#### **BAB II**

# TEORI USHUL FIQH KONTEMPORER

#### Pengertian Ushul Fiqh dan fiqh A.

Pengertian Ushul Fiqh dapat dilihat sebagai rangkaian dari dua buah kata, yaitu : kata *Ushul* dan kata *Fiqh*; dan dapat dilihat pula sebagai nama satu bidang ilmu dari ilmu-ilmu Syari'ah. Dilihat dari tata bahasa (Arab), rangkaian kata Ushul dan kata Fiqh tersebut dinamakan dengan tarkib idlafah, sehingga dari rangkaian dua buah kata itu memberi pengertian ushul bagi fiqh<sup>1</sup>.

Kata Ushul adalah bentuk jamak dari kata ashl yang menurut bahasa, berarti sesuatu yang dijadikan dasar bagi yang lain.

Sedangkan pengertian fiqih adalah menurut bahasa bersal dari kata faqihayafqohu-fiqhan, yang berarti mengerti atau faham. Dari sinilah ditarik perkataan fiqh, yang artinya pemahaman dalam ilmu syari'at yang sangat dianjurkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Jadi, Ilmu Fiqh ialah suatu ilmu yang mempelajari syari'at yang bersifat amaliyah (perbuatan) yang diperoleh dari dalil-dalil hokum yang terinci dari ilmu tersebut<sup>2</sup>.

Berdasarkan pengertian Ushul dan fiqh menurut bahasa tersebut, maka Ushul Figh berarti sesuatu yang dijadikan dasar bagi figh.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Djazuli, *Ilmu Fiqih*, *Penggalian*, *dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2005, h. 7 <sup>2</sup> A.Syafi'I Karim, *Fiqih dan Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, h. 11

Al-Ghozali menakrifkan ushul fiqh dengan "Ilmu yang membahas tentang dalil-dalil hukum syara', dan tentang bentuk penunjukkan dalil tadi terhadap hukum. Sedangkan Al-Syaukani mendefinisikan ushul fiqh dengan "Ilmu untuk mengetahui kaidah-kaidah, yang kaidah tadi bisa digunakan untuk mengeluarkan hukum syara' yang berupa hukum furu' (cabang) dari dalil-dalilnya yang terperinci.<sup>3</sup>

Sedangkan menurut Abdul Wahhab Khalaf, definisi ushul fiqh adalah:

فعلم اصول الفقه في الاصطلاح الشرعي هو العلم بالقواعد و البحوث التي يتوصل بها من استفادة الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التقصيلية اوهي مجموعة القواعد و البحوث التي يتوصل بها من استفادة الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التقصيلية

Artinya: Ilmu ushul fiqh secara istilah adalah ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasannya merupakan cara untuk menemukan hukum-hukum syara' yang amaliah dari dalil-dalilnya yang terperinci. Atau kumpulan kaidah dan pembahasan yang merupakan cara untuk menemukan (mengambil) hukum syara' yang amaliah dari dalil-dalil yang terperinci.<sup>4</sup>

Hal sama juga dipaparkan oleh Abu Zahrah, menurut dia, ushul fiqh adalah sutu metode yang memberikan batasan-batasan dan memeberikan cara-cara yang lazim ditempuh oleh seorang ahli hukum Islam (faqih) di dalam mengeluarkan hukum-hukum dari dalilnya.<sup>5</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Irsyad Al Fukhl Ila Tahqiq Al-Haq Min Ilmu Al Ushul*, Surabaya: Syirkah Multabaroh Ahmad bin Nabhan, Tanpa tahun, h. 3

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Abdul Wahab *Khalaf*, *Ilmu Ushulil Fiqh*, *Majlisul Ala Al Indunisi lid Da'watil islamiyah*, Jakarta: 1972, h. 12

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Ibid*, h. 7

# B. Genre dan perkembangan Ushul Fiqh

Dalam perkembangannya, ilmu yang pertama kali dicetuskan oleh asy-Syafi'i (w.204 H/819 M) melalui kitab *Ar-Risalah*-nya itu diikuti oleh ulama-ulama selanjutnya. Kitab Ar-Risalah yang penulisaanya dianggap teologis deduktif itu juga diikuti oleh para Madzhab Mutakallimin (Syafi'iyyah, Malikiyyah, Hanbaliyyah, Mu'tazilah). Sementara itu Ulama' Hanafiyah memiliki ciri penulisan sendiri yang bersifat induktif-analistis.

Meskipun begitu, baik Ar-Risalah, Madzhab Mutakallimin, maupun Madzhab Hanafi dianggap memiliki kesamaan paradigma, yaitu paradigma literalistik, artinya begitu dominannya pembahasan tentang teks, dalam hal ini teks berbahasa Arab, baik dari segi tata bahasa, sintaksisnya, dan mengabaikan pembahasan tentang maksud dasar dari wahyu yang ada dibalik teks<sup>6</sup>.

Paradigma ini berlangsung sekitar lima abad (dari abad ke 2 H sampai abad ke-7 H), dan baru mengalami perbaikan setelah munculnya Asy-Syatibi (w.790/1388) atau pada abd ke-8 dengan menambahkan teori maqoshid asy-syari'ah, yaitu yang mengacu pada maksud Allah yang paling dasar sebagai pembuat hukum (Syari'). Dengan Demikian, ilmu fiqh tidak lagi hanya mengacu pada literalisme teks.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Dengan meminjam kerangka analisis Al-Jabiry, model berpikir yang memusatkan pada kajian teks dan bahasa pada umunya dikatagorikan sebagai corak berpikir yang menggunakan epistemologi Bayani, yang berbeda secara tegas dari berpikir dan berijtihad model Burhani lebih-lebih Irfani. Lebih lanjut A. Amin Abdillah, "Al-Ta'wil al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci, Al-Jam'ah, vol 39, 2, 2001, h. 359-391

Meskipun begitu, menurut Thomas Khun, Al-Syatibi tidak melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tapi hanya melengkapi paradigma lama saja agar tidak terlalu literalistik. Enam Abad kemudian, sumbangan pemikiran as-Syatibi itu direvitalisasi oleh para pembaharu ushul fiqh modern seperti Muhammad Abduh (w.1905), Rasyid Ridha (w.1935), Abdul Wahhab Khalaf (w.1956), dan Hassan Turabi dengan merevitalisasi prinsip maslahah.<sup>7</sup>

Teori-teori dan pengembangan ilmu ushul fiqh dari zaman As-Syatibi hingga masanya Abdul Wahab Khalaf dan kawan-kawannyanya itu dianggap oleh tokoh-tokoh ushul fiqh periode Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Toha, Abdullah Ahmed an-Naim, Said Ashnawi tidak cukup mampu menjawab atau kurang cukup bisa digunakan pada konteks kekinian. Bahkan teori maslahah pun dianggap tidak cukup mampu memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern.<sup>8</sup>

Kelompok yang terakhir ini yang kemudian disebut oleh Wael B Hallaq sebagai tokoh pembaharu ushul fiqh atau pengaggas ushul fiqh kontemporer. Menurut Hallaq kelompok ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang menghubungkan antara teks suci dan melihat realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks dan realitas untuk

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Amin Abdillah, *Madzhab Jogja*; *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh dan Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-ruzz Press, 2002, h. 119.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Ibid.* h. 121.

20

menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.<sup>9</sup>

Dalam skripsi ini, penulis hanya mengambil tiga sample atau tiga tokoh dan teori ushul fiqh kontemporer yaitu Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Syahrur. Dengan alasan metodologi ushul fiqh yang dibangun ketiga tokoh tersebut, dalam melakukan ijtihad terhadap pemecahan hukum Islam ada kesamaan substantif yaitu penekannya pada kontekstualisasi teks yang dibuat pada masa lalu untuk realitas saat ini dalam

menafisrkan hukum, meski dengan metode ijtihad yang berbeda.

# C. Tokoh dan Teori Ushul Fiqh Kontemporer

Banyak kritikan dan kajian yang menilai bahwa bangunan Ushul Fiqh klasik sebagai sebuah metodologi istimbat hukum sudah tidak relevan lagi. Respon ini beragam baik dari yang hanya bersifat sebuah kritikan, tawaran alternatif sampai upaya rekontruksi dan dekonstruksi terhadapnya. Berikut upaya pelacakan terhadap contoh-contoh metodologi yang ditawarkan beberapa tokoh yang terkait dengan kajian hukum Islam yang tentu saja selain mereka di bawah ini masih banyak lagi para tokoh yang juga melakukan upaya yang sama. Metode-metode ini dilacak melalui penelusuran terhadap tokoh yang dikategorikan Hallaq pada kelompok progresif dan kontemporer. Tokoh dan teori metodologinya dianataranya sebagai berikut:

1. Fazlur Rahman: Biografi dan Teori Double Movement

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> *Ibid.* h. 121

## a. Biografi

Fazlur Rahman (Rahman) dilahirkan di Pakistan pada tahun 1919, kemudian tumbuh dan berkembang dalam latar pendidikan tradisional sebagaimana lazimnya masyarakat muslim pada saat itu di Pakistan. Rahman mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara formal di madrasah. Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, dia melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab. Pada tahun 1942 ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademisnya di universitas tersebut dengan meraih gelar MA dalam Sastra Arab. Sekalipun terdidik dalam lingkungan pendidikan Islam tradisional, sikap kritis mengantarkan jati dirinya sebagai seorang pemikir yang berbeda dengan kebanyakan alumni madrasah. Sikap kritis yang menggambarkan ketidakpuasan terhadap sistem pendidikan tradisional terlihat dengan keputusannya melanjutkan studi ke barat, Oxford University, Inggris. Keputusannya tersebut merupakan awal sikap kontroversial Rahman<sup>10</sup>.

Berbicara tentang alur pemikiran Rahman, ada dua istilah metodik yang sering disebutkan dalam buku-bukunya yakni *historico-critical method* (metode kritik sejarah) dan *hermeunetic method* (metode hermeunetik). Kedua istilah tersebut merupakan kata kunci untuk menelusuri metode-

 $^{10}$ Ghufran A Mas'adi, Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam, Jakarta: Rajawali Press, 1997, h. 10

metode dalam pemikirannya<sup>11</sup>.

Dalam memahami dan menafsirkan sumber utama Islam, dalam hal ini Al-Qur'an, Rahman menggunakan teori *double movement* (gerak ganda). Hubungan yang dialektis antara dua unsur yang terdapat dalam Al-Qur'an yaitu wahyu ketuhanan yang suci di satu sisi dan sebagai sejarah kemanusian yang profan disisi yang lain. Dua unsur inilah yang menjadi tema sentral metode Rahman. Permasalahannya ada pada bagaimana cara mendialogkan antara dua sisi tersebut agar nilai-nilai kewahyuan bisa selalu sejalan dengan sejarah umat manusia.

Gerak pertama pada teori Rahman menghendaki adanya pemahaman makna al-Quran dalam konteks kesejarahannya baik secara spesifik dimana kejadian itu berlangsung (mikro) maupun secara global bagaimana kondisi sekitar kejadian itu pada umumnya (makro). Dari sini bisa diambil pemahaman yang utuh tentang konteks normatif dan historisnya suatu ayat, maka timbullah istilah *legal specific* (praktis temporal) dan moral ide (normative universal).

Kemudian gerak kedua yang dilakukan adalah upaya untuk menerapkan prinsip dan nilai-nilai sistematik dan umum dalam konteks penafsiran pada era kontemporer yang tentunya mensyaratkan sebuah pemahaman yang kompleks terhadap suatu permasalahan.

Disini terlihat keberanjakan Rahman dari metodologi ushul fiqh

<sup>11</sup> Ibid. h.10

lama yang cenderung literalistik dan menurutnya perlunya penguasaan ilmuilmu bantu yang bersifat kealaman maupun humaniora agar para penafsir terhindar dari pemahaman yang salah<sup>12</sup>.

Sangat jelas bahwa gagasan yang ditawarkannya bersifat paradigmatik yang berusaha menghindarkan pemahaman intelektual dari dogma dan batas-batas dimensi kultural yang membelenggu.

## b. Contoh Teori Gerak Ganda (Double Movement)

Contoh sederhana dari teori gerak gandanya Rahman dalam hal poligami. Fazlur Rahman telah memberikan penjelasan tentang poligami yang oleh para fuqoha' dianggap sebagai asas perkawinan yang sah menurut Islam. Al-Qur'an surat An-Nisa': 3 mengatakan:

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

Artinya: dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hakhak) 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

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Rahman telah menyadari kemungkinan bahaya subyektifitas penafsir, untuk menghindarkan atau setidaknya untuk meminimalkan bahaya subyektifitas tersebut Rahman mengajukan sebuah metodologi tafsir yang terdiri dari tiga pendekatan: Pertama, pendekatan historis untuk menemukan makna teks; kedua, pendekatan kontentual untuk untuk menemukan sasaran dan tujuan yang terkadang dalam ungkapan legal spesifik dan ketiga, pendekatan latar belakang sosiologis untuk menguatkan hasil temuan penedekatan kontentual atau untuk menemukan sasaran dan tujuan yang tidak dapat diungkapkan oleh pendekatan kontentual. Amin Abdullah, *op.cit*, h. 134-135

Berlaku adil[265], Maka (kawinilah) seorang saja[266], atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Dalam Al\_Qur'an Surat Ali Imron:2, al-Qur'an mengutuk para wali dari anak-anak yatim laki-laki dan perempuan, karena menyelewengkan harta kekayaan mereka, padahal ayat ini diturunkan di Mekkah (Q.S al-An'am:152 dan al-Isra': 34) dan kemudian lebih ditekankan di Madinah (Q.S Al-Baqarah:220 dan Q.S an-Nisa': 2,6,10, dan 127). Lalu al-Qur'an menyatakan agar tidak menyelewengkan harta nak-anak perempuan yatim, para wali tersebut boleh mengawini sampai empat orang di antara mereka (para wali) dapat berbuat adil. Kebenaran penafsiran ini menurut Fazlur Rahman, di dukung oleh surat An-Nisa: 127, yang mungkin di turunkan lebih dulu dari pada Al-Qur'an Surat An-nisa': 3

Alqur'an surat Anisa': 127 menyatakan bahwa:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَمُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

Artinya: Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang Para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al Quran[354] (juga memfatwakan) tentang Para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa[355] yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka[356] dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. dan

(Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahuinya.

Keterangan ini menunjukkan bahwa masalah ini timbul dalam konteks perempuan-perempuan yatim, tetapi al-Qur'an juga menyatakan: "Betapapun kamu menginginkannya, namun kamu tidak dapat berlaku adil terhadap perempuan-perempuan tersebut" (QS.Annisa': 129).<sup>13</sup>

Pada gerak pertamanya Rahman mencoba mengangkat aspek historis ayat dengan latar belakang sosial budaya yang berlaku tentang status wanita pada waktu turunnya ayat. Menurutnya masyarakat Arab ketika itu didominasi oleh kaum lelaki dan posisi kaum wanita sangatlah rendah, sehingga wajar saja ketika bunyi teks al-Qur'an menyesuaikan dengan kondisi zaman dan konteks turunnya ayat dan hal ini dirasakan sangat bersifat temporal. Dengan mengambil nilai yang lebih universal dari gerak pertamanya yaitu tentang persamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan Rahman beranjak ke gerakan kedua, Menurut Rahman, adalah sangat pelik untuk mempertahankan keadaan berdasarkan ayat-ayat tersebut bahwa masyarakat harus tetap seperti masyarakat Arab abad ke-7 M, atau masyarakat abad pertengahan pada umumnya, dia berpandangan bahwa anggapan mayoritas ulama tentang monopoli kaum laki-laki atas perkawinan sama sekali tidak dicuatkan dari al-Qur'an 14.

<sup>13</sup> Fazlur Rahman, Mayor Themes of the Qur'an, Chicago; Biblioteca Islamica, 1980, h. 47-48

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Taufiq Adnan Amal, Islam dan Tantangan Modernitas; Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur

Bagi Fazlur Rahman, dalam permasalahan poligami ini, persyaratan

berlaku adil ini harus mendapat perhatian dan ditetapkan sebagai

kepentingan mendasar dari pada persyaratan spesifik yang memperbolehkan

poligami. Tuntutan untuk berlaku adil dan wajar merupakan salah satu

tuntutan dasar keseluruhan ajaran al-Our'an. 15 Dalam hal ini Fazlur Rahman

menegaskan bahwa Al-Qur'an berkehendak untuk memaksimalkan

kebahagiaan hidup berkeluarga, dan untuk mencapai tujuan tersebut,

dinyatakan bahwa suatu perkawinan yang berasaskan monogami secara

formal adalah ideal. Tetapi tujuan moral ini harus berkompromi dengan

kondisi aktual masyarakat Arab pada abad 7 M. Yang asas poligami berakar

kuat pada masyarakat, sehingga secara formal tidak dapat dicabut secara

seketika karena akan menghancurkan tujuan moral itu sendiri<sup>16</sup>.

Kesimpulan tersebut diambil oleh Fazlur Rahman, karena ia

memandang bahwa ada kontradiksi di antara pemberian ijin untuk

berpoligami sampai empat orang dan keharusan berbuat adil di antara para

isteri tersebut, dengan menegaskan bahwa mustahil berbuat adil terhadap

para isteri. Menurut penafsiran klasik, ijin berpoligami mempunyai

kekuatan hukum, sedangkan berbuat adil kepada isteri hanya terserah

kebaikan suami.

Dari sudut pandang agama yang normatif, keadilan terhadap istri

Rahman, Cet III, Bandung: Mizan, 1992, h. 90

Fazlur Rahman, Mayor Themes of the Qur'an, Ibid, h. 49

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Fazlur Rahman, Mayor Themes of the Qur'an, Ibid

yang memiliki posisi lemah tersebut, hanya bergantung kepada kebaikan suami, walaupun pasti akan dilanggar. Sebaliknya, para moderenis muslim cenderung untuk mengutamakn keharusan untuk berbuat adil dan pernyataan al-Qur'an bahwa perlakuan adil adalah mustahil untuk menunjukkan bahwa ijin untuk berpoligami itu hanya untuk sementara waktu dan tujuan-tujuan tertentu saja<sup>17</sup>.

Demikianlah contoh dari penafsiran yang dikemukakan Fazlur Rahman dalam mengakses ayat-ayat Al-Qur'an kaitannya dengan konteks kekinian.

## 2. Nasr Abu Zayd: Biografi dan Teori Hermueunetik

#### A. Biografi

Nasr Hamid Rizk Abu Zayd dilahirkan di Desa Qahafah dekat Kota Thantha Mesir pada 10 Juli 1943. Dia hidup dalam sebuah keluarga yang religius, itu bisa dilihat dari aktivitas ayahnya yang bekecimpung dalam organisasi *Ikhwan Al-Muslim*. Ia belajar menulis dan menghafal al-Qur'an di Kuttab dimulai sejak umur empat tahun, pada usia delapan tahun ia sudah berhasil menghafal al-Qur'an, dan karena kepandaiannya itu ia dijuluki sebagai "Syaikh Nasr". Pada 1954 ia masuk dalam organisasi "ikhwa al muslimun" pada usia sebelas tahun dan sempat dimasukkan ke dalam penjara. Setelah selesai pendidikan dasar di Thantha, serta lulus dari sekolah teknik Thantha pada 1960, ia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Fazlur Rahman, Mayor Themes of the Qur'an, Ibid

organisasi komunkasi nasional di Kairo sampai 1962. Untuk kali pertama pada 1964 tulisannya tentang kritik sastra dipublikasikan dalam jurnal *al adab* (jurnal pimpinan Amin al Khuli)<sup>18</sup>.

Pendidikan tinggi orang Mesir asli ini dari S1 sampai S3 selalu masuk jurusan sastra Arab, diselesaikannya di Universitas Kairo, sekaligus tempatnya mengabdi sebagai dosen sejak 1972.<sup>19</sup> Karena kebijakan jurusan mengharuskan mengambil bidang utama dalam riset Master dan Doktor, dia merubah kajiannya dari linguistik dan kritik sastra menjadi studi Islam, khususnya al-Qur'an. Sejak itu ia melakukan studi tentang problem interpretasi dan hermeneutika<sup>20</sup>.

Ia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Karena itu ia menguasai bahasa Inggris lisan maupun tulisan. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar Bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989)<sup>21</sup>. Saat di Belanda Abu Zayd justru mendapat sambutan lebih hangat dan diperlakukan istimewa. Rijksuniversiteit Leiden langsung merekrutnya sebagai dosen sejak kedatangannya (1995) sampai sekarang. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003, cet. ke-1, h. 15-16.

<sup>19</sup> Syamsuddin Ari, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", dalam Kompas, 30, September

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Syamsuddin Ari, *op.cit.* h. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> *Ibid*, h. 17

menduduki the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience, kursi profesor prestisius di universitas itu. Tidak lama kemudian, Institute of Advanced Studies (Wissenschaftskolleg) Berlin mengangkatnya sebagai Bucerius/ZEIT Fellow untuk proyek Hermeneutika Yahudi dan Islam. Pihak Amerika tidak mau ketinggalan.

Pada 8 Juni 2002, the Franklin and Eleanor Roosevelt Institute menganugrahkan "The Freedom of Worship Medal" kepada Abu Zayd. Lembaga ini menyanjung Abu Zayd terutama karena pikiran-pikiranya yang dinilai 'berani' dan 'bebas' (courageous independence of thought) serta sikapnya yang apresiatif terhadap tradisi falsafah dan agama Kristen, modernisme dan humanisme Eropa.<sup>22</sup>

#### B. Konsep Ta'wil Nasr Hamid Abu Zaid

Menurut Abu Zayd dalam bukunya *Mafhum Nash*, bahwa interpreter haruslah sadar akan ideologi dan subjektivitasnya sendiri, sehinga keduanya tidak akan mengintervensi proses interpretasi. Untuk mengungkap makna yang tersembunyi dalam teks, interpreter haruslah mulai dengan sebuah pembacaan permualaan (*preliminary reading*). Pembacaan ini diikuti oleh pembacaan analitis (*al-qiraah al-tahliliyah*) agar kunci dan gagasan-gagasan sentral teks terkuak. Melalui gagasan-gagasan sentral ini, interpreter menemukan makna tersembunyi lain dan mengembangkan pembacaan-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ihid

pembacaan baru. Pembacaan interpretif haruslah didasarkan atas pelibatan total pembaca dalam dunia teks<sup>23</sup>.

Abu Zayd menawarkan metode pembacaan kontekstual (*manhaj al-qira'ah al-siyaqiyah*), yang ia sebut sebagai metode pambaruan (*manhaj al-tajdid*).

Sebagaimana yang ia akui, bahwa metode ini bukanlah hal yang baru sama sekali, dalam pengertian ia adalah metode pengembangan dari metode ushul fiqh tradisional pada satu sisi, dan kelanjutan kerja keras dari pendukung renaisans Islam, khususnya Muhammad Abduh dan Amin Al-Kully pada sisi yang lain. Ulama ushul menerapkan aturan-aturan *Ulum al-Qur'an* (khususnya ilmu *al-asbab al-nuzul dan ilmu al nasikh dan al-mansykh*) hingga aspek-aspek ilmu-ilmu kebahasaan (*linguistik*) sebagai instrumen pokok interpretasi untuk menghasilkan dan melakukan *istimbath* hukum dari teks. Instrumen-instrumen ini menurut Abu zayd, merupakan bagian terpenting dari instrumen-instrumen metode pembacaan kontekstual. Namun berbeda dengan ulama ushul yang lebih mementingkan *asbab al-nuzul* untuk memahami suatu makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yakni sekumpulan konteks sosio historis abad VII M, turunnya wahyu.

Melalui konteks itulah seorang interpreter dapat menentukan antara

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhum Al-Nash: Dirosah fi Ulum Al-Qur'an, Kairo: Al-Hidayah Al-Amanah li Al-Kitab, 1993, h. 270

yang asli kreasi wahyu dan yang termasuk dalam adat dan kebiasaan keagamaan dan sosial pra Islam. Termasuk dalam kategori yang terakhir ini adalah adat yang diterima Islam secara lengkap yang kemudian dikembangkannya seperti ibadah haji, dan adat yang diterima sebagiannya saja seraya mengindikasikan bahwa adalah niscaya bagi kaum muslim untuk memperbaikinya, misalnya masalah perbudakan dan persoalan hak-hak perempuan.<sup>24</sup>

Interpretasi menurut Abu Zayd adalah suatu proses *decoding* atas teks (*fakk al-syiifrah*), karena dinamika *encoding* linguistik yang spesifik dari teks al-Qur'an menyebabkan proses *decoding* yang tak henti-henti. Namun, dalam proses *decoding* ini interpreter harus mempertimbangkan makna sosio-kultural kontekstual, dengan menggunakan kritik historis (*historical criticisme*) sebagai analisis permulaan yang diikuti oleh analisis linguistik dan kritik sastra dengan memanfaatkan sejumlah teori sastra.

Dari sini akan diketahui level makna pesan teks itu. Apabila suatu teks mempunyai level makna *pertama*, maka ia berhenti pada kritik historis, dan memperlakukan teks tersebut sebagai bukti/atau fakta historis. Apabila suatu teks mempunyai level makna *kedua*, maka kita dapat melangkah dari kritik historis ke kritik sastra dengan menganggap teks tersebut sebagai metafor. Dalam hal ini, kaitan antara makna metaforis dan hakiki (*literal*) haruslah tetap dijaga. Dengan hubungannya dengan level *ketiga*, sebuah teks haruslah

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Moch. Nur Ichwan, *op.cit*, h. 99-100.

dicari signifikansinya yang diturunkan dari makna objektifnya. Makna ini akan membimbing interpreter untuk mendapatkan pesan baru, dengan bergerak dari makna teks kepada signifikansi-nya di dalam konteks sosiokultural interpreter.

Selanjutnya, interpreter akan mendapatkan arah teks (*ittijah al-nashsh*) dengan menganlisis tranformasi dari pra-al-Quran kepada bahasa religius al-Quran. Hal ini juga akan membuat interpreter dapat mengenali apa yang historis dan apa yang temporal dalam teks al-Quran<sup>25</sup>.

Karenanya, Abu Zayd menerapkan ta'wil sebagai metode penafsiran teks-teks keagamaan. Kata ta'wil yang merupakan bentuk fi'il dari kata kerja Awwala, Yu'awwilu Ta'wilan, dan bentuk kata dasarnya adalah ala, ya'ulu yang berarti pulang atau kembali. Sehingga ta'wil dapat diartikan dengan kembali pada asal usul sesuatu, yang dimaksudkan untuk mengungkap makna dan signifikansi sebuah ayat<sup>26</sup>.

Konsep ta'wil tidak terbatas hanya dalam kaitannya dengan teks-teks linguistik semata, lebih dari itu konsep tersebut mencakup pula disiplin penafsiran dalam al-Qur'an dan bahasa secara umum seluruh peristiwa, kejadian dan fenomena<sup>27</sup>.

Konsep ta'wil ini selalu dihubungkan dengan panafsiran yang tidak

<sup>26</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, Mafhum Nash; Dirosah fu Ulum Al-Qur'an, trj: LKIS "Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an", Yogyakarta; LKIS, 2002, h. 289

27 Nasr Hamid Abu Zayd, Kritik Wacana Agama, Yogyakarta: LkiS, 2003, h. 201.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> *Ibid*, h. 101

hanya mengungkap makna teks secara linguistik gramatikal saja tetapi lebih jauh lagi menyentuh pada spirit teks yang nantinya akan terartikulasikan dalam makna signifikansi.

Dalam salah satu karyanya *Mafhum Nash*, Abu Zayd mengemukakan bahwa "interpretasi adalah wajah lain dari teks". Teks dan interpretasi bagaikan sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan sebagaimana penyatuan antara buku dan huruf, kata-kata dengan pengalaman pembicara serta kitab suci dan tradisi. Abu Zayd memandang bahwa untuk memahami realitas kontemporer, harus memahami karakteristik budaya Arab yang memunculkan sistem nilai yang dilanggengkan sampai saat ini.

Dalam budaya di mana teks keagamaan menjadi sumber dari pengungkapan pengetahuan, maka pemahaman tentang *nash* (teks) menjadi sangat *urgen*. Menurut Abu Zayd, bahwa makna sentral teks telah beralih dari makna *materiil* menuju makna *koseptual* dan masuk ke dalam makna terminologi tanpa mengalami perubahan besar. Sebagaimana makna nash yang telah menjadi terminologi semantis prosedural yang menunjukkan sebagaimana yang ditujukan oleh kata itu sendiri membutuhkan penjelasan tersendiri<sup>28</sup>.

Al-Qur'an telah diinterpretasikan sejak masa pewahyuan, di mana Muhammad sebagai penafsir sekaligus manusia pertama yang berinteraksi dengannya. Dalam perkembangannya, metode interpretasi telah mencatat

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> *Ibid*, h. 79

empat macam bentuk yaitu; *tafsir bi al Ma'tsur. tafsir bi al Dirayah* dan *tafsir bi al Ra'y* serta *tafsir Isyari'*. Namun Abu Zayd mengklasifikasikan metode interpretasi menjadi dua macam saja: *pertama*, interpretasi *literal* dan *kedua*, interpretasi *alegoris* dan atau *metoforis*. Interpretasi literal mengasumsikan al-Qur'an sebagai teks a-historis, sedangkan interpretasi alegoris dan atau metaforis memandang al-Qur'an sebagai teks historis<sup>29</sup>.

Dalam tataran interpretasi, digolongkan menjadi 3 level konteks. *Pertama*, konteks runut pewahyuan, yakni konteks historis kronologis pewahyuan yang berubah karena adanya perubahan. Urutan bacaan surat-surat dan ayat-ayat dalam mushaf al-Qur'an. *Kedua*, konteks pretensi (perintah, larangan, kisah dll). *Ketiga*, susunan linguistik yang lebih kompleks dari sekadar gramatikal (pemisahan, pengaitan antara ayat, penghapusan, dan pengulangan dan lain-lain)<sup>30</sup>.

Menurut Abu Zayd teks itu tidak memiliki otoritas, wewenang dan kuasa apapun, selain wewenang epistemologis. Yakni otoritas yang diupayakan oleh setiap teks dalam posisinya sebagai teks untuk dipraktekkan dalam wilayah epistemologi tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru, dengan asumsi bahwa ia memperbarui teks-teks yang mendahuluinya<sup>31</sup>. Penggunaan perangkat ilmiah berupa studi

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Moch, Nur Ichwan, Op. Cit, h. 79

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> *Ibid.* h. 99

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Hilman Latief, Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, h. 98

tekstual modern menjadi suatu keniscayaan untuk membendung pembekuan makna pesan, dan pemahaman mitologis atas teks, karena ketika makna menjadi beku dan baku (*frozen and fixed*) akan sangat mudah dimanipulasi sesuai dengan idiologi penafsir dan pembaca<sup>32</sup>.

Seperti yang dijelaskan di atas, setiap teks termasuk teks keagamaan yang masing-masing membawa sebuah konteks sendiri, yang pada akhirnya menjadi pertimbangan utama interpretasi dalam mengungkap makna signifikansi. Level-level tersebut yaitu: *pertama*, konteks sosio kultural, adat kebiasaan dan tradisi yang terekspresikan dalam bahasa teks itu. *Kedua*, konteks percakapan yang diekspresikan dalam struktur bahasa suatu teks. *Ketiga*, konteks internal yang berkaitan dengan "keintegralan" struktur teks dan pluralitas, level wacananya. *Keempat*, konteks linguistik yang tidak hanya berkaitan dengan elemen-elemen suatu kalimat, tetapi juga signifikansi yang implisit yang tak terkatakan dalam struktur wacana. *Kelima*, adalah pembacaan (*siyaq al qira'ah*)<sup>33</sup>.

Sementara itu dalam tataran interpretasi, digolongkan menjadi 3 level konteks. Pertama, konteks runut pewahyuan, yakni konteks historis kronologis pewahyuan yang berubah karena adanya perubahan. Urutan bacaan surat-surat dan ayat-ayat dalam mushaf al-Qur'an. *Kedua*, konteks pretensi atau narasi, (perintah, larangan, kisah dll). *Ketiga*, susunan linguistik yang

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Moch Nur Ichwan, op. cit., h. 77.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> *Ibid*, h. 96-113

lebih kompleks dari sekadar gramatikal (pemisahan, pengaitan antara ayat, penghapusan, pengulangan dll)<sup>34</sup>.

## 3. Muhammad Syahrur: Biografi dan Teori Batas

Muhammad Syahrur lahir di Damaskus, Syiria tahun 1938. Ia mulai menapaki jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum ia pergi ke Moskow untuk belajar ilmu tehnik (Engineering) di Universitas hingga tahun 1964. Dua tahun kemudian ia melanjutkan pendidikan master dan doktornya dalam bidang mekanika tanah (*soil mecanichs*) dan tehnik bangunan (*foundation engineering*) pada Universitas College Dublin di Irlandia. Sepulang dari Irlandia ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor tehnik di Universitas Damaskus, Syiria hingga sekarang. Sebelum masuk dalam jajaran selebritis intelektual muslim dunia berkat perhatiannya yang mendalam tentang pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya al-Kitab wa al Qur'an: Qira'ah al-Muasirah<sup>35</sup>.

Karya monumental Syahrur yang telah mencuatkan namanya tersebut merupakan hasil perjalanan panjang intelektualnya sekitar 20 tahun. Pembacaan ulangnya terhadap Islam menghasilkan pemahaman dan kesan yang kuat tentang akurasi istilah-istilah yang digunakan dalam al-Kitab (al-

35 M. In'am Esha, Muhammad Syahrur: Teori Batas dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer, Yogyakarta: Jendela, 2003, h. 296

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Moch Nur Ikhwan, op.cit., h. 93-95

Qur'an) dalam pembacaan ulangnya ini teori yang cukup terkenal yang ditawarkannya adalah teori batas (*Nazariyyah al-Hudud*). Syahrur memandang adanya dua sifat pokok yang terdapat dalam al-Kitab yang mutlak harus dimengerti untuk memahami keistimewaan agama Islam, yakni hanifiyyah dan istiqamah. Kedua sifat ini selalu bertentangan tetapi saling melengkapi. Berdasarkan sejumlah ayat, Syahrur menyimpulkan bahwa makna hanafiyah adalah penyimpangan dari sebuah garis lurus, sedangkan istiqamah artinya sifat atau kualitas dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya. Hanifiyah adalah sifat alam yang juga terdapat dalam sifat alamiah manusia.

Syahrur berargumen dengan dalil fisikanya bahwa tidak ada benda yang gerakkannya dalam bentuk garis lurus. Seluruh benda sejak dari elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara hanifiyyah (tidak lurus). Oleh karena itu ketika manusia dapat mengusung sifat seperti ini maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta. Demikian halnya kandungan hanifiyyah dalam hukum.

Islam yang cenderung selalu mengikuti kebutuhan sebagian anggota masyarakat dengan penyesuaian dengan tradisi masyarakat. Untuk mengontrol perubahan-perubahan ini maka adanya sebuah garis lurus istiqamah menjadi keharuasan untuk mempertahankan aturan-aturan hukum yang dalam konteks inilah teori batas diformulasikan. Garis lurus bukanlah sifat alam, ia lebih merupakan karunia tuhan agar ada bersama-sama dengan hanifiyah untuk

mengatur masyarakat<sup>36</sup>.

Sesuai dengan pandangan terhadap alam ini, hukum kelengkungan atau hanifiah dilihat dari representasi dari sifat gerak tidak lurus. Begitu pula, kebiasaan, adat dan tradisi sosial cenderung hidup secara harmonis sesuai dengan tingkat kebutuhan dalam satu masyarakat. Di lain pihak, kebutuhan-kebutuhan ini juga cenderung berbeda antara satu msyarakat dengan masyarakat lainnya, atau bahkan satu masyarakat itu sendiri. Demi mengontrol perubahan ini, kelurusan/istiqomah menjadi sangat dibutuhkan untuk menegakkan aturan hukum. Tidak seperti hanifiyyah, istiqomah bukanlah bagian dari hukum alam, tetapi ia lebih sebagai ketentuan tuhan, yang bersama-sama hanifiyyah untuk mengatur manusia<sup>37</sup>.

Hubungan antara hanifiyyah dan istiqomah sepenuhnya dialektis, dimana ketetapan dan perubahan yang terdapat pada hubungan tersebut terjalin berkelindan. Dialektika ini sangat penting karena hal itu menunjukkan bahwa hukum itu dapat beradaptasi di setiap waktu dan tempat (*sohih likulli zaman wa makan*). Tetapi, apakah bentuk dari istiqomah yang diwahyukan Tuhan untuk melengkapi hanifiyyah? Di sini Syahrur memperluas inti persoalan dari teorinya, yang sering disebut dengan *Theory of Limits* atau teori

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Secara umum, teori batas (Nazariyyah al-Hudud) barangkali dapat digambarkan bahwa terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan Sunnah yang mentapkan batas bawah yang merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dan batas atas merupakan batas maksimal bagi seluruh perbuatan manusia. Yang jika melanggar batas minimal dan maksimal tersebut dianggap perbuatan yang dilarang (haram) dengan kata lain manusia bisa melakukan gerak dinamis dalam batasbatas yang telah ditentukan. Amin Abdullah, *Op.cit*, h. 134-135

Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta; Elsaq Press, 2007, h. 6

batas-batas hukum (Nazariyatul hudud)<sup>38</sup>.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas.

Pertama, ketentuan hukum yang memiliki batas bawah (had adna) ketika ia berdiri sendiri. Ini terjadi dalam hal macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi, tepatnya dalam Al-Qur'an Surat Al-Nisa' ayat 23. Menurut Syahrur, menikah dengan anggota keluarga yang termasuk katagori hubungan-hubungan darah ini dilarang, yang diperbolehkan adalah menikah dengan kerabat lain diluar anggota ikatan darah disebutkan dalam ayat tersebut.

Kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (had a'la) yang berdiri sendiri. Ini terjadi pada tindak pidana pencurian. Contoh ini dapat ditemukan dalam (Q.S al-Maidah:38), 'Pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangan-tangan mereka,'. Di sini, hukuman yang ditentukan mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampui. Dalam kasus ini, hukuman bisa dikurangi, berdasarkan kondisi-kondisi obyektif yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu.

Adalah tanggungjawab para hakim selaku mujtahid untuk menentukan pencuri bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan tipe apa yang tidak, dalam kerangka rasa keadilan masyarakat, para mujtahid harus menentukan hukuman yang setaraf dengan kesalahan yang dilakukan tersebut.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> *Ibid*, h. 6

Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah ketika keduanya berhubungan. Seperti hukum waris dan poligami. Gambaran tipe ini disebutkan dalam ayat al-Qur'an (Q.S an-Nisa:11). Tujuan ayat ini menyatakan bahwa 'bagian laki-laki sebanding dengan dua perempuan, jika terdapat lebih dari dua anak perempuan, maka bagian mereka adalah 2/3 dari harta warisan. Dan jika hanya terdapat satu anak perempuan, maka bagian mereka adalah setengah'. Menurut Syahrur, sebuah penetapan batas maksimum untuk anak laki-laki dan batas minimum untuk anak perempuan. Terlepas dari apakah wanita telah pencari nafkah, bagaimanapun bagian wanita tidak pernah dapat kurang dari 33,3 persen, sementara bagian laki-laki tidak pernah mencapai 66,6 persen dari harta warisan. Jika wanita wanita diberi 40 persen dan laki-laki 60 persen, pembagian ini tidak dikatagorikan sebagai bentuk pelanggaran terhadap batas maksimum dan minimum. Alokasi presentasi bagi masing-masing pihak ditentukan berdasarkan kondisi obyektif yang ada dalam masyarakat tertentu pada waktu tertentu.

Contoh ini menurut Syahrur, menjelaskan kebebasan bergerak (hanifiyyah) dalam batasan-batasan (istiqomah) yang ditentukan oleh hukum. Batasan-batasan itu ditentukan oleh msyarakat sesuai dengan kebutuhannya. Menurut Syahrur, hukum tidak harus diperlakukan sebagai pemberlakukan teks-teks yang suduh diturunkan berabad-abad lalu di dunia modern.

Keempat, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan atas berada pada satu titik (garis lurus) tidak boleh lebih dan kurang. ini terjadi pada

hukuman zina yaitu 100 kali jilid yang tertera dalam Al-Qur'an surat al-Nur ayat :2.

Di sini, batasan maksimum dan minimum berpadu pada satu bentuk hukuman, yakni berupa seratus deraan. Allah menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman-hukuman yang seharusnya ditimpakan. Hukuman bagi pezina adalah tidak boleh kurang atau leih dari seratus deraan.

Kelima, ketentuan 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 (hubungan seksual).

*Keenam*, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah dimana batas atasnya tidak boleh dilampaui dan batas bawahnya boleh dilampaui. Batas atas terjadi pada riba dan batas bawah adalah pinjaman tanpa bunga (*al-qard al-hasan*)<sup>39</sup>.

Dari teori yang di tawarkan oleh Syahrur tersebut, hukum dalam pandangannya dapat berubah sepanjang hukum itu bergerak di antara batas-

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Metodologi yang digunakan Syahrur adalah filsafat dengan titik beratnya pada filsafat materealisme. Hal ini terlihat pada pandagannya bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi diluar diri manusia. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan Hermeunetik dengan penekanan pada aspek fililogi dan ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasannya. Adapaun kerangka teoritik yang menjadi acuan Syahrur dalam memformulasikan ide-idenya dalam ajaran islam membedakan antara yang berdimensi nubuwah yang merupakan kumpulan informasi kesejarahan yang dengan itu dapt dibedakan antara benar dan salah dalam relitas empirisnya dan risalah adalah kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia yang berupa ibadah, muamalah, akhlak dan hukum halal-haram. *Ibid*, h. 136-138.

batas dan tidak keluar darinya. Metodologi Syahrur tidak tunduk pada konsep yang dipahami secara tekstual, namun ia memadukan analisis tekstual dan kontekstual untuk menempatkan sebuah hukum yang humanis yang memberikan panduan secara umum.