

Teori Batas (*Nadzariyat al-Hudud*) Dalam Hukum Islam

Arip Purkon
UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

Abstrak

Dalam hukum Islam terdapat dua aspek yaitu aspek ketuhanan (*syariah*) dan aspek kemanusiaan (*fiqh*). *Syariah* merupakan hukum yang ditetapkan Allah Swt, sedangkan *fiqh* merupakan upaya untuk memahami *syariah*. Dalam batas-batas tertentu, beberapa unsur dalam *fiqh* dapat berubah sesuai perkembangan zaman. Banyak metode dan teori yang telah dibuat agar *fiqh* senantiasa sesuai dengan perkembangan zaman sekaligus sesuai dengan tuntunan *syariah*. Salah satu teori untuk mendinamiskan *fiqh* adalah teori batas (*nadzariyat al-hudud*). Secara umum, teori batas ini menjelaskan bahwa dalam ketentuan Allah yang disebutkan dalam *al-kitab* dan *sunah* terdapat batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah, demikian juga yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilanggar, maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan.

Kata Kunci : *nadzariyat al-hudud, qiraat mu'ashirah, al-hanif, al-istiqamah*

A. Pendahuluan

Teori hukum tidak bisa dilepaskan dari situasi sosio historis dimana ia dimunculkan. Teori hukum ini sering dilihat sebagai suatu jawaban yang diberikan terhadap permasalahan hukum atau menggugat suatu pemikiran hukum yang dominan pada suatu saat¹. Oleh karena itu, sekalipun teori hukum berkeinginan untuk mengatakan satu pikiran secara universal, tetapi perlu dicatat bahwa teori tersebut muncul dan berkembang sesuai latar belakang sosio historis yang dimilikinya.

Terjadinya stagnasi dalam pemikiran Islam sejak beberapa abad yang lalu telah mendorong generasi baru pemikir muslim kontemporer untuk melakukan akumulasi (*al-dlamm*), artikulasi (*al-nuthq*), apresiasi (*al-bayân*)

¹Raharjo, S.(1996). *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, hal.254.

dan kritik (*al-naqd*) terhadap tradisi (*turâts*) keislaman yang ada dan dianggap mapan². Semangat untuk melakukan pembaruan kembali (*rethinking*) pemikiran Islam ini semakin menguat pasca kekalahan Arab oleh Israel pada tahun 1967, yang kemudian dianggap sebagai titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern³. Muhammad Syahrur⁴ adalah salah satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer yang turut mewarnai dialektika pemikiran Islam kontemporer.

Muhammad Syahrur, salah seorang pemikir kontroversial yang dianggap liberal dari Syria yang oleh para pendukungnya dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Marthin Luther”-nya dunia Islam⁵ ini adalah salah seorang intelektual muslim yang memiliki kesadaran kritis untuk mengkaji ulang nalar (*episteme*) klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam. Dengan keras dan tajam, ia mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha untuk mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Sebab, nalar klasik dengan segala karya yang telah dihasilkannya bukanlah produk pemikiran yang semuanya bersifat sakral dan harus diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Hal ini disebabkan antara lain karena adanya perbedaan jarak waktu yang terlampau jauh antara dulu dan sekarang. Disamping itu juga karena sebagian produk pemikiran klasik ada juga yang dirasakan sudah kurang relevan dengan konteks sekarang, sehingga jika tidak dikaji ulang secara kritis akan membahayakan masa depan umat Islam itu sendiri. Oleh karena itu, dengan lantang ia menyerukan kepada segenap umat Islam untuk

²Abidin, M. Z. (2003). “Reformulasi Islam dan Iman; Kembali kepada Tanzîl Hakîm dalam Perspektif Muhammad Syahrûr”. *Millah* Vol.3. No.1, hal.15.

³Abidin, M. Z. “Reformulasi Islam dan Iman”, hal.15. Hubungan antara kekalahan Arab oleh Israel dengan menguatnya semangat untuk melakukan pembaruan kembali pemikiran Islam ini tampaknya hanya kejadian berbarengan atau ada hubungan yang signifikan, hal ini perlu ada penelitian lebih lanjut.

⁴Muhammad Syahrur adalah seorang insinyur berkebangsaan Syria yang dilahirkan pada tanggal 11 April 1938. Dilihat dari latar belakang pendidikannya, secara formal Syahrur belum pernah menempuh studi dalam bidang keislaman. Namun Syahrur belajar secara non formal dan otodidak tentang kajian keislaman khususnya dalam bidang penafsiran al-Quran. Hal ini dilakukannya selama puluhan tahun. Pemikiran-pemikirannya tentang keislaman banyak yang mengundangi perdebatan, disamping ada yang mengapresiasinya. Walaupun Muhammad Syahrur pemikir modern dan seringkali disebut liberal karena produk hukumnya yang cenderung berbeda dengan fiqh konvensional yang telah mapan, namun dalam hal metodologi, Syahrur dapat dikatakan tidak pernah keluar *nash*. Ia sering kali hanya berdialog dengan *nash* dengan menggunakan pendekatan linguistik.

⁵Syamsuddin, S. (2007). Kata Pengantar dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Penerjemah Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki. Yogyakarta: eLSAQ Press, hal.1.

mengkaji kembali pemikiran keislaman selama ini sampai ke akar-akarnya yang paling dalam, yaitu sistem pemikiran (*episteme*) yang selama ini dianut oleh umat Islam⁶.

Dalam masalah hukum, salah satu yang menjadi kegelisahan Muhammad Syahrur adalah ketika melihat adanya stagnasi pemikiran hukum Islam. Padahal teori hukum tidak dapat dilepaskan dari lingkungan zamannya. Teori hukum sering dilihat sebagai suatu jawaban yang diberikan terhadap permasalahan hukum atau menggugat suatu pemikiran hukum yang dominan pada suatu saat⁷. Oleh karena itu, sekalipun teori hukum berkeinginan untuk mengatakan satu pemikiran secara universal, tetapi perlu dicatat bahwa teori tersebut muncul dan berkembang sesuai latar belakang pemikiran yang dimilikinya. Dengan demikian, seharusnya teori hukum tidak dilepaskan dari konteks sosio historis waktu pemunculannya. Maka sebuah teori hendaknya dipahami beserta pemikiran dan kondisi sosial kultural yang melatarbelakanginya. Karena itu, teori-teori yang lahir pada abad kesembilan belas misalnya, merupakan jawaban atas persoalan-persoalan yang ada pada saat itu, dan bukan merupakan karakteristik persoalan untuk abad kedua puluh satu.

Realitas historis menunjukkan bahwa setiap generasi menginterpretasikan al-Quran bertolak dari realitas yang muncul serta disesuaikan dengan kondisi mereka hidup. Dengan demikian, muslim modern dituntut untuk memahami al-Quran sesuai dengan tujuan dan realitas modern yang melingkupinya. Konsekuensinya adalah hasil interpretasi generasi muslim tradisional masa klasik dan pertengahan tidak mengikat masyarakat muslim modern⁸. Bahkan lebih jauh Syahrur mengatakan bahwa karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan, maka kaum muslimin modern mempunyai perangkat pemahaman dalam memaknai al-Quran secara lebih baik⁹. Dengan kata lain Syahrur hendak mengatakan bahwa otoritas pemahaman atas pesan-pesan Ilahi terletak di atas pundak generasi saat ini, bukan menjadi tanggung jawab generasi sebelumnya.

⁶ Lihat Pengantar Buku Syahrûr, M. (2004). *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Penerjemah Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press.

⁷ Raharjo, S. (t.th.) *Ilmu Hukum*, hal.254.

⁸ Burhanuddin. (2003) Artikulasi Teori Batas Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia, dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Quran Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, hal.149.

⁹ Syahrur, M. (2000). *Al-Kitâb wa al-Quran; Qirâ'ah Mu'âshirah*. Syria: Syirkah al-Mathbû'ah, hal. 44-45.

B. Kajian Teori

1. Problematika Metodologi Fiqih Islam Kontemporer

Sebuah teori mengatakan bahwa setiap aktivitas intelektual yang muncul dari suatu kegelisahan tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul, khususnya dalam masalah hukum, memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat¹⁰. Syahrûr, dalam mengeluarkan ide-idenya, khususnya terkait dengan masalah keislaman, tidak lepas dari teori ini. Ide-idenya muncul setelah secara sadar mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman kontemporer. Didasarkan atas teori bahwa kebenaran ilmiah bersifat tentatif, Syahrûr kemudian mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Menurutnya, pemikiran Islam kontemporer memiliki problema-problema antara lain yaitu tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian nash (ayat-ayat al-Kitab) yang diwahyukan kepada Muhammad. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, sehingga terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi lama yang dianutnya. Selain itu juga tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, karena selama ini masih ada umat Islam yang masih mencurigai pemikiran Yunani atau Barat sebagai sesuatu yang keliru dan sesat. Hal ini mengakibatkan tidak adanya epistemologi Islam yang valid sehingga berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran beberapa abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang. Produk-produk fiqh yang ada sekarang (*al-fuqahâ' al-khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, Tetapi umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru¹¹.

Anggapan Syahrur seperti ini perlu dikaji kembali. Sebagian produk-produk fiqh yang ada mungkin memang ada yang sudah tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi saat ini, tetapi tidak seluruhnya. Para kritikus ini juga pada umumnya masih mengambil pendapat-pendapat para ulama

¹⁰Raharjo, S. (t.th.) *Ilmu Hukum*, hal. 254.

¹¹Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 30-32.

terdahulu, khususnya dalam metode yang digunakan. Sampai saat ini para kritikus dimaksud belum melahirkan metode yang betul-betul diakui oleh umat Islam serta melahirkan pemikiran-pemikiran fiqh yang betul-betul berbeda dengan fiqh yang telah ada selama ini.

Selanjutnya Syahrûr mengatakan bahwa kajian-kajian keislaman yang ada sering melupakan dimensi universalitasnya (*shâlih likulli zamân wa makân*). Indikasinya, konstruksi fiqh selalu berada pada posisi keberpihakan bahwa saya sajalah yang paling benar. Formulasi fiqh seperti ini menghalangi umat Islam sendiri dari prinsip dasar syariah, yaitu keberadaan Muhammad sebagai Rasul untuk semua manusia, dan risalahnya tetap layak dan relevan untuk segala zaman dan tempat. Karakter fiqh yang sering dilupakan ini menurut Syahrûr adalah *hanifiyyah* (elastisitas atau perubahan). Keadaan ini kemudian dilegalkan antara lain dengan klaim bahwa pintu ijtihad telah tertutup dalam teks yang *qath`i* dan *sharîh*. Bagi Syahrûr, andaikata Islam itu cocok dan relevan untuk segala tempat dan waktu, niscaya setiap orang harus mengakui bahwa al-Kitab (al-Qur`an menurut pengertian umum) itu diturunkan kepada umat Islam yang lahir pada paruh kedua abad ke-20 ini, dan seolah-olah Nabi Muhammad SAW baru saja wafat dan telah menyampaikannya pada mereka.

Karena itulah Syahrûr sangat menegaskan bahwa setiap generasi mampu memberikan interpretasi al-Qur`an yang memancar dari realitas yang muncul dan sesuai dengan kondisi di mana mereka hidup. Hasil interpretasi al-Qur`an generasi awal tidaklah mengikat masyarakat Muslim modern. Bahkan lebih jauh, kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al-Qur`an konvensional sekarang ini bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci, sehingga membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke-20. Syahrûr yakin bahwa Muslim modern, karena kemajuan budaya dan ilmu pengetahuan mempunyai perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan para pendahulunya (abad ke-7 M) dalam memahami pesan-pesan Allah (al-Qur`an) yang disampaikan kepada Rasul-Nya¹². Sebagai konsekuensi dari keyakinan ini, Syahrûr, ketika menerapkan model pembacaan al-Qur`annya, memilih kamus *Maqâyis al-Lughah-nya Ibn Faris*, seorang pakar ilmu modern linguistik, sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna kata-kata yang dikajinya.

¹²Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ`ah Mu`âshirah*, hal. 44-45.

Beberapa masalah yang berkaitan dengan doktrin dan *turâts* dalam Islam, menurut Syahrur, antara lain adalah adanya pengeksporan terhadap produk hukum masa lalu untuk menghukumi persoalan-persoalan kekinian. Berkaitan dengan fiqih, Syahrûr memberikan kritik bahwa sudah waktunya umat Islam ditawarkan fiqih dengan metodologi baru sehingga umat Islam tidak terkebiri dalam paradigma *al-fuqahâ al-khamsah* saja. Disamping itu juga tiadanya petunjuk dan metodologis dalam pembahasan ilmiah tematik terutama dalam kaitannya dengan pembahasan nash kitab suci keagamaan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini bisa dipahami karena memang kecenderungan yang muncul di kalangan muslim adalah perasaan yang ragu-ragu dan takut ketika harus berhadapan dengan pengkajian nash suci. Padahal syarat utama pembahasan ilmiah adalah memandang segala sesuatu secara objektif tanpa pretensi dan simpati yang berlebihan serta menjauhkan diri dari sikap ragu. Dan juga tidak adanya pemanfaatan dan sekaligus interaksi terhadap filsafat humaniora (*al-falsafah al-insâniyah*) yang notabene dianggap tidak islami. Hal ini karena orang Islam masih mempunyai dualisme pengetahuan, antara Islam dan bukan Islam. Padahal yang terpenting saat ini adalah bagaimana umat itu secara selektif mampu mengambil dan berinteraksi terhadap produk-produk pemikiran humaniora non agama. Hal inilah yang selanjutnya memandulkan pemikiran Islam. Mereka hanya bangga terhadap pemikiran masa lalu dan yang lebih parah adalah tidak bisa lepas dari kecenderungan fanatisme sempit (*ma'dlaq al-fikr*)¹³.

Namun perlu dipahami tentang adanya perbedaan mendasar antara hermeneutik dengan tafsir al-Quran. Hermeneutik mengandung beberapa asumsi antara lain menganggap semua teks adalah sama, semuanya merupakan karya manusia. Bila diterapkan pada al-Quran, maka hermeneutik menghendaki penolakan terhadap status al-Quran sebagai *kalâmmullâh*. Selain itu, hermeneutik juga menganggap setiap teks adalah produk sejarah, sementara al-Quran kebenarannya melintasi batas-batas ruang dan waktu serta ditujukan kepada semua manusia. Hermeneutik juga menuntut untuk bersikap skeptis dan menganut relativisme epistemologis, sedangkan al-Quran telah jelas proses transmisinya dari zaman ke zaman (*mutawâtir*)¹⁴.

2. Ijtihad Kontemporer

¹³Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 30-31.

¹⁴Arif, S. (2008). *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, hal. 181-184.

Ijtihad dalam pengertian kebahasaannya yang ketat, tidak berkaitan dengan konsep penafsiran. Ijtihad adalah proses dimana bahasa hukum digunakan untuk menghasilkan hukum tertentu sesuai dengan waktu dan tempat tertentu pula sehingga mungkin akan menghasilkan hukum yang berbeda, di tempat dan waktu yang lain. Sementara penafsiran meliputi perubahan makna dari teks ambigu sehingga memunculkan dua persepsi atau lebih dari satu kata yang sama¹⁵.

Syahrur tidak mendefinisikan ijtihad secara komprehensif. Yang dijelaskan hanya salah satu bagian dari ijtihad yaitu ijtihad *tathbîqi*. Ijtihad *tathbîqi* adalah ijtihad dalam penerapan hukum. Sementara ijtihad *istinbâthi*, yaitu kegiatan ijtihad yang berusaha menggali hukum dari dalil-dalil yang telah ditentukan¹⁶, oleh Syahrur tampaknya lebih didefinisikan sebagai qira'at.

Dalam kaitannya dengan ijtihad dan penafsiran ini ada dua kata yang sering disebutkan Syahrur, yaitu *qirâat* dan *mu'âshirah*. *Qirâat* (pembacaan) adalah upaya untuk mencari dalil, merenung, menemukan, memaparkan dan menganalisis suatu masalah. Setelah semua ini dilakukan, maka seseorang akan sampai pada satu pemahaman terhadap apa yang dibacanya. Pembacaan dalam pengertian seperti ini berbeda dengan pengertian pembacaan secara umum, yaitu membaca kaligrafi dan memahami bentuk-bentuk huruf, meskipun hal itu dapat membawa pada deduksi atau interpretasi yang tidak lagi memuaskan¹⁷.

Sedangkan kata *al-mu'âshirah* (kontemporer) berasal dari kata *al-'ashr* (masa). Makna *al-'ashr* ini sangat penting sehingga Allah menjadikannya sebagai salah satu objek bersumpah dalam Kitab-Nya. Menurut Syahrur, *al-mu'âshirah* (kontemporeritas) ini merupakan salah satu hal yang ditakutkan oleh umat Islam, disamping modernitas (*al-hadatsah*) dan perkembangan (*al-tathawwur*), sehingga umat Islam menjadi generasi sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. al-Maidah : 104 dan al-Zukhruf : 22.

Para ulama menetapkan beberapa syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid, yaitu antara lain mempunyai pengetahuan yang memadai tentang al-Quran dan sunah Rasulullah SAW, mengetahui persoalan-

¹⁵ Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 37.

¹⁶ Abu Zahrah, I. M. (t.th.). *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.t, hal. 379.

¹⁷ Syahrûr, M. (2000). *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; Fiqh al-Mar'ah (al-Wasîyyah, al-Irts, al-Qawâmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libâs)*. Syria: Al-Ahâfî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, hal. 117

persoalan yang menjadi ijma para ulama terdahulu, menguasai ilmu ushul fiqh dan bahasa Arab¹⁸.

Adapun Syahrur menyebutkan beberapa syarat yang perlu diperhatikan ketika melakukan ijtihad atau penafsiran khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah kontemporer. Beberapa syarat dimaksud adalah bahwa bahasa Arab harus dipahami sebagai bahasa yang terbebas dari sinonimitas. teks kebahasaan apapun, baik yang bersumber dari al-Kitab maupun bukan, serta harus dapat dipahami berdasarkan premis-premis logika. Para pemegang otoritas hukum harus memiliki pemahaman terhadap dasar-dasar pengetahuan ilmiah pada masa mereka hidup serta menguasai hukum-hukum ekonomi dan sosial serta mempertimbangan produk pemikiran para ilmuwan ilmu-ilmu alam dengan segenap cabang-cabangnya, seperti matematika, kedokteran, astronomi, fisika, kimia dan sebagainya, karena para ilmuwan eksakta berposisi sebagai partner utama penentu hukum. Selain itu juga harus berpegang teguh pada prinsip *qiyâs syâhid ala syâhid* dengan didukung oleh bukti-bukti materil obyektif sebelum mengeluarkan keputusan hukum apapun. Dalam konteks ini penentu hukum harus bekerja sama dengan para ahli survey atau pengelola data statistik yang valid. Jika salah satu faktor mengalami perubahan, khususnya kondisi obyektif yang melingkupi peristiwa hukum, maka hukum yang telah diputuskan harus ditinjau ulang. Seorang yang akan melakukan ijtihad juga harus mempertimbangkan kaidah *jika ada sebuah hadits shahih maka saya bersandar padanya* sebagai kaidah yang tidak selalu benar karena keshahihan sebuah hadits tidak menjamin pemuatlakan pemberlakuannya, tidak terikat dengan suatu aliran fiqh tertentu serta mempertimbangkan struktur masyarakat berupa adat kebiasaan mereka dan hubungan antara konsumsi, produksi dan lingkungan sebagai alat kontrol penentu hukum¹⁹.

Beberapa syarat ijtihad yang dikemukakan Syahrur tersebut sebenarnya telah tercakup oleh dua syarat yang dikemukakan para ulama yaitu menguasai bahasa Arab dan ilmu ushul fiqh.

Pada dasarnya ijtihad itu dilakukan dalam menghadapi masalah-masalah yang hukumnya tidak dijelaskan dalam al-Quran maupun hadits Nabi. Atau dengan kata lain ijtihad itu berlaku dalam masalah-masalah yang

¹⁸Wahbah al-Zuhaili, W. (2004). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir, jilid I, hal.496-497.

¹⁹Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 583.

belum ada nashnya, juga berlaku dalam masalah-masalah yang telah ada nashnya namun belum pasti untuk masalah itu²⁰.

C. Metode

Batas-Batas dalam Penetapan Hukum

Salah satu kontribusi Syahrur dalam kajian fiqh Islam kontemporer adalah teori limit (*nazhariyyah al-hudûd*) yang dibangunnya di atas metode linguistik. Teori limit ini didasarkan atas pemahaman terhadap dua istilah, yaitu *al-hanîf* dan *al-istiqâmah*. *Al-hanîf* menggambarkan zaman atau konteks waktu dan sejarah, sedangkan *al-istiqâmah* menggambarkan undang-undang atau batasan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. *Al-hanîf* menunjukkan dinamika dan gerakan, namun gerakan ini dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT²¹. Dengan demikian, hubungan antara *al-hanîf* dan *al-istiqâmah* secara keseluruhan bersifat dialektik, dimana yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu.

Secara umum, teori batas ini menjelaskan bahwa dalam ketentuan Allah yang disebutkan dalam al-kitab dan sunah terdapat batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah, demikian juga yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilanggar, maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah, menurut Syahrur, letak kekuatan hukum Islam. Dengan memahami teori ini, maka akan dapat dilahirkan banyak ketentuan hukum. Karena itu pula maka risalah Muhammad SAW dinamakan *umm al-kitâb* karena sifatnya yang *hanîf* berdasarkan teori batas ini²².

²⁰Syarifuddin, A. (2000) *Ushul Fiqh Jilid II*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, hal. 287-288.

²¹Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal.449.

²²Abdullah, M. A. (2002). *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, dalam Ainurrofiq (ed.), "*Mazhab Yogya; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*". Yogyakarta: Ar-Ruz, hal.136.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan ada enam bentuk teori batas tersebut. Keenam bentuk teori itu adalah :

Pertama, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*al-hadd al-adnâ*). Hal ini terjadi dalam hal penyebutan perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi²³, berbagai jenis makanan yang diharamkan²⁴, hutang-piutang²⁵, dan tentang pakaian wanita²⁶. Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, perempuan-perempuan yang disebutkan dalam ayat merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi sehingga tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya bisa dilakukan untuk menambah kategori perempuan yang tidak boleh dinikahi²⁷. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat seperti anak perempuan paman atau bibi tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut²⁸. Namun hal ini dapat menimbulkan pemahaman bahwa hukum yang telah ditetapkan Allah ada kemungkinan tidak membawa kemaslahatan. Hal ini akan mengakibatkan antara lain bahwa kemaslahatan yang jadi pedoman adalah kemaslahatan menurut sumber lain, bukan menurut al-Quran atau sunah.

Kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-hadd al-a'la*). Hal ini berlaku pada tindak pidana pencurian²⁹ dan pembunuhan³⁰. Hukuman potong tangan bagi pencuri, misalnya, merupakan hukuman yang paling berat sehingga tidak boleh memberikan hukuman yang lebih berat dari itu. Akan tetapi dalam kasus pencurian bisa memberikan hukuman yang lebih rendah³¹. Kewajiban

²³ Q.S. al-Nisa : 22-23.

²⁴ Q.S. al-Maidah : 3 dan al-An'am : 145-146.

²⁵ Q.S. al-Baqarah : 283-284.

²⁶ Q.S. al-Nur : 31.

²⁷ Penulis berpendapat bahwa ijtihad dalam hal ini maksudnya adalah ijtihad *tathbiqi* yaitu upaya untuk menerapkan hukum yang digali dari nash ke objek hukum. Ruang lingkup ijtihad *tathbiqi* adalah penerapan hukum yang terdapat di dalam al-Quran dan sunah Rasulullah SAW terhadap peristiwa, kejadian atau masalah yang muncul dalam masyarakat. Adapun secara *istinbathi* hukum yang diambil adalah sebagaimana yang disebutkan pada ayat dimaksud. Karena ijtihad ini merupakan ijtihad *tathbiqi* maka bersifat kasuistik dan temporal. Sehingga hukum yang wajib diambil adalah hukum yang disebutkan pada ayat tersebut. Al-Syâtîbî, A. I. (2003). *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*. Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah, Jilid IV, hal. 74-75..

²⁸ Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 453-455.

²⁹ Q.S. al-Maidah : 38.

³⁰ Q.S. al-Isra : 33, al-Baqarah : 178 dan al-Nisa : 92.

³¹ Dalam konsep hukum pidana Islam ada istilah *hudud* dan *ta'zir*. *Hudud* adalah hukuman yang ditentukan oleh Allah. Maksud ditentukan di sini adalah bahwa kuantitas maupun

para mujtahid hanya menyesuaikan menurut kenyataan. obyektif di masyarakat pencurian seperti apa yang pantas diberikan hukuman berat tersebut, dan pencurian seperti apa yang tidak pantas dihukum berat, serta hukuman apa yang dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya³².

Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Ketentuan ini berlaku pada hukum waris³³ dan poligami³⁴. Dalam masalah bagian harta waris, menurut-Syahrur, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2 : 1, maka bagian 66,6% bagian laki-laki merupakan batas atas sedangkan bagian 33.3 % bagi perempuan merupakan batas bawah. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60% dan anak perempuan diberi 40% maka hal ini dibolehkan³⁵. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat³⁶.

Keempat, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus, *mustaqîm*). Hal ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh

kualitasnya ditentukan. Dan *ta'zir* adalah hukuman yang kualitas dan kuantitasnya didasarkan pada kebijakan pemegang kekuasaan sesuai dengan situasi dan kondisi. Audah, A. Q. (1992). *al-Tasyri' al-Jinaiy al-Islamiy; Muqaranan bi al-Qanun al-Wadh'i*. Beirut: Muassasah al-Risalah, Jilid 1, hal.78-80. Dalam suatu kasus pidana dapat dikenakan hukuman *hudud*, *ta'zir* atau *hudud* dan *ta'zir* sekaligus. Hukuman dalam berbentuk *ta'zir* bisa lebih berat atau lebih ringan sesuai dengan penilaian hakim. Oleh karena itu, maka dalam kasus pencurian hukumannya bisa lebih tinggi dari hukum potong tangan apabila hakim menganalisis ada hal-hal yang menuntut akan hal itu, misalnya kebiasaan mencuri yang sudah merajalela.

³² Syahrûr, M. *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 455-457.

³³ Q.S. al-Nisa : 11-14 dan 176.

³⁴ Q.S. al-Nisa : 3.

³⁵ Dalam ilmu waris yang ada selama ini setiap ahli waris telah ditentukan bagiannya masing-masing sesuai dengan ayat mawaris dan hadits yang membicarakan tentang waris. Kesimpulan Syahrur bahwa bagian maksimal laki-laki adalah 2/3 dan bagian minimal perempuan 1/3 adalah kesimpulan dari bagian laki-laki dan perempuan pada semua kasus. Adapun bagian masing-masing ahli waris telah ditetapkan sesuai dengan ayat mawarits.

³⁶ Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal.457 – 462.

lebih dari yang telah ditentukan³⁷. Menurut Syahrur bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid³⁸. Kemudian berdasarkan ayat 3-10 dari surat yang sama, hukuman tersebut hanya dapat dijatuhkan dengan syarat adanya empat orang saksi atau melalui *li'an*³⁹.

Kelima, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya (batas bawah) hingga hubungan yang mendekati zina. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada batas-batas (*hudûd*) Allah⁴⁰. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah yang tidak boleh dilanggar oleh manusia⁴¹.

Keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah, dimana batas atasnya bernilai positif (+) atau tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) atau boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif (+) (tidak boleh dilampaui) berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif (-) (boleh dilampaui). Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah selain zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol (zero) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qardl al-hasan*) yaitu memberi pinjaman tanpa memungut bunga (riba)⁴².

³⁷ Penulis berpendapat bahwa dalam hal ini hukuman dapat ditambah berupa hukuman *ta'zir* kalau hakim melihat ada hal-hal yang menuntut ke arah sana.

³⁸ Q.S. al-Nur : 2.

³⁹ Syahrûr, M. (t.th.). *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal.463.

⁴⁰ Penulis berpendapat bahwa sesuatu yang diyakini dapat menimbulkan perzinahan adalah dilarang. Dalam salah satu hadits Rasulullah Saw melarang seorang laki-laki untuk berkhawat dengan perempuan. Metode seperti ini dalam ushul fiqh dikenal dengan *sadd al-dzari'ah* yaitu apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu. Meskipun syara' tidak menetapkan secara jelas mengenai sesuatu hukum perbuatan, namun karena perbuatan itu ditetapkan sebagai wasilah bagi suatu perbuatan yang dilarang secara tegas, maka hal ini menjadi petunjuk atau dalil bahwa hukum wasilah itu adalah sebagaimana hukum yang ditetapkan syara' terhadap perbuatan pokok tersebut. Al-Zuhaili, W. (t.th.). *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, hal. 902-903 dan Amir Syarifuddin, A. (t.th.). *Ushul Fiqh Jilid II*, hal. 399-401.

⁴¹ Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal.464.

⁴² Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal.464.

Melalui bentuk keenam dari teori batas ini Syahrur menjelaskan pandangannya tentang riba yang berbeda dengan pendapat umumnya para ulama. Secara etimologi, tidak ada perbedaan makna riba ini dengan yang umum dikenal, yakni berarti tambah dan tumbuh. Setelah mengemukakan sejumlah ayat dimana kata riba disebutkan, maka ia menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diperhatikan dalam membicarakan riba. yaitu riba dikaitkan dengan sedekah⁴³, riba dikaitkan dengan zakat⁴⁴, batas atas bagi bunga riba⁴⁵ dan bunga nol persen⁴⁶. Sehingga dengan demikian, menurut Syahrur, zakat sama dengan sedekah karena zakat merupakan batas bawah dari sedekah yang wajib dilakukan⁴⁷.

D. Simpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa teori batas yang dikemukakan oleh Syahrur merupakan upaya untuk mengkaji hukum Islam tanpa melupakan dimensi universalitasnya. Konstruksi fiqh yang dibangun hendaknya jangan melupakan salah satu karakter fiqh yaitu *hanifiyyah* (elastisitas atau perubahan).

Teori limit (*nazhariyyah al-hudûd*) dibangun berdasarkan metode linguistik. Teori limit ini didasarkan atas pemahaman terhadap dua istilah, yaitu *al-hanîf* dan *al-istiqâmah*. *Al-hanîf* menggambarkan zaman atau konteks waktu dan sejarah, sedangkan *al-istiqâmah* menggambarkan undang-undang atau batasan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. *Al-hanîf* menunjukkan dinamika dan gerakan, namun gerakan ini dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT. Dengan demikian, hubungan antara *al-hanîf* dan *al-istiqâmah* secara keseluruhan bersifat dialektik, dimana yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu.

⁴³ Q.S. al-Baqarah : 276.

⁴⁴ Q.S. al-Rum : 39.

⁴⁵ Q.S. Ali Imran : 130.

⁴⁶ Q.S. al-Baqarah : 279.

⁴⁷ Syahrûr, M. *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*, hal. 467 – 468.

Referensi

- . (2000). *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyyah, al-Irts, al-Qawâmah, al-Ta'addudiyah, al-Libâs)*. Syria: Al-Ahâlî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr.
- Abidin, M. Zainal. (t.th.). "Reformulasi Islam dan Iman; Kembali kepada Tanzîl Hakîm dalam Perspektif Muhammad Syahrûr", *Millah* Vol.3, No.1, Agustus 2003.
- Ainurrofiq (ed.). (2002). "*Mazhab Yogya; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*". Yogyakarta: Ar-Ruz.
- al-Syâtibî, Abû Ishâq. (2003). *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syar'ah*. Kairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyah.
- al-Zuhaili, Wahbah. (2004). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'ashir.
- Arif, Syamsuddin. (2008). *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Audah, Abdul Qadir. (1992). *al-Tasyri' al-Jinaiy al-Islamiy; Muqaranan bi al-Qanun al-Wadh'i*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Raharjo, Satjipto. (1996). *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Syahrur, Muhammad. (2000). *Al-Kitâb wa al-Quran; Qirâ'ah Mu'âshirah*. Syria: Syirkah al-Mathbû'ah.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk.. (2003) *Hermeneutika al-Quran Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- Syarifuddin, Amir. (2000). *Ushul Fiqh Jilid II*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran.
- Zahrah, Abu dan Muhammad. (t.th.) Imam. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-"Arabi, t.t.