

**PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR;
TEORI *NADZARIYAH HUDŪD* DAN APLIKASINYA**

Oleh: Avif Alfiah¹ Fitrah Sugiarto²
Harni Ratna Tara³

Abstract: *One of the great thinkers in the contemporary era is Muhammad Syahrur, a Syrian liberal Islamic figure. Through his controversial works, al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah, (al-Kitab and al-Qur’an: a Contemporary Reading) Syahrur introduces a new theory of Quranic interpretation, called as the theory of limits. He asserts that the theory of limits is an approach within ijtihad (individual interpretation) to study the muhkamāt verses (clear and direct verses of law) of the Qur’an. The term limit (ḥudūd) used by Syahrur refers to the meaning of “the bounds or restrictions of God which should not be violated, contained in the dynamic, flexible, and elastic domain of ijtihad.” By using the descriptive-analytical method, the article is talking about the contribution of the theory of limits in qur’anic interpretation that makes significant contributions to the enhancement of Qur’anic studies.*

Keywords: *Qur’anic Interpretation; Syahrur; The theory of limit*

Abstrak: *Salah satu pemikir besar di era kontemporer adalah Muhammad Syahrur, seorang tokoh Islam liberal Suriah. Melalui karya kontroversialnya, al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah, (al-Kitab dan al-Qur’an: Bacaan Kontemporer) Syahrur memperkenalkan teori baru tentang Tafsir Al-Qur’an, disebut sebagai teori limit. Ia menegaskan bahwa teori limit merupakan pendekatan dalam ijtihad (interpretasi individu) untuk mengkaji ayat-ayat muhkamāt (ayat hukum yang jelas dan langsung) al-Qur’an. Istilah batas (ḥudūd) yang digunakan Syahrur merujuk pada makna “batas-batas atau larangan-larangan Tuhan yang tidak boleh dilanggar, terkandung dalam ranah ijtihad yang dinamis, fleksibel, dan elastis”. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, artikel ini berbicara tentang kontribusi teori limit dalam tafsir al-Qur’an yang memberikan kontribusi signifikan bagi peningkatan kajian al-*

¹Avif Alfiah, Dosen IAI Tarbiyatut Tholabah Lamongan Jl. Deandles No.01 Kranji Paciran Lamongan Jawa Timur avifalfiyah_iai-tabah.ac.id

²Fitrah Sugiarto, Dosen Universitas Islam Negeri Mataram Jl. Pendidikan No.35 Mataram, NTB. Email: fitrah_sugiartouinmataram.ac.id

³Hari Ratna Tara, Pengajar di Madrasah Aliyah Negeri 1 Lombok Timur Jl. Hasanuddin No.02, Sandubaya, Kec. Selong, Kab. Lombok Timur, NTB. Email: harniratnatar@yahoo.com

Qur'an.

Kata kunci: *Tafsir Al-Qur'an; Syahrur; teori batas*

A. Pendahuluan

Upaya membangun dan mengembangkan metodologi merupakan sebuah keniscayaan dalam rangka memekarkan ilmu pengetahuan, termasuk dalam studi al-Qur'an. Jika pemikiran di Barat terutama filsafat bisa lebih maju di dunia Timur itu karena mereka menguasai dan mengembangkan aspek metodologinya.⁴

Muhammad Shahrūr seorang cendekiawan Mesir-Syiria, menawarkan berbagai teori inovatif dan revolusioner dalam hukum Islam. Tidak sulit bagi kita untuk melihat pengaruh besar latar belakang pendidikannya, sebagai insinyur teknik terhadap model analisisnya. Dalam pembacaan kembali al-Qur'an dan Sunnah, Shahrūr sangat kentara memanfaatkan ilmu-ilmu alam, khususnya matematika dan fisika. Maka tidaklah mengherankan jika hasil kajiannya merupakan sumbangan yang unik, khususnya bagi usaha menafsirkan kembali al-Qur'an dan Sunnah, dan dalam konteks yang lebih luas untuk membangun hukum sebagai sebuah sistem yang komprehensif.⁵

B. Biografi Muhammad Shahrūr

1. Latar Belakang Kelahiran Shahrūr

Nama lengkapnya adalah Muhammad Shahrūr al-Dayyūb, lahir pada tanggal 11 April 1938 M di Damaskus Suriah, seorang figur pemikir yang fenomenal sekaligus kontroversional, mulai menyejarah. Ayahnya bernama Deib bin Deib Shahrūr, sementara ibunya bernama Ṣiddīqah binti Ṣāliḥ Filyun.⁶ Dari hasil pernikahannya dengan seorang wanita yang bernama 'Azīzah, beliau memperoleh lima anak dan dua cucu. Tiga anaknya yang sudah menikah adalah Ṭāriq (beristrikan Riḥāb), Lays (beristrikan Olga), dan Rima⁷ (bersuamikan Luis), sedangkan dua lainnya adalah Bāṣil dan Maṣūn. Adapun dua cucunya adalah Muhammad dan

⁴ M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 250.

⁵ Muhammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* Terj. Burhanuddin dan Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 3.

⁶ Muhammad Shahrūr, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Aḥālī, 1994), persembahan.

⁷ Ia merupakan tokoh politik dari partai *al-Bath*, partai paling berpengaruh di Syiria.
46 | *Avif Alfiah, Fitrah Sugiarto & Hari Ratna*

Kinān.⁸ Kasih sayang Shaḥrūr terhadap keluarganya paling tidak diindikasikan dengan selalu melibatkan mereka dalam lembaran persembahan karya-karyanya.

2. Latar Belakang Pendidikan Shaḥrūr

Shaḥrūr mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan ‘*Abd al-Raḥman al-Kawākibi*’ Damaskus yang terselesaikan pada tahun 1957 M dalam usia 19 tahun. Shaḥrūr melanjutkan pendidikannya di bidang teknik Sipil (*Handasah Madaniyyah*) di Moskow, Uni Soviet (Rusia) dengan beasiswa dari pemerintah Syiria pada bulan Maret 1957 M.⁹ Ketika di Moskow inilah antara tahun 1957-1964, Shaḥrūr mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktek Marxis yang terkenal dengan konsep *Dialektika Materialisme* dan *Materialisme Historis*. Sebagaimana diakuinya kepada Peter Clark bahwa meskipun dia bukan seorang penganut aliran Marxis, tetapi ia amat terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Hegel¹⁰ dan Alfred North Whitehead, sebagai dua tokoh yang banyak meng-ilhami pemikir Marxian.

Pada masa ini pula Shaḥrūr mulai akrab dengan tradisi Formalitas Russia, yang mana akar-akar tradisinya diadopsi dari Strukturalisme Linguistik yang digagas oleh Ferdinand De Saussure.¹¹ Gelar diploma dalam bidang tersebut berhasil ia raih pada tahun 1964. Kemudian pada tahun berikutnya ia bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya, ia dikirim oleh pihak Universitas ke Irlandia –

⁸ Ahmad Zaki Mubarak., *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Syahrur*. (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 137. Baca juga selengkapnya Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān....*, hlm. 657. Bandingkan dengan tulisan M. Aunul Abied Shah, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237.

⁹ Ahmad Zaki Mubarak., *Pendekatan Strukturalisme Linguistik....*, 137-138. Baca juga M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufik, “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’an; Tinjauan terhadap Pemikiran Shaḥrūr dalam ‘Bacaan Kontemporer’”, dalam M. Aunul Abied dkk, *Islam Garda Depan Mosaik....*, hlm. 237.

¹⁰ Hegel mengembangkan metode dialektika untuk memahami berbagai peristiwa di dunia yang dianggap sebagai suatu proses yang logis dan sebagai pencerminan dari perkembangan ide. Hal ini berjalan secara bertingkat-tingkat menurut irama berdasarkan atas tiga fase yang berturut-turut, yang kemudian disebut dengan “triadisch”, yang terdiri dari thesis, antithesis serta sintesis. Tiga fase ini terus menerus bergerak hingga memunculkan titik permulaan baru dalam perkembangan selanjutnya.

¹¹ Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. (Yogyakarta: Forstudia dan eLSAQ Press, 2004), hlm. 18.

Ireland National University – untuk memperoleh gelas Master dan Doktoralnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi, sehingga memperoleh gelar Master of Science-nya pada 1969 dan gelar Doktor pada 1972. Sampai sekarang, Dr. Ir. Muḥammad Shaḥrūr masih mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Geologi. Pada 1982-1983, Shaḥrūr dikirim kembali oleh pihak universitas untuk menjadi tenaga ahli pada al-Saud Concult, Arab Saudi. Dia juga, bersama beberapa rekannya di fakultas membuka Biro Konsultasi Teknik *Dār al-Ishtishārāt al-Handasiyah* di Damaskus.¹²

Tampaknya, perhatian Shaḥrūr terhadap bidang teknik tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin ilmu yang lain semisal filsafat, terutama setelah perjumpaannya dengan Ja’far Dak al-Bāb rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Perjumpaannya telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya yang kemudian tertuang dalam sebuah karya monumentalnya sekaligus “kontroversial” yaitu *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*.¹³

Kendatipun Shaḥrūr berlatang belakang akademik bidang teknik, ternyata ia memiliki minat besar terhadap berbagai disiplin keilmuan lain termasuk bidang keagamaan, apalagi didukung dengan penguasaannya terhadap beberapa bahasa dunia seperti bahasa Inggris, Rusia, dan Arab.¹⁴ Bagi Shaḥrūr standar sebuah metode pemahaman teks keagamaan tidak ditentukan oleh latar ideologis dan genealogis metode tersebut, namun oleh kontemporeritas dan relevansi metode tersebut dengan karakter teks secara umum

C. Kegelisahan (Sense of Crises) Akademik Shaḥrūr

Sebuah teori mengatakan bahwa setiap kegiatan intelektual yang memancar dari suatu kegelisahan tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, sebuah konstruk pemikiran yang muncul memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial sebagai respon

¹² Ahmad Zaki Mubarak., *Pendekatan Strukturalisme Linguistik....*, hlm. 139.

¹³ Baca: Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān....*, hlm. 36. dan Ahmad Zaki Mubarak. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik....*, hlm. 138-139.

¹⁴ Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān....* hlm. 46-47.

dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat. Shaḥrūr, 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.

Shaḥrūr lalu mencoba mengelaborasi kelemahan-kelemahan dunia Islam dewasa ini. Menurutnya, pemikiran Islam kontemporer memiliki problema-problema berikut:

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian Nash (ayat-ayat al-Kitab) yang diwahyukan kepada Muhammad.
2. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang terperangkap dalam kungkungan subyektifitas, bukan obyektifitas. Kajian-kajian itu tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya semakin memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai keliru dan sesat.
4. Tidak adanya epistemologi 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-Fuqahā' al-Khamsah*) sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas. Yang diperlukan adalah formulasi fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, Tapi, umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Karena itulah Shaḥrūr sangat bersikeras bahwa tiap-tiap 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.

Shahrūr 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-Nya.

D. Teori *Nazariyyah al-Hudūd* dan Aplikasinya

Metode Shahrūr berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk sepanjang masa yang antara ayat satu dan lainnya adalah saling menafsirkan (*yufassiru ba'duhū ba'dan*). Sehingga perlu pendekatan baru untuk menjadikan al-Qur'an tetap hidup di tengah-tengah kehidupan muslim. Salah satu pendekatan yang dipakai Shahrūr dalam menafsirkan al-Qur'an adalah teori batas (*Nazariyyah Hudūdiyyah*).

Menurut Shahrūr, al-Qur'an dalam arti yang populer, atau dalam bahasa Shahrūr al-Kitāb, terbagi dalam tiga macam : 1) *Umm al-Kitāb* (ayat-ayat *muḥkamāt*); 2) *al-Qur'ān wa Sab'u al-Mathānī* (ayat-ayat *mutashābihāt*); dan 3) *Tafṣīl al-Kitāb* (Shahrūr, 1990 : 51-61). Umm al-kitāb, yang diturunkan langsung dari Allah kepada Nabi selama 23 tahun dalam bentuk *al-Inzāl* dan *al-Tanzīl* secara tak terpisahkan, memuat ayat-ayat yang berkaitan dengan al-suluk al-insani dalam bidang hukum dan akhlaq dan terbuka untuk dilakukan ijtihad (bukan dalam ibadah murni) sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu. Hasil interaksi intelektual masyarakat dengan *umm al-kitāb* pada satu masa bisa jadi berbeda dengan hasil interaksi mereka yang hidup pada masa yang lain. Karena itu, menurut dia, praktek penerapan hukum pada masa Nabi (baca : al-sunnah) adalah hanya model awal penafsiran, dan bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi hukum yang sesuai sepanjang zaman.¹⁵

Elastisitas pemahaman dan penerapan *umm al-kitāb* itu disebut dengan istilah *ḥanīfiyyah*, yang sudah barang tentu aspek-aspek *istiqāmah* (konsistensi hukum), yakni *al-ḥadd al-adnā* (batas legis minimal) dan *al-ḥadd al-a'lā* (batas legis maksimal) juga selalu diperhatikan. Selain bersifat elastis, umm al-kitāb juga bersifat subyektif, dalam arti bahwa eksistensi segala aturan hukum, norma dan akhlaq yang tertuang dalam umm al-kitāb itu sangat tergantung pada ikhtiar (pilihan) manusia.

¹⁵ Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika.....*, hlm. 19-22.
50 | Avif Alfiah, Fitrah Sugiarto & Hari Ratna

Teori *ḥudūd* ini didasarkan pada dua karakteristik yang dimiliki oleh agama Islam, yaitu *istiḳāmah* dan *ḥanīfiyyah*. Kata *ḥanīfiyyah* berasal dari *ḥanafa* yang berarti berbelok. Dengan demikian *istiḳāmah* (lurus) dan *ḥanīfiyyah* (belok) adalah dua unsur yang saling bertentangan yang kemudian membentuk gerakan dialektik. Pada dasarnya sifat *ḥanīfiyyah* telah ada pada diri manusia secara fitrah. Oleh karena itu, dia tidak perlu mencarinya kemana-mana. Yang dia butuhkan untuk membangun sebuah dialektika adalah sesuatu yang tetap, yaitu *al-ṣirāṭ al-mustaḳīm*. Menurut Shahrūr, *al-ṣirāṭ al-mustaḳīm* adalah perpaduan dari *al-furqān* dan *ḥudūd*.¹⁶

Shahrūr menyebutkan macam-macam *ḥadd* dalam *risālah* Islam. Diantaranya:

1. ***Ḥadd al-Adnā***. Contohnya adalah QS. al-Nisa: 22-23

Yang menyebutkan wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi oleh seseorang. Kedua ayat ini adalah *ḥadd* bawah dalam pengharaman nikah. *Ḥadd* atasnya tidak ada. Ini berarti bahwa jumlah wanita yang haram dinikahi tidak boleh berkurang dari apa yang disebut dalam kedua ayat tersebut. Tapi jumlah tersebut boleh ditambah berdasarkan ijtihad. Misalnya jika ilmu kedokteran menetapkan bahwa menikahi anak paman memiliki pengaruh yang buruk terhadap kesehatan, maka bisa dirumuskan hukum yang melarang menikahi anak paman.

2. ***Ḥadd al-A 'lā***. Contohnya adalah QS. al-Maidah: 38

Yang berisi tentang hukuman potong tangan bagi pencuri. Ayat ini adalah *ḥadd* atas hukuman bagi pencuri. Artinya, hukuman terberat yang harus diterima oleh seorang pencuri adalah potong tangan. Tidak boleh lebih berat dari itu, misalnya hukuman mati. Tapi boleh lebih ringan, sesuai dengan kondisi yang ada.

3. ***Ḥadd al-Adnā wa al-A 'lā***. Contohnya adalah QS. al-Nisa: 11

Ayat ini menerangkan bahwa *ḥadd* atas bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan dan *ḥadd* bawah bagian perempuan adalah separuh bagian laki-laki. Artinya, dalam kondisi laki-laki menanggung 100 % beban ekonomi dan perempuan 0 %, maka laki-laki boleh mengambil dua kali lipat bagian perempuan. Jika lebih dari itu, maka dia telah melampaui *ḥadd*.

¹⁶ Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika....*, hlm. 22-24.

E. Penerapan Teori Batas (*Nazariyyah Hudūdiyyah*) dalam Kasus Poligami

Penerapan teori batas dalam kasus poligami cukup menarik dan solutif di tengah perdebatan di kalangan umat tentang ketentuan poligami. Poligami menurut Shahrūr, tetap sebagai praktek perkawinan yang diakui oleh ajaran Islam, tetapi terkandung persyaratan-persyaratan khusus yang ingin mengamalkannya. Praktek poligami dalam agama Hindu tidak memiliki batasan, bahkan dalam kasta Brahmana, kasta tertinggi dalam agama Hindu, diijinkan mengawini istri sebanyak yang mereka inginkan. Dalam kitab suci mereka banyak diceritakan tentang istri-istri para raja dan istri-istri para pahlawan. Hal ini menunjukkan poligami telah berkembang sejak lama dalam tradisi Hindu. Demikian pula dalam Bibel, Kitab Suci Kristen, banyak ditemukan uraian bahwa para nabi seperti, Dāwūd, Sulaymān, Ibrāhīm dan Mūsā melakukan poligami. Dalam masyarakat Arab Jahiliyah, praktek serupa juga telah lama dikenal dan telah menjadi gaya hidup setiap kepala suku.

Demikian praktek poligami (tak terbatas) telah menjadi fenomena yang sudah lama dikenal jauh sebelum Islam, sehingga tidak tepat jika menuduh Islam sebagai agama yang pertama memperkenalkan poligami dalam sejarah hidup manusia. Tetapi justru Islam yang pertama kali berupaya untuk membenahi (mereformasi) praktek-praktek poligami yang tanpa batas tersebut yang dinilai mensubordinatkan posisi perempuan, dan pada akhirnya mendhalimi perempuan.

Beberapa ulama kontemporer, seperti Syekh Muḥammad ‘Abduh, Syekh Rashīd Rīḍā, dan Syekh Muḥammad al-Madan – ketiganya ulama terkemuka Mesir – lebih memilih memperketat praktek poligami daripada meletakkannya sebagai *amaliyyah* tanpa aturan ketat. Lebih jauh, ‘Abduh dalam tafsirnya al-Mannār, menyatakan poligami adalah penyimpangan dari relasi perkawinan yang wajar dan hanya dibenarkan secara syar’i dalam keadaan darurat sosial, seperti perang, dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan kedhaliman.

Shahrūr menilai¹⁷ bahwa poligami adalah permasalahan yang unik, khususnya bagi perempuan (baca : muslimah), serta menjadi permasalahan (*qadīyyah*) yang kunjung selasai dibicarakan oleh masyarakat dunia pada umumnya. Jika ayat poligami ditinjau dari perspektif teori batas (*nazariyyah hudūdiyyah*) Syahrūr, maka akan jelas terlihat bahwa permasalahan itu

¹⁷ Ahmad Zaki Mubarak. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik....*, hlm. 234-240.
52 | Avif Alfiah, Fitrah Sugianto & Hari Ratna

mempunyai ikatan yang erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial. Karena batasan yang telah digariskan oleh Tuhan tidak akan lepas dari kondisi manusiawi, disamping juga memiliki faedah (hikmah) bagi kehidupan manusia.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا ﴿٢﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim (bila kamu menikahnya), maka nikahlah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya” (Q.S. an-Nisa’/4:3)

Ayat di atas menjadi satu-satunya dasar dalam berbicara tentang poligami sebenarnya tidak berbicara itu dalam konteks poligami. Ayat itu meletakkan poligami pada konteks perlindungan terhadap yatim piatu dan janda korban perang.

Shahrūr menterjemahkan dalam versi baru, ayat itu diartikan sebagai berikut : “Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu) maka jangan kamu kawini mereka. (namun jika kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka 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 mikili. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim)”

Ayat di atas adalah kalimat *ma‘tūfah* (berantai) dari ayat sebelumnya “*wa in ...*” merupakan kalimat bersyarat dalam konteks *ḥaqq al-yatāmā* pada Q.S. al-Nisa’/4: 2

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ^ط وَلَا تَبَدَّلُوا الْحَنِيثَ بِالطَّيِّبِ^ط وَلَا تَكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ

أَمْوَالِكُمْ^ج إِنَّهُ كَانَ حُبًّا كَبِيرًا ﴿٦٠﴾

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (wa ātū al-yatāmā) harta mereka. Jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar”.

Dan jika teori batas (*naẓariyyah ḥudūdiyyah*) Shaḥrūr diterapkan dalam menganalisis ayat itu, maka akan memunculkan dua macam al-ḥadd, yaitu *ḥadd fī al-kamm* (secara kuantitas) dan *ḥadd fī al-kayf* (secara kualitas).

Pertama, *ḥadd fī al-kamm*. Ayat itu menjelaskan bahwa *ḥadd al-adnā* atau jumlah minimal istri yang diperbolehkan syara’ adalah satu, karena tidak mungkin seorang beristri setengah. Adapun *ḥadd al-a’lā* atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat. Manakala seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat orang, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah, tapi jikalau seseorang beristri lebih dari empat, maka dia telah melanggar ḥudūd Allah. Pemahaman ini yang telah disepakati selama empat belas abad yang silam, tanpa memperhatikan konteks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan.

Kedua, *ḥadd fī al-kayf*. Yang dimaksud di sini adalah apakah istri tersebut masih dalam kondisi *al-bikr* (perawan) atau *al-thayyib/al-armalah* (janda)? Shaḥrūr mengajak untuk melihat *ḥadd fī al-kayf* ini karena ayat yang termaktub memakai *ṣiḡḥah sharf*, jadi seolah-olah, menurut Shaḥrūr, kalimatnya adalah: فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ dengan syarat kalau ada وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ Dengan kata lain untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *ḥadd fī al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada istri kedua, ketiga dan keempat dipersyaratkan dari armalah/ (janda yang mempunyai anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim. Hal ini, menurut Syahrūr, akan sesuai dengan pengertian ‘adl yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dengan

anak-anak yatim dari istri-istri berikutnya.¹⁸

Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat: ذٰلِكَ اَدْنٰى karena *ta‘ulū* berasal dari kata ‘aul artinya كثرة العيال (banyak anak yang ditanggung), maka yang menyebabkan terjadinya tindak kedzaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Maka ditegaskan kembali oleh Shaḥrūr, bahwa ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim.

Persyaratan esensial dalam praktek poligami adalah, *pertama*, pelibatan janda yang memiliki anak sebagai istri kedua, ketiga dan keempat. *Kedua*, harus ada keadilan diantara para anak dari istri pertama dan anak-anak yatim para janda yang dinikahi berikutnya. Jika ini yang dipraktikkan oleh kalangan Muslim, maka esensi hukum (*ḥikmah al-tashrī‘*) adanya praktek poligami dalam perkawinan Islam menjadi menonjol ketimbang sebagai sarana untuk memuaskan nafsu para laki-laki yang tidak cukup dengan satu orang istri.

Mengenai poligami Shaḥrūr memperlihatkan bahwa ia mempertimbangkan aspek struktur kalimat, hubungan linier (*syntagmatis*) antar kata dalam suatu ayat dan hubungan paradigmatis. Oleh karena itu pengaruh linguistik sangat tampak di sini. Dengan pendekatan tersebut, maka Shaḥrūr menyimpulkan bahwa poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Dengan tegas ia menyatakan: “*ta‘addud al-Zawjāt Zurūfun Idtirāriyah wa anna Asāsa al-‘adad fī al-Zawāj Huwa al-Waḥdah*.”¹⁹

Lebih lanjut, yang menarik adalah bahwa Shaḥrūr memandang poligami tidak sekedar boleh, tetapi dianjurkan dengan adanya syarat yang telah ditentukan dalam konteks ayat tersebut. Mengingat tujuan mulianya poligami yang diusung oleh al-Qur’an adalah *li Musā‘adah al-Arāmil wa al-Aytām*,

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Konsep Poligami Menurut Muhammad Shaḥrūr* dalam Jurnal “Studi ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis Vol. 8 No. 1 Januari 2007 (Yogyakarta: TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007), 54 dan lihat selengkapnya Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah....*, hlm. 303.

¹⁹ Pendekatan teori *ḥudūd* ini dipakai karena ayat poligami terkait dengan persoalan hukum. Sebagaimana dikemukakan bahwa untuk ayat-ayat hukum Shaḥrūr menggunakan metode ijtihad dengan pendekatan *ḥudūd*. Lihat selengkapnya: Abdul Mustaqim, *Konsep Poligami Menurut Muhammad Shaḥrūr* dalam Jurnal “Studi ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis Vol. 8 No. 1 Januari 2007 (Yogyakarta: TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. 53 dan Shaḥrūr, *qirā’ah Mu’āṣirah....*, hlm. 597-599.

yaitu untuk membantu para janda dan anak-anak yatim.²⁰

Kehadiran pemikiran Shaḥrūr yang tertuang dalam berbagai karyanya disambut dengan berbagai respon, baik positif maupun negatif. Sikap kritis para pengkritik memang beragam. Sebagian kritik berisi hujatan-hujatan kasar dan kata-kata kotor serta cacian terhadapnya, bahkan sebagian pengkritik mengatakan bahwa Shaḥrūr telah menjadi kafir hanya karena dia mengemukakan pokok-pokok pikirannya dan menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an. Namun, mayoritas pengkritik semacam ini tidak memberikan argumentasi-argumentasi ilmiah yang cukup an kuat dalam rangka membantah pemikiran Shaḥrūr. Kritik semacam ini bisa kita jumpai misalnya, dalam karya Syekh Ramḍan al-Buthi (*al-Khalḥiyyah al-Yahūdiyyah li Shi'ār Qirā'ah Mu'āshirah*), yang diterbitkan pada 1990 di jurnal *Nahj al-Islām*²¹, dan dalam karyanya Khālīd ibn 'Abdurrahman al-'Akk yang berjudul *al-Furqān wa al-Qur'ān*.²²

Sebagian pengkritik mencoba membongkar pemikiran Shaḥrūr dengan mengemukakan *counter-arguments* yang bernuansa tradisionalis, dalam arti bahwa kritikan mereka didasarkan pada pandangan yang selama ini berkembang secara luas di kalangan ulama tafsir, hadis dan fiqh. Sebagai peneliti menilai bahwa kritikan semacam ini tidak lebih dari pengulangan-pengulangan epistemologis (dan tentunya tidak ada nuansa baru) yang justru hendak didekonstruksi oleh Shaḥrūr, sehingga terkesan bahwa mereka dan Shaḥrūr berjalan sendiri-sendiri sesuai dengan paradigmanya masing-masing. Kritikan semacam ini bisa dilihat misalnya pada karya Aḥmad 'Imrān, *al-Qirā'ah al-Mu'āshirah li al-Qur'ān fī al-Mizān*, karya Muḥami al-Ṣawwāf, *Taḥāfut al-Qirā'ah al-Mu'āshirah*, dan karya Māhir al-Munajjad, *al-Ishkāliyyah al-Manhajīyyah fī al-Kitāb wa al-Qur'ān*.

Sebagian pengkritik lain tidak terkungkung pada argumentasi-argumentasi tradisionalis, melainkan berusaha semaksimal mungkin meruntuhkan penafsiran dan argumentasi Shaḥrūr dengan mengemukakan *counter-arguments* yang metodis, sehingga mereka mampu menelanjangi kelemahan-kelemahan Shaḥrūr secara baik. Sālīm al-Jabī dalam kitabnya *Mujarrad Tanjīm* (dalam 3 jilid), misalnya, membongkar penafsiran Shaḥrūr

²⁰ Shaḥrūr, *Qirā'ah Mu'āshirah*...., hlm.. 597-599.

²¹ Nahj al-Islam 42 (1990), hlm. 17-21.

²² Khālīd ibn 'Abd al-Raḥman al-'Akk, *al-Furqān wa al-Qur'ān* (Damaskus: al-Hikmah, 1996).

dengan menganalisis dan mengeksplorasi konteks-tekstual ayat-ayat yang ditafsirkan. Dalam banyak hal dia berkesimpulan bahwa pemikiran Shaḥrūr tidak sesuai dengan konteks ayat-ayat tersebut.

Yang bisa digolongkan juga ke dalam kritik semacam itu adalah artikel-artikel dan buku-buku Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, yang di dalamnya dia mengkritik, bukan hanya produk penafsiran Shaḥrūr, melainkan juga apa yang menjadi fondasi hermeneutisnya. Menurutnya, penafsiran Shaḥrūr mengabaikan historisitas teks al-Qur'an, dalam arti bahwa teks al-Qur'an terkait erat dengan sejarah manusia pada abad ke-7 M., sehingga harus dipahami dengan memperhatikan konteks historis, selain konteks tekstual. Dalam banyak kasus interpretasi, Shaḥrūr terlihat mengabaikan hal ini, sehingga, menurut Naṣr Ḥāmid, penafsirannya sulit untuk dipertahankan secara ilmiah. Karena subjektifitas penafsir lebih mendominasi objektifitas teks, maka Naṣr Ḥāmid menggolongkan penafsiran Shaḥrūr ke dalam penafsiran tendensius dan diwarnai oleh ideologi tertentu (*Qirā'ah Talwīniyyah Mughriḍah*). Meskipun demikian, tidak semua produk penafsiran Shaḥrūr ditolak oleh Naṣr Ḥāmid.²³

F. Kesimpulan

Pandangan Syahrur dengan teori batasnya jelas merupakan terobosan yang sangat brilian dalam pengayaan ilmu ushul fiqh. Hanya saja harus dimafhumi kemudian mengapa pandangan ini kurang begitu direspon positif. Penulis melihat hal ini pada beberapa sebab. *Pertama*, kompetensi Syahrur sebagai seorang ulama yang memiliki otoritas fiqh diragukan. Hal ini karena basik formal keilmuan dia yang bukan agama, melainkan ilmu eksakta (handasah). *Kedua*, Syahrur tidak memiliki juru bicara atau kelompok yang cukup handal untuk memback-up pemikiran dia, khususnya di negeri Arab. *Ketiga*, umat Islam masih sulit menerima sesuatu yang tidak ada presedennya dalam tradisi intelektualisme Islam.

Sesuatu gagasan yang baru memang membutuhkan waktu yang lama untuk bisa berkembang dan diterima khalayak. Namun, terlepas dari kritikan yang dialamatkan kepada Syahrur, setidaknya dia telah memberikan alternatif pembacaan tekstual-rasional. Tekstual dalam arti tidak melepaskan

²³ Analisis yang berbentuk pemetaan terhadap pengkritik Shahrūr ini dikutip dari pengantar terjemahan. Lihat: Māhir al-Munajjad. *Munāqashāt al-Ishkāliyyah al-Manhajīyyah fī al-Kitāb wa al-Qur'ān*. Terj. Burhanuddin Dzikri. (Yogyakarta: cLSAQ Press, 2008), hlm. xiii-xvi.

teks ketika melihat suatu realitas, sehingga ada patokan yang jelas dalam merumuskan suatu pemikiran. Sedangkan rasional, karena meski tetap berpegang pada teks, pada saat yang sama tetap membuka ruang ijtihad, yang memungkinkan menghasilkan rumusan hukum yang relevan dengan kebutuhan manusia. Karenanya bisa dikatakan, bahwa Syahrur adalah sosok neo-tekstualias, yang menawarkan pembacaan baru terhadap teks, yang berbeda dengan pendahulunya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Akk, Khālīd ibn ‘Abd al-Raḥman. *al-Furqān wa al-Qur’ān*. Damaskus: al-Hikmah, 1996.
- Al-Munajjad, Māhir. *Munāqashāt al-Ishkāliyyah al-Manhajiyyah fī al-Kitāb wa al-Qur’ān*. Terj. Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Amin, Abdullah, M. *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mubarok, Ahmad Zaki. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ. Shaḥrūr, Muḥammad *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer* Terj. Burhanuddin dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Konsep Poligami Menurut Muḥammad Shaḥrūr* dalam Jurnal “Studi ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis Vol. 8 No. 1 Januari 2007. Yogyakarta: TH Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Shah, M. Aunul Abied. *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shaḥrūr, Muḥammad. *Dirāsah Islāmiyyah Mu‘āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama‘*. Damaskus: al-Aḥālī, 1994.
- Shaḥrūr, Muḥammad *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: Forstudia dan eLSAQ Press, 2004.