoman secara kaku pada arti literal tradisi. Mereka beranggapan bahwa apa yang cocok bagi generasi awal ummat Islam juga cocok dan sesuai dengan generasi ummat masa kini. *Kedua*, mereka yang menyerukan sekulerisme dan modernitas yang menolak semua pemikiran Islam, termasuk al-Qur'an. Mereka adalah kaum Marxis, Komunis, termasuk juga beberapa tokoh Nasionalis Arab (Syahrur, 1990: 27-29).

Dari kedua kelompok tersebut, Syahrur menyimpulkan bahwa aliran modernitas di dunia Muslim telah membuat banyak kekeliruan, mereka menolak seluruh tradisi Islam, yang berarti mencerautkan mereka dari akar sejarah dan afiliasi nasional mereka sendiri, di sisi yang lain mereka menolak semua pesan ilahiyah, dan itu berarti mengesampingkan moralitas itu sendiri sebagai sebuah prinsip masyarakat. Mereka juga percaya hanya pada materialisme sebagai dasar eksistensi, sehingga memandang manusia hanya sebagai kesatuan-kesatuan statistik.

Bagi Syahrur, ummat Islam kontemporer membutuhkan sebuah teori yang mampu melakukan Islamisasi pengetahuan dengan memberikan paradigma ilmiah pada diri setiap muslim, sehingga timbul rasa percaya diri dan keberanian untuk berinteraksi dengan nilai atau konsep apapun yang dihasilkan manusia tanpa melihat ideologinya. Lebih pedas, Syahrur mengkritik bahwa karena belum adanya teori kontemporer, telah menyebabkan kaum muslimin mengalami pembusukan pemikiran, fanatisme madzhab, pemikiran statis, dan mewarisi kekacauan politik yang berlangsung selama ratusan tahun (Syahrur, 1990: 31).

Oleh karena itu, Syahrur melalui karya monumentalnya *al-Kitāb Wa al-Qur'ān*, ia menggunakan analisis matematika yang ia komparasikan dengan ayat-ayat al-Qur'an dan akhirnya memunculkan idenya tentang teori batas (*hudūd*) yang dibutuhkan oleh ummat Islam kontemporer dalam hukum Islam.

D. Teori Batas (*hudūd*) Muhammad Syahrur

Beberapa kata kunci mengenai teori batas Syahrur yang harus dipahami, yaitu: *hudūd*, *al-istiqāmah*, dan *al-hanīfīyah*. Kata *hudūd* oleh Syahrur dalam melandasi teori batasnya dari Q.S an-Nisa' 4: 13-14.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾

Artinya: “(Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar. Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan”.

Syahrur dengan rumusan teori *hudūd*-nya mendasarkan dari Q.S an-Nisa’ 4: 13-14. Kata “*hudūd*” di sini berbentuk plural dari bentuknya *hadd*, yang artinya batas (*limit*). Pemakaian bentuk plural di sini menandakan bahwa manusia memiliki keleluasan untuk memilih batasan tersebut sesuai dengan tuntutan 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 (Burhanudin, 2003: 152). Sedangkan term *al-Istiqāmah*, dan *al-Hanīfīyah* berasal dari dimensi universalitas Islam. Term *al-Hanīf* berasal dari kata *hanafa* yang berarti bengkok, melengkung; *ahnafa*, orang yang bengkok kakinya (Syahrur, 1990: 448).

Adapun term *al-istiqāmah*, yang *mustaq* dari “*qaum*” yang memiliki dua arti: kumpulan manusia laki-laki, dan berdiri tegak (*al-intiṣab*) dan atau kuat (*al-’azm*). Dari lafal *al-intiṣab* ini muncul kata *al-mustaqīm* dan *al-istiqāmah*, yakni akronim dari melengkung (*al-inḥirāf*); sedangkan dari *al-’azm* muncul kata *al-dīn al-qayyim* (agama yang kuat). Syahrur mengatakan bahwa kata kuat ini menunjukkan pada Q.S an-Nisa’ 4: 34 dan Q.S al-Baqarah 2: 255.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ
ذُنُوزَهُنَّ فَعَظْوَهُنَّ ۚ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْتُم

فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٢٤﴾

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”. (Q.S an-Nisa’ 4: 34)

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۗ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۗ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۗ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

Artinya: “Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”. Q.S al-Baqarah 2: 255

Hal ini selanjutnya mengantarkan Syahrur pada sebuah ayat dalam Q.S al-An’am 6: 161.

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾

Artinya: “Katakanlah: “Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang musyrik”“. (Q.S al-An’am 6: 161)

Q.S al-An'am 6: 161 tersebut di atas, secara bersama-sama memuat *al-istiqāmah* dan *al-hanīfiyyah* sekaligus (Syahrur, 1990: 448). Hal ini bagi Syahrur, membuahakan pertanyaan, sebab betapa mungkin Islam, agar menjadi kuat dapat terakumulasi dalam dua hal yang kontradiktif. Pertanyaan inilah yang mendorong Syahrur untuk mengadakan penelitian lebih lanjut. Di sinilah ia menerapkan analisis paradigmatis-sintagmatis. Analisa paradigmatisnya tampak ketika dibandingkannya *hanafa* dengan *janafa* yang artinya condong kepada kebagusan (QS. al-Baqarah: 182).

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

Artinya: “(Akan tetapi) barangsiapa khawatir terhadap orang yang berwasiat itu, berlaku berat sebelah atau berbuat dosa, lalu ia mendamaikan antara mereka, maka tidaklah ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Syahrur mengumpamakan *al-Hanīfiyyah* sebagai kondisi sosial yang meliputi nash-nash al-Qur'an dalam perjalanan sejarahnya, sejak dturunkan pada abad VII H sampai sekarang. Sedang *al-Istiqāmah* sebagai batas-batas yang telah ditetapkan Allah SWT dalam nash al-Qur'an. Di samping analisis paradigma sintagmatis ini, Syahrur juga merumuskan teori-teorinya dengan analisis matematik (Esha, 2003: 308).

Syahrur menggambarkan hubungan antara *al-hanīfiyyah* dan *al-istiqāmah*, dengan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Di mana sumbu X menggambarkan zaman, sejarah. Sedang sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah SWT. Kurva (*al-hanīfiyyah*) menggambarkan dinamika, bergerak sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan ini dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik, yang tetap dan yang berubah senantiasa saling berkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum adaptabel terhadap kontek ruang dan waktu (Syahrur, 1990: 450-452). Dari sinilah kemudian Syahrur memperkenalkan teori batasnya (*nazārīyah al-ḥudūd*). Asumsi dasarnya adalah bahwa Allah SWT (dalam al-Qur'an atau al-Kitab dalam bahasa syahrur), menetapkan batas-batas hukum maksimum dan minimum (*al-istiqāmah*), dan manusia senantiasa bergerak dari dua batasan ini (*al-hanīfiyyah*) Teori ini memuat enam poin (Syahrur, 1990: 453-466).

E. Aplikasi Teori Batas Muhammad Syahrur dalam Hukum Islam

1. Batas Minimal

Posisi batas minimal merupakan batas paling rendah yang telah ditentukan oleh Allah SWT, manusia tidak boleh melakukan ijtihad mengurangi batas tersebut. Tetapi memungkinkan atau membolehkan untuk menambahnya. Sebagai contoh dalam batas ini adalah tentang wanita yang haram dinikahi, yang dijelaskan dalam QS. an-Nisa'4: 22-23.

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ
فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٣﴾

Artinya: “Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)”. (QS. an-Nisa'4: 22)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ
الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ
الرَّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي
دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ
أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾

Artinya: “Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan

menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS. an-Nisa’4: 23)

Ketentuan dalam QS. an-Nisa’4: 22-23 tersebut menurut Syahrur, tidak boleh dikurangi tetapi memungkinkan untuk ditambah. Misalnya dari hasil penelitian kedokteran, menyebutkan bahwa menikahi anak perempuan yang diharamkan yaitu pada anak perempuan paman/bibi dapat berakibat buruk bagi keturunan, maka dengan menggunakan data yang statistik dan memadai, agama dapat mengharamkannya. Contoh lain: Jenis makanan yang dilarang dikonsumsi memberikan batasan pada QS. al-Maidah: 3, hutang piutang dalam QS. al-Baqarah: 284 dan pakaian perempuan juga dibatasi dalam QS. al-An’am: 31.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيْتَةٌ وَالِدَةٌ وَحَلْمٌ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ وَالْمُنْخَنِقَةُ
وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى
النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ
دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۗ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ
نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ
فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾

Artinya: “Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. al-Maidah: 3)

لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ۗ وَاِنْ تُبَدُّوْا مَا فِىْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخَفُّوْهُ
يُحٰسِبْكُمْ بِهٖ ۗ اَللّٰهُ ۙ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيْرٌ ﴿٢٨٤﴾

Artinya: “Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikan, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu. Maka Allah mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”. (QS. al-Baqarah: 284)

قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِلِقَآءِ اَللّٰهِ ۗ حَتّٰى ۙ اِذَا جَآءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوْا يٰحَسْرَتَنَا
عَلٰى مَا فَرَطْنَا فِىْهَا وَهُمْ يَحْمِلُوْنَ اَوْزَارَهُمْ عَلٰى ظُهُورِهِمْ ۗ اَلَا سَآءَ مَا يَزِرُوْنَ ﴿٣١﴾

Artinya: “Sungguh telah rugilah orang-orang yang mendustakan pertemuan mereka dengan Tuhan; sehingga apabila kiamat datang kepada mereka dengan tiba-tiba, mereka berkata: “Alangkah besarnya penyesalan kami, terhadap kelalaian kami tentang kiamat itu!”, sambil mereka memikul dosa-dosa di atas punggungnya. Ingatlah, amat buruklah apa yang mereka pikul itu”. (QS. al-An’am: 31)

2. Batas Maksimal

Posisi batas maksimal adalah batas paling atas yang telah ditentukan Allah SWT dalam al-Qur’an. Ruang gerak ijtihad bergerak turun artinya bahwa ketentuan tersebut merupakan batas maksimal yang tidak boleh dilampaui tetapi memungkinkan untuk meringankannya. Misalnya hukuman potong tangan bagi pencuri, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Maidah 3: 38.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءٌۢ بِمَا كَسَبَا نَكَلًا ۗ مِنَ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ

حَكِيْمٌ ﴿٣٨﴾

Artinya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (QS. al-Maidah 3: 38)

Hukum potong tangan merupakan batas maksimal yang tidak boleh dilampaui, tetapi memungkinkan meringankan hukuman tersebut. Contoh lain: hukuman bagi pembunuh, dalam QS. al- Baqarah 2: 178; QS. al-Isra' 17: 33.

يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”. (QS. al- Baqarah 2: 178)

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا
لِوَالِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾

Artinya: “Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan”. (QS. al-Isra' 17: 33)

3. Batas Minimal dan Batas Maksimal Saling Berhubungan

Posisi batas ini merupakan gabungan antara batas minimal dan batas maksimal, artinya bahwa batas tersebut telah ditetapkan oleh Allah SWT. Wilayah ijtihadnya adalah “naik-turun” diantara keduanya. Dalam hal ini dibatasi dalam QS. an-Nisa' 4: 11-14 dan QS. an-Nisa' 4: 176.

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: “Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”.

Adapun dalam ketentuan pembagian warisan 2:1 (dua banding satu) antara bagian laki-laki dan perempuan yang dilansir dalam QS an-Nisa' 4: 11, menurut Syahrur merupakan ayat yang menyebut batas maksimal sekaligus batas minimal. Ketentuan 2:1 adalah batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagi perempuan. Ketentuan ini hanya berlaku dalam konteks di mana tanggung jawab perekonomian keluarga sepenuhnya dipikul oleh laki-laki, sedang si perempuan sama sekali tidak ikut menanggungnya. Dalam keadaan seperti ini, ketentuan Allah SWT memberikan bagian wanita tidak pernah kurang dari 33,3%, sementara bagian laki-laki tidak pernah mencapai lebih tinggi dari 66,6%. Karena itu, apabila laki-laki diberi bagian 75%, dan perempuan hanya diberi 25%, maka tidaklah dibolehkan, karena hal ini telah melampaui batas ketentuan hukum Allah SWT. Jika wanita diberi 40% dan laki-laki 60% maka ini tidak melampaui ketentuan hukum Allah SWT. Oleh karena itu Allah hanya menentukan batas maksimal bagi laki-laki, dan batas minimal bagi perempuan, maka boleh dilakukan ijtihad baru sesuai dengan pergantian ruang dan perjalanan waktu, dengan memperkecil perbedaan bagian keduanya, dan bahkan terjadi persamaan bagian secara sempurna; yaitu 1:1. Contoh ini menurut Syahrur, menjelaskan atau menunjukkan pembebasan wanita (=hanifiyyah) dalam batasan-batasan (=jalan lurus) telah ditentukan

oleh hukum. Lebih jauh Syahrur menegaskan, bahwa ijtihad itu bersifat dinamis hukum (fiqih Islam) tidak harus dirasakan sebagai aplikasi teks-teks yang sudah diturunkan berabad-abad lalu (secara literal) pada dunia modern. Contoh lain: poligami yang dibatasi dalam QS. an-Nisa' 4: 3.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْثًا وَرُبْعًا ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا

Artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”. (QS. an-Nisa' 4: 3)

4. Batas Minimal dan Maksimal sekaligus tapi dalam satu titik koordinat

Dalam posisi batas maksimumnya juga menjadi batas minimumnya, dan ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat atau ringan. Contoh kasus perzinaan, hukuman untuk pelaku zina dalam al-Qur'an yaitu berupa cambukan 100 kali ini merupakan batas maksimum dan batas minimumnya. Karena dalam QS. an-Nur 4: 2-10. Tidak terdapat keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka bagi saksi, bukan bagi hukumannya.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۚ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي
دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَلِيَشْهَدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ
الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman”. (QS. an-Nur 4: 2)

5. Batas Maksimal dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan

Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan antara pria dan perempuan, dalam batas paling atas telah ditentukan dalam al-Qur'an namun karena tidak ada persentuhan dengan batas maksimum maka hukuman belum dapat ditetapkan yaitu hukuman zina, yang menurut Syahrur dipahami sebagai hubungan laki-laki dan perempuan akan tetapi tidak adanya persentuhan secara maksimal yaitu berupa hubungan kelamin (*nikah/coitus*), dan adanya keterangan dari empat orang saksi. Dalam hal ini, Syahrur memahami zina adalah hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan dan disertai dengan empat saksi, apabila tidak adanya empat saksi tersebut maka disebut *fahisyah* yaitu yang pertanggung-jawabannya lebih bersifat moral individual antara pribadi pelaku dan tuhan dengan cara beristighfar dan bertaubat.

6. Batas Maksimal Positif dan tidak boleh dilewati, Batas Minimal Negatif boleh dilewati

Teori ini diterapkan dalam masalah distribusi (*tassaruf*) harta, yang dapat dikategorikan ke dalam tiga bentuk, yaitu zakat, sadaqah dan riba. Batas atas yang tidak boleh dilewati adalah riba; batas bawah yang boleh dilampaui adalah zakat sebagai batas minimal negatif. Karena ia adalah batas minimal harta yang harus/wajib dikeluarkan. Bentuk *tassharuf* yang dapat melewati batas minimal (zakat) adalah sadaqah. Posisi ini selain memiliki dua batas, juga memiliki batas tengah yang tepat berada di antara keduanya. Batas tengah ini disimbolkan dengan titik nol pada persilangan kedua sumbu yang mengimplementasikan konsep *qard al-hasan* atau pinjaman dengan bunga 0 %. Dengan demikian, ada tiga kategori besar untuk memberikan uang; Pembayaran pajak, pemberian hutang bebas bunga, dan pemberian hutang dengan bunga.

F. Menuju Paradigma Tekstual

Al-Qur'an dalam wujudnya sebagai teks yang pada hakikatnya memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi mendalam. Teks al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab yang dipilih oleh Tuhan dalam menyampaikan pesan transenden-Nya tentu saja meliputi segala perkembangan pengetahuan manusia. Ketika pemahaman terhadap al-Qur'an selalu bergerak, kita akan lebih mudah membongkar setiap persoalan dengan kepedulian pada nilai-nilai kemanusiaan yang berdimensi sosial. Ketika, semakin banyak perampasan hak atas nama agama dan teks suci oleh segelintir orang, maka harus dilawan dengan memahami al-Qur'an dalam bingkai kekinian yang mengedepankan rasa keadilan nilai-nilai kemanusiaan.

Al-Quran yang sejak awal pewahyuan telah bersentuhan dengan realitas sosial yang melingkupinya, pada perkembangannya sering diposisikan sebagai “bahasa langit” yang absolut, sehingga cukup dengan pemaknaan atau penafsiran tunggal untuk semua zaman. Perkembangan zaman yang terus berubah dihadapkan dengan penafsiran teks yang monoton inilah yang melahirkan sebuah kesenjangan. Kesenjangan antara teks dengan persoalan-persoalan kemanusiaan dapat diartikan sebagai ketidakmampuan ummat Islam untuk mengaitkan ajaran-ajaran Islam dalam kitab sucinya, al-Qur’an dengan isu-isu krusial kemanusiaan, seperti kemiskinan, diskriminasi, eksploitasi, kebodohan dan lain-lain (Basya, 2005: 10-11).

Di sinilah urgensi upaya mendialogkan teks al-Quran dengan realitas sosial yang dinamis. Perubahan zaman dengan beragam tantangannya tersebut membutuhkan sebuah metode yang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Diperlukan sebuah upaya pembaharuan dalam pemahaman teks-teks keagamaan sehingga tidak terkesan bahwa pemikiran-pemikiran ulama klasik sudah mencapai titik kesempurnaan sehingga tidak layak untuk dirubah baik dari segi metode ataupun isi. Al-Qur’an bukanlah spekulasi teoritis, monograf-monograf gramatikal, atau kutipan-kutipan ilmiah di luar bimbingan al-Qur’an itu sendiri. Setiap Muslim harus meyakini bahwa al-Qur’an bukan sekedar dibaca secara *lafziah* tetapi harus selalu direnungkan kandungan maknanya, sehingga al-Qur’an benar-benar berfungsi sebagai petunjuk kehidupan (Syarif, 1982: 185-187).

Pernyataan tersebut bukan berarti bahwa pemahaman tekstualis tidak diperlukan atau tidak layak, namun yang perlu diluruskan dalam memahami teks-teks keagamaan bahwa muatan-muatan kebahasaan yang sangat berlebihan sehingga meninggalkan kesan bahwa analisa bahasa itulah yang dikehendaki oleh makna sebuah ayat juga melahirkan kejumudan pemikiran hukum Islam. Kondisi seperti ini membutuhkan tawaran metode baru yang mampu menghasilkan produk pemikiran yang realistis, obyektif dan sistematis. Dan kerana proses pewahyuan al-Qur’an tidak diwahyukan sekaligus, akan tetapi secara bertahap yang otomatis bersentuhan pula dengan problem realitas saat itu, maka upaya untuk menemukan jawaban terhadap permasalahan realitas saat ini akan menemui kesulitan jika hanya mengandalkan pemahaman al-Quran secara leksikal semata tanpa melibatkan pemahaman terhadap realitas.

Syahrur adalah salah satu tokoh pemikiran Islam kontemporer mencoba memberikan apresiasi terhadap pemahaman secara tekstual, namun pemahaman tekstual tersebut tidak seperti dilakukan oleh ulama klasik sebelumnya. Tekstualitasnya dimaknai dengan metode teori batasnya yang memformulasikan

hukum Islam sesuai dengan keadaan sekarang.

G. Relevansi Teori Batas Muhammad Syahrur Sebagai Basis Pembaharuan Hukum di Indonesia

Teori batas (*hudūd*) merupakan hasil dari tafsir integrasi analisis bahasa dan matematika dalam memahami ayat hukum, sedangkan *ta'wil ilmi* merupakan pemahaman terhadap ayat *mutasyabihat* seperti: penurunan wahyu, dengan analisis kognisi ilmu alam (Malik, 2017: 117). Dalam perihal waris, teori batas (*hudūd*) M. Syahrur masih sangat relevan untuk dijadikan dasar pembaharuan hukum kewarisan Islam di Indonesia yang telah dirumuskan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Simpulan ini didasarkan atas beberapa alasan sebagai berikut: 1) Syahrur menempatkan keadilan sebagai asas utama dalam aturan pembagian waris. Basis pembagian harta waris ini tidak di dasarkan pada individu ahli waris, tetapi pada kelompok jenis kelamin. 2) Adanya penetapan batas atas dan bawah yang memungkinkan bagi ahli waris untuk menetapkan bagiannya sesuai dengan kondisi dan kebutuhannya. 3) Dengan seperangkat metodologi yang digunakan, tawaran-tawaran teoretik Syahrur mampu memecahkan problem *radd* dan *'awl* yang hingga hari ini masih buntu. Namun demikian, terdapat beberapa kelemahan dalam menganalisis gagasan-gagasan Syahrur, yaitu: 1) Tidak ada standar baku yang dirumuskan Syahrur dalam menentukan batas maksimum dan minimum. Ia hanya mengambil beberapa kata kunci secara acak yang kebetulan muncul dalam suatu ayat uantuk dijadikan basis dari keberadaan batasan maksimum-minimumnya. 2) Syahrur belum dapat memecahkan posisi ahli waris non-muslim, sementara dalam konteks kehidupan saat ini batas perbedaan agama sudah tidak lagi menjadi persoalan yang berarti. 3) Syahrur juga belum dapat memecahkan poisis anak di luar nikah berkaitan dengan hak waris dari jalur ayah kandungnya (Rohidin, 2014: 64-65).

Dalam perihal konsep penentuan zakat, pemikiran Syahrur mengenai penentuan pemberian minimal dalam bentuk zakat yaitu sebesar 1/40 % atau 2,5% sesuai dengan apa yang telah dititahkan Allah dalam *Al-Kitab* melalui Rasulullah SAW. Ketentuan ini berdasarkan dengan kondisi obyektif ekonomi sosial dan ditentukan oleh para mujtahid sesuai dengan tuntutan kondisi yang ada. Syahrur juga mengatakan hendaknya kita tidak hanya terpaku pada pendapat para ahli fiqh klasik, karena kondisi, tuntutan ekonomi sosial, dan hubungan produksi dan konsumsi pada masa kontemporer ini sangat berbeda dari masa ahli fiqh klasik hidup. Dalam konteks pemberian zakat, pemahaman Syahrur mengenai al-Qur'an dan sunnah dapat diaplikasikan untuk memahami masalah tersebut: *Pertama*, Syahrur menempatkan ayat yang memerintahkan zakat sebagai bagian dari ayat

hukum (*muḥkam*), maka dari keduanya semua bersifat *dzanni* yang perlu untuk dicari makna dari keduanya dalam konteks kekinian. *Kedua*, bahwa zakat merupakan satu topik bahasan dalam masalah pendistribusian harta dalam Islam, maka dalam hal ini juga menganut metode intratekstualitas dengan cara membandingkan antara situasi dan kondisi di zaman Nabi SAW dengan kondisi dan situasi sekarang yang kemudian dikorelasikan mana yang lebih sesuai dengan realitas dalam bentuk dialogis yang berimbang. *Ketiga*, sunnah yang ditafsirkan sebagai bentuk dari tafsir Al-Qur'an yang merupakan ijtihad nabi untuk membumikan Al-Qur'an dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi pada saat itu yang relevan untuk diterapkan. Jadi sunnah sebagai teks tidak bisa menjadi *hujjah* dalam masalah penentuan zakat, melainkan dilihat secara manhajnya. *Kelima*, *Ijma'* yang merupakan kesepakatan ulama dalam konteks kekinian yang dibangun atas asas demokratis dan *hudūd* Allah, maka *ijma'* yang bersifat historis dalam konteks kekinian tidak bisa dikatakan *ijma'* dan tentunya tidak bisa dijadikan *hujjah* (Unatin, 2009: 104-105).

Dalam perihal normatifitas konsep poligami, menurut Syahrur adalah boleh. Kebolehan poligami bersifat sosial yaitu memberikan perlindungan kepada perempuan dan anak-anak yatim. Metode Syahrur dalam memahami ayat-ayat tentang poligami merupakan metode linguistik dengan teori batas (*hudūd*) dalam penetapan hukum. Relevansi konsep poligami Syahrur dengan hukum perkawinan nasional di Indonesia terletak pada tingkat kebolehan dan asasnya. Hukum nasional mengedepankan izin istri dan keadilan dalam materi dan batin, namun Syahrur mengharuskan bahwa istri selanjutnya (istri ke-2, 3 dan 4) adalah janda dan memiliki anak yatim serta dapat berlaku adil atas keduanya (anak dan ibunya). Aspek kebolehan dan kesulitan dalam berpoligami antara hukum positif di Indonesia dan Syahrur, sama-sama menganut asas monogami terbuka, karena dilandasi dengan syarat dan ketentuan yang ketat (Andawati, 2016: 217).

Adapun dalam perihal pakian wanita dalam al-Qur'an menurut Syahrur, bahwa pakian termasuk di dalam ayat-ayat *ta'limat*, yang boleh tidak dilakukan karena manusia secara natural diciptakan telanjang. Firman Allah: *Hai anak adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakian untuk menutupi auratmu dan pakian indah untuk hiasan* (QS. al-A'raf 26). Ayat ini dalam klasifikasi Syahrur termasuk dalam ayat-ayat *ta'limat*. Adapun perintah yang bersifat *hudūd*, hanya wajib dikerjakan apabila perempuan atau laki-laki itu berkumpul dengan orang-orang non muhrim (bukan suaminya). Firman Allah: *Hanya untuk suamimu* (QS. al-Nur 31). Hampir semua bentuk pakian penduduk dunia, dengan aneka ragam modelnya, masih disahkan menurut agama, karena masih termasuk dalam

katagori *baina huma*, menutup *al-Juyub* (diantara payudara, dibawah payudara, ketiak, pantat dan kemaluan) sebagai *al-hadd al-adna* dan menutup seluruh tubuh kecuali *ma dhahara minha* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki sebagai *hadd al-a'la*. Konotasinya, bahwa kaum perempuan masih diperbolehkan untuk memamerkan paha, mempertontonkan betis, memperlihatkan perut dan menampakkan rambut (Aminah, 2013: 75).

Dalam perihal *qisas*, teori batas (*hudūd*) yang dikemukakan oleh Muhammad Syahrur menjadi sebuah pemikiran kontemporer dalam kontekstualisasi dan aktualisasi hukum pidana Islam termasuk di dalamnya hukum *qisas* dalam hukum nasional saat ini. Apalagi di Indonesia saat ini, peluang pemberlakuan hukum pidana Islam secara formil telah terbuka dengan diberikannya daerah otonomi khusus bagi Nanggru Aceh Darussalam. Implikasinya adalah di negara-negara yang memberlakukan hukum pidana Islam (termasuk hukum *qisas*) secara efektif dan maksimal, keadaan masyarakatnya relatif lebih terkendali dan tentram. Hal tersebut sebenarnya bisa dipahami oleh negara lain termasuk negara barat, karena keadilan yang terkandung di dalam hukum pidanan Islam dan hukum *qisas* bersifat universal. Kendala utama bagi pemberlakuan hukum pidana Islam di Indonesia bersumber dari umat Islam sendiri yang umumnya belum memahami hakekat dari pemberlakuan hukum pidana tersebut, sehingga menimbulkan kesalahpahaman dan akhirnya ikut-ikutan membenci hukum yang sangat mengedepankan kemaslahatan hidup mereka sendiri. Di sinilah tugas orang-orang yang memahami hukum Islam, baik dari penegak hukum, akademisi, tokoh agama, dan pemerintah untuk mensosialisasikannya. Provinsi Nanggru Aceh Darussalam sebagai daerah percontohan penegakan syariat Islam secara total, sekaligus menjadi barometer keberhasilan hukum pidana Islam di Indonesia. Peluang tersebut seharusnya menjadi motivasi bagi semua tokoh muslim dan umat Islam khususnya di Aceh untuk membuktikan bahwa syariat Islam lebih menjamin terwujudnya rahmat bagi sekalian alam (Nur, 2017: 16-17).

Walaupun demikian, menurut Syahrur sejatinya otoritas penentuan hukum *syari'ah* yang terus berlaku selamalamanya hanya milik Allah saja (Sumardi, 2011: 376). Syahrur berpandangan bahwa kriteria satu-satunya untuk mengambil atau tidak hukum-hukum yang terdapat dalam sunnah Nabi ialah apakah hukum-hukum tersebut seiring ataukah bertentangan dengan al-Qur'an dan kenyataan hidup. Seandainya sesuai, maka diambil dan jika bertentangan, maka ditinggalkan (Syafe'i, 2016: 168).

KESIMPULAN

Reaktualisasi hukum Islam dengan pendekatan kebahasaan yang dilakukan Muhammad Syahrur dalam mengkaji al-Qur'an akhirnya membuat dia menarik suatu kesimpulan bahwa produk hukumnya sangat tergantung pada konteks sosio-kultural. Syahrur menganggap perlu adanya reinterpretasi terhadap nash-nash al-Qur'an dengan harapan terjadi sinkronisasi nash dengan realitas masyarakat kapanpun dan dimanapun. Baginya, al-Qur'an sudah cukup karena ayat-ayatnya telah memuat aturan-aturan untuk menjawab realita kehidupan. Untuk merealisasikan idenya itu Syahrur mengkonsep Teori Limit (*Nadhariyyat al-Hudūd*).

Dengan teori limitnya ini, Syahrur mencoba menerapkan nash-nash *muhkamat* al-Qur'an ke dalam realitas kehidupan dengan batasan-batasannya. Hukum-hukum di dalam al-Qur'an menurutnya bersifat elastis yang bisa ditarik dan disesuaikan dengan konteks tempat dan zaman. Kondisi masyarakat berada pada ruang lingkup batasan tersebut, dan selama tidak melewati batasan yang telah ditetapkan, hukumnya boleh untuk dilakukan.

DAFTAR REFERENSI

- Abdullah, M. Amin. 1995. "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 2004. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer". Dalam Riyanta, Dkk (Editor). *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syariah Press-Forum Studi Hukum Islam (FSHI) IAIN Sunan Kalijaga.
- Al-Suyuti, *Asbah wa al-Nazair*. Indonesia: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.t.
- Andawati. 2016. "Hakikat Interpretasi Muhammad Syahrur tentang Poligami dan Relevansinya dengan Hukum Perkawinan Nasional". *Al-Risalah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*. Vol. II. No. 2.
- Azizy, A. Qodri. 2002. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media.
- Basya, M. Hilaly. 2005. "Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman" jurnal *al-Huda*, volume III, nomor 11.
- Burhanudin. 2003. "Artikulasi Teori Batas (*Nazariyyah al-Hudūd*) Muhammad Syahrur dalam pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia" dalam Syamsuddin, Sahiron. Dkk. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yoga*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Christman, Andrea (Ed.). 2009. *The Quran, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Sahrur*. Leiden Boston: Brill.
- Esha, M. In'am. 2003. "M. Syahrur: Teori Batas" dalam A. Khudhori Saleh. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.
- <http://www.shahrour.org>.
- Ilyas, Yunahar. 2006. "Reaktualisasi Ajaran Islam, Studi atas Pemikiran Hukum Munawir Sjadzali". Yogyakarta: *Jurnal Al-Jamiah*, UIN Sunan Kalijaga Vol. 44. Number 1.
- Malik, Abdul. 2017. "Tafsir Al-Qur'an Paradigma Integratif: Studi atas Qira'ah Althaniyah Muhammad Syahrur". *Jurnal Al-A'raf*. Vol. XIV. No. 1.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. 2001. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Cet. II. Yogyakarta: UII Press.
- Nasution, Harun. 1996. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. XII. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nur, Tahmid. 2017. "Kontekstualisasi Keadilan dalam Hukum *Qisas*". *Jurnal*

- Tahmid*. Dikutip dari
<http://iainpalopo.ac.id/files/Jurnal-Tahmid---KONTEKSTUALISASI-KEADILAN-DALAM-HUKUM-QISAS.pdf>
- Rohidin. 2014. "Relevansi Teori Batas Muhammad Syahrur Sebagai Basis Pembaharuan Hukum Kewarisan di Indonesia". *Laporan Penelitian*. Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.
- Shah, M. Aunul Abied dan Hakim Taufiq. 2001. *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Quran: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam "Bacaan Kontemporer"* Dalam M. Aunul Abied Shah (Editor) et.al. *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Siti Aminah. "Teori *Hudūd* dan Penerapannya Terhadap Ayat-Ayat Gender (Studi Kritis Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrur dalam *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah*). *Jurnal Ummul Qura*. Vol III, No. 2.
- Sumardi, Dedy. 2011. "Hudūd dan HAM: Artikulasi Penggolongan Hudūd Abdullahi Ahmed An-Na'im". *Jurnal Miqot*. Vol. XXXV. No. 2.
- Syafe'I, Zakaria. 2016 "Kontekstualisasi Hukum Islam tentang Konversi Agama (Riddah) di Indonesia". *Jurnal Al-Qalam*. Vol. 33. No. 1.
- Syahrur, Muhammad. 1990. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Dar al-Ahali.
- _____. 2000. *Nahwa Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Al-Ahali,
- Syamsudin, M. Din. 1993. "Mengapa Pembaharuan Islam". *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor I. Vol. IV.
- Syarif, Muhammad Ibrahim. 1982. *Ittijahat al-Tajdid fi al-Tafsir al-Qur'an al-Karim fi Mishr*. Kairo: Dar al-Turast.
- Unatin. 2009. "Aplikasi Teori *Hudūd* Muhammad Syahrur dalam Penentuan Zakat". *Skripsi*. Semarang: Jurusan Mu'amalah Fakultas syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo.