

**KRITIK TERHADAP TEORI ḤUDŪD MUHAMMAD SYAHRŪR DAN IMPLEMENTASINYA DALAM AYAT-AYAT ḤUDŪD**

Mohammad Rasyid Ridho  
Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama  
Universitas Islam Negeri Mataram

**Abstract**

The existence of the ḥudūd theory is due to the thoughtlessness of the ummah which is marked by the dependence of all legal problems on their priests. What was conveyed by the previous ulamas still held firm without trying to conduct a review, whether his opinion was still relevant to current conditions. This is what causes Islamic law can not develop as the times progress. Therefore Muhammad Syahrūr abolished the ability of previous scholars to think by offering the concept of ḥudūd (boundary theory). For Syahrūr the law must be *ṣ* instead of *li kulli zamān wa then n* (the law must be applicable in every time and place

Kata kunci: *Teori Ḥudūd, Muhammad Syahrūr, Hukum Islam.*

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kitab suci yang turun untuk menjadi petunjuk kehidupan bagi umat Islam. Fungsi ini terus demikian dari sejak zaman Nabi Muhammad Saw. hingga masa di mana umat Islam hidup hari ini. Satu adigium yang selalu lekat dengan Al-Qur'an adalah sifatnya yang *shalih li kulli zamān wa makān*, senantiasa kontekstual dalam setiap zaman dan tempat.<sup>1</sup>

Al-Qur'an selalu dijadikan rujukan yang relevan dalam kehidupan manusia. Sehingga bermunculan beberapa interpretasi dari ayat Al-Qur'an yang memusatkan pembahasannya pada aspek hukum Islam, dalam arti nilai-nilai yang bersentuhan dengan perilaku dan kehidupan nyata manusia.

Para mujtahid berhasil melakukan *istinbath* yang cermat dari ayat-ayat hukum. Melalui *istinbath*, mereka dapat menjadikan Al-Qur'an sebagai argumentasi kuat untuk menyoroti wilayah kehidupan manusia yang berhubungan dengan hukum. Kemudian mereka bersikukuh mengimplementasikan hukum tersebut berdasarkan argumentasi dari ayat Al-Qur'an.

Sebagaimana yang telah dilegitimasi oleh banyak ulama bahwa memperoleh pengetahuan terhadap hukum-hukum Allah Swt. dari Al-Qur'an kemudian dijadikan landasan pembicaraan dan perbuatan, maka akan memperoleh keutamaan dalam hal agama dan dunia, serta bertambah imannya.<sup>2</sup> Misi inilah yang mendorong para ulama menafsirkan Al-Qur'an untuk mendapatkan hukum yang relevan.

Di sini Syahrūr berpendapat perlunya sebuah konstruksi atas pemahaman Islam yang ada pada saat ini. *Pertama* ia meniscayakan pemahaman bahwa Islam itu *hanīf* (dalam pandangannya kata ini dimaknai dengan elastisitas Islam sesuai dengan ruang dan waktu). *Kedua*, Syahrūr membayangkan bahwa jika Al-Qur'an itu diturunkan saat ini. Hal ini dilakukan dengan hasil pemikiran yang digagasnya,

1 Farid Esack, *Samudera Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diva Press, 2007, hlm. 35-59.

2 Beni Hamzah *et.al*, *Tafsir Ayat-ayat Abkam Imam Syafii*, cet. I, Jakarta: Pustaka Azami, 2012, hlm. 31.

yaitu dengan penerapan teori *ḥudūd*.

## B. Pembahasan

### 1. Teori Ḥudūd Perspektif Muhammad Syahrūr dan Implementasinya Pada Ayat-ayat Ḥudūd

#### a. Pengertian Ḥudūd

*Ḥudūd* adalah bentuk *plural* dari kata dari kata *ḥad*, yang asal artinya pembatas antara dua benda. Sehingga dinamakan *ḥad* karena mencegah bersatunya sesuatu dengan yang lainnya.<sup>3</sup> Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa kata *ḥad* berarti *man'u* (pencegah), sehingga dikatakan *ḥudūd* Allah SWT adalah perkara-perkara yang Allah Swt. larang untuk melakukannya dan melanggarnya.<sup>4</sup> Abdurrahmān Dahlan menjelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan *ḥudūd* Allah adalah ketentuan-ketentuan syariat dan hukum Allah yang berisi perintah, larangan, hak, dan kewajiban, baik lahir maupun batin bagi hamba-hamba-Nya.<sup>5</sup> Adapun dalam kitab *Lisānul Arāb ḥudūd* berarti pemisah antara dua perkara agar tidak akan bercampur. Bisa berarti batas dari segala sesuatu yang dilarang atau mencegah dari terjadinya sesuatu. Jadi, segala yang dilarang adalah *ḥad* atau batas, seperti *ḥad* pencurian, yang dimaksud adalah mencegah dari tindakan menyimpang.<sup>6</sup>

Al-Mawardi mendefinisikan *ḥudūd* sebagai hukuman-hukuman pencegahan yang ditetapkan Allah untuk mencegah manusia dari melakukan apa yang Ia larang dan dari melalaikan atau meninggalkan apa yang Ia perintahkan.<sup>7</sup> Menurut Abu Zahrah *ḥudūd*

3 Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Asy-Syahrul Mumthi' 'ala Zâdil Mustaqni'*, Dammam: Dâr Ibnul Jauzi, 1422 H, juz XIV, hlm. 207.

4 Shalih ibn Fauzan ibn Abdullah al-Fauzan, *Al-Mulakhkhash al-Fiqhi*, Riyadh: Dâr al-Ashimah, 1423 H, juz.II, hlm. 521.

5 Abdurrahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2007, cet. I, hlm. 127.

6 Muhammad bin Mukarram bin Mandzūr al-Afriqi al-Mishri, *Lisānul Arāb*, Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th, juz. III, hlm. 130.

7 Abi Hasan Ali ibn Muhammad Al-Mawardi, *al-Abkām as-Shulthāniyah wa al-*

adalah hukuman yang ditentukan oleh Al-Qur'an dan hadis Nabawi terhadap *jarimah-jarimah* yang dengannya harus disegerakan atas hak Allah.<sup>8</sup>

Sayyid Sabiq dalam kitabnya menjelaskan bahwa *hudud* menurut istilah syar'i adalah hukuman-hukuman bagi kejahatan yang telah ditetapkan sanksinya oleh syara' untuk mencegah dari terjerumusnya seseorang kepada kejahatan yang sama dan menghapuskan dosa pelakunya.<sup>9</sup> Sementara itu Ar-Raghīb mengatakan *hudūd* diartikan juga sebagai perbuatan maksiat itu sendiri, sebagaimana firman Allah Swt. *Demikian itulah larangan Allah, maka janganlah kalian mendekatinya.* (Al-Baqarah/2:187). Berarti juga suatu ketentuan (hukum), misalnya firman Allah Swt. *Barangsiapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat dzalim kepada dirinya sendiri.* (At-Thalaq/65: 1). Seakan-akan apa yang dipisahkan oleh ayat tersebut antara halal dan haram disebutnya sebagai *hudūd*.<sup>10</sup>

Muhammad Syahrūr dalam mengomentari surat Ath-Thalaq/65:1 dan surat An-Nisa'/4:14 memberikan analisis terutama pada surat An-Nisa' ayat 14 *ويتعد حدود الله* mempunyai makna melanggar batas-batas hukum-Nya. Menurut Syahrūr penggalan ayat ini menegaskan bahwa perbuatan maksiat (menolak untuk mengerjakan) dapat dilakukan terhadap Allah dan Rasul-Nya, tetapi pelanggaran batasan hukum hanya pada Tuhan saja, karena otoritas penentuan hukum syariat yang terus berlaku selama-lamanya hanya milik Allah SWT saja.<sup>11</sup>

Dalam kajian fiqih jinayah para fuqaha mengartikan

---

*Wilāyah ad-Diniyyah*, Mesir: Maktabah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1973, cet. III, hlm. 276.

8 Muhammad Abu Zahrah, *al-Jarimah wa al-Uqūbah fi al-Fiqh al-Islām*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1973, hlm. 90.

9 ayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābi, t.th, juz. II, hlm. 302.

10 Ar-Raghīb Al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfādz Al-Qur'ān*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1432 H, hlm. 84.

11 Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qir'āh Mu'asharah*, Kairo: Sinā li al-Nasyrwa al-Aḥallī, 1992, hlm. 452.

*ḥudūd* sebagai *‘uqūbah muqaddarah* yaitu ancaman hukuman yang kadar dan jenis hukuman telah ditetapkan dalam Al-Qur’an, baik perbuatan maupun perkataan.<sup>12</sup> Dalam penjabarannya istilah *‘uqūbah muqaddarah* kemudian menjadi istilah teknis ketika menjelaskan hukuman-hukuman yang berkaitan dengan dengan pelanggaran *jināyah*. Kewenangan dalam *‘uqūbah muqaddarah* hanyalah Allah SWT. Oleh karena itu *ḥudūd* dikatakan hak Allah Swt. yang tidak ada kewenangan bagi hakim untuk mengurangi apalagi menambah hukuman. Disamping itu, konsep *ḥudūd* yang dirumuskan oleh fuqaha ini didasarkan pada penggunaan sunnah dan tradisi yang selalu dijadikan salah satu pertimbangan hukum tentang otentisitas dan penafsiran tradisi yang relevan. Kondisi ini sebagai justifikasi fuqaha dalam merumuskan hudud menjadi *‘uqūbah muqaddarah*.

Pemahaman seperti ini berbeda dengan makna dasar *ḥudūd* sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’an. Dasarnya term *ḥudūd* jamak dari *ḥadd* yang terdapat dalam kedua ayat diatas menengarai bahwa konsep *ḥudūd* yang di sebutkan dalam Al-Qur’an berarti batasan hukum yang ditentukan Allah dan tidak boleh dilanggar. Menurut An-Na’im, batasan-batasan hukum terhadap pelanggaran yang secara tegas disebutkan dalam Al-Qur’an terbatas kepada empat jenis kejahatan, yaitu *sariqah*, *hirābah*, *zina*, *qadzaf*, karena hanya itulah pelanggaran-pelanggaran yang hukumnya disebut dalam nash Al-Qur’an dengan jelas dan rinci.<sup>13</sup>

#### b. Batasan Dalam Penetapan Hukum (ḥudūd)

Teori *ḥudūd* Syahrūr menurut Nasır Hǧāmid Abū Zayd sangat menarik, dan mungkin salah satu teori baru (orisinalitas) dari Syahrūr. Dalam teori ini, Syahrūr menemukan batasan-batasan penetapan hukum (teori limit) dengan sebutan *ḥadd al-adna wa ḥadd al-a’la*

<sup>12</sup> Abdul Qadir ‘Audah, *At-Tasyrī’ al-Jinā’iy al-Islāmiy Muqāranan bil Qanūn al-Wadh’i*, Beirut: Muassasah Ar-Risālah, 1997, juz. I, hlm. 207.

<sup>13</sup> Abdullah Ahmad An-Na’im, *Dekontruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaydy dan Amiruddin Ar-rany dari judul *Toward an Islamic Information: Civil Liberties, Human Right and International Law*, Yogyakarta: Lkis, 2001, hlm. 108.

(batas minimal dan maksimal).<sup>14</sup> Dia menganggap teori ini merupakan langkah tepat yang tetap dan merupakan ruang gerak agama yang *hanif*. Kemudian batasan-batasan itu diuraikan menjadi;<sup>15</sup>

a. Posisi Batas Minimal

Batas minimal hukum Allah Swt. terdapat pada ayat-ayat tentang perempuan yang haram dinikahi, yaitu;

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً  
(وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا)

*“Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang Telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang Telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)”(an-Nisa’/4:22). Demikian juga dalam Q.s. an-Nisa’/4:23.*

Syahrūr berpandangan bahwa ayat di atas, Allah telah menetapkan batas minimal dalam pengharaman perempuan-perempuan untuk dinikahi yang terdiri dari keluarga dekat seperti penjelasan ayat,<sup>161</sup> maka

14 Andreas Chrissmann menyatakan teori *h}udūd* Syahrūr tidak menetapkan hukum suatu masalah, tetapi ia meletakkan batasan-batasan penetapan hukum. Batasan ini menjadi ruang gerak ijtihad manusia untuk menetapkan atau memilih hukum yang sesuai untuk daerah, kondisi, negara dan hasil musyawarah mereka.

15 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah*, Cet. IV, Damsiq: Shirkah al-Mat}bū’ah al-Ahālī li al-Tauzi’ wa al-Nash, 2000, hlm. 453. Pengertian *h}udūd* dalam pandangan Syahrūr dalam tradisi fiqh klasik. Dalam tradisi fiqh klasik *h}udūd* jama’ dari kata *hadd* diartikan secara bahasa pembatas antara dua perkara atau suatu yang membedakan antara dua hal. Sedang dalam istilah fiqh klasik *h}udūd* adalah hukuman yang ditetapkan untuk menjunjung hal Allah Swt. lihat Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunah*, Juz II, Kairo: al-Fath li al-’Ilam al-Arabī, 1425 H/2004 M, hlm. 689. Jadi dalam hal ini yang hendak dilaksanakan cendrung hak Allah bukan hak manusia. Sehingga *Qisas* tidak termasuk dalam *h}udūd* karena yang ditunaikan lebih berorientasi pada hak manusia.

16 As-Syāfi’ī menjelaskan jika seorang perempuan meikah dengan seorang laki-laki, maka haramlah bagi wanita itu menikahai anaknya dan ayah suaminya. Demikian juga laki-laki haram menikahai anak perempuannya dan ibu istrinya, tetapi jika laki-laki itu berzina dengan seorang wanita atau anaknya, maka Allah memurkainya dan wanita yang dizinahinya beserta anak zinanya atau ibu perempuan yang dizinahinya tidak haram baginnya. Lihat Abi Abdillāh Muhammad bin Idrīs al-Syāfi’ī, ditahqiq Ahmad bin Mus}t}f

dalam kondisi apapun tidak seorangpun dapat melanggar larangan ini meskipun lewat ijthad dan ijthad hanya bisa dilakukan pada usaha memperluas pihak yang diharamkan.<sup>17</sup> Seperti jika ilmu kedokteran telah mampu membuktikan membuktikan bahwa pernikahan dengan kerabat dekat seperti anak perempuan bapak atau ibu secara langsung akan memberikan pengaruh negatif pada keturunan dan juga pada proses pembagian harta kekayaan, maka ijthad dibolehkan dalam bentuk penerapan peraturan yang melarang pernikahan tersebut.

Syahrūr memunculkan teori ini tampaknya tidak mengeluarkan produk hukum baru yang berbeda dengan pendapat ulama fiqh mazhab, tetapi hanya perbedaan penyebutan istilah saja, yang mana ulama salaf/fiqh klasik mengharamkan orang-orang yang dinikahi berdasarkan ayat-ayat yang disebut dengan “*muhrim*”, sementara Syahrūr menyebutnya dengan batas minimal dan boleh ditambah dengan ijthad yang telah terbukti secara faktual dan contoh penambahannya sama saja dengan ulama klasik yaitu haramnya menikahi anak perempuan saudara bapak jika terbukti mengakibatkan keburukan<sup>18</sup> meskipun jumbuh ulama salaf memakruhkannya.

Syahrūr memiliki prinsip berbeda dengan ulama terdahulu, di mana ulama terdahulu berangkat dari teks menuju masyarakat sosial yang dihadapi atau bahkan terkadang mengabaikan kondisi sosial dan hanya berpegang kuat pada pemahaman zahir teks, sementara Syahrūr berangkat dari masyarakat yang dihadapi menuju teks Al-Qur’an, namun terkadang mengabaikan zahir teks hadis dan berpegang pada realitas, seperti tentang batasan aurat wanita.<sup>19</sup>

---

afā al-Farrān, *Tafsir al-Imām al-Syāfi’ī*, Riyād}: Dār al-Tadmuriyah, 1427 H/2006 M, hlm. 565-566.

17 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah...*hlm. 454.

18 Berdasarkan hadis yang berbicara tentang nikah dengan keluarga dekat bisa menyebabkan lahirnya generasi yang lemah (ada yang menafsirkan dengan lemah akal).

19 Seperti hal inilah yang menyebabkan sebagian pemikir hermeneutik modern mengatakan umat Islam sampai saat ini cenderung mengembangkan peradaban teks, bahkan ada yang mengatakan umat Islam telah terkukung dalam baja teks yang sulit ditembus atau yang lebih keras lagi menjadi penyembah teks, karena teks dipahami secara kaku dan dilepaskan dari tujuan dan konteksnya, lalu digenaralkan untuk semua hal/kasus, menurut

Terkait dengan pernikahan dengan kerabat dekat, dalam kasus ini, ketika batasan larangan itu hendak dikembangkan. Maka Syahrūr menyerahkannya pada penyelidikan ilmu-ilmu kekinian (ilmu kedokteran), sehingga ia mengatakan jika secara kedokteran menikahi anak paman itu terbukti menyebabkan keburukan misalnya lemah akal, maka menikahi anak paman itu boleh diharamkan.

Syahrūr sangat mengapresiasi ilmu yang berkembang saat ini, sehingga teori-teori/ijtihad agama yang dipahami oleh ulama terdahulu dapat dengan mudah dibatalkan jika terbukti keliru setelah kalah uji realitas lapangan dengan pendekatan disiplin ilmu yang berkembang saat ini dan ini lebih mendekati pada kebenaran untuk konteks saat ini.

Pada batas minimal juga terdapat dalam ayat-ayat tentang jenis makanan yang diharamkan, yaitu: bangkai, darah yang mengalir (karena penyembelihan) dan daging babi, seperti dalam Q.S. al-Māidah/5:3. Allah menjelaskan batasan minimal makanan haram di mana jika binatang itu masih hidup dan kemudian disembelih dengan cara yang benar, maka dia termasuk dalam kategori yang diharamkan, dan jika binatang itu mati terlantar dan tidak disembelih maka dia termasuk bangkai. Dengan sebab itulah Allah menyebutkan dalam ayat lain sebagai makanan yang diharamkan, seperti Q.S. al-An'ām/6:145. Dan diperkuat juga dalam Q.S. al-An'ām/6:119.

Syahrūr dalam ayat ini Allah Swt. tidak menutup batasan minimal makanan yang diharamkan dengan redaksi;

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

*"...Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, Maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha penyayang».(al-An'ām/6: 145).*

---

Fuad Fanani perbedaan Syahrūr dengan al-Ghazālī dan ulama klasik umumnya adalah al-Ghazālī bergerak dari teks menuju realitas, sedangkan Syahrūr bergerak dari realitas menuju teks.



Dan berbeda dengan ketika berbicara tentang perempuan yang haram dinikahi, Allah Swt. menutup rapat-rapat batasan minimalnya karena tidak dicantumkan redaksi yang sama seperti ayat di atas.

Sehingga pada contoh kedua ini Syahrūr mengatakan haramnya makan bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah Swt. yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan diharamkan juga yang disembelih untuk berhala sesuai dengan Q.S. al-An'ām/6: 119.

Hal ini juga sama dengan pendapat ulama terdahulu, meskipun Syahrūr menambahkan penjelasannya dengan pengharamkan makanan itu dibatasi dengan kata-kata; *"Jika kamu dalam kondisi darurat (genting) dan tidak melampaui batas, maka tidak ada dosa bagimu memakannya"* tidak seperti ketika Allah Swt. mengharamkan menikahi muhrim yang telah disebut dalam Q.S. An-Nisa'/4: 22-23 yang tidak menyebutkan pembatasan dengan kata yang sama. Dengan kata lain, bahwa Syahrūr ingin membuktikan teori *ḥudūdnya* berlaku dan diterima jika dikaitkan dengan fiqh klasik.

b. Posisi Batas Maksimal

Muhammad Syahrūr memberikan contoh untuk batas maksimal dalam firman Allah;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ  
حَكِيمٌ

*"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana". (al-Māidah/5:38.*

Menurut Syahrūr, kata "*nakal*" berasal dari kata "*nakala*" yang berarti melarang. Dari kata ini muncul lagi kata "*nakkala bihi, tankila*

dan *nakāla* yang berarti *al-man'ū* (terhalang), terlarangnya seseorang melakukan yang dianggap biasa dilakukan.<sup>20</sup> Sementara dalam *mu'jam* al-Rāghib al-Aṣfahānī mengatakan “*nakala 'an al-shai'* maka maksudnya ‘*ajaz* (melemahkan).<sup>21</sup> Demikian pula dalam *al-Mu'jam al-Wasīt* disebutkan *nakala* berarti *jabuna* (melemahkan hati).<sup>22</sup> Berbeda lagi dengan Ibnu 'Aṣhūr yang mengartikan *nakala* dengan arti balasan kejahatan atau azab yang keras.<sup>23</sup>

Syahrūr menjelaskan terkait ayat ini, bahwa Allah Swt. menetapkan batas maksimal hukuman bagi pencuri yaitu memotong tangan,<sup>24</sup> yakni selamanya hukuman bagi pencuri itu tidak boleh melebihi dari potong tangan, akan tetapi hukumannya boleh lebih ringan dari potong tangan, dan disinilah tugas para mujtahid untuk menetapkan batasan mana pencuri yang mendapatkan hukuman tertinggi (potong tangan) dan mana yang tidak mendapatkan hukuman potong tangan an apa hukuman tetap bagi pencuri. Oleh sebab itu dari sini bisa dilihat bahwa pintu ijtihad terus terbuka dan bagi para mujtahid dapat menetapkan hukuman sesuai dengan kondisi tempat, ruang dan waktu mereka hidup dan membatasi hukuman maskimal yaitu potong tangan.<sup>25</sup>

Pada zaman Jahiliyah hukum potong tangan sudah ada dan Islam meneruskannya. Orang Jahiliyah pertama kena dengan hukuman potong tangan adalah al-Walīd bin al-Mughīrah, sedang yang pertama yang dipotong tangannya oleh Nabi Saw. adalah al-Khiyār bin 'Adī bin Naufal bin Abdul Manāf, dari perempuan Murrāh binti Sofyān,

20 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah...*hlm. 455.

21 Al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Al-Fāz' al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hlm. 527.

22 Ibrahim Unais *et.al*, *Al-Mu'jam al-Wasīt*, jilid II, t.tp: t.p., t.th, hlm. 994.

23 Ibnu 'Aṣhūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz v, t.tp: Dār al-Tunisia, 1984, hlm. 192-193.

24 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah...*hlm. 455.

25 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah...*hlm. 455. Berbeda dengan kebanyakan ulama fiqh yang mengatakan hukum potong tangan adalah wajib dilaksanakan berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'. Lihat Taqiyu al-Dīn bin Abī Bakar bin Muhammad al-Husainī al-Husnī al-Dimashqī al-Shāfi'i, *Kifāyah al-Akhyār*, Beirut: Dār al-Khair, 1426 H/2005 M, cet. VI, hlm. 577.

dan Abu Bakr memotong tangan al-Yamnī, sedang Umar memotong tangan Ibnu Samurah saudara Abdu al-Rahmān bin Samurah, demikian ini diceritakan dalam tafsir al-Qurtubi.<sup>26</sup>

Terkait dengan hukuman potong tangan, terdapat perbedaan penejelasan Syahrūr dengan ulama fiqh lainnya, seperti imam Mālik, Syāfi'ī dan al-Auzā'i mensyarakkan potong tangan jika benda yang dicuri mencapai ¼ dinar atau 3 dirham perak.<sup>27</sup> Abu H{anifa berdasarkan hadis yang diriwayatkan dari Abdullāh bin Mas'ud, Ibnu Abbas, Abī Ja'far, 'At}ā, Ibnu Umar mensyaratkan 1/10 dinar (10 dirham) untuk kebolehan potong tangan.<sup>28</sup> Sedangkan Abu Laila dan Ibnu Shibrimah tidak boleh dipotong tangan pencuri yang kurang dari 5 dirham dan 'Usman al-But}ī membatasinya dengan 2 dirham.<sup>29</sup>

Namun jika sebagian orang berkata hukuman potong tangan masih terlalu ringan, seperti orang yang mencuri data rahasia negara dan menjualnya ke negara lain sehingga menyebabkan krisis ekonomi, maka kata Syahrūr, Allah Swt. memberikan pilihan hukuman maksimal lainnya<sup>30</sup> sebagaimana dijelaskan dalam Q.s. al-Māidah/5: 33. Maka hukuman maksimal yang lebih berat dari potong tangan bervariasi disesuaikan dengan kondisi, tempat, zaman, dan beratnya kejahatan.

26 Abī Abdillah Muhammad Bin Ah}mad bin Abi Bakar, *Al-Jāmi' li al-Abkām al-Qur'an*, cet. I, juz VII, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427 H/2006 M, hlm. 449-450. Demikian pula yang dikatakan oleh Ibnu 'A>shūr mengatakan orang yang pertama kali dipotong tangannya dalam Islam adalah Khīyār bin 'Ady bin Naufal bin Abdu al-Manāf, sedangkan dari perempuan Makhzumiyah Murrah binti Sofyan. Lihat Ibnu A>shur, *Tafsīr al-Tah}rīr wa al-Tawīr*, Juz V, t.tp.: Dār al-Tunisia, 1984, hlm. 192.

27 Hal ini mereka dasarkan pada riwayat 'A<isah dari Rasulullah bersabda; dipotong tangan pencuri yang telah mencapai ¼ dinar atau lebih. A<li al-Sāyis, *Tafsīr Ayat al-Abkām*, jilid II, t. tp.: t.p., t.th, hlm. 189., demikian pula as-Syāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Syāfi'ī*,...hlm. 737-738. Lihat juga Ibnu Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, Kairo: Mkatabah al-Shurūq al-Dauliah, 2010, hlm. 737.

28 Alī al-Sāyis, *Tafsīr A>yat al-Abkām*,...hlm 189. Al-Qurt}ubi, *Jāmi' li A}hkām al-Qur'an*, juz VII, ..hlm. 450-451. Lihat juga Ibn Rush, *Bidāyah al-Mujtahid*...hlm. 737.

29 Rush, *Bidāyah al-Mujtahid*...hlm. 737.

30 dalam arti kalau yang dicuri di bawah ¼ dinar maka hukumannya tentu *ta'zīr* yaitu diserahkan kepada penguasa, bukan potong tangan. Meskipun seperti itu Muhammad bin Huseini mengatakan hukuman potong tangan bagi pencuri adalah *ijma' ummat*. Taqiyu al-Dīn Abī Bakr bin Muhammad al-Huseini, *Kifāyah al-Akhyār*, jilid II, Beirut: Dār al-Khair, 1426 H/2005 M, hlm. 577.

Ayat ini menjelaskan hukuman bagi “bughāt”<sup>31</sup> pemberontak terhadap pemerintahan Negara yang sah bukan untuk hukuman bagi pencuri, akan tetapi pelakunya bisa duhukum mati menurut Syahrūr, karena rahasia Negara yang menyangkut hajat hidup orang banyak termasuk seluruh penduduk yang ada di Negara itu.

c. Batas Maksimal dan Minimal Bersamaan

Terkait dengan batas ini, Syahrūr memberikan contoh pada ayat yang berbicara tentang pembagian warisan Q.s. an-Nisa’/4: 11-14.

Pada ayat tersebut terdapat lafaz}; تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ. Kata Syahrūr, lafaz tersebut mengandung ungkapan “batasan-batasan Allah” di mana dapat diambil makna secara *qat’i* yang menetapkan *hudūd* (batasan hukum) untuk selama-lamanya adalah Allah Swt. sedangkan Nabi Muhammad Saw. tidak memiliki hak untuk itu, karena kalau Nabi berhak untuk menetapkan *h}udūd*, maka Allah akan berfirman:”*wayata’adda h}udūd ahuma*”(dan melanggar batasan hukum Allah dan RasulNnya). Makanya pada penetapan syari’ah baik berupa satu *hudūd* atau lebih yang berasal dari nabi, memiliki prinsip pemberlakuan yang bersifat lokal dan temporal. Tidak berlaku sepanjang zaman.<sup>32</sup>

Oleh sebab itu menurut Syahrūr, batasan hukum Allah Swt. dalam waris adalah Batas maksimal bagian keluarga laki-laki adalah 66,6% (dua kali lipat bagian perempuan) dan batas minimal bagian minimal anak perempuan adalah 33,3% berdasarkan firman Allah *Lidzakari mitslu hazhzh al untsayayn* (bagian lelaki sebanding dengan bagian 2 anak perempuan) Batas ini berlaku dengan syarat perempuan tidak ikut menanggung beban ekonomi keluarga. Apabila perempuan ikut menanggung maka kesenjangan bagian itu semakin kecil sesuai dengan tingkat kerjasama dalam menanggung beban ekonomi keluarga

---

31 Bughāt adalah pemberontak, Ibnu ‘Arafah al-Māliki mengatakan bahwa bughā adalah tidak taat terhadap imam (pemimpin) yang telah terpilih secara tetap (thabīt) tanpa kecurangan. Orang enggan taat dan memberontak ini diisyaratkan nabi Saw. kalau mati, matinya Jahilliah, bukan sebgai muslim. Wahbah Zuhaili, al-Fiqh Islāmī wa Adillatuhu, juz VI, Damshik: Dā al-Fikr, 2008, hlm. 90.

32 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah...*hlm. 458.

itu. Dalam kasus ini mujtahid bertugas menentukan bagian masing-masing pihak sesuai dengan semangat persamaan dan keseimbangan bagian antara pihak laki-laki dan perempuan berdasarkan kondisi sosio-historis yang objektif, yang dikuatkan dengan bukti-bukti material statistik serta mempertimbangkan kemaslahatan dan kemudahan bagi masyarakat.<sup>33</sup>

Batas minimal perempuan adalah sebesar 2/3 dari harta peninggalan dengan syarat perempuan tidak ikut menanggung beban ekonomi keluarga berdasarkan;

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مَّا تَرَكَ

“Dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua<sup>34</sup>, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan” (an-Nisa/4:11).

Selain itu batasan ini juga terdapat dalam ayat tentang poligami. Syahrūr berpandangan bahwa ayat poligami sebagaimana firman Allah;

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ

<sup>33</sup> Batasan ini berlaku bila jumlah anak perempuan dua kali lipat jumlah anak laki-laki. Apabila dalam suatu masyarakat berlaku kebiasaan dimana laki-laki seratus persen menanggung beban ekonomi keluarga, sementara wanita sama sekali tidak menanggungnya. Bila dalam suatu masyarakat berlaku kebiasaan dimana wanita juga ikut menanggung beban ekonomi keluarga, maka bagian kelompok wanita tergantung sumbangannya terhadap keluarga atau disesuaikan dengan kondisi social yang berlaku.

Alasan 66,6% merupakan batas maksimal laki-laki dan 33,3% adalah batas minimal perempuan adalah : karena terdapat karakter fitrah manusia, dan karena semangat kearah keseimbangan tercapai, dan jika batas minimal laki-laki 66,6% dan batas maksimal perempuan 33,3%, maka akan menghasilkan sebuah kesenjangan. Dan ini bertentangan dengan fitrah manusia yang mencintai keseimbangan. Selain itu syahrūr juga berpegangan pada ayat yang menyatakan “jika anak itu perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka 2/3 dari harta yang ditinggalkan” berarti bagian anak perempuan adalah 1/3 atau 33,3%. ini masih dikuatkan lagi dengan ayat yang berbunyi “.. dan jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta” ini berarti anak perempuan boleh menerima lebih dari 33,3%. Lihat Muhyar Fanani, “Pemikiran Syahrūr Dalam Ilmu Ushul Fiqih; teori hudud sebagai alternatif pengembangan ilmu ushul fiqih.”...hlm. 413-414.

<sup>34</sup> Lebih dari dua maksudnya : dua atau lebih sesuai dengan yang diamalkan nabi.

وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ  
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

*“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil<sup>35</sup>, Maka (kawinilah) seorang saja<sup>36</sup>, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”.(an-Nisa’/4:3).*

Ayat di atas berisi batas minimal dan batas maksimal yang hadir secara bersamaan. Menurut ayat ini merupakan ayat *h}udūdiyah*. Ia hadir untuk menggabungkan batas minimal dalam sebuah kuantitas dan kualitas sekaligus. Dari segi kualitasnya batas minimal poligami adalah 1 wanita. Sedangkan batas maksimalnya adalah 4 wanita. Batas maksimal-minimal kualitas itu menurut syahrur telah dipegang oleh umat Islam sejak zaman Nabi saw hingga sekarang. Saat ini konteks sosialnya berubah, maka batas kuantitas harus disertai dengan batas kualitas (dalam hal ini yang dimaksud kualitas adalah janda atau perawan) syahrur berkesimpulan dari segi kualitas istri kedua hingga keempat haruslah seorang janda yang masih memiliki tanggungan anak yatim. Kesimpulan ini dihasilkan syahrur setelah ia menganalisis surat an-Nisa’/4: 3 dengan menggunakan metode intra-tekstual dan sosiologis. Menurut surat an-Nisa’/4: 3 tidak bisa dilepaskan Dari surat an-Nisa’ ayat 2 dan 6, yang berbicara mengenai anak-anak yatim.<sup>37</sup>

Selain itu Syahrur menyatakan poligami boleh dilakukan

---

35 Berlaku adil ialah perlakuan yang adil dalam meladeni isteri seperti pakaian, tempat, giliran dan lain-lain yang bersifat lahiriyah.

36 Islam memperbolehkan poligami dengan syarat-syarat tertentu. sebelum turun ayat Ini poligami sudah ada, dan pernah pula dijalankan oleh para nabi sebelum nabi Muhammad s.a.w. ayat Ini membatasi poligami sampai empat orang saja.

37 Apabila tidak demikian maka ayat “jika kamu takut untuk berbuat adil, terhadap anak-anak yatim” dengan jawab atas syarat itu yang berbunyi “maka nikahilah wanita-wanita yang kamu anggap baik : dua, tiga, atau empat...” tidak dapat dipahami.

dengan syarat Istri kedua, ketiga, dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim. Serta harus ada rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim. Bila kedua syarat itu tidak terpenuhi, maka perintah poligami menjadi gugur. Demikian Syahrur ingin mengembalikan aspek kemanusiaan dalam kasus poligami, yakni terpeliharanya anak yatim. Batasan ini hadir untuk menggabungkan batas maksimal dan minimal dalam sebuah kualitas dan kuantitas.<sup>38</sup>

1. Posisi Batas Minimal Dan Maksimal Sekaligus Pada Satu Titik Atau Posisi Lurus Atau Penetapan Hukum Partikuler.

Menurut Syahrūr, kondisi yang seperti ini hanya terdapat dalam *ḥad zina* saja. Di mana batas hukum maksimal dan sekaligus minimal berupa cambukan 100 kali, sebagaimana yang tertera dalam firman Allah Swt.;

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَنَّ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

*“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.”(an-Nur/24:2).*

Pada ayat ini Allah menetapkan batasan maksimal dan minimal seklaigus<sup>39</sup> yaitu cambuk 100 kali dengan penyebutan;

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ

38 Muhyar Fanani, “Pemikiran Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fiqih; teori hudud sebagai alternatif pengembangan ilmu ushul fiqih.”...hlm. 384.

39 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah*...hlm. 463.

“Dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk menjalankan agama Allah”.

Ayat ini memperkuat hukumana di mana tidak boleh meringankan hukuman (karena belas kasihan) sebab hukumana itu juga merupakan batas minimal.<sup>40</sup> Dan berbeda dengan kasus pencurian di mana Allah tidak menyebutkan ungkapan yang sama dengan kata *raʿfah*<sup>41</sup> (perlakuan lunak) karena potong tangan adalah batas maksimal, akan tetapi perlakuan lunak dan keringanan dapat diberlakukan dan bahkan disebutkan kebalikannya;

نَكَلًا مِّنَ اللَّهِ

Dalam arti pada satu sisi batasan ini tidak boleh dilanggar dan di sisi lain menuntut kehati-hatian dalam penerapannya agar hukuman ini tetap diterapkan pada kasus pencurian yang memiliki hukuman terberat saja.<sup>42</sup>

Oleh karenanya, Syahrūr berpendapat karena *had* zina ini merupakan *had* yang satu dan syarat-syaratnya juga ditentukan oleh Allah Swt. sendiri, maka *had* zina merupakan batasan maksimal dan minimal sekaligus dalam titik yang satu. Berbeda dengan kasus pencurian, Allah tidak menjelaskan syarat-syarat penerapannya sehingga bisa merupakan hukuman maksimal atau minimal atau keduanya sekaligus tetapi tidak dalam satu titik.<sup>43</sup>

Sehingga dalam hal ini, hukuman zina menurut Syahrūr sama halnya dengan pendapat para imam mazhab, yaitu dicambuk 100 kali.<sup>44</sup>

40 Pendapat ini sama dengan al-Qurtubi dan sebagian besar ulama. Maknanya tidak boleh meringankan hukumannya. Al-Qurtubi, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, juz XV... hlm. 112.

41 Al-Rāghib al-Asfahāni mengartikannya dengan kasih sayang (rahmah) atau *rauf* (lemah lembut), Al-Rāghib al-Asfahāni *Muʿjam Mufradāt Alfāz al-Qur'an*,...hlm. 187. Demikian juga al-Qurtubi mengartikannya sangat menyayangi (*araqqu al-Rahmān*), Al-Qurtubi, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, juz XV, hlm. 113.

42 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah*...hlm. 463.

43 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah*...hlm. 464.

44 Pendapat imam mazhab bisa dilihat Ibnu al-'Arabi, *Ahkām al-Qur'an*, jilid III,



Tetapi Syahrūr tidak membahas lebih detail dengan membedakan hukuman mai bagi *muḥṣan* (yang sudah menikah) dan cambuk atau rajam bagi yang *ghairumuḥṣan* (yang belum pernah menikah) sebagaimana pendapat sebagian ahli fiqih.<sup>45</sup>

Hal ini menurut penulis, apa yang dikatakan Syahrūr memang logis, tetapi dia tidak memberikan/menawarkan pilihan jenis hukum selain dari pada hukuman dera, dia tidak beranjak dari alternative lama untuk menentukan bentuk hukuman yang berbeda pada masa kini. Ini merupakan salah satu contoh di mana Syahrūr terkadang sangat *zahiriyyah* (tektualis), yang mungkin juga bagian dari pengaruh pemikiran filsafat-linguistik yang dianut. Di samping itu, penjelasan hukuman bagi pezina ini tidak tampak tidak tuntas karena tidak membedakan pezina yang sudah menikah (*muḥṣan*) dan yang belum pernah menikah (*ghair muḥṣan*).

e. Posisi Batas Maksimal dengan Titik Yang Mendekati Garis Lurus Tanpa Persentuhan

Sebagai contoh untuk hal ini adalah hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan. Batasan minimal dalam hubungan ini adalah tidak adanya persentuhan sama sekali antara keduanya dan batasan tertingginya adalah terjadinya hubungan intim yang disebut dengan zina. Kalau masih melakukan hubungan yang mengarah pada zina, tetapi belum melakukan zina, maka dia belum termasuk melanggar batas maksimal yang ditetapkan Allah Swt. dalam arti belum dijatuhi hukuman zina.<sup>46</sup>

Secara teoritis, batas zina ini merupakan salah satu batas hukum Allah berada dalam garis lurus di mana seorang akan sampai pada

---

Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1429 H/2008 M, hlm. 332-335, lihat pula Ibnu ‘Aṣṣhur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz XVII, t.tp.: Dār al-Tunisia, 1984, hlm. 147-148.

45 Terkait hal ini tidak ada penjelasan Syahrūr. bisa jadi ini menunjukkan kemungkinan pendapat Syahrūr sama dengan Imam Syāfi’i dalam hal hukuman cambuk, di mana menurut Imam Syāfi’i mengatakan bahwa ayat rajam dinasakh oleh ayat ini (dicambuk 100 kali, sehingga *muḥṣan* atau tidak hukumannya didera 100 kali). Lihat Syāfi’i, *Tafsīr Imam al-Syāfi’i*, Riyad}: Dār al-Tadmuriyah, 2006, hlm. 217.

46 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qir’āh...*hlm. 464.

puncaknya jika ia semakin mendekatatnya. Teori ini sangat sesuai dengan realitas hubungan antara laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya sanksi hukuman bagi pelaku zina disimbolkan dengan garis lurus, yaitu pada posisi batas maksimal sekaligus minimal<sup>47</sup>, sehingga redaksi ayat berbunyi;

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

“Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk”(al-Isrā’/17: 32).

Apabila diperhatikan ternyata terdapat kesesuaian antara posisi batas keempat tentang sanksi hukum zina dengan posisi batas kelima tentang hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan, yaitu zina.<sup>48</sup> Hal ini sekaligus Syahrūr ingin membuktikan bahwa teori *hudūd* ini memiliki kaitan erat dengan hukum Islam yang ditetapkan Allah dalam Al-Qur’an, yang mana terdapat ruang gerak ijtihad dapat dilakukan bergerak dari batas minimal ke arah maksimal atau sebaliknya

f. Batas Maksimum “Positif” Yang Tidak Boleh Dilewati Dan Batas Bawah “Negatif” Yang Boleh Dilewati

Pada batas ini terdapat pada hubungan kekayaan antara sesama manusia. Dua batas ini terdiri dari batas maksimal yang tidak boleh dilanggar seperti riba, dan batas minimal berupa zakat yang dapat dilampaui. Bentuk melampaui batas minimal itu berupa berbagai macam sedekah. Mengingat dua batas ini berupa satu garis di daerah positif dan satu garis di daerah negatif, titik tengah di antara keduanya berada pada posisi netral atau dilambangkan dengan nol.

Pada tataran operasional batas maksimal positif berupa riba, batas netral berupa pinjaman (*qardhasan*) tanpa bunga dan batas minimal negatif berupa zakat dan sedekah. Pangalihan kekayaan manusia memiliki tiga alternatif model distribusi riba, zakat, dan sedekah.<sup>49</sup>

47 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah...*hlm. 464.

48 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah...*hlm. 464.

49 Mereka berkesempatan untuk bergerak diantara ketiganya sesuai dengan kondisi

Riba sama sekali tidak boleh dilampaui, sementara zakat boleh dilampaui ke arah negatif dengan pembayaran sedekah. Kedua batas itu terdapat posisi nol, yang terwujud dalam transaksi *al-qardl al-hasan* (pinjaman tanpa bunga sama sekali).<sup>50</sup>

Term riba dalam bahasa Arab berasal dari rangkain huruf *ra-ba-wa* dan *ra-ba-a* dengan arti dasar yaitu tambahan, pertumbuhan, dan ketinggian.<sup>51</sup> Kata riba tersebar dalam banyak ayat yaitu dalam Qs. al-Baqarah/2: 275-276, Qs. Al-Baqarah/2: 278-280 dan Qs. An-Nisa'/4:161. Riba berkaitan dengan zakat dalam Qs. Rūm/30: 39, sedangkan batas maksimal kelebihan dari riba dalam Qs. al-Imrān/3:130 dan batas netral riba sesuai dengan Qs. al-Baqarah/2:279.

Sehingga berdasarkan teori ini manusia memiliki 3 alternatif model distribusi harta. Mereka bergerak di antara ketiganya sesuai dengan kondisi objektif kehidupan masyarakat yang menerimanya. Untuk itu, menurut penulis, Syahrūr telah mencoba sekuat pikiran membuktikan betapa teori *hudūdnya* ini benar-benar bernilai dan bukan sekedar omong kosong, karena bisa diterapkan dalam banyak kasus yang berkenaan dengan hukum Islam.

### C. Kesimpulan

1. Teori *hudūd* Syahrūr adalah sebuah teori yang memuat sebuah ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Kitab dan sunnah, yang mengumpulkan batas minimal dan maksimal bagi perbuatan manusia.
2. Teori batas Syahrūr mengemukakan bahwa Islam bersifat lurus dan pasti berada dalam batas-batas hukum dan pilar-pilar moral. Pada sisi lain Islam bersifat luntur dengan memberikan ruang gerak ijtihad di antara batasan-batasan hukum Allah.

---

objektif kehidupan yang disesuaikan dengan kondisi pihak penerima kekayaan. Lihat Syahrur, *prinsip dan dasar hermenetika hukum islam kontemporer*,...hlm. 45.

50 Muhyar Fanani, *Pemikiran Muhammad Syahrur dalam ilmu ushul fiqih teori hudud sebagai alternatif pengembangan ilmu ushul fikih*, ...hlm. 390.

51 Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qir'āh*...hlm. 467.

Dalam ketentuan batas-batas hukum Islam bersifat tetap dan pasti istiqamah tetapi dalam gerak ijtihad di antara batas-batas hukum tersebut Islam bersifat lentur dan dinamis.

3. Syahrūr berpendapat bahwa pembuat hukum adalah manusia. Allah hanya memberi batas. Hukum Islam sebagai hukum sipil buatan manusia yang disatu sisi mengindahkan titah *ilahi*, dan sisi lain memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat. Kemudian Syahrūr juga membagi hukum Islam menjadi dua : Hukum Ibadah (*Mahdalah*) atau Syiar, dan hukum mu'amalah. Untuk hukum ibadah, manusia tidak mungkin ijtihad. Manusia hanya menerima adanya dari Nabi saw, karena itu tidak ada perkembangan ataupun ijtihad. Untuk hukum mu'amalah manusia melakukan ijtihad supaya hukum mu'amalah berkembang dalam cakupan *hudūd* Allah.
4. Batasan dalam penetapan hukum (*hudūd*) perspektif Muhammad Syahrūr adalah :
  - Batas minimal.
  - Batas maksimal.
  - Posisi batas minimal dan maksimal bersamaan.
  - Batas minimal dan maksimal bersamaan pada satu titik atau posisi lurus atau posisi penetapan hukum partikular.
  - Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa persentuhan.
  - Batas maksimum "*positif*" yang tidak boleh dilewati dan batas bawah "*negatif*" yang boleh dilewati.
5. Sebuah teori tidak bisa kokoh untuk selamanya, tidak menutup kemungkinan akan muncul lagi teori yang lain yang bisa merobohkan teori sebelumnya atau bisa mendukungnya. Dengan logika ilmiah yang dibangun Syahrūr terkait Teori

Hudūd merupakan salah satu teori baru, dikemas dengan analisa keilmuan eksak dan sosial yang mencoba merobohkan teori lama.

## Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim.

'Audah, Abdul Qadir. *At-Tasyrī' al-Jinā'iy al-Islamiy Muqāranan bil Qanūn al-Wadh'i*, Juz I, Beirut: Muassasah Ar-Risālah, 1997.

A<li al-Sāyis, *Tafsīr A<yat al-Ahkām*, jilid II, t. tp: t.p., t.th.

Abu Zahrah, Muhammad. *al-Jarīmah wa al-Uqūbah fi al-Fiqh al-Islām*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1973.

Ar-Raghīb Ashfahānī, Ar-Raghīb. *Mu'jam Mufradāt Alfādz Al-Qur'ān*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1432 H.

Dahlan, Abdurrahmān. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*, cet. I, Bandung: Mizan, 2007.

Eickelman, Dale F. *Muhammad Syahrūr, ed. Andreas Christmann, The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrūr* (Leiden: Brill, 2009).

Esack, Farid. *Samudera Al-Qur'an*. Yogyakarta: Diva Press, 2007.

Fauzan, Shalih ibn Fauzan ibn Abdullāh. *Al-Mulakhkhash al-Fiqhi*, Juz II, Riyadh: Dār al-A<shimah, 1423 H.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theoris; An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqih*, cet. 1, New York: Cambridge University Press, 1997.

Hamzah, Beni dkk. *Tafsīr Ayat-ayat Ahkam Imam Syafii*, cet. I, Jakarta: Pustaka Azami, 2012.

Huseini, Taqiyu al-Dīn Abī Bakr bin Muhammad. *Kifāyah al-Akhyār*, jilid II, Beirut: Dār al-Khair, 1426 H/2005 M.

Ibnu A<shūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz v, t.tp: Dār al-Tunisia, 1984.

- Ibnu ‘Ashur, *Tafsīr al-Tah}rīr wa al-Tanwīr*, Juz XVII, t.tp.: Dār al-Tunisia, 1984.
- Ibnu Āshur, *Tafsīr al-Tah}rīr wa al-Tawīr*, Juz V, t.tp.: Dār al-Tunisia, 1984.
- Ibnu Abī Bakar, Abī Abdillāh Muhammad Bin Ah}mad. *Al-Jāmi’ li al-Ahkām al-Qur’an*, cet. I, juz VII, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1427 H/2006 M.
- Ibnu al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’an*, jilid III, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1429 H/2008 M.
- Ibnu Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, Kairo: Mkatabah al-Shurūq al-Dauliah, 2010.
- Ismail, Achmad Syarqowi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr*, Yogyakarta, eLSAQ Pres, 2003.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam, A Sourcerbook (Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global)*, diterjemah oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta:Paramadina, 2001.
- Mawardi, Abi Hasan Ali ibn Muhammad. *al-Ahkām as-Shulthānīyah wa al-Wilāyah ad-Diniyyah*, Mesir: Maktabah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1973.
- Mishri, Muhammad bin Mukarram bin Mandzūr al-Afriqi. *Lisānul Arāb*, Juz III, Beirut: Dār Al-Fikr,t.th.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Struktualisme Linguistik Linguistik dalam Tafsir Al-Qur’an Kontemporer “ala” Muhammad Syahrūr*,Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Muhyar Fanani, “*Pemikiran Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fiqih; teori hudud sebagai alternatif pengembangan ilmu ushul fiqih.*”....
- Mustaqim, Abdul. *Epistimologi Tafsir Kontemporer* , Yogyakarta: LKis

Group, 2011.

Mustaqim, Abdul. *et al, Studi al-Qur'an Kontemporer*, Abdul Mustaqim dan Sahiron Samsudin (ed.), Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.

Na'im, Abdullāh Ahmad. *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaydy dan Amiruddin Ar-rany dari judul *Toward an Islamic Information: Civil Liberties, Human Right and International Law*, Yogyakarta: Lkis, 2001.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābi, t.th, juz. II.