

Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin  
Volume 1, Nomor 5, Juni 2023, Halaman 273-282  
e-ISSN: 2986-6340  
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8014727>

## Al-Quran Sebagai Sumber Hukum dalam Bacaan Kontemporer Muhammad Syahrur

Arip Purkon<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
\*Email korespondensi: [1arippurkon@gmail.com](mailto:1arippurkon@gmail.com)

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji al-Quran sebagai sumber hukum menurut Muhammad Syahrur. Penelitian yang dilakukan merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan ushul fiqh. Sumber data utama dalam penelitian adalah buku-buku yang ditulis oleh Muhammad Syahrur. Dan sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan ilmiah yang berkaitan dengan tema yang dibahas. Penelitian ini menyimpulkan bahwa menurut Syahrur, penafsiran al-Quran harus dilakukan oleh orang-orang yang ahli di bidangnya masing-masing dan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan saat ini. Selain itu juga perlu memilah dan memilih kembali ajaran Islam dari al-Quran yang merupakan objek ijtihad. Ayat-ayat *risalah* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum atau hal-hal yang tidak dapat diubah. Adapun ayat-ayat *nubuwwah* adalah ayat-ayat yang penafsirannya sesuai dengan perkembangan zaman. Al-Quran menetapkan batas-batas dalam penetapan hukum yang tidak boleh dilanggar.

Kata kunci: *Al-Quran, Risalah, Nubuwwah*

### Abstract

This study aims to examine the Koran as a source of law according to Muhammad Syahrur. The research conducted is a qualitative research with an ushul fiqh approach. The main data sources in this research are books written by Muhammad Syahrur. And secondary data sources in this study are scientific writings related to the themes discussed. This study concludes that according to Syahrur, the interpretation of the Koran must be carried out by people who are experts in their respective fields and in accordance with current scientific developments. Besides that, it is also necessary to sort out and re-select Islamic teachings from the Koran which is the object of ijtihad. Treatise verses are verses related to law or things that cannot be changed. The *nubuwwah* verses are verses whose interpretation is in accordance with the times. The Koran sets limits in establishing laws that cannot be violated.

**Keywords:** *Al-Quran, Risalah, Nubuwwah*

### PENDAHULUAN

Al-Quran merupakan kitab suci yang diyakini oleh umat Islam sebagai kitab yang akan terjaga kemurniannya sampai hari kiamat. Penafsiran terhadap al-Quran telah banyak dilakukan sejak masa Rasulullah Saw sampai generasi saat ini. Dalam kaitannya dengan 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 memuaskan (Syahrur, 2000: 117).

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 (Q.S. al-'Ashr : 1-3). 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.

Fungsi Muhammad sebagai Nabi bersifat keagamaan, sementara fungsinya sebagai rasul lebih bersifat legal, yaitu berkaitan dengan masalah hukum. Informasi kenabian berupa teks-teks yang ambigu, dalam arti bisa ditafsirkan dari bermacam perspektif. Bagian inilah yang dalam istilah Syahrur disebut sebagai al-Quran. Pada sisi lain, meskipun kandungan yang satunya berisi materi hukum yang bersifat unilokal, tetapi bagian ini menerima proses ijtihad. Dalam hal inilah al-Quran disebut sebagai al-kitab (Syahrur, 2007: 37). Tulisan akan memaparkan konsep bacaan kontemporer Syahrur terhadap al-Quran sebagai sumber hukum Islam.

## METODE

Penelitian yang dilakukan merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan ushul fiqh. Sumber data utama dalam penelitian adalah buku-buku yang ditulis oleh Muhammad Syahrur. Dan sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan ilmiah yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

## PEMBAHASAN

### Pengertian al-Quran

Syahrur memulai kajiannya terhadap al-Quran dengan menganalisis beberapa kata yang dianggap penting dan pokok yang terdapat dalam kitab suci tersebut. Selama ini ada beberapa kata atau istilah dalam al-Quran yang dianggap sinonim sehingga terjadi pemahaman yang tidak sesuai dengan tujuan teks. Analisis yang dilakukan Syahrur lebih bersifat linguistik. Syahrur berasumsi bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa termasuk di dalam al-Quran. Namun dalam beberapa tempat Syahrur kurang konsisten dalam hal ini. Misalnya menyamakan makna *al-sab'u al-matsani* dan *sab'an min al-matsani*, atau kata al-Quran dengan al-hadits dan hadits. Beberapa kata yang dianggap penting dan pokok dalam al-Quran tersebut dianalisis dengan teknik interteks (*tartil*) yaitu dengan cara menggabungkan semua ayat yang mempunyai tema sama kemudian mensintesakannya hingga menghasilkan suatu pemahaman yang komprehensif (Syahrur, 2000: 197-198). Kajian semantik Syahrur terhadap beberapa kata penting dalam Kitab Suci ini merupakan suatu hal yang sangat penting karena dengan cara demikian ia bisa melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi terhadap pembacaan teks Kitab Suci yang selama ini dianggap telah mapan.

Beberapa kata yang dianggap penting dan pokok dalam al-Quran antara lain adalah beberapa kata yang selama ini dianggap sebagai nama lain dari al-Quran itu sendiri, seperti *al-Kitâb*, *al-Dzîkr* dan *al-Furqân* (Al-Qaththan, 1998: 21-22). Dari beberapa kata ini kemudian dikembangkan beberapa kata lain yang terkait dengan mengikuti suatu alur pemikiran (*logical sequence*) yang utuh. Adapun istilah-istilah lain yang merupakan pengembangan dari istilah-istilah di atas adalah *muhkamât*, *mutasyâbihât*, *tafshîl al-kitâb*, *al-sab'u al-matsâni*, *umm al-kitâb*, *risâlah* dan *nubuwwah*.

Syahrur memulai pembahasannya dengan mengemukakan definisi al-Kitab. Yang dimaksud dengan istilah al-Kitab dalam pandangan Syahrur adalah himpunan seluruh objek pewahyuan yang disampaikan Allah kepada Muhammad SAW yang mencakup bentuk tekstual wahyu dan muatannya. Al-Kitab terdiri dari seluruh ayat yang terhimpun dalam mushaf sejak dari surat al-Fatihah sampai akhir surat al-Nas (Syahrur, 2000: 54).

Berlandaskan atas analisis leksikal dan dengan merujuk pada kamus al-Maqayis fi al-Lughah, menurut Syahrur, *al-kitâb* dalam bahasa Arab merupakan derivasi dari huruf *kaf*, *ta* dan *ba* (*kataba*) yang berarti mengumpulkan beberapa hal, memperoleh pengertian yang berguna atau kumpulan beberapa pokok pikiran (*al-maudhu'*) yang memiliki arti yang saling menyempurnakan (Syahrur, 2000: 51). Ketika para ulama menghimpun hadits-hadits Nabi Muhammad Saw yang memiliki kesamaan tema, misalnya dalam masalah shalat maka disebut *kitâb al-shalât*. Demikian juga halnya dengan *kitâb al-zakât*, *kitâb al-shaum* dan sebagainya.

Syahrur membedakan kata *kitâb* (*nakirah* tanpa *al*) dengan *al-kitâb* (*ma'rifah*). Pengertian yang pertama, kata *kitâb* tanpa memakai *al*, hanya memuat satu tema atau kumpulan tema-tema tertentu dalam al-Quran. Sehingga dengan demikian penyebutan seluruh isi al-Quran mulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas dengan *kitâb* (tanpa *al*) adalah tidak tepat karena di dalam al-Quran sendiri banyak mengandung berbagai tema (Syahrur, 2000: 53). Menurut Syahrur, *kitâb* (tanpa *al*) sama sekali tidak memberikan pengertian yang sempurna (*al-ma'na nâqisan*) sebelum disatukan dengan sisipan kata lain seperti disebutkan dalam Q.S. Hud ayat 1. Makna *kitâb* dalam ayat dimaksud berarti kumpulan ayat-ayat *muhkamât* dan bukan berarti seluruh mushaf. Atau seperti contoh yang disebutkan dalam Q.S. al-Zumar ayat 23. Makna *kitâb* pada ayat dimaksud bukan berarti seluruh mushaf tetapi kumpulan ayat-ayat *mutasyâbihât*.

Sedangkan istilah *al-kitâb* (*ma'rifah* dengan *al*) disebutkan dalam salah Q.S. al-Baqarah ayat 2. Makna *al-kitâb* pada ayat dimaksud adalah kumpulan berbagai pokok pikiran yang diwahyukan kepada Muhammad Saw dari Allah Swt, yang di dalamnya terkandung bukti kenabian (*nubuwwah*) dan kerasulan (*risâlah*). Atau secara lebih jelas bahwa al-kitab adalah kumpulan total kitab-kitab yang termuat dalam mushaf, mencakup seluruh isinya mulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas (Syahrur, 2000:51-54). Dengan kata lain al-Kitab sama dengan pengertian al-Quran dalam penggunaan mayoritas umat Islam untuk menyebut seluruh wahyu Allah yang tertulis dalam mushaf.

Quraish Shihab memahami bahwa al-Kitab adalah al-Quran. Huruf *alif* dan *lam* yang dibubuhkan pada awal kata kitab dipahami dalam arti kesempurnaan. Dengan demikian, maka al-Kitab adalah kitab yang sempurna. Walaupun dalam redaksi ayat tidak disebutkan al-Quran –tetapi al-Kitab- maka pikiran akan langsung menuju kepada al-Quran (Shihab, 2000: 85-86).

Berbeda dengan pengertian al-Kitab yang dapat disejajarkan dengan al-Mushaf, Syahrur berpendapat bahwa al-Quran berbeda dengan al-Kitab, karena al-Quran merupakan bagian (*al-khash*) dari al-Kitab (*al-'am*) atau merupakan dua hal yang saling berbeda. Hal ini dapat dilihat dalam Q.S. al-Hijr ayat 1. Ayat ini kemudian dijelaskan oleh Q.S. al-Hijr ayat 87. Ayat ini menunjukkan juga bahwa *al-sab'u min al-matsâni* bukan bagian dari al-Quran, akan tetapi merupakan bagian dari al-Kitab. Dan juga terlihat dengan jelas bahwa al-Quran dan *al-sab'u min al-matsâni* merupakan dua hal yang berbeda tetapi keduanya merupakan bagian dari al-Kitab (Syahrur, 2000: 56-58).

Syahrur memahami bahwa al-Quran merupakan himpunan aturan-aturan yang tersimpan dalam *lauh al-mahfûdz* dan *al-imâm al-mubîn*. *Lauh al-mahfûdz* berisi ketentuan-ketentuan umum yang mengatur alam semesta dan telah ditetapkan secara pasti sejak awal penciptaan sampai akhir masa dunia. Sedangkan *al-imâm al-mubîn* memuat ketentuan-ketentuan rinci bagi kejadian-kejadian alamiah dan arsip peristiwa-peristiwa historis. Al-Quran sudah ada sebelum proses *inzâl* dan *tanzîl* serta mengandung unsur-unsur *tasyâbuh* yang menjadikannya memiliki aspek potensi *i'jâz*. Dalam al-Kitab, al-Quran juga disebut dengan istilah *al-Hadîts* (Syahrur, 2000: 90-94).

Sementara itu *al-sab'u al-matsâni* dipahami sebagai tujuh pembuka surat, yaitu: *alif-lam-mim*, *alif-lam-mim shad*, *kaf-ha-ya-ain-shad*, *ya-sin*, *tha-ha*, *tha-sin-mim*, dan *ha-*

*mim*. Pengertian ini berdasarkan al-Quran surat al-Hijr ayat 87 di atas. Pada ayat tersebut kata al-Quran di-*athaf*-kan pada *al-sab'u min al-matsâni* yang menunjukkan bahwa al-Quran dan *al-sab'u min al-matsâni* adalah dua hal yang berbeda. *Al-Sab'u min al-matsâni* juga bukan bagian dari al-Quran, karena *al-sab'u min al-matsâni* berarti hanya tujuh sementara al-Quran jauh lebih banyak. Bahkan dalam al-Quran surat al-Zumar ayat 23 Allah menyebut *al-sab'u al-matsâni* dengan *ahsan al-hadîts*, sementara untuk al-Quran cukup dengan *al-Hadîts*. Dengan demikian, al-Quran hanya bersifat *mutasyâbih* sedangkan *al-sab'u al-matsâni* memiliki dua sifat sekaligus yaitu *mutasyâbih* dan *al-matsâni* (Syahrur, 2000: 96-97).

Dalam masalah huruf pembuka surat ini tampaknya Syahrur hanya mengatakan ada tujuh. Padahal susunan huruf yang dijadikan sebagai pembuka ada di 29 surat dalam al-Quran (Al-Suyuthi, 1979: 13).

Adapun *al-Dzîkr* didefinisikan Syahrur sebagai bentuk kebahasaan seluruh isi al-Kitab yang jika dibaca bernilai ibadah meskipun tanpa disertai pemahaman terhadap maknanya. Keaslian *al-dzîkr* dijamin oleh Allah sepanjang sejarah. Syahrur menambahkan bahwa bentuk kebahasaan ini merupakan media wahyu yang penciptaannya bersifat baru (*muhdats*). *Al-dzîkr* diposisikan sebagai media yang digunakan oleh Tuhan untuk menerjemahkan pesan Tuhan dari bentuk eksistensi yang berada di luar kesadaran manusia menjadi bentuk yang teridentifikasi oleh kesadaran manusia. Media terbaik untuk proses hermeneutik ini adalah bahasa Arab otentik (Syahrur, 2000: 61-62). Syahrur mendasarkan analisisnya pada al-Quran surat al-Hijr ayat 6 dan 9, Shad ayat 1 dan al-Anbiya ayat 10.

Sedangkan *al-Furqân* adalah sepuluh pesan Allah yang diwahyukan baik kepada Musa yang dalam tradisi Injil disebut sebagai *The Ten Commandment*, kepada Isa, maupun kepada Muhammad Saw. *Al-Furqân* merupakan bagian *Umm al-Kitâb* tentang etika yang menjadi pegangan sesama agama-agama Yahudi, Nasrani, dan Islam. Berbeda dengan *al-Furqân* yang diturunkan bersamaan dalam al-Kitab kepada Muhammad, menurut Syahrur, *al-Furqân* yang diturunkan kepada Musa berupa tulisan dalam papan (*lauh*) dan terpisah dari *al-Kitâb* yang diterimanya ((Syahrur, 2000: 65-66).

Dengan demikian, al-Quran sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas umat Islam oleh Syahrur dinamakan al-Kitab. Akan tetapi, dalam beberapa tempat di bukunya Syahrur tetap menggunakan istilah al-Quran untuk makna al-Kitab. Hal ini dapat menimbulkan persepsi bahwa Syahrur tidak konsisten dalam menggunakan istilah al-Kitab. Hal ini dapat dilihat antara lain dalam Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qurân*, 2000: 186, 198, 200 dan 251, Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah* halaman 94, 197 dan 199.

Dalam memahami konsep-konsep dalam al-Quran tampaknya Syahrur lebih mengutamakan pemahaman secara etimologi dan kurang memperhatikan bagaimana konsep dimaksud dipakai dalam sunah serta pendapat para ulama tafsir.

### **Penunjukkan al-Quran tentang Hukum**

Al-Kitab diturunkan kepada Muhammad Saw dalam kapasitas beliau sebagai Nabi dan Rasul sekaligus. Dengan demikian maka al-Kitab mempunyai komposisi yang sesuai dengan posisi kenabian dan kerasulan tersebut. Oleh karena itu, maka al-Kitab terbagi menjadi dua bagian besar yaitu *kitab al-nubuwwah* dan *kitab al-risâlah*. Dalam konteks al-Kitab, *al-nubuwwah* dipahami sebagai akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad Saw yang kemudian memosisikannya sebagai Nabi. Konsep *al-Nubuwwah* mencakup seluruh informasi (*al-akhbâr*) dan pengetahuan ilmiah (*al-ma'lûmât*) yang terdapat dalam al-Kitab, yang sekaligus juga berfungsi sebagai pembeda antara yang hak dan yang batil atau antara kebenaran realitas (*al-haqîqah*) dan praduga semata (*al-wahmu*) (Muhammad Syahrur, 2000: 54-55). Dengan demikian *al-nubuwwah* identik dengan ilmu pengetahuan.

Sedangkan *al-risâlah* merupakan kumpulan penetapan hukum yang disampaikan kepada Muhammad Saw sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan. *Al-risâlah* ini kemudian memosisikan beliau sebagai Rasul. *Al-risâlah* identik dengan hukum.

Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa teori tentang eksistensi alam semesta, manusia dan tafsir sejarah merupakan bagian dari *al-nubuwwah* dan merupakan ayat-ayat *mutasyâbihât*. Adapun penetapan hukum yang terdiri dari masalah waris dan ibadah, moralitas universal (*al-furqân al-'am/al-akhlâq*), mu'amalah, hukum-hukum perdata (*al-ahwal al-syakhshiyah*) dan larangan-larangan merupakan kategori *al-risâlah* dimana semua itu adalah ayat-ayat *muhkamât* yang berisi penjelasan tentang halal dan haram. Dan terakhir ada kelompok ayat yang menjelaskan kandungan al-Kitab di mana ayat itu bukan *muhkam* dan juga bukan *mutasyâbih*, tetapi termasuk kategori *al-nubuwwah* karena mengandung pengetahuan (*al-ma'lûmât*) (Syahrur, 2000: 37).

Dari klasifikasi ini tampaknya Syahrur hanya melihat bahwa suatu ayat dapat dikategorikan sebagai ayat hukum dari sisi tekstualnya saja. Padahal para ulama ushul al-fiqh menjelaskan bahwa ada 4 mekanisme penetapan hukum dari al-Quran, yaitu: pertama, '*ibârah al-Nash* atau *Dilâlah 'Ibârah*. Ada beberapa definisi '*ibârah al-nash* yang dikemukakan oleh para ulama, yaitu antara lain menurut Imam al-Sarkhisi (1993: 236) adalah bahwa apa yang terungkap ditujukan untuknya dan dapat diketahui sebelum adanya pemikiran yang mendalam bahwa *dhahir nash* diperuntukkan baginya. Adapun Imam al-Nasafi (1986: 374) mendefinisikan '*ibârah al-nash* sebagai melaksanakan secara *dhahir* apa-apa yang diungkap oleh pembicaraan, dan (hal itu) merupakan maksudnya serta dapat diketahui sebelum adanya pemikiran yang mendalam bahwa *dhahir nash* diperuntukkan baginya. Muhammad Abu Zahrah (1980: 139) mendefinisikannya sebagai makna yang dapat dipahami dari apa yang disebut dalam lafaz, baik dalam bentuk *nash*, *zahir*, *muhkam* atau bukan *muhkam*. Sedangkan Wahbah al-Zuhaili (2000: 349) mendefinisikan '*ibârah al-nash* sebagai penunjukkan pembicaraan atas makna yang dimaksudnya baik makna pokok maupun makna yang tidak pokok tetapi ikut terkandung di dalamnya”.

Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa '*ibârah al-nash* adalah pengertian yang ditunjukkan oleh lafaz secara langsung dari susunan kalimatnya dan makna tersebut merupakan maksud dari lafaz itu. Makna tersebut ada kalanya merupakan makna pokok dan adakalanya merupakan makna yang tidak pokok tetapi ikut terkandung di dalamnya (*taba'i*).

Kedua, *isyârah al-Nash* atau *dilâlah isyârah*. Beberapa ulama mendefinisikan *isyârah al-nash* antara lain menurut Imam al-Sarkhisi (1993: 236) apa yang terungkap bukan ditujukan untuk itu, akan tetapi dengan pemikiran yang mendalam ditemukan suatu makna dari lafaz tersebut, tanpa lebih atau kurang. Menurut Imam al-Nasafi (1986: 375) melaksanakan apa yang ditetapkan dengan susunanannya secara etimologi, tetapi hal itu bukan yang dimaksud atau diungkap oleh *nash* serta bukan pula dari setiap segi zahirnya. Menurut Abu Zahrah (1980: 140) apa yang ditunjukkan lafaz bukan melalui '*ibarahnya*, akan tetapi muncul sebagai akibat dari '*ibarah* tersebut, yang dipahami dari pembicaraan akan tetapi bukan dari '*ibarah* itu sendiri. Wahbah al-Zuhaili (2000: 350) memberikan definisi *isyârah al-nash* sebagai penunjukkan sebuah pembicaraan terhadap makna yang tidak dimaksud secara langsung, baik pokok maupun tidak pokok, akan tetapi merupakan kemestian bagi makna, dimana pembicaraan diungkapkan untuknya”.

Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa *isyârah al-nash* merupakan *dilâlah* lafaz terhadap makna yang tidak dimaksudkan melalui susunan kalimatnya, baik dalam bentuk makna pokok atau tidak pokok (*taba'i*), hanya saja makna tersebut melekat pada makna yang dimaksudkan melalui susunan kalimatnya. Dengan demikian, makna atau hukum yang diambil dari *isyârah al-nash* bukan menjadi tujuan utama dari susunan kalimat *nash* itu, sementara makna atau hukum yang diambil dari '*ibârah al-nash* dikehendaki dari

susunan kalimatnya secara langsung. *Isyârah al-nash* ini terkadang cukup jelas, yang memungkinkan untuk dipahami dengan sedikit penalaran, dan terkadang pula samar sehingga untuk mengetahuinya diperlukan analisis dan penalaran yang mendalam. *Isyârah al-nash* yang samar ini biasanya menjadi sumber perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid.

Ketiga, *dilâlah al-nash* atau *dilâlah al-dilâlah*. *Dilâlah al-nash* didefinisikan oleh sebagian ulama antara lain menurut Imam al-Sarkhisi (1993: 241) apa yang ditetapkan dengan makna menurut aturan bahasa dan bukan melalui cara istinbath dengan menggunakan daya nalar. Al-Qadhi Shadr al-Syari'ah (1980: 131) memberikan definisi *dilâlah al-nash* sebagai penunjukkan hukum atas sesuatu yang di dalamnya terkandung makna yang sama dengan makna dimaksud dalam hukum yang dibicarakan (*mantuq*), yang dapat diketahui oleh setiap orang yang memahami bahasa. Ulama lain mendefinisikannya sebagai apabila lafaz menunjukkan hukum yang dibicarakan untuk sesuatu yang tidak disebutkan karena dapat dipahami adanya keterkaitan berdasarkan pemahaman dari segi bahasa (Al-Hanafi, 1980: 90). Adapun Wahbah al-Zuhaili (2000: 241) mendefinisikan *dilâlah al-nash* sebagai penunjukkan lafaz tentang berlakunya hukum dari masalah yang disebutkan (*mantuq*) bagi masalah yang tidak disebutkan (*maskut*) karena keduanya memiliki kesamaan illat yang dapat dipahami dari segi bahasa tanpa memerlukan ijtihad *syar'i*.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa *dilâlah al-nash* merupakan penunjukkan lafaz terhadap ketetapan hukum yang terdapat pada sesuatu yang dinyatakan dalam nash (*mantûq*), yang kemudian berlaku pada sesuatu yang tidak disebutkan dalam nash (*maskût*) karena ada kesamaan alasan hukum (*illat*) yang dipahami melalui bahasa tanpa perlu ijtihad. *Dilâlah* ini disebut *dilâlah al-nash* karena hukum yang ditetapkan berdasarkan hukum ini tidak dipahami dari lafaz sebagaimana yang terjadi pada '*ibârah al-nash* atau *isyârah al-nash*, tetapi dipahami melalui *illat* (alasan) hukumnya. *Dilâlah* ini disebut juga *fahwa al-khitâb* (tujuan dan sasaran dari suatu pembicaraan). Sedangkan Imam al-Syafi'i menganggapnya sebagai *qiyas jali*, sementara di kalangan ulama al-Syafi'iyah disebut *mafhum muwâfaqah* (Al-Zuhaili, 2000: 241).

Keempat, *iqtidhâ' al-nash* atau *dilâlah iqtidhâ'*. Ada beberapa definisi *iqtidhâ' al-nash* yang diberikan oleh para ulama, diantaranya menurut Imam al-Sarkhisi (1993: 248) ungkapan sebagai tambahan atas apa-apa yang dinashkan, yang mesti dihadirkan agar susunan bahasa dapat memberikan faidah bagi hukum, dimana kalau tidak ada ungkapan tersebut maka tidak dapat melaksanakannya. Menurut Ibnu Humam (1980: 91) lafaz yang menunjukkan pada sesuatu yang tidak disebutkan, dimana makna kebenarannya tergantung pada sesuatu yang tidak disebutkan itu. Menurut Abu Zahrah (1980: 143) penunjukkan lafaz atas setiap sesuatu yang tidak selaras maknanya tanpa memunculkannya. Menurut Wahbah al-Zuhaili (2000: 355) penunjukkan pembicaraan atas sesuatu yang tidak disebutkan, dimana kebenaran atau keshahihan pembicaraan tersebut secara syara' tergantung pada pemunculannya.

Dengan demikian, *dilâlah iqtidhâ'* merupakan *dilâlah* suatu pembicaraan terhadap sesuatu yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash, namun keabsahan dan kebenaran pembicaraan itu harus memperkirakan keberadaannya. *Dilâlah* ini disebut *iqtidhâ' al-nash* karena kata *iqtidhâ'* berarti mencari. Pada *dilâlah* ini, makna yang ditunjukkan oleh pembicaraan menuntut kehadirannya agar pembicaraan itu dapat dipahami secara benar dan sah menurut syara' (Al-Zuhaili, 2000: 355).

Dengan demikian, maka dari ayat yang secara redaksional berisi kisah atau pengetahuan bisa jadi dapat ditarik sebuah hukum. Kategori pembagian al-Quran menurut Syahrur masih belum jelas kriterianya secara rinci.

### Sistematika Hukum dalam al-Quran

Syahrur mengklasifikasikan ayat-ayat dalam al-Kitab ke dalam tiga kategori yaitu ayat *muhkamât*, ayat *mutasyâbihât* dan ayat bukan *muhkam* dan bukan *mutasyâbih*. Kategorisasi ini merujuk pada ayat ketujuh dari surat Ali Imran.

Secara eksplisit ayat ini menyebutkan kategori *al-muhkam* dan *al-mutasyâbih*. Sedangkan kategori ketiga *tafshîl al-kitâb*, Syahrur merujuk pada Surat Yunus ayat 37.

Argumentasi Syahrur dalam memunculkan kategori ketiga adalah isyarat yang muncul pada penggalan ayat *wa ukharu mutasyâbihât*. Karena *ukharu* berbentuk *nakirah* maka harus dipahami bermakna *sebagian yang lain*, bukan *keseluruhan*. Maka konsekuensi logisnya akan timbul pertanyaan yaitu jika bagian pertama (secara keseluruhan) adalah *muhkamât* dan sebagian (dari bagian kedua) adalah *mutasyâbihât*, lalu apa sebagian yang lainnya lagi? Tentunya adalah yang tidak *muhkam* dan tidak *mutasyâbih* (*lâ muhkam wa lâ mutasyâbih*). Inilah yang kemudian dijelaskan oleh surat Yunus sebagai ayat *tafshîl al-kitâb* (Syahrur, 2000: 55).

Kata *ukharu* pada ayat dimaksud merupakan bagian lain (*badal ba'dl min al-kull*) dari al-kitab dimana bagian lainnya adalah diungkapkan dengan kata *minhu âyatun muhkamât*. Jadi kata *ukharu* disini harus dipahami secara komprehensif dengan kata sebelumnya dan tidak dipahami secara terpisah (Shihab, 2000: 11-15).

Secara lebih rinci, Syahrur menjelaskan ketiga kategori ayat-ayat di atas adalah *Pertama*, yang termasuk ayat-ayat *muhkamât* yang berfungsi sebagai induk al-Kitab (*umm al-kitâb*) dan merepresentasikan tanda kerasulan Muhammad (*risâlah*) adalah ayat-ayat yang terkait dengan tema ibadah, etika (*akhlâq*), hukum temporer dan lokal, ajaran-ajaran (*ta'limât*) yang tidak termasuk dalam kategori penetapan hukum baik yang umum untuk umat Islam maupun yang khusus untuk Nabi. *Kedua*, kenabian (*al-nubuwwah*) direpresentasikan dalam dua kategori, ayat-ayat *mutasyâbihât* dan ayat-ayat *tafshîl al-kitâb*. Ayat *mutasyâbihât* meliputi al-Quran dan *sab'u al-matsâni*. Al-Quran mencakup ayat yang terkait dengan hukum alam, baik yang berlaku secara universal bagi alam semesta maupun yang khusus terkait dengan batasan ruang dan waktu (*al-qawânîn al-âmmah wa al-juz'iyah*), kisah generasi terdahulu (*al-qashash*) dan hukum sejarah (*qawânîn al-târîkh*). Dan *Ketiga*, ayat-ayat yang tidak masuk dalam dua kategori di atas disebut *tafshîl al-kitâb* atau ayat-ayat penjelas, yaitu ayat yang memberikan penjelasan kandungan al-Kitab (*al-âyat al-syârihah li muhtawiyât al-kitâb*) (Syahrur, 2000: 55-56).

Adanya kategori ketiga ini merupakan konsekuensi dari pemahaman Syahrur yang memahami kata *ukharu* secara terpisah dari potongan ayat sebelumnya. Memunculkan kategori ketiga dengan istilah *tafshîl al-kitâb* juga perlu dipertanyakan, karena istilah ini terdapat pada ayat yang berbeda. Apabila dua ayat ini dipahami sebagai dua ayat yang saling menafsirkan maka diperlukan adanya dalil atau *qarînah* yang menunjukkan hal ini.

Pemahaman syahrur tentang makna *ukharu* pada ayat dimaksud berbeda dengan pemahaman para ulama selama ini. Makna potongan ayat dimaksud adalah bahwa apa yang diturunkan Allah itu terdiri dari dua kelompok, yaitu ayat-ayat *muhkamât* dan ayat-ayat *mutasyâbihât* (Shihab, 2000: 12).

### Batas-Batas dalam Penetapan Hukum

Secara umum, Syahrur 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 batas maksimal. 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.

Dengan demikian manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Dengan memahami teori ini maka akan dapat dilahirkan banyak ketentuan hukum (Abdullah, 2002: 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 dinikahi (Q.S. al-Nisa: 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. al-Maidah: 3) dan (al-An'am : 145-146), hutang-piutang (Q.S. al-Baqarah: 283-284), dan tentang pakaian wanita (Q.S. al-Nur: 31).

*Kedua*, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-hadd al-a'lâ*). Hal ini berlaku pada tindak pidana pencurian (Q.S. al-Maidah: 38) dan pembunuhan (Q.S. al-Isra: 33), (al-Baqarah: 178) dan al-Nisa: 92). 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 rendah. 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 kualitasnya ditentukan. Dan *ta'zir* adalah hukuman yang kualitas dan kuantitasnya didasarkan pada kebijakan pemegang kekuasaan sesuai dengan situasi dan kondisi (Audah: 1992: 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.

*Ketiga*, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Ketentuan ini berlaku pada hukum waris (Q.S. al-Nisa: 11-14 dan 176) dan poligami (Q.S. al-Nisa: 3).

*Keempat*, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus, *mustaqîm*). Hal ini berarti tidak ada alternative hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Penulis berpendapat bahwa dalam hal ini hukuman dapat ditambah berupa hukuman *ta'zir* kalau hakim melihat ada hal-hal yang menuntut ke arah sana. Landasan dan penentuan hukuman *tazir* didasarkan pada konsensus berkaitan dengan hak negara muslim untuk melakukan kriminalisasi dan menghukum semua perbuatan tidak pantas yang menyebabkan kerugian/kerusakan fisik, sosial, politik, finansial atau moral bagi individu atau masyarakat secara keseluruhan (Sanad, 1991: 61). Menurut Syahrur bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukuman zina. yaitu seratus kali jilid (Q.S. al-Nur: 2). Kemudian berdasarkan ayat 3-10 dari surat yang sama, hukuman tersebut hanya dapat dijatuhkan dengan syarat adanya empat orang saksi atau melalui *li'an* (Syahrur, 2000: 463).

*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*) Allah. Penulis berpendapat bahwa sesuatu yang diyakini dapat menimbulkan perzinahan adalah dilarang. Dalam salah satu hadits Rasulullah Saw melarang seorang laki-laki untuk berkhalwat 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, 2000: 902-903). Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah yang tidak boleh dilanggar oleh manusia (Syahrur, 2000: 464).

*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) (Syahrur, 2000:464).

Dalam masalah batas-batas hukum dalam al-Quran Syahrur tidak memberikan kriteria bahwa suatu hukum merupakan batas maksimal atau batas minimal. Tampaknya batas minimal dan maksimal suatu hukum hanya ditentukan berdasarkan kajian terhadap al-Quran saja tanpa merujuk bagaimana penafsiran dan pengamalannya berdasarkan sunah, para sahabat dan para ulama sesudahnya.

## KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa menurut Syahrur, penafsiran al-Quran harus dilakukan oleh orang-orang yang ahli di bidangnya masing-masing dan sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan saat ini. Selain itu juga perlu memilah dan memilih kembali ajaran Islam dari al-Quran yang merupakan objek ijtihad. Ayat-ayat risalah adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum atau hal-hal yang tidak dapat diubah. Adapun ayat-ayat nubuwah adalah ayat-ayat yang penafsirannya sesuai dengan perkembangan zaman. Al-Quran menetapkan batas-batas dalam penetapan hukum yang tidak boleh dilanggar.

## Referensi

- Abdullah, M. Amin. *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, dalam Ainurrofiq (ed.), "*Mazhab Yogya; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*". Yogyakarta: Ar-Ruz, 2002.
- Abu Zahrah, Muhammad., *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Audah, Abdul Qadir. *al-Tasyrî' al-Jinâiy al-Islâmiy; Muqâranan bi al-Qânûn al-Wadh'i*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992. Jilid 1.
- Hanafî, al-, Al-Qadhi Shard al-Syari'ah Ubaidillah bin Mas'ud al-Mahbubi. *Tanqîh al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1980.
- Hanafî, al-, Muhammad Amin al-Husaini. *Taisîr al-Tahrîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1980. jilid I.
- Nasafi, al-, Imam Abi al-Barakat Abdullah bin Ahmad. *Kasyf al-Asrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986. jilid I.
- Qaththan, al-, Manna', *Mabâhits fi Ulûm al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Sanad, Nagaty. *The Theory of Crime and Criminal Responsibility in Islamic Law Saria*. Chicago: Office of International Criminal Justice, 1991.
- Sarkhisi, al-, Abu Bakar Muhammad bin Ahmad. *Ushûl al-Sarkhisi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993. jilid I.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah; Kesan, Pesan dan Kesorasian al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2000. Volume 1.

- Suyuthi, al-, Jalaluddin. *Al-Itqân fî Ulûm al-Qurân*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1979. Jilid II.
- Syahrûr Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qurân; Qirâ'ah Mu'âshirah*. Syria: Al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000.
- Syahrûr, Muhammad. *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî; Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣīyyah, al-Irts, al-Qawâmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libâs)*. Syria: Al-Ahâlî li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 2000.
- Zuhaili, al-, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980. jilid I.