

AYAT-AYAT AL-QUR'AN TENTANG PEREMPUAN
(Studi Kritis Terhadap Penafsiran Muhammad Syahrur dalam
"Al Kitab Wa Al-Qur'an : Qira'ah Mu'âshirah")



SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. REG : U-2002/TH/039
	ASAL BUKU :
	TANGGAL :

Oleh :

ABU BAKAR
NIM : EO.33.98.087 ;

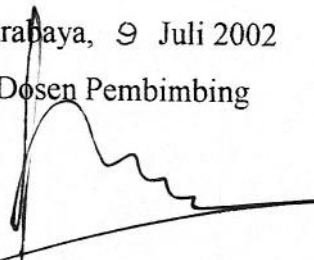
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR HADITS
2002

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi oleh Abu Bakar (E0. 33. 98. 087) ini telah diperiksa dan disetujui
untuk diujikan

Surabaya, 9 Juli 2002

Dosen Pembimbing

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of loops and a long horizontal stroke at the end.

DRS. H. L. MURTAFIK SUFRI

Nip. 150. 054. 682

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh Abu Bakar ini telah dipertahankan di hadapan Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 24 Juli 2002

Mengesahkan,
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan

Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, MA
Nip. 150 190 692

Ketua

Drs. H. L. Murtafik Sufri
Nip. 150 045 682

Sekretaris

Dra. Hj. Nur Fadilah, M. Ag
Nip. 150 252 758

Penguji I

Drs. Makasi, M. Ag
Nip. 150 220 819

Penguji II

Drs. Muhid, M. Ag
Nip. 150 263 395

DAFTAR ISI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	viii

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Batasan Masalah	12
D. Rumusan Masalah	13
E. Tujuan Penelitian	13
F. Kegunaan Penelitian	13
G. Penegasan Judul	14
H. Metodologi Penelitian	15
I. Sistematika Pembahasan	17

BAB II : LANDASAN TEORI

A. Al Qur'an	19
B. Tafsir	21
C. Metode Penafsiran al Qur'an	24
D. Syarat-syarat Mufassir	33
E. Bias Jender (Perempuan) dalam penafsiran al Qur'an	36

BAB III : MUHAMMAD SYAHRUR: DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG PEREMPUAN

A. Biografi Muhammad Syahrur	47
B. Perjalanan Pemikiran Keislaman Muhammad Syahrur	48
C. Tentang <i>Al Kitab wa al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah</i>	51
D. Metodologi Penafsiran Muhammad Syahrur	53
E. Pemikiran Muhammad tentang Teori <i>Hudûd</i> (Batas)	55
F. Metodologi Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap Ayat-ayat tentang Perempuan	57
G. Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap Ayat-ayat tentang Perempuan	61

BAB IV : ANALISIS DAN INTERPRETASI DATA

A. Metode Penafsiran Muhammad Syahrur	84
B. Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap Ayat-ayat tentang Perempuan	90
C. Penafsiran Muhammad Syahrur dan Keadilan Jender	96

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	105
B. Saran-saran	106

BIBLIOGRAFI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Suatu hal yang menarik untuk dibicarakan adalah kaum perempuan dan kedudukannya dalam kehidupan sosial. Apalagi dalam masyarakat yang secara umum bersifat patrilineal, yaitu kecenderungan memuliakan kaum laki-laki dalam semua aspek kehidupan.¹ Dimana kaum laki-laki bebas menentukan dan melakukan apa saja, sebaliknya kaum perempuan berada dalam posisi subordinat, sehingga seringkali keadaan ini melahirkan sebuah proses marginalisasi, eksploitasi dan kekerasan. Istilah lain menyebutnya dengan budaya patriarki.

Hal itu dapat terlihat dari fakta sejarah, sosial dan budaya yang terjadi dalam kurun waktu yang berbeda. Pada masa pra Islam, perempuan dianggap sebagai makhluk yang tak berharga, menjadi bagian dari laki-laki (subordinatif) yang keberadannya seringkali menimbulkan masalah, tidak memiliki independensi diri, sehingga hak-haknya boleh ditindas dan dirampas, tubuhnya boleh diperjualbelikan atau diwariskan.

¹ Kamla Bahsin, *What Is Patriarchy*, terj. Nug Kartajasungkana, *Menggugat Patriarki*, Cet I (Yogyakarta: Yayasan Bentang, 1996), 1.

Oleh karena itu perempuan dianggap sebagai makhluk yang tidak patut mendapatkan perlakuan yang manusiawi, karena yang dinilai manusia adalah yang memiliki independensi diri dan memiliki hak-haknya secara penuh serta manusia yang bisa mewarisi dan memberi, dalam hal ini laki-laki.

Pada masa ini mereka benar-benar tidak berdaya. Sebut saja misalnya, model penguburan anak-anak perempuan, perkawinan paksa yang membudaya di Arab pada masa pra Islam. Masa ini, oleh para sejarawan, terutama dari kalangan Islam disebut sebagai gambaran kehidupan yang buram dan memprihatinkan.

Dalam tradisi Yunani, yang dianggap sebagai pusat dan sumber peradaban modern, juga terjadi hal yang sama. Perempuan dianggap tidak jauh beda dengan hamba sahaya. Perempuan dianggap sebagai benda, mereka diabadikan untuk kepentingan laki-laki, tanpa balasan dan kompensasi apapun. Sehingga laki-laki bebas mengawini mereka semauanya. Meskipun Plato, salah seorang filosof Yunani, mulai menerapkan prinsip persamaan laki-laki dan perempuan dalam lapangan peradaban dan pendidikan, namun masih tidak mampu menembus para filosof lain yang menundukkan perempuan dalam citra yang merendahkan.

Keadaan seperti ini berlangsung sampai kedatangan Islam, yang membawa pesan moral kemanusiaan yang tidak ada bandingnya dalam agama manapun. Islam memposisikan perempuan tidak berbeda dengan laki-laki. Rasulullah, sebagai pembawa risalah, telah memulai tradisi baru, sebagai

perombakan terhadap cara pandang masyarakat Arab yang masih didominasi oleh cara pandang Jahiliyah, yang memandang kelahiran anak perempuan sebagai aib.

Akan tetapi setelah Rasulullah wafat perlakuan tersebut lambat laun mulai berkurang. Kepergian beliau, sebagai orang yang membela kaum perempuan, merupakan pukulan berat bagi mereka. Semakin jauh dari kehidupan Rasulullah semakin jauh pula keterlibatan perempuan dalam wacana publik.²

Fakta ini juga berlangsung di Indonesia. Di Jawa, dulu ada anggapan bahwa perempuan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi, karena pada akhirnya akan ke dapur juga. Bahkan pemerintah pernah memiliki peraturan, bahwa jika suami akan pergi belajar (jauh dari keluarga) dia bisa mengambil keputusan sendiri. Sedangkan bagi isteri yang hendak tugas belajar ke luar negeri harus seizin suami.³

KH. Husein Muhammad, dalam karyanya, *Fiqh Perempuan*, mengangkat satu realita berkenaan dengan marjinalisasi perempuan yang

² Syafiq Hasyim, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan, Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* Cet. I (Bandung: Mizan, 2001), 18-20.

³ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 16.

masih terus berlangsung sampai saat ini.⁴ Perempuan, terutama pada masyarakat Jawa, dipandang sebagai *kono wingking* bagi laki-laki yang menjadi suaminya. Nasib perempuan benar-benar sangat bergantung kepada laki-laki (suaminya). Perempuan yang baik dan ideal dalam pandangan umum adalah isteri yang penurut, tidak suka protes dan *nrimo*, tanpa peduli apakah yang dilakukan suaminya benar atau tidak. Mereka berkeyakinan bahwa sikap yang demikian akan ada balasannya yang lebih baik kelak. Istri yang suka protes atau mengkritik dianggap sebagai perempuan yang lancang dan tidak baik.

Pada ruang publik, pekerjaan dan jerih payah perempuan di kantor-kantor dan di pabrik-pabrik serta di sawah-sawah dinilai dan dihargai lebih rendah dari yang diperoleh kaum laki-laki. Bahkan, pekerjaan yang diberikan kepada perempuan justru pada sektor yang tidak membutuhkan kecerdasan dan keterampilan.

Kekerasan terhadap kaum perempuan juga sering terjadi, baik terhadap fisik maupun integritas psikologis mereka. Misalnya perkosaan, termasuk perkosaan dalam perkawinan, tindakan pemukulan dan penyiksaan yang mengarah kepada organ kelamin, misalnya penyunatan terhadap anak

⁴ KH. Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta: ElkiS, 2001), 3-4

perempuan.⁵ Penyunatan ini oleh kelompok feminis, termasuk *Hillary Clinton*, didefinisikan sebagai kerusakan terhadap organ perempuan dengan atas nama adat dan agama. Karena menurut *Sussanah Heschel*, profesor agama dan lingkungan yang juga seorang aktivis gerakan feminisme, bahwa apa yang terjadi pada 100 juta perempuan di dunia masa kini bukanlah penyunatan tapi amputasi.⁶

Fakta dan realitas sosial dan budaya sebagaimana dipaparkan diatas tidak akan memperlihatkan dengan jelas adanya relasi yang timpang, tidak setara dan diskriminatif, apabila tidak menggunakan jender sebagai “pisau” analisis. Segala proses kehidupan berjalan normal sebagaimana ghalibnya. Oleh karena itu, tanpa disadari hal itu sudah menjerumuskan kepada praktek *misogyny*, sebuah istilah modern yang berarti tindakan penindasan terhadap kaum perempuan, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik secara kasar maupun halus.

Pengertian istilah jender menurut Mansour Fakih, berbeda dengan jenis kelamin (*sex*). Pengertian jenis kelamin adalah melihat perbedaan laki-laki dan perempuan semata-mata dari segi biologis. Perempuan memiliki vagina, mengandung, melahirkan dan menyusui. Sedangkan laki-laki memiliki penis,

⁵ Mansour Fakih, *Analisis....*, 18

⁶ Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. VII (Bandung: Mizan, 1999), 276.

kolo menjing dan memproduksi sperma. Perbedaan ciri-ciri ini merupakan hal yang bersifat kodrati, ciptaan tuhan, karena itu bersifat tetap dan tidak berubah.

Istilah jender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya bahwa, perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri-ciri tersebut dapat berubah dan dipertukarkan dan berubah menurut waktu, tempat dan kelas sosial.⁷

Memang, tidak selamanya kekerasan dan ketidakadilan jender itu dilakukan oleh laki-laki terhadap perempuan, melainkan bisa juga terjadi perempuan terhadap laki-laki. Namun karena relasi kekuasaan jender yang berlangsung di masyarakat, umumnya yang menjadi korban kekerasan jender adalah kaum perempuan.⁸

Sayangnya ketidakadilan tersebut belum mendapat perhatian semua pihak, termasuk oleh sebagian besar kaum perempuan yang menjadi korbannya. Hal itu menurut Ratna Megawangi, disebabkan mereka belum memiliki kesadaran dan pengertian terhadap konsep jender. Sehingga diantara

⁷ Mansour Fakih, *Analisis.....*, 8

⁸ Aunul Abied Shah, *et. al, Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 236.

mereka, para aktifis perempuan dan masyarakat umum, masih ada yang mempunyai rasa ambivalensi terhadap kesetaraan jender.⁹ Mereka menganggap perbedaan biologis laki-laki dan perempuan adalah alami, begitu pula sifat maskulin dan feminin yang dibentuknya. Oleh karena itu sifat stereotip jender sulit untuk dirubah. Argumen ini sering disebut dengan orientasi biologis (*biologically oriented contestants*).

Namun, bagi mereka yang mempunyai kesadaran dan sensitivitas jender, pembentukan sifat maskulin dan feminin bukan disebabkan adanya perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, tapi karena adanya sosialisasi atau kulturisasi. Mereka tidak mengakui adanya sifat maskulin dan feminin yang alami (*nature*). Yang ada hanyalah sifat maskulin dan feminin yang dikonstruksi oleh sosial dan budaya.

Ketika alat analisis jender dalam ilmu-ilmu sosial, seperti pandangan kelompok kedua ini ditemukan, barulah terasa ada yang janggal dalam kehidupan sosial. Satu contoh, hampir semua ulama hukum Islam pada periode awal, telah menafsirkan ayat-ayat tentang perempuan dalam al Qur'an secara literal. Akibatnya, tidak heran kalau hukum Islam banyak menghadapi serangan gencar di abad modern, dengan tuduhan telah menindas kaum perempuan dan menjadikannya sebagai anggota masyarakat kelas dua.

⁹ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda?, Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* Cet I (Bandung: Mizan, 1999), 19-20.

Akan tetapi, menurut KH. Husein Muhammad, memahami persoalan-persoalan perempuan berikut implikasinya ke tengah-tengah masyarakat benar-benar menghadapi kesulitan luar biasa, terutama ketika harus berhadapan dengan pikiran-pikiran keagamaan. Lebih-lebih apabila pikiran-pikiran itu disampaikan oleh mereka yang oleh masyarakat dipandang sebagai pemilik otoritas kebenaran. Kesulitan lebih jauh lagi adalah, apabila pikiran-pikiran tersebut telah menjadi keyakinan keagamaan atau diyakini sebagai agama itu sendiri.¹⁰

Misalnya pemahaman terhadap pernyataan al Qur'an Surah al Nisa':34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ الآية

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”.¹¹

Al Zamakhsyari (467-538 H.), pemikir muslim paling liberal dengan sejumlah keahlian, menyatakan bahwa laki-laki memang lebih unggul dari pada perempuan. Keunggulan itu meliputi akal (al 'aql), ketegasan (al hazm), semangat (al 'azm), keperkasaan (al quwwah), dan keberanian atau ketangkasan (al farusiyyah wa al ramy). Oleh karena itu, katanya, kenabian,

¹⁰ Husein Muhammad, *Fiqh*....., 5

¹¹ Depag RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 123

keulamaan, kepemimpinan besar yang bersifat publik (al imâmah al kubrâ) dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki.¹²

Fakhruddin al Razi, pemikir besar sunni mempercayai superioritas laki-laki atas perempuan dengan beberapa alasan, ilmu pengetahuan dan kemampuan (al 'ilm wa al Qudrah). Menurutnya, akal dan pengetahuan laki-laki lebih banyak (luas) daripada perempuan, dan kemampuan untuk melakukan kerja keras lebih prima (daripada perempuan). Ini merupakan sifat yang hakiki.¹³

Supremasi laki-laki atas perempuan juga dinyatakan oleh Ibnu Katsir, pemikir Islam terkemuka. Laki-laki menurutnya adalah pemimpin, pembesar, hakim dan pendidik bagi perempuan. Karena secara inbern (fî nafsih) laki-laki memang lebih utama. Oleh karena itulah kenabian diberikan kepada laki-laki.¹⁴

Pendapat ini, menurut Rasyid Ridha, juga diikuti oleh Muhammad Abduh, gurunya, seorang pemikir Islam kontemporer. Allah memberikan kekuatan yang lebih terhadap laki-laki dibanding perempuan, dan ini

¹² Abul Qasim Mahmud bin Umar Al Zamakhsyari, *Al Kasysyâf 'an Haqa'iq al Tanzîl wa 'Uyûn al Aqâwîl fi Wujûh at Ta'wîl*, Vol I (Beirut: Dar al Kitâb al Arabi, tt), 505.

¹³ Fakhruddin al Razi, *al Tafsir al Kabir* Vol X Bairut: Dar al Kutub al Ilmiyah, tt), 71.

¹⁴ Imaduddin Ismail bin Katsir, *Tafsir al-Qur'an al 'Azhim*, Vol. I (Bairut: al Nur al 'Ilmiyah, tt), 465.

merupakan fitrah. Kelebihan lain, diberi beban memberikan nafkah, bersifat

kasbi (usaha manusia).¹⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sebagai justifikasi ayat di atas kemudian masyarakat menganggap biasa praktek *misogyny* yang terjadi, dengan alasan, bahwa prosentase akal dalam diri perempuan hanya 1 %, sedangkan 99 % yang lain dikuasai oleh emosi. Ada juga yang mengatakan bahwa akal perempuan hanya setengah akal laki-laki. Tidak heran kalau perempuan cenderung bertindak emosional. Sehingga sangatlah logis apabila mereka tidak dibebani tanggung jawab di luar batas kemampuan kodrat tersebut. Sampai kaum perempuan sendiri - secara apologi-sering membenarkan pandangan seperti ini. Bahkan mereka menjadikan ayat tersebut untuk menjustifikasi ketidakmampuan diri, dan berperilaku seperti "Cinderella" yang hanya bisa dilindungi dan diperhatikan.¹⁶

Fenomena inilah, kiranya, yang mendorong Muhammad Syahrur, intelektual asal Damaskus, Suriah, dalam buku kontroversialnya "*Al Kitab wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*" untuk mencoba mempraktekkan metodologi semantik terhadap ayat-ayat tentang perempuan dalam al Qur'an.

Dalam pandangan Muhammad Syahrur, Sunnah adalah mengikuti Nabi Muhammad dan mengikuti ajarannya. Beliau telah menginterpretasikan al

¹⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, Vol VII (Bairut: Dar al Ma'rifah, 1392 H/1973 M), 67-68.

¹⁶ Aunul Abied Shah, et al, *Islam.....*, 236.

Qur'an dan al Kitab untuk orang-orang Arab pada abad ketujuh Masehi. Orang sekarang harus melakukan interpretasi itu sekarang. Bukan untuk meniru apa yang beliau katakan secara verbal dan bukan untuk meniru apa yang beliau interpretasikan untuk dirinya sendiri di dunia Arab pada saat itu. Sunnah adalah metode bukan verbal. Jadi kita harus mengikuti jalannya, metodologinya, bukan kata-katanya.¹⁷

Seperti contoh penafsiran Muhammad Syahrur terhadap kata "Nisa" "pada ayat" *نِسَاءَكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ* Kata "Nisa" menurut Syahrur, adalah jamak dari kata "Nasî'ah" yang berarti hasil usaha, yang datang belakangan (al muta'akhhor), atau yang baru didapatkan (al Mustajadah).¹⁸ Berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai bentuk jamak dari kata "al mar'ah" (perempuan), *min ghoyri lafzhihâ* (tanpa mengikuti bentuk katanya).

Penelitian ini menjadi penting, karena Syahrur menafsirkan ayat al Qur'an dengan metodologi semantik *an sich*, tidak banyak mengacu kepada aspek yang lain semisal konteks turunnya ayat tersebut (asbab al nuzûl),

¹⁷ Muhammad Syahrur, *Kita Tidak Memerlukan Hadis*, Wawancara dengan koresponden majalah Ummat, No 4 Thn IV, 3 Agustus 1998/ 9 Rabi'ul Akhir.

¹⁸ Muhammad Syahrur, *Al Kitâb wa Al Qur'an, Qira'ah Mu'âshirah* (Kairo: Sina Li al Nasyr dan Damaskus al Ahaly, 1992), 643.

sebagai bagian dari metodologi penafsiran dan ilmu yang harus dikuasai oleh penafsir. Oleh karena itu penafsiran Syahrur ini banyak mendapat kritik.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Penelitian ini bermaksud untuk mengetahui metode corak penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam karya monumentalnya "*Al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah*".

B. Identifikasi Masalah

Masalah pokok yang menjadi landasan pemikiran dalam penelitian ini adalah penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan. Dalam hal ini pemahaman terhadap metodologi yang digunakan Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut dalam buku "*Al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah*". Implikasi lebih lanjut dari pemahaman ini akan menjadi dasar penyikapan kita dalam memahami beberapa karya tafsir, utamanya tafsir kontemporer.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. Batasan Masalah

Penelitian ini akan difokuskan untuk mencermati pemikiran dan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam karyanya *Al Kitâb wa Al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah*, berikut metodologi yang digunakan. Penukilan pendapat selain dari penafsirannya dalam buku tersebut dimaksudkan sebagai bahan komparasi dan analisis data.

D. Rumusan Masalah

Permasalahan dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Metode apa yang dipakai Muhammad Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan?
2. Bagaimana penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam *al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* dan relevansinya dengan konteks keadilan gender?

E. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui metode penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan.
2. Untuk mendeskripsikan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam *al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* dan relevansinya dengan konteks keadilan gender.

F. Kegunaan Penelitian

1. Karena belum pernah dilakukan sebelumnya, secara teoritis penelitian ini akan memperkaya kajian terhadap al Qur'an dan penafsirannya.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini dapat menjadi peringatan agar orang lebih cermat dalam menerima pemikiran seseorang, utamanya di bidang tafsir.

3. Selain menjadi kritik sosial, hasil penelitian ini sekaligus akan memperluas pemaknaan terhadap al Qur'an khususnya menyangkut masalah perempuan.

G. Penegasan Judul

Untuk menghindari kesalahpahaman, maka perlu diberikan penegasan judul skripsi sebagai berikut:

Muhammad Syahrur:

Nama lengkapnya adalah Muhammad Syahrur Deyb. Peneliti ilmu-ilmu Al Qur'an yang mengenyam pendidikan di Rusia (S1) dan Irlandia (S2 dan S3). Memiliki karya monumental dan sekaligus kontroversial, diantaranya *Al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah* (1990), yang menjadi sumber data utama penulis, dan *Al Dirâsat al Mu'âshirah fi al Dawlah wa al Mujtama'*.¹⁹

Sedangkan judul skripsi sebagaimana tersebut diatas dimaksudkan untuk merekonstruksi penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam bukunya *al Kitâb wa al Qur'an*.

¹⁹ Aunul Abied Shah, et al, *Islam.....*, 238.

H. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analitis kritis. Penulis berusaha mendeskripsikan data-data yang ditemukan oleh penulis dari keterangan-keterangan yang menjadi rujukan utama tema yang dikaji. Untuk kemudian dikonfrontasikan dengan data-data yang lain sebagai komparasi.²⁰

1. Data

Data-data yang dihimpun dalam penelitian ini adalah setiap ayat al Qur'an yang relevan dengan tema kajian tentang perempuan yang diungkap Syahrur dalam buku *Al Kitâb wa Al Qur'an*, dalam hal ini adalah tentang; perempuan adalah ladang (harts) bagi laki-laki; surah al-Baqarah: 233, kesenangan manusia di dunia; surah Ali Imran:14, poligami; surah al-Nisa': 3, pakaian perempuan; surah al-Nur: 31, hubungan antar laki-laki dan perempuan dalam keluarga; surah al-Baqarah:187, hubungan perekonomian; surah al Nisa' : 34 , waris; surah al-Nisa':11-12, mahar; surah al-Nisa':4,.

2. Sumber Data

- a. Sumber data primer, Buku *Al Kitâb wa al Qur'an, Qirâ'ah Mu'âshirah*, karya Muhammad Syahrur

²⁰ Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan antar Disiplin Ilmu*, Cet I (Bandung: Nuansa, 2001), 68-69.

- b. Sumber data skunder sebagai bahan komparasi dalam tahapan analisis data terdiri kitab-kitab hadis, literatur tentang sastra, sejarah peradaban Islam serta ditambah referensi-referensi linguistik, hermeneutik dan sumber-sumber pendukung lainnya.

2. Langkah-langkah Penelitian

Untuk membangun alur pemikiran yang logis dan sistematis dalam penelitian ini maka langkah-langkah yang ditempuh penulis dalam penulisan skripsi ini adalah;

- Mendeskripsikan penafsiran ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam *al Kitâb wa al Qur'an Qirâ'ah Mu'âshirah*.
- Membahas dan memberikan penafsiran terhadap data-data yang telah dideskripsikan.
- Melakukan kritik dan penilaian terhadap data serta keterangan yang ada.
- Melakukan studi analitik terhadap data dalam bentuk komparasi selain data utama.
- Menyimpulkan hasil penelitian.²¹

²¹ *Ibid*, 68-71.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan sistematika sebagai berikut:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bab I Untuk memberi informasi pendahuluan tentang hal-hal yang diungkap dalam penelitian, metode yang dipakai dan hal-hal lain yang secara umum memiliki keterkaitan dan titik singgung dengan penulisan skripsi. Bab ini terdiri dari latar belakang tinjauan masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, penegasan judul, metode penelitian, data dan sumber data serta sistematika pembahasan.

Bab II berisi landasan teori, yang menyajikan landasan-landasan teoritik yang dipakai dalam penelitian ini. Landasan teori mencakup pengertian al Quran, tafsir, metodologi tafsir, syarat-syarat mufassir dan deskripsi penafsiran ayat-ayat tentang perempuan dalam al Qur'an.

Bab III berisi sajian data terdiri dari biografi Muhammad Syahrur, metodologi dan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an yang mengandung tema dimaksud dalam *al Kitâb wa al Qur'an*.

Bab IV berisi analisis dan interpretasi data. Bab ini akan dimulai dengan merekonstruksi pemikiran Muhammad Syahrur berdasarkan data-data yang diambil dari penafsirannya. Dilanjutkan dengan melakukan kritik dan komparasi yang diambil dari pandangan ilmuwan lainnya tentang tema yang dikaji.

Bab V adalah bab terakhir yang berisi kesimpulan yang diambil dari hasil analisis yang telah dilakukan pada bab IV, kemudian disusul dengan saran-saran dan penutup.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II

LANDASAN TEORI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Al Qur'an

Lafadz "الْقُرْآنُ" secara etimologi, menurut al Lihyani, sebagaimana dikutip oleh Subhi al Shalih, adalah pecahan (*musytaq*) dari akar kata "قَرَأَ" yang bermakna "تَلَا" (membaca). Lafadz "الْقُرْآنُ" digunakan untuk menamai sesuatu yang dibaca, yakni obyek, dalam bentuk masdar.¹ Secara terminologi, al Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dan dinilai ibadah bagi yang membacanya. Demikian definisi singkat yang dikemukakan oleh Mana' al Qaththan.² Menurut Ismail Ibrahim, al Qur'an adalah kalam Tuhan semesta alam yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepada penutup para Nabi dan Rasul sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia.³

¹ Subhi al Shalih, *Mabâhith fi 'Ulum al Qur'an*, trj. Tim Pustaka Firdaus, Cet VII (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1999), 11-12.

² Manna' Khalil al Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulum al Qur'an* (Mansyurat al 'Ashr al Hadits, tt), 21.

³ Muhammad Ismail Ibrahim, *Al Qur'an Wa I'jâz al 'Ilmi* (kairo: Dar al Fikr, tt), 12.

Al Shabuni mendefinisikan al Qur'an sebagai kalam Tuhan yang bernilai mukjizat yang diturunkan kepada penutup para Nabi dan Rasul dengan perantaraan malaikat Jibril yang ditulis dalam beberapa mushaf, diriwayatkan kepada kita dengan mutawatir, membacanya terhitung ibadah, diawali dengan surah *al Fâtiyah* dan diakhiri dengan dengan surah *al Nâs*.⁴

Definisi yang lebih lengkap dikemukakan oleh Abdul Wahhab Khallaf, al Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada hati Rasulullah, Muhammad saw, melalui malaikat Jibril dengan menggunakan lafazh bahasa Arab dan maknanya yang benar, agar ia menjadi hujjah bagi rasul bahwa ia benar-benar Rasulullah, menjadi undang-undang bagi manusia, memberi petunjuk kepada mereka dan menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan membacanya. Ia terhimpun dalam mushaf, dimulai dari surah *al Fâtiyah* dan diakhiri dengan surah *al Nâs*, disampaikan kepada kita secara mutawatir dari generasi ke generasi baik secara lisan maupun tulisan serta terjaga dari perubahan dan pergantian.⁵

Sebagai manusia pilihan yang ditunjuk Allah untuk menyampaikan firman-Nya seringkali Rasulullah memberikan penjelasan kandungan beberapa ayat. Namun

⁴ Muhammad Ali al Shabuni, *al Tibyân fi 'Ulûm al Qur'an*, Cet I (Beirut: Alam al Kutub, 1985), 8.

⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al Fiqh*, Cet XII (Kuwait: Dar al Qalam, 1978), 23.

tidak semua ayat dijelaskan kandungannya oleh beliau. Penjelasan dari Rasulullah itulah yang kemudian menjadi dasar utama dalam ilmu tafsir dan ilmu-ilmu al Qur'an yang lain.

Adapun tujuan pokok diturunkannya al Qur'an adalah:

1. Sebagai petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan akan keesaan Tuhan dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan.
2. Sebagai petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan memerankan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual maupun kolektif.
3. Sebagai petunjuk mengenai syari'at dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Atau dengan kata lain; al Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh umat manusia ke jalan yang harus ditempuh demi kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁶

B. Tafsir

Terdapat beberapa pendapat di kalangan ulama tentang tafsir, baik secara etimologi maupun terminologi. Secara etimologi, menurut Ma'luf,

⁶ Quraish Shihab, *Membumikan al Qur'an*, Cet II (Bandung, Mizan, 1992), 40.

التفسير adalah masdar yang berarti ta'wil, pengungkapan, penjelasan dan syarah.⁷ Pendapat yang sama juga diungkapkan oleh al Alusi dan al Suyuthi. Menurut keduanya, *tafsir* mengikuti wazan *taf'îl*, dari kata *al fashr*, yang mempunyai arti keterangan atau kupasan.⁸

Sedangkan al Zarkasyi mengatakan bahwa tafsir berasal dari kata “التفسير” yang berarti stetoskop yang digunakan dokter untuk mendeteksi dan mengungkap penyakit. Begitu pula penafsir, mengungkap makna dan sebab-sebab turunnya ayat.⁹

Ketiga pendapat di atas meskipun berbeda formulasinya tetapi sama dalam substansinya. Hal yang sama juga terjadi dalam definisi tafsir secara terminologi. Berbagai pendapat yang ada menunjukkan adanya perbedaan formulasi, tetapi mengandung kesamaan substansi dan esensi. Al Suyuthi, misalnya, menyatakan bahwa tafsir adalah ilmu mengenai turunnya ayat, tertib ayat *makkiyah* dan *madaniyah*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, khusus dan

⁷ Louis Ma'luf, *Al Munjid* (Bairut, Dar al Masyriq, 1986), 583

⁸ Mahmud al Alusi, *Ruh al Ma'âni* (Bairut, Dar al Kutub al 'Ilmiyah, 1994), 5. Baca juga Jalaluddin al Suyuthi, *al Itqân fi 'Ulum al Qur'an*, Cet I (Bairut: Dar al Fikr, tt), 173.

⁹ Badruddin Muhammad bin Abdillah al Zarkasyi, *Al Burhan fi 'Ulum al Qur'an*, vol II (Bairut: Dar al Fikr, 1988), 163.

umum, *mutlaq* dan *muqayyad*, *mujmal* dan *mufassar*, halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan serta perumpamaan dan lain-lain¹⁰

Menurut al Zarkasyi, tafsir adalah ilmu mengenai turunnya ayat, surat dan kisah-kisah dalam al Qur'an serta isyarat-isyarat yang tersirat didalamnya, juga mencakup urutan *makkiyah* dan *madaniyah*, *muhkam* dan *mutasyabih*, *nasikh* dan *mansukh*, *khas* dan 'am, *mutlaq* dan *muqayyad*, serta global dan terperinci.¹¹ Sedangkan menurut al Zarqani, tafsir adalah ilmu yang membahas kandungan al Qur'an baik dari segi pemahaman makna atau arti sesuai dengan yang dikehendaki Allah menurut kadar kemampuan manusia.¹² Sementara itu menurut al Jurjani, sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata, tafsir ialah menjelaskan makna ayat-ayat al Qur'an dari berbagai seginya, baik kontek historisnya maupun sebab turunnya, dengan menggunakan ungkapan atau keterangan yang dapat menunjukkan kepada makna yang dikehendaki secara terang dan jelas.

Berdasarkan beberapa definisi tersebut, Abuddin Nata menyimpulkan bahwa terdapat tiga ciri pokok tafsir. Pertama, dilihat dari segi obyek pembahasannya adalah kitabullah (al Qur'an) yang didalamnya terkandung

¹⁰ Al Suyuthi, *Al Itqan*...., 174.

¹¹ Al Zarkasyi, *Al Burhan*....., 163-164

¹² Muhammad Abdul Azhim al Zarqani, *Manahil al 'Irfân fi 'Ulûm al Qur'an*, vol II (Bairut, Dar al Fikr, tt), 3.

firman Allah SWT yang diturunkan kepada hati Muhammad SAW. melalui malaikat Jibril. Kedua, dilihat dari segi tujuannya adalah untuk menjelaskan, menerangkan, menyingkap kandungan al Qur'an, sehingga dijumpai hikmah, hukum, ketetapan dan ajaran yang terkandung didalamnya. Ketiga, dilihat dari segi sifat dan kedudukannya adalah hasil penalaran, kajian dan ijtihad para mufassir yang didasarkan pada kesanggupan dan kemampuan yang dimilikinya, sehingga suatu saat dapat ditinjau kembali.

C. Metode Penafsiran al Quran

Secara garis besar, metode penafsiran al Qur'an dibagi menjadi empat, yaitu; metode *tahlîly*, *ijmâly*, *muqârin* dan *mawdhû'iy*. Keempat metode ini lahir sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zamannya, oleh karena itu masing-masing mempunyai kelebihan dan kekurangan.

1. Metode Tahlîly

Metode *tahlîly* atau yang oleh Baqir al Shadr, sebagaimana dikutip oleh Abuddin Nata, disebut juga sebagai metode *tajzi'iy*,¹³ adalah metode penafsiran yang paling tua. Metode ini menjelaskan kandungan ayat-ayat al Qur'an dari segala aspeknya. Di dalam tafsirnya, penafsir mengikuti runtutan ayat sebagaimana yang tersusun dalam mushaf. Penafsir memulai uraiannya dengan mengemukakan arti

¹³ Abuddin Nata, *Metodologi.....*, 171.

kosakata diikuti dengan penjelasan mengenai arti global ayat. Ia juga mengemukakan *munâsabah* (korelasi) ayat-ayat serta menjelaskan hubungan maksud ayat tersebut satu sama lain. Begitu pula, penafsir membahas mengenai *sabab al nuzûl* (latar belakang turunnya ayat) dan dalil-dalil yang berasal dari Rasul, sahabat atau para tabi'in.

Penafsiran yang ada sepanjang sejarah peradaban Islam dengan menggunakan metode ini mempunyai beberapa kecenderungan. Al Farmawi menyebutkan sedikitnya ada tujuh kecenderungan mufassir yang menggunakan metode ini, yaitu *al tafsir bi al ma'tsur* (tafsir yang menggunakan riwayat sebagai sumber pokoknya), *al tafsir bi al ra'yi* (tafsir yang dilakukan dengan menetapkan rasio sebagai titik tolak), *al tafsir al fiqhy* (tafsir yang berorientasi fiqih), *al tafsir al sûfi* (tafsir yang ditulis para sufi dan banyak dipengaruhi pandangan tasawuf), *al tafsir al falsafy* (tafsir yang ayat-ayat al Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat), *al tafsir al 'ilmi* (penafsiran ayat-ayat al Qur'an dalam hubungannya dengan teori atau penemuan ilmiah), *al tafsir al adaby al ijtimâ'iy* (tafsir yang menggunakan pendekatan sastra dengan mengungkapkan ketelitian bahasa al Qur'an sekaligus berusaha mengaplikasikannya dalam memecahkan problem-problem sosial yang ada dalam masyarakat).¹⁴ Diantara kitab tafsir dengan bentuk *bi al ma'tsur* adalah *Jami' al*

¹⁴ Abdul Hayyi al Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhû'i, Suatu Pengantar*, trj. Suryan A. Jamrah, Cet I (Jakarta: Raja Grasindo Press, 1994), 12. Baca juga Quraish Shihab, et al, *Sejarah dan Ulum al Qur'an*, cet II (Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bait al Quran, 2000), 172.

Bayân 'an Ta'wil âyi al Qur'an karya Ibnu Jarir al Thabari, dan *Tafsir al Qur'an al Karim* karya Ibnu Katsir sedangkan tafsir dengan bentuk *bi al ra'yi* adalah *Tafsir al Khazin* karya al Khozin dan *al Kasysyâf* karya al Zamakhsyari.

Bagaimanapun bentuk dan metode tafsir, ia tetap merupakan hasil ijtihad, olah pikir manusia yang mempunyai kelemahan dan keterbatasan. Dengan demikian, produk manusia, termasuk pula metode penafsiran tidak terlepas dari kekurangan disamping juga kelebihan. Kelebihan yang dimiliki metode ini adalah mempunyai ruang lingkup yang teramat luas. Metode ini dapat dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufassir, sebagaimana dipaparkan di atas.

Namun demikian metode ini juga mempunyai kekurangan, diantaranya adalah membuat petunjuk al Qur'an bersifat parsial (terpecah-pecah), sehingga terkesan al Qur'an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan kepada suatu ayat berbeda dengan penafsiran yang diberikan kepada ayat lain yang sama dengannya.¹⁵

2. Metode Ijmâly

Metode ini adalah metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al Qur'an dengan cara mengemukakan makna global. Dengan metode ini mufassir

¹⁵ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al Qur'an*, Cet I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 53-54.

menjelaskan makna secara garis besar. Sistematikanya adalah urutan surah-surah dalam al Qur'an, sehingga makna-maknanya dapat saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ini mufassir menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari al Qur'an sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung, sehingga memberi kemudahan kepada pembaca untuk memahaminya. Contoh tafsir dengan metode ini adalah *al Tafsir al Qur'an al Karim*, karya Muhammad Farid Wajdi dan *al Wâsith*, karya tim *Majma' al Buhûts al Islâmiyah* (Lembaga Penelitian islam).¹⁶

Sebagaimana metode sebelumnya, tafsir metode ini juga mempunyai kelebihan dan kekurangan. Diantara kelebihanannya adalah terasa lebih praktis dan mudah dipahami, tanpa berbeli-belit. Pemahaman al Qur'an segera dapat diserap oleh pembacanya. Karena singkat maka tafsir dengan metode ini lebih relatif murni dan terbebas dari isra'iliyat.

Sama halnya dengan metode tahlîly, metode ini juga menjadikan petunjuk al Qur'an bersifat parsial, tidak utuh dan tidak menyediakan ruangan untuk memberikan pembahasan yang memuaskan.¹⁷

¹⁶ Al Farmawi, *Metode.....*, 29.

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi.....*, 22-27

3. Metode Muqarin

Metode ini adalah metode tafsir yang menggunakan cara perbandingan atau komparasi. Obyek kajian tafsir dalam metode ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu; pertama perbandingan ayat al Qur'an dengan ayat lain. Mufasssir membandingkan ayat-ayat al Qur'an yang memiliki kesamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau membandingkan ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang (diduga) sama. Kedua, perbandingan ayat-ayat al Qur'an dengan hadis yang terkesan bertentangan. Dengan ini mufasssir berusaha menemukan kompromi atau titik temu antara keduanya. Ketiga, perbandingan pendapat seorang mufasssir dengan mufasssir yang lain. Misalnya membandingkan pendapat mufasssir *salaf* dengan mufasssir *khalaf*, baik yang bersifat *ma'qul* maupun *manqul*.¹⁸ Ruang lingkup atau wilayah kajian dari masing-masing aspek itu berbeda-beda. Ada yang berhubungan dengan kajian redaksi dan kaitannya dengan konotasi kata atau kalimat yang dikandungnya.

Kelebihan metode ini adalah, jika dibandingkan dengan kedua metode sebelumnya, metode muqarin memberikan wawasan yang lebih luas, karena satu ayat al Qur'an dapat ditinjau dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan sesuai keahlian mufasssirnya. Begitu pula dapat mengurangi fanatisme yang berlebihan kepada satu madzhab tertentu, yakni lebih bersikap toleran.

¹⁸ Quraish Shihab, et al., *Sejarah....*, 185-186.

Namun kekurangannya, metode ini tidak dapat diberikan kepada pemula dan bila mufassirnya tidak kreatif penafsiran metode ini tidak mengemukakan penafsiran baru. Oleh karenanya tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial.¹⁹

4. Metode Mawdhû'i

Metode ini secara semantik dinamakan metode tematis. Metode tafsir ini mempunyai dua bentuk. Pertama, tafsir yang membahas satu surah al Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat satu dengan ayat yang lain atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah lain. Dengan metode ini surah tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti dan sempurna.²⁰

Berkenaan dengan tafsir tematik bentuk ini, al Syâthibi dalam kitabnya *al Muwâfaqât*, sebagaimana dikutip oleh al Farmawi, menyatakan, satu surah, meskipun mengandung banyak masalah, menunjuk kepada satu maksud atau berusaha untuk melengkapinya, kendatipun mengandung beberapa makna.²¹

Menurut Quraish Shihab, biasanya kandungan pesan suatu surah diisyaratkan oleh nama surah tersebut, selama nama tersebut bersumber dari Rasulullah. Suatu

¹⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi.....*, 142-144.

²⁰ Quraish Shihab, et al, *Sejarah.....*, 186-191

²¹ Al Farmawi, *Metode.....*, 34

contoh surah al Kahfi (secara harfiyah berarti gua), sebagai suatu surah yang mempresentasikan isi pesan di dalam kebanyakan ayat-ayatnya.²²

Kedua, tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat al Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan dibawah satu bahasan tema tertentu. Melalui kajian seperti itu mufasssir mencoba menetapkan pandangan al Qur'an yang mengacu kepada tema khusus dari berbagai macam tema yang berkaitan dengan alam dan kehidupan. Upaya mengaitkan satu ayat dengan ayat lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufasssir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan al Qur'an. Bahkan, melalui metode ini mufasssir dapat mengajukan pertanyaan yang terlintas dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema-tema yang akan dibahas, dengan tujuan menemukan pandangan al Qur'an mengenai tema tersebut.

Tafsir tematik dengan model tersebut diatas baru ditemukan pada masa belakangan, diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al Kumi, ketua jurusan Tafsir Universitas al Azhar, bersama sejumlah kolega dan muridnya. Beberapa contoh tafsir dengan metode maudhu'i ini antara lain *Al Mar'ah fi al Qur'an al Karim* dan *al Insân fi al Qur'an al Karim*, karya Abbas Mahmud al Aqqad, *Al Ribâ fi al Qur'an al Karim*, karya al A'lâ al Mawdûdi, *Al Washâyâ al 'Asyr*, karya Syaikh Mahmud Syalthuth, *Tema-tema Pokok al Qur'an* karya Fazlur

²² Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an, Tafsir Mawdu'i atas Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), xii-xiii. Baca juga Al Farmawi, *Ibid*, 34

Rahman dan *Wawasan al Qur'an, Tafsir Mawdhû'i atas Berbagai Persoalan Umat*,

karya Quraish Shihab.²³

Dalam menggunakan metode ini ada beberapa langkah operasional yang lazim dilakukan. Al Farmawi menghimpun tujuh langkah yang digunakan dalam tafsir mawdhû'i. Langkah-langkah tersebut adalah:

- a. Menentukan topik bahasan setelah menentukan batas-batasnya dan mengetahui jangkauannya dalam al Qur'an.
- b. Menghimpun²⁴ dan menetapkan ayat-ayat yang menyangkut masalah tersebut.
- c. Merangkai urutan ayat sesuai dengan masa turunnya, misalnya dengan mendahulukan ayat *makkiyah* daripada ayat *madaniyah*, karena ayat-ayat yang diturunkan di makkah bersifat umum.
- d. Kajian tafsir ini merupakan kajian yang memerlukan bantuan kitab-kitab tafsir dengan metode *tahlîly*, pengetahuan sebab turunnya ayat sepanjang dapat dijumpai, *munâsabah* dan pengetahuan tentang *dilâlah* suatu lafadz dan penggunaannya. Maka mufassir perlu mengetahui itu semua, meskipun tidak terus dituangkan dalam pembahasan.
- e. Menyusun pembahasan dalam satu kerangka yang sempurna.

²³ *Ibid*, 94.

f. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang menyangkut masalah yang dibahas.

g. Mempelajari semua ayat yang terpilih dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang sama pengertiannya, atau mengkompromikan antara 'am (umum) dan khas (khusus), yang *mutlaq* dan *muqayyad*, atau yang kelihatannya kontradiktif, sehingga semuanya bertemu dalam satu muara tanpa perbedaan atau pemaksaan dalam penafsiran.²⁴

Adapun kelebihan metode ini adalah dapat menjawab tantangan zaman. Untuk permasalahan sosial yang semakin kompleks dan rumit, dilihat dari sudut tafsir, tidak dapat ditangani dengan metode penafsiran selain tematik. Dengan metode yang disusun secara praktis, sistematis dan dinamis, metode ini membuat pemahaman menjadi utuh.

Namun, di satu sisi metode ini juga dianggap kurang tepat, karena memenggal ayat al Qur'an, penafsir mengambil satu kasus yang terdapat dalam satu ayat atau lebih yang mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Hal ini oleh kaum tekstualis dipandang kurang sopan terhadap ayat-ayat al Qur'an.²⁵

²⁴ Al Farmawi, *Metode.....*, 45-46. Baca juga Quraish Shihab, *Wawasan....*, 192-194.

²⁵ Nashruddin Baidan, *Metodologi.....*, 165-168.

C. Syarat- syarat Mufassir

Syarat-syarat terpenting yang harus ada pada mufassir adalah:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Kebenaran akidah, karena akidah sangat berdampak kepada diri seseorang untuk merubah nash-nash al Qur'an dan bertindak curang dalam mengutip hadis Nabi.
2. Bebas dari pengaruh hawa nafsu, agar tidak cenderung mendukung satu aliran yang diikuti
3. Memulai langkah awal dengan menafsirkan al Qur'an dengan al Qur'an.
4. Menjadikan sunnah Nabi sebagai penjelas (tafsir) bagi al Qur'an. Jika tidak ditemukan maka dirujuk kepada ucapan sahabat (qawl al shahabah). Jika dalam keduanya juga tidak ditemukan maka kepada ucapan tabi'in.
5. Kecermatan pemahaman, sehingga dapat menulis makna yang cocok untuk ketentuan syari'ah.

Adapun ilmu-ilmu yang harus dimiliki mufassir adalah:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

1. Ilmu *ma'âni*, ilmu tentang kesesuaian lafazh Arab dengan keadaan yang sebenarnya (*muqtadhâ al hâl*).
2. Ilmu *badî'*, ilmu tentang keindahan susunan kalam Arab, serta kesesuaiannya dengan keadaan yang sebenarnya.
3. Ilmu *bayân*, ilmu tentang adanya satu makna dalam bentuk lafazh-lafazh yang beragam.
4. Harus faham Ilmu bahasa (linguistik)
5. Menguasai ilmu *nahwu* (gramatika bahasa Arab)

6. Menguasai ilmu bacaan (*qirâ'at*)
7. Menguasai dasar-dasar agama (*ushûl al dîn*)
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
8. Menguasai ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh
9. Menguasai *asbab al nuzul* (latar belakang turunnya ayat)
10. Menguasai Nasikh dan Mansukh
11. Mengerti hadis-hadis yang menjelaskan ayat *mujmal* (mempunyai arti global) dan *ibham* (belum jelas artinya).²⁶

Secara khusus Quraish Shihab menjelaskan persyaratan mufasssir dengan metode *bi al ra'yi* sebagai berikut:

1. Memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan segala seluk-beluknya
2. Menguasai ilmu-ilmu al Qur'an
3. Menguasai ilmu-ilmu yang berhubungan dengan ilmu al Qur'an, seperti Hadis dan Ushul Fiqh
4. Berakidah yang benar
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
5. Mengetahui prinsip-prinsip pokok agama Islam.
6. Menguasai ilmu yang berhubungan dengan pokok bahasan ayat yang ditafsirkan..

²⁶ Kamil Musa dan Ali Dakhruj, *Kayfa Nafham al Qur'an* (Beirut, Dar Bairut al Mahrusah, 1992), 183-187.

Tanpa terpenuhinya syarat-syarat tersebut dapat menyebabkan seorang mufasir terperosok kedalam kesalahan, sehingga penafsirannya tidak diterima.

Lebih lanjut Quraish Shihab mengutip pendapat Ali Hasan al Arid, bahwa terdapat enam hal yang harus dihindari oleh mufassir dengan bentuk *bi al ra'yi*, yaitu:

1. Memaksakan diri mengetahui makna yang dikehendaki Allah pada suatu ayat, sementara ia sendiri tidak memenuhi syarat itu.
2. Mencoba menafsirkan ayat-ayat yang maknanya hanya diketahui Allah.
3. Menafsirkan ayat-ayat al Qur'an karena dorongan hawa nafsu dan sikap *istihsan* (penetapan hukum suatu perkara tidak berdasarkan alasan hukum yang tepat menurut nash).
4. Menafsirkan ayat-ayat menurut makna yang tidak dikandungnya.
5. Menafsirkan ayat untuk mendukung aliran atau madzhab sesat tertentu, dengan cara menjadikan faham aliran atau madzhab bersangkutan sebagai dasar dan penafsirannya mengikuti paham aliran atau madzhab tersebut.
6. Menafsirkan ayat-ayat disertai dengan kepastian bahwa makna itulah yang dikehendaki Allah tanpa dukungan dalil-dalil. Dengan kata lain, memutlakkan pendapatnya sendiri dan menyalahkan pendapat yang lain.²⁷

²⁷ Quraish Shihab, et al, *Sejarah...*, 177-178.

D. Bias Jender (Perempuan) dalam Penafsiran al Qur'an

Dewasa ini agama mendapat ujian baru, karena agama sering dianggap digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id biang masalah, bahkan dijadikan kambing hitam atas terjadinya pelanggaran ketidakadilan terhadap perempuan. Hal yang sangat mengganggu misalnya, tentang penggambaran bahwa Tuhan seolah-olah adalah laki-laki. Penggambaran semacam ini terjadi dalam hampir semua agama. Sejauh manakah pandangan tersebut dipengaruhi oleh atau mempengaruhi kultur yang dikenal sebagai patriarki ?.

Lebih lanjut, apakah pelanggaran ketidakadilan terhadap perempuan secara luas dalam agama bersumber dari watak agama itu sendiri ataukah justru berasal dari pemahaman, penafsiran dan pemikiran keagamaan yang tidak mustahil dipengaruhi oleh tradisi dan kultur patriarki, ideologi kapitalisme maupun pandangan-pandangan lainnya? Dalam konteks ini, perlu kiranya mempertajam persoalan dengan cara melakukan telaah kasus dalam digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id Islam berkenaan dengan prinsip ideal Islam dalam memposisikan perempuan.

1. Kondisi perempuan sebelum dan sesudah kedatangan Islam

Pertama-tama harus dipahami lebih dahulu apa spirit yang dibawa Islam pada awal kelahirannya, yakni melakukan perbandingan atas posisi dan kondisi perempuan pada zaman sebelum dan sesudah Islam. Banyak sejarawan mengungkapkan, bahwa perempuan dalam masyarakat sangatlah rendah posisinya dan amat buruk kondisinya, serta dianggap tidak lebih berharga dari suatu komoditas. Dari berbagai uraian tentang penggambaran

kedudukan kaum perempuan, yang menonjol diantaranya ialah, bahwa jika seorang suami meninggal dunia, saudara tua laki-laki atau saudara laki-laki lainnya mendapat waris untuk memiliki jandanya.²⁸

Bahkan kebiasaan mengubur bayi perempuan hidup-hidup adalah praktik merendahkan kaum perempuan yang membentang luas di dunia Arab pada zaman pra-Islam.²⁹ Rendahnya martabat kaum perempuan juga terlihat dari hakikat perkawinan yang sifatnya posesif. Mereka juga tidak membatasi berapa jumlah perempuan yang boleh dikawini oleh laki-laki.

Setelah Islam datang membawa pesan moral kemanusiaan, Islam memposisikan perempuan tidak berbeda dengan laki-laki. Sebagaimana ucapan Umar dalam sebuah hadis dari Ibnu Abbas;

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ حُنَيْنٍ
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ثُمَّ قَالَ كَمَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا
جَاءَ الْإِسْلَامُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نَدْخِلَهُنَّ فِي شَيْءٍ مِنْ
أُمُورِنَا.³⁰

²⁸ Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 129

²⁹ Syafiq Hasyim, *Hal-hal Yang tak Terpikirkan, Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Cet I (Bandung: Mizan, 2001), 20.

“Telah bercerita kepada kami Sulaiman ibn Harb, telah bercerita kepada kami Hammad bin Zayd dari Yahya bin Sa‘id dari Ubaid bin Hunain, dari Ibnu Abbas.....Kemudian Umar berkata: Kami semula sama sekali tidak menganggap (terhormat, penting) kaum perempuan. Ketika Islam datang dan Tuhan menyebut mereka, kami baru menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak-hak mereka atas kami, tanpa melibatkan mereka dalam urusan kami”.

Al Qur'an sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam, pada dasarnya mengakui bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama.³¹ Keduanya diciptakan dari satu *nafs* (*living entity*), dimana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain. Sebagaimana ayat 1 surah al Nisa':

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ الْآيَةُ

“Hai sekalian manusia (laki-laki dan perempuan), bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.”³²

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ayat di atas dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi keyakinan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, sehingga kualitas yang pertama menjadi lebih rendah dari yang kedua

³⁰ Muhammad bin Ismail al Bukhari, *Shahih al Bukhari*, Juz VII (Beirut: Dar al-Ihya' al Turats al Arabi, tt), 196

³¹ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (Giblatar: 1980), 933.

³² Depag RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), 114.

harus dibaca dan ditafsirkan kembali. Keyakinan ini, sebenarnya adalah warisan tradisi dari bangsa-bangsa sebelumnya (kaum Yahudi dan Nasrani) yang menjalar ke kalangan kaum muslimin. Karena di dalam al Qur'an tidak dijumpai satupun ayat yang secara eksplisit menyatakan hal demikian. Yang ada hanyalah interpretasi para ulama yang dianggap memiliki otoritas penuh untuk menafsirkan teks-teks agama, padahal tafsiran adalah tetap tafsiran yang tidak menutup kemungkinan adanya keterkaitan dengan perkembangan sosio pengetahuan yang temporal.³³

2. Faktor penyebab timbulnya bias jender (perempuan) dalam penafsiran

Sebenarnya dari manakah asal datangnya pemikiran yang telah menjadi tradisi dan tafsir keagamaan yang meletakkan posisi perempuan lebih rendah dari laki-laki dan pelbagai usaha untuk melanggengkannya?. Sesungguhnya ada banyak hal yang memperkokoh kedudukan perempuan yang semuanya dianggap mewakili pandangan resmi Islam, antara lain: pengaruh kultur Timur Tengah abad pertengahan. Syaikh Nefzawi, seorang penulis muslim yang mewakili kultur pada zamannya, sebagaimana dikutip oleh Mansour Fakh, menjelaskan tipe ideal kaum perempuan di masa itu.³⁴ Menurut perempuan ideal adalah perempuan yang jarang bicara atau ketawa, tidak

³³ Husein Muhammad, *Fiqh.....*, 24.

³⁴ Mansour Fakh, *Analisis.....*, 131

pernah meninggalkan rumah, tidak percaya terhadap siapa saja, kecuali kepada suaminya. Dia harus membantu segala urusan suaminya, tidak boleh banyak menuntut, tidak boleh tertawa selagi suaminya bersedih, dan senantiasa menghiburnya. Menyerahkan diri hanya kepada suaminya.

Kultur semacam itu di sebagian masyarakat Islam masih dipertahankan, namun di pelbagai masyarakat muslim sudah tidak berlaku lagi. Dalam kasus tersebut kultur patriarki benar-benar ikut andil melanggengkan ketidakadilan terhadap perempuan.

Lebih dari persoalan tersebut, tafsir keagamaan tetap memegang peran penting dalam melegitimasi dominasi laki-laki atas kaum perempuan. Persolannya disini adalah, mengapa al Qur'an seolah-olah menempatkan kedudukan laki-laki di atas perempuan. Sebagaimana firman Allah ayat 34, surah al Nisa':

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَمْوَالِهِمِ الْآيَةُ

“Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita,) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”³⁵.

Secara umum para ahli tafsir menyatakan bahwa *qawwam* berarti pemimpin, penanggungjawab, pengatur, pendidik, dan sebagainya. Bahwa

³⁵ Depag RI, *al Qur'an*....., 123.

superioritas laki-laki ini adalah bersifat mutlak. Superioritas ini diciptakan Tuhan, sehingga tidak akan pernah berubah. Kelebihan laki-laki dari perempuan sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas, oleh para penafsir al-Qur'an dikatakan karena akalnya dan fisiknya.

Al Razi, misalnya, dalam tafsirnya mengatakan bahwa kelebihan laki-laki di atas perempuan meliputi dua hal: ilmu pengetahuan, pikiran, akal (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al qudrah*). Artinya, akal dan pengetahuan laki-laki melebihi akal perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna.³⁶

Kategori-kategori ini sebenarnya tidaklah menjadi persoalan yang serius, sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak didasari oleh pandangan yang diskriminatif.

Penafsiran yang paling tepat terhadap kata *qawwam*, menurut Ali Enginer, adalah laki-laki sebagai "pendukung", seperti yang ditunjukkan oleh bagian akhir dari ayat tersebut.³⁷ Laki-laki pendukung wanita karena mereka memberi penghasilan dan nafkah untuk biaya hidup. Dengan demikian, ayat di atas tidak memperkuat superioritas laki-laki atas perempuan.

³⁶ Fakhruddin al-Razi, *al Tafsir al Kabir*, Vol X (Bairut: Dar al Kutub al Ilmiyah, tt), 71.

³⁷ Asghar Ali Enginer, *Islam dan Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), 66.

Oleh karena itu, semua superioritas di atas dewasa ini tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku umum dan mutlak. Artinya, tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas daripada perempuan. Hal ini bukan saja dipandang sebagai bentuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan dasar-dasar kemanusiaan universal, melainkan juga karena fakta-fakta sosial sendiri telah membantahnya. Ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa diingkari oleh siapapun.³⁸

Zaman telah berubah. Sekarang semakin banyak kaum perempuan yang memiliki potensi dan bisa melakukan peran-peran yang selama ini dipandang hanya dan harus menjadi milik laki-laki. Banyak perempuan di berbagai ruang kehidupan yang mampu tampil dalam peran kepemimpinan domestik maupun publik dalam bidang politik, ekonomi dan sosial.

Oleh karena itu, karakteristik yang menjadi dasar argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang tetap dan berlaku sepanjang masa. Akan tetapi merupakan produk dari sebuah proses sejarah, yakni sebuah proses perkembangan yang terus bergerak maju dari *badâwah* (nomaden) menuju *hadhârah* (berkehidupan menetap, modern), dari ketertutupan pada keterbukaan, dari kebudayaan tradisional pada kebudayaan rasional, dan dari pemahaman tekstual pada pemahaman substansial.

³⁸ Ratna Megawangi, *Membiarkan.....*, 35-38.

Semuanya merupakan sebuah proses sejarah yang berlangsung secara evolutif dan dinamis. Dan mungkin saja pada saatnya nanti sejarah akan kembali ke siklus awal.³⁹

Berangkat dari dasar penafsiran sebagaimana dikemukakan di atas, maka ayat 34 surah al Nisa' harus dipahami sebagai teks yang bersifat sosiologis dan kontekstual, karena menunjuk pada persoalan partikular. Posisi perempuan yang ditempatkan sebagai bagian laki-laki dan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga, sebenarnya muncul dalam suatu peradaban patriarki atau peradaban dimana ketergantungan perempuan terhadap laki-laki dalam aspek ekonomi dan keamanan sangat kuat. Pada masyarakat seperti ini, penempatan posisi perempuan demikian boleh jadi memang tepat sepanjang dalam praktiknya tetap memperhatikan prinsip kemaslahatan.

Oleh karena itu, redaksi ayat tersebut juga datang dalam bentuk narasi (*ikhbâr*) yang dalam disiplin ilmu Ushul Fiqh hanya sebatas pemberitaan yang tidak mengindikasikan suatu ajaran (perintah agama). Asbab al Nuzul ayat tersebut juga memperkuat pandangan ini, dimana ia turun untuk memperkecil kekerasan penolakan masyarakat patriarki saat itu terhadap keputusan Nabi saw yang memberi kesempatan kepada Habibah binti Zayd yang telah dipukul oleh suaminya untuk membalas (*qishash*) memukul kembali suaminya. Dengan demikian, penafsiran-penafsiran yang mengatakan

³⁹ Syafiq Hasyim, *Hal-hal.....*, 65-68.

bahwa kepemimpinan hanya hak kaum laki-laki dan bukan hak kaum perempuan adalah interpretasi yang sarat dengan muatan sosio politik saat itu.⁴⁰

Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka suatu kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan. Dengan kata lain, posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki juga mungkin diubah pada waktu sekarang, mengingat format kebudayaannya yang sudah berubah.

Adalah keniscayaan bahwa tafsir, interpretasi terhadap ajaran agama sangat dipengaruhi oleh kacamata pandang yang digunakan oleh penafsirnya, yang seringkali juga berkaitan dengan seberapa jauh keuntungan spiritual dan material yang bisa diperoleh. Artinya tafsir agama erat kaitannya dengan aspek ekonomi, politik, kultural dan juga ideologi. Seluruhnya itu saling tergantung dan terkait satu sama lain.⁴¹

Diperlukan kajian kritis untuk mengakhiri bias dan dominasi dalam penafsiran agama. Maka diperlukan suatu proses kolektif yang mengkombinasikan studi, investigasi, analisis sosial, pendidikan serta aksi untuk membahas isu perempuan. Hal ini termasuk memberikan semangat dan kesempatan perlawanan kepada kaum perempuan guna mengembangkan tafsiran ajaran agama yang tidak bias laki-laki.

⁴⁰ Husein Muhammad, *Fiqh.....*, 22. Lihat pula Mansour Fakh, *Analisis.....*, 133.

⁴¹ *Ibid*, 24.

Pada dasarnya inti ajaran setiap agama, khususnya dalam hal ini Islam, adalah menganjurkan dan menegakkan prinsip keadilan. Al Qur'an, sebagai prinsip-prinsip dasar atau pedoman moral tentang keadilan tersebut, mencakup pelbagai anjuran untuk menegakkan keadilan ekonomi, keadilan politik, kultural termasuk keadilan terhadap perempuan. Persoalan muncul ketika masyarakat berkembang dan jenis ketidakadilan juga berkembang seiring dengan perkembangan zaman.

Diperlukan metode pendekatan penafsiran terhadap ayat-ayat al Qur'an yang bisa dipergunakan untuk memahami bagaimana ajaran moral agama yang bersifat prinsipil mesti membutuhkan analisis sosial. Pada dasarnya di dalam al Qur'an terdapat dalil, ayat-ayat yang bersifat mutlak dan tidak bisa ditafsirkan lebih dari satu pengertian, yang disebut dalil *qath'iy* (pasti) (*qath'iy al dalâlah*). Ayat-ayat tersebut jumlahnya sangat sedikit, yakni biasanya menyangkut hal-hal yang sangat prinsip. Sementara itu terdapat dalil al Quran yang bisa dan boleh menimbulkan tafsiran, yang disebut dalil *zhanniy* (*zhanniy al dalâlah*).⁴²

Dalam hal dalil-dalil *zhanniy* inilah sesungguhnya untuk memahaminya diperlukan pisau analisis yang harus dipinjam dari ilmu-ilmu lainnya, termasuk meminjam pisau analisis jender. Dengan begitu pemahaman atau tafsiran terhadap ajaran keadilan, prinsip dasar agama akan

⁴² Mansour Fakih, *Analisis.....*, 135-136

berkembang sesuai dengan pemahaman atas realitas sosial, karena
sesungguhnya prinsip dasar seruan agama Islam untuk menegakkan keadilan
tetap relevan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III

MUHAMMAD SYAHRUR: BIOGRAFI DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG PEREMPUAN

A. Biografi Muhammad Syahrur

Nama lengkap Muhammad Syahrur adalah Dr. Ir. Muhammad Syahrur Deyb. Dilahirkan di Damaskus Suriah pada tanggal 11 Maret 1938. Pendidikan dasar dan menengahnya dia jalani di negara tempat lahirnya, yaitu di Lembaga Pendidikan Abdur Rahman al Kawakibi Damaskus dan tamat pada tahun 1957. Kemudian pada tahun yang sama dia mendapat beasiswa pemerintah untuk meneruskan studi teknik sipil (*handasah madaniyah*) di Moskow Uni Soviet, dan berhasil meraih gelar Diploma dalam teknik sipil pada tahun 1964.

Kemudian pada tahun berikutnya, ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya oleh pihak Universitas ia dikirim ke Ireland National University, Irlandia untuk meraih gelar *Magister* dan Doktoratnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi, sehingga memperoleh gelar *Master of Science*-nya pada tahun 1969 dan gelar Doktor pada tahun 1972. Sampai sekarang Dr. Ir. Muhammad Syahrur masih mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Geologi.

Pada tahun 1982 sampai 1983 Muhammad Syahrur dikirim kembali oleh pihak Universitas untuk menjadi tenaga ahli pada *al Saud Consult*. Arab Saudi.

Bersama beberapa rekannya di Fakultas, ia kemudian membuka Biro Konsultan Teknik *Dar al Handasiyat* di Damaskus.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Selain bahasa Arab sebagai bahasa ibunya, ia juga menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia. Disamping itu ia juga menekuni bidang yang sangat menarik perhatiannya, yaitu Filsafat Humanisme dan pendalaman bahasa Arab. Tulisannya banyak tersebar di Damaskus, khususnya dalam bidang spesialisasinya, diantaranya tentang teknik fondasi bangunan dan mekanika tanah.¹

B. Perjalanan Pemikiran Keislaman Muhammad Syahrur

Secara gradual, perjalanan pemikiran Muhammad Syahrur dibagi dalam tiga fase. Pertama, tahun 1970 sampai 1980, fase ini dimulai saat dia sedang studi di Dublin Irlandia. Dia merasakan bahwa kajian keislamannya-terutama masalah *al dzikr*, baik yang mencakup metodologi, istilah-istilah pokok, maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian- tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna. Ia melihat bahwa kajian keislaman itu terjebak dalam pembahasan yang monoton dan mengekor pada tradisi pemikiran terdahulu. Demikian halnya dengan kajian tradisi kalam dan fiqh. Tradisi pemikiran kalam telah terjebak dalam tradisi pemikiran *Asy'ariyah* dan *Mu'tazilah*, sedangkan fiqh terjebak dalam tradisi pemikiran *al Fuqaha al khamsah*. Hal tersebut telah menjadi ideologi yang membunuh pembahasan yang bersifat

¹ Aunul Abied Shah, et. al. *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 237.

ilmiah. Kajiannya selama sepuluh tahun inilah yang kemudian membawanya pada sebuah realitas *asâsiyah*, bahwa sesungguhnya Islam tidaklah seperti yang tercermin dalam kajian awal, yang *taqlidy* dan terjebak dalam tradisi pemikiran pendahulunya. Kita tidak dapat menghadapkan produk pemikiran masa lalu ke masa kini dengan segenap problematikanya. Oleh karena itu, Syahrur menegaskan perlunya umat Islam membebskan diri dari bingkai pemikiran yang cenderung *taqlidy*, tidak ilmiah.

Kedua, tahun 1980 sampai 1986. Fase ini diawali sejak pertemuan Syahrur dengan Ja'far Dak al Bab, teman sejawatnya mengajar di Universitas Damaskus. Ia doktoral di bidang ilmu bahasa (*al lisâniyât*) dari Universitas Moskow pada tahun 1973. Ja'far inilah yang mengenalkannya dengan pemikiran-pemikiran Abu Ali al Farisi dan kedua muridnya Ibnu Jinny dan Abdul Qahir al Jurjani. Syahrur mulai memahami berbagai permasalahan bahwa lafadz mengikuti makna, bahasa Arab adalah bahasa yang tidak mengenal sinonim atau padan kata (*murâdif*). Bertolak dari pemikiran ini Syahrur mengadakan kajian yang intensif terhadap *mushhaf*, baik yang berkenaan dengan istilah pokok dalam al Qur'an, seperti *al Kitâb*, *al Qur'an*, *al Furqân*, *al Dzîkr*, *Umm al Kitâb*, *al Lawh al Mahfûzh*, *al Imâm al Mubîn*. Disamping tema-tema lain yang ia kaji dalam perspektif baru, seperti *al inzâl*, *wa al tanzîl* dan *al ja'al*. Kajian ini berlangsung hingga tahun 1982. Pada 1984 sampai 1986 ia mengkaji pemikiran-pemikiran pokok yang terkait dengan ayat-ayat al Qur'an bersama Ja'far Dak al Bab.

Ketiga, tahun 1986 sampai 1990. Fase ini tidak lain adalah upaya sistematis bersama Ja'far yang kemudian terwujud dalam sebuah buku. Pekerjaan ini

dirasa berat, untuk bab satu saja mencakup 200-an halaman dan baru selesai pada tahun 1986 sampai 1987. Buku ini selesai pada tahun 1988 dengan tebal 800-an halaman.²

Persoalan mendasar yang memunculkan kegelisahan Syahrur untuk melakukan kajian keislaman, sebagaimana dikutip oleh Muhammad In'am dari karya Syahrur " *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, secara global dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling terkait; yaitu realitas masyarakat kontemporer dan realitas doktrin *turats* dalam Islam.

Syahrur melihat bahwa masyarakat kontemporer telah terpolarisasi ke dalam dua blok. Pertama, mereka yang berpegang secara ketat kepada arti literal dalam tradisi, mereka berkeyakinan bahwa warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. Apa yang cocok untuk komunitas pertama dari orang-orang beriman di zaman Nabi cocok juga untuk semua orang di zaman apapun.

Kedua, mereka yang cenderung untuk menyerukan sekularisme dan modernitas, menolak semua warisan Islam termasuk al Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi, yang hanya menjadi narkotik pada pendapat umum. Bagi mereka, ritual adalah sebuah gambaran ketidakjelasan. Memimpin di dalam kelompok ini Marxian, komunis dan beberapa nasionalis Arab.

² Muhammad In'am Esha, *Kontruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Syahrur*, dalam *Jurnal Al Huda*, Vol 2 No 4, 2001, 124-125.



Menurut Syahrur, semua kelompok ini telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya. Kegagalan kedua blok inilah yang kemudian memunculkan kelompok ketiga, dimana Syahrur mengklaim dirinya berdiri dalam kelompok ini. Mereka menyerukan kembali kepada *al tanzil*, teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi saw, namun dengan paradigma baru.³

C. Tentang *Al Kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*.

Adapun bukunya "*Al Kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*" yang ternyata menimbulkan reaksi pro dan kontra diselesaikannya dalam jangka waktu yang cukup lama, yaitu mulai tahun 1970 sampai 1990. Tepatnya sejak dia masih dalam proses penulisan disertasi doktoralnya di Irlandia sampai diterbitkannya untuk pertama kali di Damaskus dan selanjutnya edisi Kaironya diterbitkan pada 1992 oleh *Sina li al Nasyr* dan *al Ahaly* penerbit *avant garde* gerakan pencerahan (disebut: kelompok sekular) di Mesir saat ini.

Terbitnya buku -yang diakui oleh Jamal al Banna, seorang intelektual muslim Mesir, tokoh gerakan buruh dan adik kandung Hasan Al Banna, sebagai metode baru dalam interpretasi teks kitab suci al Qur'an itu- telah memicu kontroversi yang keras, kemudian muncullah beberapa buku lain, baik dari pihak yang pro maupun kontra. Diantara buku yang disebutkan oleh Aunul Abied adalah *Tahafut Qirâ'ah Mu'âshirah* (Kekacauan Bacaan Kontemporer) oleh Dr Munir Muhammad Thahir al

³ *Ibid*, 126.

Syawwaf, seorang sarjana hukum dari Lebanon dan buku *Al Furqân wa al Qur'an* oleh Syekh Khalid Abdur Rahman al Akk, disamping buku *Qirâ'ah 'Ala Kitâb al Kitâb wa Al Qur'an* oleh Halah al Quri, cendikiawati Palestina yang tinggal di Mesir. Masih ada lagi *Mujarrad Tanjim* oleh Salim Jabi dan *Al Qira'ah al Mu'âshirah li al Qur'an fi al Mizan* oleh Ahmad Omran.

Secara global, buku *Qirâ'ah Mu'âshirah* (Bacaan Kontemporer) ini bisa dibagi ke dalam dua kelompok pembahasan. Yang pertama, dan merupakan bagian yang paling penting adalah pemikiran-pemikiran dasar yang terdiri dari kaidah-kaidah metodologis yang menjadi landasan rentetan pemikirannya dalam interpretasi teks Qur'ani. Adapun yang kedua adalah hasil (*result*) pemikiran dari metodologi dasar tersebut. Diantaranya adalah sub bab kajian tentang tafsir ayat-ayat tentang perempuan (yang menjadi kajian penulis). Di bagian akhir buku *Al kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah* ini ditambahkan pula buku *Asrâr al Lisân al Arabi* (Rahasia-rahasia Bahasa Arab) oleh Dr. Ja'far Dak al Bab, yang diakui oleh Syahrur sebagai gurunya dalam pengkajian semantik bahasa Arab.⁴

Buku ini telah menjadi *bestseller* dan telah terjual ribuan eksemplar. Menurut Eickelman, profesor antropologi dan hubungan masyarakat di Dartmount College Amerika, pada tahun 1993 buku Syahrur telah terjual sebanyak 13.000 eksemplar di

⁴ Aunul Abied Shah, *Islam....*, 238.

Syiria, 3.000 eksemplar di Mesir dan 10.000 eksemplar di Saudi Arabia dan jumlah tersebut diluar buku-buku yang dikopi secara ilegal.⁵

D. Metodologi Penafsiran Muhammad Syahrur

Adapun metode yang digunakan Syahrur adalah metode *mawdhu'iy* (tematik) dengan menggunakan pendekatan rasio (*bi al ra'yi*). Sedangkan dalam tahapan analisisnya Syahrur menggunakan analisis kebahasaan (*linguistical analisis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya dengan metode historis ilmiah studi bahasa (*al manhâj al târikhy al 'ilmy fi al dirâsah al lughawiyah*)^b Bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau hubungan suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan (*cross examination*). Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdif*). Setiap kata memiliki kekhususan makna bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat adalah bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyagh al kalâm*). Dengan kata lain, makna kata pasti dipengaruhi oleh hubungan secara linier dengan kata-kata di sekelilingnya (strukturnya).

Dalam menafsirkan al Qur'an Muhammad Syahrur, sebagaimana diakui sendiri, bersandar kepada metode semantik Abu Ali al Farisi yang didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibnu Jini dan Abdul Qahir al Jurjani. Adapun bentuk umum dari kajian kebahasaan Abu Ali al Farisi adalah :

⁵ Muhammad In'am Esha, *Konstruksi.....*, 124

1. Bertolak dari pemahaman bahwa bahasa adalah sebuah metode atau sistem yang beraturan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

2. Bahwa bahasa itu muncul secara bersamaan, dan struktur bahasanya terkait dengan jabatannya dalam bahasa.

3. Adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran (intelektual).

Oleh karena struktur dan tatanan bahasa selalu berkembang, maka dalam analisa kebahasaan timbul metode ilmiah sejarah. Metode ini- yang terdapat dalam dua khazanah pemikiran yang saling melengkapi, yaitu pemikiran Ibnu Jinny dan Abdul Qahir al Jurjani – terdiri dari beberapa dasar berikut:

1. Adanya kesesuaian antara ungkapan dan pemikiran manusia. Peran bahasa sebagai alat penyampai telah terjadi sejak munculnya percakapan manusia (*al kalâm al insâni*).
2. Pemikiran manusia tentang aturan kebahasaan tidaklah berkembang sempurna secara sekaligus, tetapi tumbuh menyempurna sejalan dengan problematika pemikiran manusia.
3. Tidak mengakui adanya kata-kata yang *murâdif* (sinonim), sebagaimana diperkirakan sebagian orang sebagai penyebab adanya perbedaan bahasa dengan kekayaan *mufradât*. Termasuk lisan ke-Arab-an juga tidak mempunyai satu katapun yang punya arti sama (sinonim).

Oleh karena itu Muhammad Syahrur memilih Kamus *Maqâyis al Lughah* karya Ibnu Faris sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna kata-kata yang dikaji. Karena Ibnu Faris merupakan murid Tsa'lab maka dia berpegang kepada

pendapat gurunya, sebuah postulat terkenal yang diungkapkan Tsā'lab yaitu;
 “Apa yang sebelumnya diduga dalam kajian bahasa sebagai kata-kata yang sinonim –
 sebenarnya –termasuk diantara kata-kata yang mempunyai arti berbeda”.⁶

E. Pemikiran Syahrur Tentang Teori *al Hudūd* (Batas)

Salah satu metodologi penafsiran Muhammad Syahrur yang kontroversial adalah teori *al hudūd*. *Al Hudūd* yang dimaksud, menurut beberapa peneliti pemikiran Syahrur termasuk Aunul Abied, adalah berarti “batas” (*The theory of limits*)⁷. Yaitu batasan-batasan dalam hukum-hukum Islam. Terkait dengan teori batas yang digunakannya, Syahrur menjelaskan enam model,⁸ yaitu:

1. Batas minimum; batas paling minimal yang ditentukan al Qur'an dan ijtihad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut namun memungkinkan menambah. Syahrur mencontohkan, ayat al Qur'an surah al Nisa' 22, tentang wanita yang haram dinikahi. Ketentuan dalam ayat tersebut merupakan batas minimal dan tidak mungkin dikurangi tapi memungkinkan untuk ditambah. Hasil penelitian kedokteran, misalnya, menyebutkan bahwa menikah

⁶ Ja'far Dak al Bab, *Taqdīm al Manhaj al Lughawi fi al Kitāb*, dalam *al Kitāb wa al Qur'an* (Kairo: Sina li al Nasr dan Damaskus al Ahaly, 1992), 24.

⁷ Aunul Abied Syah, *Islam.....*, 239

⁸ Muhammad Syahrur, *Al Kitāb wa Al Qur'an, Qira'ah Mu'āshirah* (Sina li al Nasr dan Damaskus al Ahaly, 1992), 453-470.

dengan anak perempuan paman atau bibi (saudara sepupu) dapat berakibat buruk bagi keturunan. Dengan data statistik yang memadahi agama dapat mengharamkannya.

2. Batas maksimum; batas paling atas yang telah ditetapkan dan tidak mungkin untuk dilampaui, namun memungkinkan untuk dikurangi atau diperingan. Sebagai contoh Syahrur menyebutkan ayat 38 surah al Mâ'idah, tentang hukuman potong tangan bagi pencuri. Hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi di atas ketentuan potong tangan, tapi ijtihad memungkinkan meringankan sesuai dengan kondisi. Yang menjadi kunci dalam ayat tersebut adalah lafazh "nakâlan" yang berkonotasi adat atau kondisi yang ada dalam suatu negeri.
3. Batas minimum dan maksimum sekaligus; batas maksimum dan maksimum telah ditetapkan dan dengan ijtihad mungkin menetap diantaranya. Syahrur mencontohkan ayat 11 surah al Nisa' tentang waris pria dan wanita. Batas maksimum pria 2 kali lipat perempuan, batas minimum perempuan 0,5 pria. Ijtihad bergerak diantara batasan tersebut dengan melihat keterlibatan wanita dan sebagainya.
4. Batas maksimum dan minimum bersamaan dalam satu titik; ketentuan batas maksimumnya juga merupakan batas minimumnya sehingga ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat atau lebih ringan. Syahrur mencontohkan ayat 2 surah al Nur, tentang hukum untuk pelaku zina. Ketentuan bagi pelaku zina dalam ayat tersebut adalah batas maksimum dan minimum

sekaligus. Karena dalam ayat tersebut ada kata “ra’fah” yang berarti tidak ada

keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi bukan hukumannya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

5. Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa sentuhan. Batas

paling atas telah ditentukan dalam al Qur’an, namun karena tidak ada sentuhan dengan batas maksimum maka hukuman belum dapat ditetapkan. Syahrur mencontohkan tentang hubungan laki dan perempuan, bahwa batas paling atas yang telah ditetapkan adalah hukuman zina, namun bila laki-laki dan perempuan berhubungan atau bersentuhan, tapi belum zina maka hukuman zina belum dijatuhkan.

6. Batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas minimum negatif boleh dilewati. Batas atas yang telah ditetapkan tidak boleh dilewati, sedangkan batas bawahnya yang negatif dapat dilampaui. Syahrur mencontohkan *tasarruf* harta.

Batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui adalah riba, sedangkan batas minimum yang boleh dilewati adalah zakat. Zakat sebagai batas negatif karena ia digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id adalah batas minimum harta yang wajib dikeluarkan. Dua hal ini dapat dilampaui dengan shadaqah. Dalam hal ini ada riba yang diperkenankan, yaitu riba yang tidak melewati batas maksimum (riba *adh’âfan mudhâ’afah*).

F. Metodologi Penafsiran Syahrur terhadap Ayat-ayat tentang Perempuan

Adapun ide-ide Syahrur berkaitan dengan ayat-ayat tentang perempuan adalah bahwa kajian tentang kedudukan perempuan dalam Islam termasuk bidang yang sangat sensitif dan sudah ada yang mencoba mengkajinya, baik dari kelompok yang

mendukung Islam maupun kelompok yang memusuhi Islam, sejak masa kebangkitan sampai hari ini. Meskipun demikian, Syahrur tidak yakin bahwa sudah ada yang melakukan kajian orisinal terhadap obyek ini, bertolak dari perspektif pertentangan antara kelompok substansialis yang formatnya bisa berubah (*al hanifiyah*) dan kelompok formalis yang statis (*al istiqamah*), dalam interpretasi ajaran Islam di satu pihak dan dengan fitrah kemanusiaan di pihak lain dengan menjadikan konsep *al hudud* sebagai pilar utama.

Kesalahan-kesalahan mendasar yang dilakukan oleh penafsir-penafsir klasik dalam memposisikan perempuan, menurut Syahrur, adalah pada metodologi sebagai berikut:

1. Disebabkan mereka tidak memilah-milah (mencampuradukkan) ayat-ayat tentang perempuan yang terdapat dalam al Qur'an atau *Umm al Kitab*, antara yang bersifat *hudud* (batasan-batasan) dengan yang bersifat *ta'limat* (informasi). Ayat-ayat yang bersifat *ta'limat* bisa tidak dikerjakan, atau malah mengerjakan yang sebaliknya, karena ia hanya sekedar petunjuk etis. Adapun ayat-ayat *hudud* harus bisa mentoleransi perilaku anak manusia, selama perilaku tersebut masih dalam batasan *ma baynahumâ* dan belum melewati perbatasan minimal (*al adnâ*) ataupun maksimal (*al 'lâ*).

Dalam hal ini Syahrur mencontohkan bahwa ayat al Qur'an surah al Nur: 31 termasuk ayat-ayat yang menjelaskan batasan-batasan (*hudud*) dalam adab berpakaian. Begitu juga surah al Nisa': 3 termasuk ayat-ayat yang menjelaskan

tentang batasan dalam berpoligami. Sedangkan surah al Ahzâb: 59 termasuk ayat-ayat *ta'limat*.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam konteks ayat-ayat tentang perempuan ini adalah logis, menurut Syahrur kalau para ulama terdahulu belum mengetahui adanya teori perbatasan (*al hudûd*) ini. karena teori ini baru ditemukan oleh Newton pada awal modern. Dan masalah perbatasan (*al hudûd*) ini adalah masalah pelik yang hanya mampu dipahami oleh manusia terdidik (*mutahâdhir*), bukan orang kampung (*badâwah*), atau dalam konteks kearaban disebut dengan *al a'râb*, sebagaimana firman Allah dalam surah al Tawbah, 97:

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“Orang-orang Arab Badui itu, lebih sangat kekafiran dan kemunafikannya, dan lebih wajar untuk tidak mengetahui hukum-hukum yang diturunkan Allah kepada Rasulnya. Dan Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana”.⁹

2. Anggapan bahwa apa yang diperoleh perempuan tentang hak-hak mereka pada zaman Nabi adalah puncak kemerdekaan perempuan. Yakni hal itu dimulai sejak diutusnya Nabi dan berakhir setelah beliau wafat. Jika waktu itu mereka tidak bekerja sebagai *qâdhi* (pemutus masalah) atau tidak berperan dalam masalah politik, karena mereka tidak diperkenankan (dilarang).

Oleh karena itu, menurut Syahrur, pandangan ini harus diluruskan, bahwa hukum-hukum Islam tentang kaum perempuan mempunyai sifat yang sama dengan

⁹ Depag RI, *Al Qur'an*....., 296.

hukum-hukum Islam tentang perbudakan, yang tidak menggunakan cara revolusi dalam menuntut perubahan. Keduanya dilakukan secara berangsur-angsur. Karena itu, harus dikatakan bahwa emansipasi kaum perempuan dalam Islam telah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad saw dan belum berakhir sebagaimana halnya dengan pembebasan budak. Karena itu, dengan bersandarkan pada ayat-ayat *hudûd*, program perbaikan kondisi sosial kaum perempuan harus tetap berlanjut seiring dengan perkembangan zaman.

4. Kesalahan yang lain, menurut Syahrur, adalah dalam memahami ayat-ayat

yang didalamnya terdapat kata “نساء”, semisal surah Ali Imran, ayat 14:

(رَبِّ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ الْآيَةِ), dan surah al Baqarah, ayat 223;

(نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ الْآيَةِ). Penafsiran mereka terhadap kedua ayat ini telah menjebak mereka pada kesalahan yang fatal, yaitu memposisikan perempuan sebagai harta benda milik laki-laki. Kesalahan ini dilatarbelakangi oleh ketidaktahuan mereka tentang konsep *hudûd* dalam penafsiran al Qur'an kontemporer. Karena pada hakikatnya Islam meletakkan perempuan dalam posisi yang seimbang, satu sama lain saling membutuhkan dan mengisi.¹⁰ Hal ini tersirat dalam firman Allah surah al

Baqarah ayat 187:

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ الْآيَةِ

“Mereka (perempuan) itu adalah pakaian bagimu (laki-laki) dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka”.¹¹

¹⁰ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 592-595.

¹¹ Depag RI, *Al Qur'an.....*, 45.

E. Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap Ayat-ayat al Quran tentang

Perempuan dalam *Al Kitâb wa al Qur'an; Qira'ah Mu'âshirah*

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sebelum mengkaji lebih jauh penafsiran Muhammad Syahrur terlebih dahulu dijelaskan tentang definisi perempuan dalam al Qur'an, apakah perempuan itu? Syahrur menjelaskan bahwa Allah sudah mendefinisikan perempuan dan juga laki-laki dalam dua perspektif yang berbeda. Pertama, dalam perspektifnya sebagai makhluk hidup secara fisiologis (*al basyar*) dan kedua dalam perspektifnya sebagai manusia yang berlogika dan mempunyai kesadaran (*al insân*).

Dalam perspektif yang pertama, Allah berfirman dalam surah al Najm, 45:

وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ

“Dan bahwasanya Dialah yang menciptakan manusia berpasang-pasangan laki-laki dan perempuan”.¹²

Dalam perspektif ini manusia (laki-laki dan perempuan) tidak berbeda dengan makhluk Allah yang lain. Perempuan termasuk dari golongan manusia, sedangkan betina dari golongan hewan. Keduanya sama-sama mempunyai susuan fisiologis yang bisa menerima pembuahan, bisa hamil dan melahirkan, menyusui dan mempunyai kemampuan untuk membina keturunan. Dalam hal ini perempuan dan betina sama saja. Adapun laki-laki adalah pasangan perempuan dan lawan jenisnya, yang dapat berinteraksi dengannya dalam hubungan yang saling mempengaruhi.

¹² Ibid, 875.

Laki-laki mempunyai potensi untuk membuahi. Dalam konteks ini laki-laki tidak berbeda dengan hewan jantan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Adapun dalam perspektif kedua adalah manusia sebagai makhluk yang berakal yang dapat membedakan dengan makhluk yang lain. Allah berfirman dalam surah al Hujurat, 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia disisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.¹³

Dari ayat ini bisa dipahami bahwa, yang dimaksud dengan kata *al nâs* dalam firman-Nya berlaku untuk kedua jenis; laki-laki dan perempuan. Begitu juga, kalau Dia menggunakan kata-kata "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" ditujukan kepada semua pihak, baik berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Maka, Allah telah memuliakan semua jenis manusia dengan nilai-nilai kemanusiaannya. Dan Dia tidak pernah melebihkan satu jenis dengan dari jenis yang lain, kecuali dengan kualitas amal perbuatannya sebagai standar penilaian. Berarti kaum perempuan mempunyai derajat yang sama dengan laki-laki. Dia juga

¹³ Ibid, 847.

mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam hal menyalurkan keinginan dan aspirasinya, selama situasi memungkinkan. Sehingga mitos yang menyatakan bahwa”
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 kaum perempuan adalah golongan yang kualitas akal nya kurang dan nilai agamanya rendah” harus ditinjau kembali.¹⁴

Berikut dipaparkan interpretasi baru, yang ditawarkan Syahrur, terhadap beberapa ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan yang diungkapkan dalam bukunya *Al Kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*.

1. Perempuan “Harts” bagi Laki-laki

نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلْقَوَةٌ
 وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

“Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah, dan ketahuilah kelak kamu akan menemui Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman”.¹⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Makna kata

Kata نِسَاء -menurut Syahrur- adalah bentuk jamak (plural) dari kata نِسيئة yang berarti (hasil usaha, pen.) yang datang belakangan atau terlambat (*al muta'akhkhar*) atau yang baru didapatkan (*al mustajad*). Hal ini berbeda dengan pebafsiran umum yang mengartikannya sebagai bentuk jamak dari "المرأة" (perempuan), tanpa

¹⁴ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 597.

¹⁵ Depag RI, *Al Qur'an.....*,

mengikuti bentuk katanya yang asli. Adapun kata **الْحَرْثُ** diartikan dengan **الْجَمْعُ** (mengumpulkan) dan mencari penghasilan (**الْكُسْبُ**) yang berkenaan dengan materi. Berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya dengan melempar bibit di atas muka bumi atau disebut ladang. Sedangkan kata ganti (*dhamir*) **كُم** adalah kata ganti orang kedua plural, yang dalam bahasa Arab lazim digunakan untuk kedua jenis kelamin, apabila terdapat dalam susunan katanya *qar'inah* (embel-embel, keterangan) yang menjelaskan maksud.

Berdasarkan pengertian kosakata di atas, maka dapat diterjemahkan ayat tersebut dalam format baru yang berbeda: “Hasil usaha kalian (wahai laki-laki dan perempuan, pen.) adalah kapital yang kalian kumpulkan dari pekerjaan kalian. Maka perlakukanlah pekerjaan kalian seperti yang kalian kehendaki. Dan kerjakanlah perbuatan yang menguntungkan kalian dan bertakwalah kepada Allah (dalam pekerjaan kalian, pen.). serta ketahuilah bahwa kalian kelak akan menemuinya. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman.”¹⁶

2. Kesenangan Manusia di Dunia

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ
وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَآبِ

“Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan apa-apa yang diinginkan, yaitu; wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda

¹⁶ Muhammad Syahrur, *Al Kitab*....., 595.

pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia; dan di sisi Allahlah tempat kembali yang baik”.¹⁷

Makna Kata

Sebagaimana telah disinggung diatas bahwa النَّاسُ mencakup kedua jenis laki-laki dan perempuan. Begitu pula kata النَِّسَاءُ berarti “yang datang belakangan” atau “terlambat” atau “sesuatu yang baru didapatkan”. Adapun kata الْبَنِينَ merupakan bentuk jamak dari الْابْنَةُ, yang berarti benda-benda yang tidak mudah dipindahkan (bangunan), berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai jamak dari الْإِبْنُ “asal kata بَنُو” yang artinya adalah “anak”.

Berdasarkan arti kosa kata di atas, ayat ini dapat diterjemahkan dalam format baru: “ Difitrahkan dalam diri umat manusia kecenderungan untuk menyukai hasil kerjanya, bangunan-bangunan megah, harta berlimpah yang terbuat dari emas dan perak, kuda pilihan dan binatang-binatang dari jenis ternak serta pekerjaan atau profesi yang menghasilkan keuntungan semua itu adalah kesenangan hidup di dunia dan disisi Allahlah tepat kembali.”¹⁸

Salah satu alasan bagi Syahrur dalam mengartikan kata *nisá* pada ayat ini dengan arti *nasî'ah*, karena lafadz *al nâs* mencakup laki-laki dan perempuan. Bagaimana mungkin perempuan senang sesama perempuan.

¹⁷ Depag RI, *Al Qur'an*....., 77.

¹⁸ Muhammad Syahrur, *Al Kitab*....., 595.

3. Poligami

Poligami adalah permasalahan unik, khususnya bagi para muslimah serta menjadi *qadhiyah* (permasalahan) yang tidak kunjung selesai dibicarakan masyarakat dunia pada umumnya. Kalau ayat tentang poligami dalam al Qur'an ini ditinjau dari sudut pandang *al hudud* (*al had al adnâ* dan *al had al a'la*) maka akan jelas terlihat bahwa permasalahan itu mempunyai kaitan erat antara dimensi kemanusiaan dan dimensi sosial. Karena batasan yang telah digariskan oleh Tuhan tidak akan lepas dari kondisi manusiawi, disamping juga memiliki faedah (hikmah) bagi kehidupan umat manusia. Ayat al Qur'an yang menunjukkan diperbolehkannya poligami adalah firman Allah surah al Nisa', 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya".¹⁹

¹⁹ Depag RI, *Al Qur'an*....., 115.

Penafsiran ayat

Ayat di atas adalah ayat *ma 'thūfah* (berantai) dari ayat sebelumnya” وان“ yang merupakan kalimat bersyarat dan ayat yang sebelumnya dalam kontek *haqq al yatama*, yaitu ayat 2: *وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبْدُلُوا الْخَيْثَ بِالْطَّيِّبِ ۚ ۝۲*

Sudah diketahui bersama bahwa yang dinamakan anak yatim adalah anak yang ditinggal mati bapaknya dalam kondisi belum *baligh*, masih kanak-kanak dan belum pintar, sedangkan keadaan ibunya dalam kondisi sudah lanjut usia serta kehidupan yang sulit.

Kalau dihubungkan dengan konteks *hudūd* maka ayat ini mengandung dua macam *al had*, yaitu *al hadd fi al kam* (batasan kuantitas) dan *al had fi al kayf* (batasan kualitas).

1. *Al Had al Kam*: Ayat diatas menjelaskan bahwa *al had al adnâ*, atau jumlah minimum isteri yang diperbolehkan oleh syara' adalah satu, karena tidak mungkin seseorang beristeri setengah. Adapun *al hadd al a'la*, atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat. Manakala seseorang beristeri satu, dua, tiga, atau empat orang, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah, karena empat adalah batasan maksimum, sedangkan kalau seseorang beristeri lebih dari itu, berarti dia telah melanggar *hudūd Allah*. Pemahaman ini yang telah disepakati selama empat belas abad silam, tanpa memperhatikan konteks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*al hadd al Kayf*).



Makna Kata

Kata *قسطا* berasal dari kata *قسط* dan *قسطا* berasal dari kata *عدل*. Kata *qishthun* dalam *Lisan al 'Arab* mempunyai dua pengertian yang kontradiktif. Makna yang pertama adalah *al 'adl*, sebagaimana surah al Ma'idah ayat 42. Sedangkan makna yang kedua *al zhulm* dan *al jûr*, sebagaimana surah al Jin, ayat 14. Begitu juga *al 'adl* mempunyai dua arti yang berlainan, bisa berarti *al istiwa'* (sama, lurus) dan bisa berarti *I'wijâj* (bengkok). Disisi lain ada perbedaan antara dua kalimat tersebut, kata pertama bisa dari satu sisi saja, sedangkan kata yang kedua harus dari dua sisi.

Pengertian ayat

Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari isteri-isteri jandamu), maka jangan kamu kawini mereka. (Namun, kalau kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka kawini para janda tersebut, dua, tiga, atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak kuasa memelihara anak-anak yatim mereka, maka cukuplah bagi kamu satu isteri atau budak-buidak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih menjaga dari perbuatan *zhalim* (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim).²⁰

²⁰ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 597.

2. *Al had fi al kayf*. Yang dimaksud disini adalah, apakah isteri tersebut dalam kondisi *bikr* (perawan) atau *tsayyib/armalah* (janda)? Kita harus melihat *al hadd fi al kayf* ini, karena ayat tersebut memakai *shighat syarth*, jadi seolah-olah kalimatnya adalah; “وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا” dengan syarat kalau “فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ” . Dengan kata lain, untuk isteri pertama tidak disyaratkan adanya *al hadd fil kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada isteri kedua, ketiga dan keempat disyaratkan kalau isteri-isteri tersebut dari *armalah* (janda yang mempunyai anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki isteri lebih dari satu akan menanggung isteri dan anak-anaknya yang yatim. Hal ini akan sesuai dengan pengertian ‘*adl*’ yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil antara anak-anaknya dari isteri pertama dengan anak-anak yatim dari isteri berikutnya.

Interpretasi seperti ini dikuatkan dengan kalimat penutup ayat “ذَلِكَ أَدْنَى الْأَ”

“تَعُولُوا”, karena *ta’ulû* berasal dari kata ‘*awl*’ yang berarti *katsrat al ‘iyâl* (banyak anak yang ditanggung) yang bisa menyebabkan terjadinya tindak kezhaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Disamping ayat di atas ada hadis Rasulullah yang sangat menghargai kedudukan seorang *kafil al yatim* (pengasuh anak yatim).

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا وَقَالَ بِأَصْبَعَيْهِ السَّبَابَةَ وَالْوُسْطَى²¹

²¹ Muhammad bin Isma‘il al Bukhari, *Shahih al Bukhâri*, Vol VIII (Bairut: Dar al Ihya’ al Turats al ‘Arabi, tt), 10.

“Telah bercerita kepada kami Abdullah bin Abdul Wahhab, dia berkata; telah bercerita kepadaku Abdul Aziz bin Abi Hazim, dia berkata; Bapakku bercerita kepadaku; Saya mendengar Sahl bin Sa’id dari Nabi, beliau bersabda: Saya dan orang yang mengurus anak yatim di surga seperti ini, beliau menunjukkan dua jarinya, jari telunjuk dan jari tengah.”

Menurut Syahrur, boleh jadi hadis ini merupakan komentar atas ayat di atas, sekaligus imbauan bagi laki-laki untuk memperisteri para janda dan memelihara anak-anak mereka.

Bertolak dari sini akan jelas kita lihat manfaat dari poligami yang selama ini menjadi bahan perdebatan, dan bahwasanya Allah memperbolehkan poligami, sebagai satu solusi atas ketimpangan sosial yang timbul karena adanya *armalah* (janda) dan anak-anak mereka yang hidup terlantar.

Dalam permasalahan poligami seperti ini, Allah juga telah memberikan keringanan kepada para suami yang mau memperistri *armalah* dalam pemberian mahar. Sebagaimana firman Allah surah al Nisa’, 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفَيِّدُكُمْ فِيهِنَّ وَيَأْتِلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي نِسَاءِ الرِّجَالِ
لَا تُؤْتَوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَإِنْ تَقُومُوا لِلنِّسَاءِ بِالْقِسْطِ
وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

“Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam al Qur’an. (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih diapandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-

anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu lakukan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui”²²

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ayat ini menerangkan bahwa mahar bagi para *armalah* ditiadakan dengan syarat para suami itu bersedia memelihara anak-anak mereka. Untuk itu poligami yang dimaksudkan bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristeri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak yatim. Maka dalam konteks poligami disini tidak dituntut adanya ‘*adâlah* (keadilan) antara istri-istrinya. Allah berfirman pada ayat 129-130:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمعلقةِ وَإِنْ تَصْلَحُوا
وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil antar istri-istimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kekurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masing dari limpahan karunia Nya. Dan adalah Allah Maha Luas (karunia Nya) lagi Maha Bijaksana.”²³

Dalam konteks perkawinan Rasul dengan istri-istrinya yang tidak sesuai dengan penafsiran ayat di atas, Syahrur mengatakan bahwa perkawinan Rasulullah tidak bisa dibandingkan dengan poligami sekarang karena dua sebab sebagai berikut:

²² Depag RI, *Al Qur'an*....., 143

²³ *Ibid*, 143-144.

- a. Analogi poligami Rasul dengan konteks kekinian sangat berbeda, karena kondisi saat sekarang ini berbeda jauh dengan kondisi saat itu.
- b. Dalam *qadhiyah* perkawinan Rasul tidak bisa diambil sebagai contoh karena *maqâm* (kedudukan) yang berbeda jauh di mata syara', sebagaimana istri-istri beliau juga tidak bisa dipadankan dengan para muslimah,²⁴ Allah berfirman dalam surah al Ahzâb, 32:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ الْآيَةُ

“Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita lain.”²⁵

4. Pakaian dan Profesi Muslimah

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ
بِخُمْرِهِنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي
أَخَوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَاءَهُنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْاِرْبَةِ مِنَ
الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَكُمْ تَقْلُحُونَ

“Katakanlah kepada wanita yang beriman; Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan

²⁴ Muhammad Syahrur, *Al Kitab*....., 602

²⁵ Depag RI, *Al Qur'an*....., 672

hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”²⁶

Asal kata “الضرب” dalam bahasa Arab mempunyai dua arti; yang pertama adalah melangkah di atas bumi untuk kepentingan profesi, perdagangan, dan jalan-jalan, sebagaimana firman Allah surah al Nisa’, 94;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتِينُوا أَلَا تَعْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah.”²⁷

Adapun yang kedua adalah berarti pembentukan, menjadikan dan pelaksana, sebagaimana firman Allah surah al Rum, 58;

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ أَلَا تَعْلَمُونَ

“Dan sesungguhnya telah Kami buat dalam al Qur’an ini segala macam perumpamaan untuk manusia,”²⁸

²⁶ Ibid, 348.

²⁷ Ibid, 136.

²⁸ Ibid, 650.

Adapun kata *الْخُمُورُ* berasal dari kata *الْخَمْرُ* yang berarti “penutup”. Sedangkan kata *الْجُيُوبُ* adalah bentuk jamak dari kata *الْجَيْبُ* yang berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai kantong atau lubang pakaian.

Penafsiran Ayat

Perhiasan perempuan itu ada dua: Pertama adalah perhiasan yang jelas dan tampak (*al zînah al zhâhirah*) dan kedua adalah perhiasan yang tidak tampak (*al zînah al makhfiyah*). Perhiasan yang tampak adalah badan perempuan yang oleh Allah memang diciptakan dalam keadaan tampak atau ditampakkan, seperti kepala, perut, punggung, kaki dan kedua tangan. Sebab, seperti diketahui bahwa manusia, baik laki-laki maupun perempuan diciptakan oleh Allah dalam keadaan telanjang. Inilah yang dimaksud dengan firman kata “مَا ظَهَرَ مِنْهَا”.

Sedangkan perhiasan yang tersembunyi adalah bagian dari tubuh perempuan yang disembunyikan oleh Allah yang termasuk dalam kategori *al juyûb*. Perhiasan inilah yang harus ditutupi. Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa *al khumûr* yang dimaksud dalam ayat ini bukanlah penutup kepala yang biasa diketahui. *Al khimâr* yang dimaksud adalah mencakup segala macam penutup tubuh, baik kepala maupun anggota badan yang lain. Adapun anggota tubuh yang berlekuk, bercelah dan mempunyai tingkat, bagi perempuan, adalah bagian antara belah buah dada, bagian di bawah buah dada, di bawah ketiak, kemaluan, dan kedua bidang pantat. Jika ada yang bertanya: Bukankah

hidung, mata, dan mulut bisa dimasukkan juga dalam kategori *al juyûb* dalam pengertian ini?. Syahrur menjawab, “Memang demikian, tetapi perlu digaris bawahi bahwa mulut, hidung, dan mata adalah termasuk yang biasa tampak (*al juyûb al zhâhirah*) bukan yang tersembunyi (*al khafiyah*). Apalagi bagian-bagian tersebut terletak di wajah yang merupakan identitas pengenalan diri.

Oleh karena itu perempuan diperbolehkan menampakkan bagian *al juyûb* terhadap orang-orang yang tersebut dalam ayat, yaitu suami, bapak, mertua laki-laki, anak, anak tiri, saudara laki-laki, anaknya saudara laki-laki dan anaknya saudara perempuan.

Adapun larangan yang tersebut dalam “وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ” dimaksudkan agar kaum perempuan tidak menampakkan bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al juyûb*. Berarti Allah melarang perempuan beriman untuk bekerja dalam bidang-bidang yang menampakkan bagian tubuh yang terlarang, seperti profesi penari *striptease* dan prostitusi. Dan diperbolehkan perempuan untuk berkiprah dalam bidang-bidang yang profesi yang tidak termasuk dalam kategori ini.

Apabila dikaitkan dengan konsep Muhammad syahrur tentang *al hadd al adnâ* (batasan minimal) dan *al hadd al a'la* (batasan maksimal), kemudian dikaitkan dengan hadis Nabi; bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat, kecuali wajah dan telapak tangan, maka *al hadd al a'la* dari bagian tubuh yang harus ditutupi adalah bagian yang termasuk dalam kategori *al juyûb*, sedangkan *al hadd al adnâ* nya adalah bagian *mâ zhahara minhâ*, seperti wajah, telapak tangan dan telapak kaki.

Konsekwensinya seorang perempuan yang menutup seluruh bagian tubuhnya telah melanggar *hudûd Allah*, begitu juga perempuan yang memperlihatkan tubuhnya lebih dari yang termasuk dalam kategori *al juyûb*. Dan diperbolehkan bagi perempuan untuk berpakaian sekehendaknya, selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk memperlihatkan perhiasan yang harus disembunyikan (*al zînah al makhfiyah*).²⁹

5. Waris

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ ۖ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ۚ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمِثْلِثَيْنِ ۚ فَالْأُمُّ السُّدُسُ ۚ وَلِلْأَبِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَاتُورِثُونَ إِيَّاهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَقْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian harta pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu; bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan, dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak. Jika yang meninggal itu tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa diantara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya

²⁹ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 605-614

bagimu. Inilah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”³⁰.

Dalam masalah waris ini yang menjadi pokok kajian Syahrur adalah kalimat pada ayat setelah ayat ini “تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ”. Kalimat ini berbentuk jamak yang berarti banyak, maka dipahami bahwa batasan-batasan Allah itu tidak hanya dua, tetapi lebih dari itu.

Jika dihubungkan dengan teori *hudûd* (batas), maka dalam hal waris bagian laki-laki adalah batasan maksimal (*al hadd al a'la*), sedangkan bagian perempuan adalah batasan minimal (*al hadd al adnâ*). Ketika terjadi perbedaan dalam hal menanggung beban ekonomi keluarga, misalnya laki-laki bertanggungjawab penuh seratus persen, sedangkan perempuan tidak sama sekali, maka Allah menetapkan bagi laki-laki untuk mengambil melebihi bagian perempuan.

Jadi batasan minimal yang diberikan kepada perempuan, yaitu 3,33 %, dan batasan maksimal diberikan kepada laki-laki, yaitu 6,66 %. Jika laki-laki diberi bagian 75 % dan perempuan 25 %, maka berarti melanggar batasan-batasan Allah. Namun apabila laki-laki diberi bagian 60 % kemudian perempuan 40 % maka tidak melanggar batasan-batasan Allah, karena masih tetap dalam ruang lingkup batasan-batasan Allah.

Dalam hal waris ini, menurut Syahrur, ijtihad selalu dan terus berjalan sesuai dengan perkembangan zaman dan tugas-tugas obyektif yang dapat meminimalkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, perempuan mendapat

³⁰ Depag RI, *Al Qur'an*....., 166-167.

bagian separo dari bagian laki-laki, adalah sebagai batasan minimal ketika mereka tidak turut serta menanggung beban ekonomi keluarga. Ketika perempuan sudah turut serta dalam hal tersebut maka jurang pemisah antara keduanya disesuaikan dengan peran serta perempuan itu sesuai dengan kondisi.³¹

6. Hubungan laki-laki dan perempuan

Ada dua pokok hubungan kekeluargaan antara laki-laki dan perempuan:

- a. Hubungan emosional (kasih sayang), surah al Baqarah; 187

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ أَلَا يَعْلَمُ

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari puasa becampur dengan isteri-isteri kamu ;mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka”.³²

Kata “لِبَاسٌ” dalam *Lisan al ‘Arab* diartikan dengan pergaulan, percampuran (*al ikhtilâth*) dan berjalanan (*al tadâkhul*). Dengan demikian, laki-laki dan perempuan adalah dua sosok yang saling berjalanan. Laki-laki adalah teman bergaul bagi perempuan, begitu pula sebaliknya. Adanya hubungan cinta dan kasih sayang merupakan hubungan yang serasi antara laki-laki dan perempuan. Keduanya diberi perasaan yang sama. Oleh karena itu harus

³¹ Muhammad Syahrur, *Al Kitab....*, 458, 602.

³² Depag RI, *Al Qur ‘an.....*, 145.

dipahami bahwa perempuan bukan suatu barang (*matâ'*) bagi laki-laki atau sebaliknya.³³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

b. Hubungan Ekonomi dan Sosial, surah al Nisa' ; 34.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِلَّا فَتَتْ
حِفْظُ عِلْمٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَاصْزُبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

“Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang salehah ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkan mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”.³⁴

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ayat ini dimulai dengan kalimat *khabar* (informasi), yaitu الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ. Ayat ini mengandung pengertian, bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Allah tidak menyebutkan “المُؤْمِنُونَ قَوَّامُونَ عَلَى الْمُؤْمِنَاتِ”. Orang mukmin laki-laki adalah pemimpin orang mukmin perempuan. Dengan demikian kalimat ini cocok untuk semua manusia di seluruh belahan bumi baik mukmin atau

³³ Muhammad Syahrur, *Al Kitab*....., 619.

³⁴ Depag RI, *Al Qur'an*....., 123.

tidak. Oleh karena itu kemudian Allah menyebutkan alasan-alasan kepemimpinannya, yaitu:

- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- a. Kekuatan fisik, dalam kalimat “بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ”
 - b. Kekuatan ekonomi, dalam kalimat “وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ”.

Apabila kedua kriteria ini tidak ada pada laki-laki, maka mereka tidak lagi bisa disebut sebagai pemimpin terhadap perempuan, sebab kalimat *ba'dhahum 'alâ ba'dh* mengandung pengertian bahwa kepemimpinan itu bisa terjadi sebaliknya (perempuan sebagai pemimpin bagi laki-laki), apabila mereka memiliki kedua kriteria tersebut. Atau jika sang suami sakit, seperti lumpuh atau buta dan sang isteri melayaninya, maka disini yang menjadi pemimpin adalah perempuan.

Jika perempuan bekerja dan punya *income* terhadap ekonomi keluarganya, seperti halnya suami (laki-laki), maka dalam bidang ekonomi dia mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki (suaminya). Namun dalam bidang yang lain kepemimpinan tetap di tangan laki-laki (suami), apabila secara fisik dia memang digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id lebih kuat dari perempuan (isteri).

Apabila perempuan yang menjadi pemimpin dalam rumah tangga, karena alasan kelebihan pada kriteria diatas maka menuntut adanya hubungan moral dan sosial antara keduanya. Oleh sebab itu kemudian ayat berikutnya menjelaskan tentang kriteria perempuan yang salehah, dengan tanpa menyebut lagi kata *nisa'* seperti pada awal ayat.

Kata "نشوز" dalam *Lisan al 'Arab* berarti mentang-mentang, merasa superioritas dan sombong, jika dilihat dari sisi sosial, atau berarti menyimpang jika dilihat dari sisi seksual. Apabila salah seorang dari suami atau istri melakukan *nusyûz*, maka langkah pertama yang harus dilakukan adalah memberi peringatan atau wejangan (*maw'izhah*), kemudian pisah tempat tidur. Kedua tindakan ini dapat langsung dilakukan tanpa ada pemberitahuan. Kemudian langkah ketiga, yaitu *wadhribûhunna*. Lafadh ini, menurut Syahrur, tidak berarti memukul, seperti dicontohkan para ulama' tapi berarti mengambil sikap tegas dan terbuka di hadapan perempuan (اتَّخَذَ مَوْقِفَ حَازِمٍ عَلَيَّ مِنَ الرَّجُلِ بِجَاهِ الْمَرْأَةِ). Alasan Syahrur adalah, untuk istilah memukul punya kata masing-masing. Misalnya memukul wajah, memakai kata *shakka* (memukul, menghantam), sebagaimana firman Allah dalam surah al Dzâriyât: 29, "فَاقْبَلَتْ أَمْرَاتُهُ فِي صُرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا", "Lalu istrinya datang memekik (tercengang) lalu memukul mukanya sendiri". Untuk memukul kepala memakai kata *shafa'a* (ngeplak: jawa), untuk memukul pipi memakai kata *lathama* (menampar), untuk memukul dengan kaki memakai kata *rakala* (menendang). Oleh karena itu, ketika Nabi Musa membunuh laki-laki, Allah berfirman dalam surah al Qashash; 15: "فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ" "Lalu Musa meninjunya dan matilah musuh itu".

Jadi, kata *wadhribûhunna* dalam ayat ini dipahami; Ketika wejangan dan pisah tempat tidur tidak membuahkan hasil, maka dilakukan langkah ketiga yaitu

mengambil sikap tegas dan terbuka, baik laki-laki di hadapan perempuan atau perempuan di hadapan laki-laki.³⁵

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

7. Maskawin (Mahar)

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نَخْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya”.³⁶

Penafsiran Ayat

Kata *صَدَاقٌ* berarti “mahar”, namun punya sifat yang esensial, yaitu *نَخْلَةً* yang dalam istilah Arab berarti “suka rela”, atau pemberian yang tidak menuntut adanya ganti dari perempuan terhadap laki-laki.

Jadi penafsiran ayat tersebut adalah, “Berikanlah kepada wanita mahar-mahar mereka dengan tanpa adanya ganti dari perempuan”. Oleh karena itu, apabila digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id dipahami bahwa mahar bagi perempuan merupakan alat transaksi jual beli maka itu bukan termasuk konsep Islam. Pemahaman ini hanyalah perbedaan kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Begitu pula aturan pengajuan dan penundaan mahar, hal itu hanyalah aturan fiqh.

³⁵ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 620-621

³⁶ Depag RI, *Al Qur'an.....*, 115.

Sebagaimana kita ketahui bahwa ketentuan-ketentuan Allah dalam pernikahan yang telah dilakukan oleh mayoritas penduduk bumi adalah:

1. *Ijab Qabûl* (serah-terima)
2. Dua orang saksi
3. Mahar (pemberian tanpa ganti)

Oleh karena itu Nabi bersabda: *اَلْتَمَسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ*, "Pakaikanlah (kepada perempuan) walaupun hanya cincin yang terbuat dari besi". Yakni, mahar itu adalah ketentuan-ketentuan Allah dalam pernikahan yang nilainya sesuai dengan kebiasaan dan kemampuan manusia. Sedangkan ketentuan dalam saksi hanya dua orang, oleh karena itu jika lebih dari dua maka berarti telah melanggar batasan-batasan Allah, karena itu hanyalah merupakan tradisi dalam masyarakat.³⁷

³⁷ Muhammad Syahrur, *Al Kitab.....*, 603.

BAB IV

ANALISIS DAN INTERPRETASI DATA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Tahapan analisis data ini akan memfokuskan pembahasan pada beberapa pertanyaan yang terungkap dalam rumusan masalah, karena itu tahapan ini secara garis besar akan membahas dua poin, yaitu (1)Metode penafsiran Muhammad Syahrur (2)Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan dan kaitannya dengan keadilan jender.

Pada bab ini penulis akan merekonstruksi metode dan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan dalam al Qur'an. Konstruksi pemikiran yang ingin penulis bangun pada bab ini berdasarkan paparan data pada bab sebelumnya tentang penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan serta metode yang digunakan dalam bukunya, *Al Kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Metode penafsiran Muhammad Syahrur

Paparan data sebelumnya menunjukkan bahwa latar sains Syahrur sangat kental mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional dan ilmiah. Menurutnya, pemikiran-pemikiran dasar metodologis ilmiah memberikan hasil yang berbeda daripada produk-produk pemikiran sebelumnya. Kaum muslim, menurut Syahrur, tidak memerlukan sebuah interpretasi yang baru atau sebuah tafsir baru, sebab dalam



karyanya dia percaya telah membuat usaha rasional yang serius untuk membaca kembali *al Tanzîl* (al Qur'an).¹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam bukunya *al Kitâb wa al Qur'an; Qirâ'ah Mu'âshirah*, menggunakan metode tematik (mawdu'iy) dengan pendekatan rasio (bi al ra'yi). Dalam analisisnya Syahrur berdasarkan pada analisis kebahasaan (*linguistical analysys*), yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa yang disebut dengan metode historis ilmiah studi bahasa (*al manhaj al târîkhiy al 'ilmy fi dirâsât al lughawiyah*). Metode ini didapatkan berawal dari pertemuan Syahrur dengan Ja'far Dak al Bâb yang kemudian memperkenalkan dengan formulasi linguistik Abu Ali al Farisi yang terdapat dalam pemikiran Ibnu Jinny dan Abdul Qâhir al Jurjany. Bahwa ungkapan dan pemikiran manusia terdapat kesesuaian karena bahasa sebagai alat menyampaikan maksud sudah ada dan terjadi sejak munculnya percakapan manusia. Pemikiran manusia tentang aturan kebahasaan tidak berkembang sempurna dengan sekaligus, tapi tumbuh dan menyepurna sejalan dengan problematika pemikiran manusia. Bahwa dalam bahasa Arab tidak ada satu katapun yang sepadan arti (sinonim).

Dalam konteks paradigma hermeneutik, menurut Shahiron Syamsuddin, sebagaimana dikutip oleh In'am Esha, metode ini dikenal dengan analisis

¹ Muhammad Syahrur, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, dalam <http://IslamPembebasan.virtualeve.net>.

paradigmatis dan analisis sintagmatis. Analisis paradigmatis adalah memahami makna teks dengan mengkaitkannya pada konsep-konsep lain yang berdekatan atau berlawanan. Analisis sintagmatis adalah memahami makna teks dalam kaitannya dengan linier kata-kata di sekelilingnya.²

Al Islam shâlihun likulli zamân wa makân, nampaknya telah menjadi konsep kunci bagi Syahrur untuk melakukan konstruksi baru dalam pemikiran keislaman. Syahrur melihat bahwa problematika peradaban Islam dan fiqh Islam terkait dengan risalah Nabi saw. Namun risalah itu tidak dipahami secara benar. Ia menjadi bersifat tertutup, kaku dan tidak dinamis. Akibatnya, masyarakat Islam kontemporer cenderung mengambil produk-produk hukum pemikiran di luar Islam. Hal ini secara tidak langsung memberi kesan bahwa Islam tidak *shâlihun likulli zamân wa makân* dan ini tentunya bertolak belakang dengan al Qur'an.

Syahrur menemukan bahwa terdapat dua aspek pemahaman keislaman yang terlupakan selama beberapa masa, yaitu kata *al hanîf* yang berarti bengkok atau melengkung, dan *al istiqâmah* yang berarti berdiri tegak. Berdasarkan analisa terhadap surah al An'am; 79, Syahrur memperoleh pemahaman bahwa *al hunafa* adalah sifat alami dari seluruh alam. Langit, bumi yang notabene sebagai susunan kosmos, adalah bergerak dalam garis lengkung, bahkan elektron terkecilpun demikian. Tidak ada dari tata alam ini yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah

² Muhammad In'am Esha, *Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Syahrur*, dalam jurnal *Al Huda*, volume II nomor 4, 2001, 130.

yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. Dengan demikian, *al dîn al hanîf* adalah agama yang selaras dengan kondisi, ini karena *al hanîf* merupakan pembawaan yang bersifat *fitriah*. Manusia sebagai bagian dari alam materi, juga memiliki sifat pembawaan *fitriah*.

Sejalan dengan *fitriah* alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi sosial, kebiasaan atau adat. Oleh karena itu, sebuah *al shirâth al mustaqîm* adalah keniscayaan untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut. Oleh karena itulah, kenapa dalam al Qur'an tidak akan pernah dijumpai kata *ihdinâ ilâ al hanafiyah*, melainkan *ihdinâ al shirâth al mustaqîm*, karena memang *al hanafiyah* merupakan *fitriah*. Dengan demikian *al shirâth al mustaqîm* menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.

Syahrur juga merumuskan teori-teorinya dengan analisis matematis (*al tahlîl al riyadhy*). Ia menggambarkan hubungan *al hanifiyah* dan *al istiqâmah*, bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu X menggambarkan zaman atau konteks sejarah. Sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah swt. Kurva *al hanifiyah* menggambarkan dinamika yang bergerak sejalan dengan sumbu X, namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditetapkan Allah swt yang disebut sumbu Y. Dengan demikian, hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik, yang tetap dan yang berubah senantiasa

saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu adaptabel terhadap konteks ruang dan waktu.³

Sebagai refleksi dari teorinya itu, kemudian Syahrur memperkenalkan sebuah teori yang disebut teori *hudûd* (batas). Ia menjelaskan bahwa Allah swt telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan minimum, *al istiqâmah*, dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, *al hanifiyah*. Sebagaimana dijelaskan, bahwa teori ini secara rinci ada enam; (1) Batasan minimum (2) Batasan maksimum (3) Batasan minimum dan maksimum sekaligus (4) batasan minimum dan maksimum sekaligus tapi dalam satu titik koordinat (5) Batasan maksimum dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan (6) Batasan maksimum positif dan tidak boleh dilampaui, batas minimum negatif boleh dilampaui.

Dalam konteks ayat-ayat tentang perempuan, menurut Syahrur, teori ini telah memberi penafsiran yang lebih adil. Contoh dalam masalah waris, (al Nisa' 12-14), pembagian waris bagi laki-laki adalah melebihi bagian perempuan, dan ini merupakan batas maksimal yang bisa berkurang. Sedangkan bagian perempuan merupakan batas minimal yang bisa bertambah, tergantung keterlibatan perempuan dalam menanggung beban ekonomi keluarga. Dengan demikian ketentuan

³ Wael B. Halaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Inggris: Cambridge University Press, 1997), 248

waris bagi laki-laki dan perempuan dalam al Qur'an bukan angka mati, tapi dapat berubah berdasarkan kondisi, ruang dan waktu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Aunul Abied Shah mengkritik konsep bacaan kontemporer yang ditawarkan oleh Syahrur, khususnya konsep *al hudūd*. Menurutnya, mungkin perlu dipertanyakan; apakah benar bahwa pengertian yang dipaparkan Syahrur dalam bukunya itu adalah pengertian yang dimaksud oleh Allah swt, yang telah menurunkannya kepada Nabi Muhammad saw. Apalagi dengan terang-terangan, Syahrur menisbatkannya kepada Newton, seorang ilmuwan di zaman pra-modern yang bukan pakar tafsir al Qur'an, dan lebih dari itu adalah seorang non muslim yang tidak tahu-menahu sama sekali akan kebenaran dan bahkan tidak pernah mendengar akan adanya al Qur'an. Ataukah pengertian itu termasuk penafsiran sains yang dipaksakan terhadap al Qur'an, seperti yang dikhawatirkan oleh Imam al Syathibi.⁴

Kritikan semacam itu boleh-boleh saja, akan tetapi mungkin juga perlu diingat, bahwa metode dan penafsiran adalah suatu usaha untuk menggali makna yang tersimpan dalam ayat-ayat al Qur'an dan itu merupakan ijtihad. Menurut hemat penulis, teori "batas" yang ditawarkan Syahrur pada saat ini menemukan relevansinya. Sebab perkembangan zaman yang semakin pesat dalam segala lini

⁴ Aunul Abied Shah, *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 252.

kehidupan harus mampu diikuti, asalkan tetap dalam koridor yang ditetapkan al Qur'an.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B. Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap Ayat-ayat tentang Perempuan

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, sebagai pembelaan Syahrur terhadap perempuan, ia telah mencoba menawarkan pembacaan terhadap al Quran dengan istilah bacaan kontemporer. Bahkan Syahrur telah memaparkan kesalahan utama fiqh Islam dan tafsir al Qur'an konvensional dengan akibat kesalahan metodologi.

Menurut Syahrur hukum-hukum Islam tentang kaum perempuan mempunyai sifat yang sama dengan hukum-hukum Islam tentang perbudakan, tidak menggunakan cara evolusi dalam menuntut perubahan. Ahmad Omran, sebagaimana dikutip oleh Aunul Abied Shah, mengkritik pendapat Syahrur ini. Kemungkinan untuk meletakkan ayat-ayat tentang perempuan dalam posisi yang sama dengan ayat-ayat tentang perbudakan perlu dikaji lebih teliti lagi. Karena keduanya terdapat perbedaan sebagai berikut:

1. Sistem perbudakan adalah pilar perekonomian masyarakat Arab pada waktu itu, sehingga penghapusan sistem ini akan sangat mengganggu roda perekonomian umat dan menimbulkan reaksi destruktif terhadap dakwah Islam. Bandingkan saja misalnya, dengan keputusan Presiden Amerika, Abraham Lincoln, yang secara tiba-tiba menghapus sistem perbudakan. Ternyata kepres tersebut secara serta-merta mengobarkan perang sipil yang berkepanjangan dan memakan banyak

korban. Karena itu dengan penuh kebijaksanaan ajaran Islam menghapuskannya secara evolutif, seraya memposisikan yang takwa dalam derajat kemulyaan-
 digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 walaupun dia budak- dan mendorong umatnya untuk membebaskan budak.

2. Perempuan dalam Islam bukan berkedudukan sebagai budak laki-laki, melainkan sebagai pasangan hidup yang setara dan hukum-hukum yang berkenaan dengan kaum perempuan sudah final dalam al Qur'an, seperti hak waris, hak-hak dalam perkawinan, persamaan dalam norma berpakaian dan sistem hukum pidana, hak menuntut ilmu dan kewajiban berjihad di jalan Allah dan sebagainya.⁵

Menurut metodologi tafsir yang baku, diantara syarat-syarat menafsirkan al Qur'an adalah merujuk kepada *asbâb al nuzûl* (konteks peristiwa turun ayat), sehingga membawa penafsir kepada pemahaman yang yang lebih mendekati kebenaran.⁶ Karena dari *asbâb al nuzûl* itu dapat diketahui latar belakang turunnya ayat itu dalam kerangka zamannya. Membaca penafsiran Syahrur terhadap ayat 223 surah al Baqarah, menunjukkan bahwa penafsirannya merupakan penafsiran semantik murni yang sama sekali tidak memperhatikan aspek ini, sehingga terbawa oleh imajinasinya kepada tesis yang kurang dibenarkan. Penafsiran ayat ini sangat kontradiktif dengan *asbab al nuzul* yang di kutip oleh al Zuhayli:

⁵ *Ibid*, 252.

⁶ Kamil Musa dan Ali Dakhruj, *Kayfa Nafham al Qur'an* (Bairut: Bairut al Mahrusah, 1991), 185-186.

رَوَى الْحَاكِمُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِنَّ هَذَا الْحَيَّ مِنْ قُرَيْشٍ كَانُوا يَتَزَوَّجُونَ النِّسَاءَ وَيَتَلَذَّذُونَ بِهِنَ مَقِيلَاتٍ
وَمَذَبِرَاتٍ فَلَمَّا قَدِمُوا الْمَدِينَةَ تَزَوَّجُوا مِنَ الْأَنْصَارِ فَذَهَبُوا لِيَفْعَلُوا بِهِنَ كَمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ بِمَكَّةَ فَأَنْكَرَنَ
ذَلِكَ وَقُلْنَا: هَذَا شَيْءٌ لَمْ نَكُنْ نَوْتِي عَلَيْهِ فَاتَّشَرَّ الْحَدِيثُ حَتَّى اتَّهَمُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ⁷

Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al Hakim dari Ibnu Abbas ini menyebutkan bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan keengganan beberapa perempuan Anshar untuk melayani suaminya yang berasal dari kaum Muhajirin, dalam variasi seni bercinta (mengumpulinya dari arah belakang), dengan berargumentasikan mitos yang menjadi kepercayaan orang Yahudi Madinah. Setelah berita ini sampai kepada Nabi kemudian Allah menurunkan ayat ini.

Dalam penafsiran Syahrur terhadap ayat 31 surah al Nur, menurut Aunul Abied telah memberi dua kesimpulan yang terlalu riskan, yaitu:

1. Bahwa berpakaian termasuk dalam ayat *ta'limat* yang boleh tidak dikerjakan, karena manusia secara alamiyah diciptakan telanjang. Sedangkan firman Allah dalam surah al A'raf: 26, tentang manfaat Allah menurunkan pakaian, dalam klasifikasi Syahrur termasuk ayat *ta'limat*. Adapun perintah yang bersifat *hudud*, hanya wajib dikerjakan apabila perempuan atau laki-laki itu berkumpul dengan orang-orang non muhrim (bukan suaminya).

⁷ Wahbah al Zuhayli, *al Tafsir al Munir*, Vol I (Bairut: Dar al Fikr, 1991), 298.

2. Bahwa hampir semua bentuk pakaian penduduk dunia, dengan aneka ragam modelnya, masih disahkan menurut agama, karena masih termasuk kategori *baynahumâ* (antara keduanya), yaitu menutup anggota badan dalam kategori *al juyûb* (di antara payudara, di bawah payudara, ketiak, pantat dan kemaluan) sebagai *al hadd al adnâ* dan menutup seluruh tubuh kecuali *mâ zhahara minhâ* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki) sebagai *al hadd al a'lâ*. Dengan demikian maka kaum perempuan masih diperbolehkan untuk memamerkan paha, mempertontonkan betis, memperlihatkan perut dan menampakkan rambut.⁸

Penafsiran Syahrur terhadap ayat poligami juga telah memberi warna yang lain. Dia memulainya dengan menafsirkan seluruh ayat tersebut secara etimologis. Menurutnya, kata *qishthun* dan *'adlun* bisa berarti keadilan, hanya saja kata “qishthun” untuk keadilan dalam satu cabang, sedangkan kata “adlun” keadilan kepada dua cabang yang seimbang. Memperhatikan ulasan Syahrur, disinilah sebenarnya hakikat keadilan yang dimaksud.

Penafsiran Syahrur bila dilihat dari segi *asbab al nuzul* terdapat penafsiran yang kurang selaras. Menurut Syahrur motivasi poligami adalah memelihara janda dan anak-anaknya yang terlantar. Namun konteks turunnya ayat ini, sebagaimana dijelaskan oleh al Shâbuni, adalah menanggapi sebab khusus, yaitu kasus 'Urwah ibn Zubair. Hadis yang diriwayatkan al Bukhari, bersumber dari 'A'isyah menyebutkan.

⁸ Aunul Abied Shah, *Islam*, 253-254.

رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ (عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ) أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) فَقَالَتْ يَا ابْنَ أَخِي هَذِهِ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجَرٍ وَلِيهَا تَشْرِكَةٌ فِي مَالِهِ وَيَعْجِبُهُ مَا لَهَا وَجَمَالُهَا فَيُرِيدُ وَلِيَّهَا أَنْ يَزَوِّجَهَا بِغَيْرِ أَنْ يَقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا فَيُعْطِيهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ فَهُوَ عَنْ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَقْسِطُوا لَهُنَّ وَيَبْلُغُوا لَهُنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ فِي الصِّدَاقِ فَأَمَرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ.⁹

Dalam hadis ini 'Urwah bertanya kepada A'isyah tentang ayat ini, kemudian A'isyah menjawab bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang ada dalam pengawasan pengasuhnya. Selain cantik anak yatim itu juga memiliki harta, sehingga dia bermaksud mengawininya. Maka ayat ini menjadi petunjuk baginya dalam melangsungkan niatnya.

Jadi, ayat ini memberikan alternatif bagi orang yang ingin menikahi anak yatim, tapi dikhawatirkan tidak dapat berlaku adil terhadap mereka dan harta bendanya. Orang ini diperbolehkan untuk berpoligami dengan mengawini perempuan lain. Sedangkan dalam penafsiran syahrur, poligami diperbolehkan dengan motifasi menolong *armalah* (para janda) dan anak-anak mereka yang terlantar. Jika dikaitkan dengan *asbab al nuzul* di atas kita dapat bertanya, kalau ingin menolong anak yatim mengapa harus mengawini ibunya?

⁹ Muhammad Ali al Shabuni, *Tafsir Ayat al Ahkam*, Vol I (Beirut: Dar al Fikr, tt), 464.



Kritikan terhadap Syahrur dan penafsirannya juga disampaikan oleh pakar tafsir dan ahli ushul fiqh terkemuka, Wahbah al Zuhayli, sebagaimana dikutip oleh Shibawaih. Bagi al Zuhayli Syahrur adalah *dhal wa mudhil* (sesat dan menyesatkan), karena ia tidak menguasai bahasa Arab, kurang memahami ushul fiqh dan tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang wacana Islam klasik.¹⁰

Bagaimanapun juga, penafsir adalah manusia yang lengkap dengan segala kekurangan dan kelebihan. Dalam tinjauan hermeneutik, bahwasanya manusia itu tidak akan bisa melepaskan diri dari ikatan historis kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan membawa pengaruh dan mewarnai corak penafsirannya.¹¹ Begitu pula Syahrur, sudah merupakan kewajaran apabila antara dia dan penafsir klasik terdapat pergeseran paradigma. Karena perbedaan latar belakang dan sosio kultural dimana mereka hidup. Syiria, negara dimana Syahrur dilahirkan, merupakan negara yang beriklim setingkat lebih maju dibanding negara-negara Muslim Arab lainnya.

Para penafsir adalah manusia yang membawa muatan-muatan kondisi kemanusiaan yang mereka alami. Artinya, setiap generasi muslim sejak masa Nabi Muhammad, sambil membawa muatannya itu, telah memproduksi komentar-

¹⁰ Shibawaihi, *Pembacaan Al Quran Muhammad Syahrur*, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi 12, 2001, 112. Disampaikan oleh al Zuhayli pada *Stadium Generale tentang Respon Islam atas berbagai Masalah Kontemporer* (Berbahasa Arab) PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mei 2001.

¹¹ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), 48.

komentar mereka sendiri terhadap al Qur'an. Maka tidaklah mengherankan jika akhirnya ada beragam interpretasi dari setiap generasi.

Namun begitu dalam kacamata hermeneutik juga, bahwa teks itu tidak berdiri sendiri, tapi ia sangat bergantung kepada keberadaan konteks-konteks yang melingkupinya, baik dalam aspek bentuk maupun isinya. Oleh karena itu, menggali makna teks dengan mengabaikan konteks yang ada di seputar teks yang dimaksud hanya akan menghasilkan sebetuk reduksi makna yang sebenarnya dari teks tersebut. Hal inilah yang seringkali diabaikan Syahrur.

Pemaknaan terhadap beberapa teks al Qur'an (al Nisa', al Banin dll) yang dilakukan oleh Syahrur telah merubah makna esensial dari teks dengan dalih bahwa itu merupakan "kontekstualisasi" dalam arti menyelaraskan pemahaman atau makna suatu teks dengan konteks ketika pemknaan dan pemahaman itu berlangsung agar teks yang dimaksud dapat fungsional dan operasional. Namun ternyata berdasarkan teori hermeneutik tidak seharusnya merubah makna esensial, hanya pemaknaan baru yang dilakukan terhadap teks mengalami penyesuaian.¹²

C. Penafsiran Syahrur dan Keadilan Jender

Dari tesis yang dikemukakan Syahrur pada awal pembahasannya terhadap kedudukan perempuan dalam Islam dalam bukunya; *al Kitab wa al Qur'an; Qira'ah*

¹² *Ibid*, 40.

Mu'âshirah, jelas bahwa pemikiran dan penafsiran Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan merupakan usaha dan partisipasinya terhadap perkembangan wacana jender yang tahun belakangan ini sedang ramai dibicarakan, utamanya oleh para aktivis jender dan feminis.

Dalam kajiannya, Syahrur menawarkan metode kebahasaan atau *linguistical analysys*, sebagai pembacaan terhadap al Qur'an. Metode yang ditawarkan Syahrur ini adalah suatu metode pembacaan teks yang oleh sebagian pakar tafsir, sebagaimana bab sebelumnya, dipandang sebagai metode yang menyesatkan. Karena metode penafsirannya banyak tidak sesuai dengan metode penafsiran yang telah baku dan menjadi kesepakatan ulama. Sehingga hasil penafsirannya sangat terbuka dan liberal dan bahkan terdapat sebagian ayat yang mengantarkan pada kesimpulan yang sangat riskan.

a. Poligami

Dari penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat tentang poligami dapat dilihat bahwa ini merupakan salah satu upaya perlindungan terhadap perempuan dan anak yatim. Namun pada konsep poligami hasil penafsiran Syahrur justru membawa kepada pemahaman yang seakan-akan mendiskreditkan perempuan. Sebab dalam kontek poligami ini tidak disyaratkan adanya keadilan antara isteri-isterinya. Hal ini karena keadilan hanya diperuntukkan kepada anak-anak yatim dan pemeliharaan terhadap mereka. Bahkan mahar dapat ditiadakan asalkan suami mau memelihara anak-anak yatimnya.

Dengan demikian, poligami ditoleransi hanya kalau dimaksudkan untuk memelihara anak yatim daripada janda yang dinikahinya. Yang menjadi pertanyaan para feminis, sebagaimana dikemukakan oleh Syafiq Hasyim; Kalau mau menolong anak yatim, mengapa harus mengawini ibunya?¹³ Syafiq mengatakan bahwa jawaban yang logis adalah dalam upaya menolong siapapun tidak perlu dikaitkan dengan pamrih ini dan itu. Alangkah mulianya apabila menolong anak yatim, tetapi tidak perlu dengan kawin lagi (poligami). Dan inilah mungkin yang yang disinyalir oleh Nabi dalam hadisnya, bahwa *kâfil al yatîm*, kedekatannya dengan Nabi di surga, diumpamakan dengan jari telunjuk dan jari tengah.

Karena keadilan merupakan hal terpenting diperbolehkannya poligami, maka berarti antara istri pertama, kedua dan ketiga seharusnya suami tidak membedakan perlakuan terhadap mereka. Fadlurrahman menegaskan bahwa sumber hukum bagi terbukanya poligami dalam al Qur'an salah satunya adalah pembagian hak secara merata terhadap istri-istrinya, yang meliputi persamaan dalam perlindungan kesehatan, kesejahteraan dan kebaikan.¹⁴

b. Waris

Pemikiran Syahrur tentang waris bagi perempuan secara substansial searah dengan konsep yang dikemukakan para aktivis tentang keadilan gender. Menurut

¹³ Syafiq Hasyim, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan, Tentang isu-isu keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2000), 165-166.

¹⁴ Fadlurrahman, *Islam Mengangkat Martabat Wanita*, (Gresik: Putera Pelajar, 1999), 56.

Syahrur, bagian waris bagi perempuan (separo bagian laki-laki) merupakan batasan minimal, dan bagian laki-laki (dua kali lipat bagian perempuan) merupakan batasan maksimal. Dengan demikian, bagian perempuan dapat bertambah jika kondisi sudah berubah. Karena ayat ini terkait dengan konteks masyarakat dimana peran laki-laki lebih dominan daripada perempuan. Jika pada saatnya ternyata perempuan yang menanggung beban ekonomi keluarga atau beban yang lain, maka bagian mereka bisa bertambah sesuai dengan kerlibatan mereka.

Sebagaimana interpretasi Nasaruddin Umar, bahwa ketentuan waris yang ada dalam al Qur'an berkaitan dengan struktur masyarakat Arab ketika itu yang berstruktur kabilah dipadu dengan sistem kekerabatan patrilineal yang hanya mengikuti garis keturunan laki-laki. Masyarakat kabilah yang selalu dibayangi perang antar kabilah menetapkan bahwa yang bisa mewarisi keluarga hanyalah keluarga laki-laki yang terdekat dari si mayyit. Islam datang dengan memperkenalkan konsep warisan, yaitu kaum perempuan tetap mendapatkan warisan, meskipun porsinya belum seperti yang diterima laki-laki. Perubahan hukum waris bagi perempuan dalam masyarakat tidak lepas dari konteks historis masyarakat Arab ketika itu yang sudah berangsur bergeser dari masyarakat kabilah ke masyarakat keluarga, sebagaimana diperkenalkan Islam. Logikanya, porsi dua banding satu dalam hukum kewarisan Islam bukanlah bentuk final dari hukum itu sebagaimana hukum-hukum lainnya. Melainkan untuk mewujudkan rasa keadilan dan menegakkan amanah dalam

masyarakat.¹⁵

c. Hubungan Laki-Laki dan Perempuan

Laki-laki secara fisik memang berbeda dengan perempuan. Secara umum fisik laki-laki lebih kuat daripada fisik perempuan dan karena itulah kemudian al Qur'an menyatakan bahwa "Laki-laki adalah pemimpin terhadap perempuan". Syahrur menafsirkan ayat ini tidak jauh berbeda dengan al Zuhayli, bahwa kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan disebabkan dua faktor yang disebutkan kalimat berikutnya, yaitu; (1) Karena laki-laki memiliki fisik lebih kuat daripada perempuan, dan (2) Karena laki-laki menanggung nafkah keluarga. Kedua hal itulah menurut Syahrur yang menjadikan laki-laki sebagai pemimpin perempuan.

Oleh karenanya, jika kemudian kenyataan menjadi terbalik, jika laki-laki tidak mampu menafkahi keluarganya dan perempuan yang menjadi tulang punggung keluarga, menanggung segala beban ekonomi, maka kepemimpinan bagi laki-laki menjadi gugur dan perempuan berhak mengajukan cerai.¹⁶ Bahkan menurut Syahrur kepemimpinan keluarga dalam hal ekonomi berada di pundak perempuan.

Menurut Qurash Shihab ayat ini berbicara tentang kepemimpinan laki-laki (dalam hal ini suami) terhadap seluruh keluarganya dalam bidang kehidupan rumah

¹⁵ Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, (Lembaga Kajian Gender dan Agama, tk, tt), 26.

¹⁶ Lihat al Zuhayli, *Tafsir al Munir....*, Vol V, 60.

tangga.¹⁷ Kepemimpinan inipun tidak mencabut hak-hak istri dalam berbagai segi, termasuk dalam hak pemilikan harta pribadi dan hak pengelolaannya walaupun tanpa persetujuan suami.

Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sekian banyak diantara kaum wanita yang terlibat dalam soal-soal politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Nabi ketika memberi jaminan keamanan kepada sementara orang musyrik sebagai salah satu aspek bidang politik. Bahkan isteri beliau sendiri Aisyah ra. Memimpin langsung peperangan melawan Ali bin Abi Thalib yang ketika itu menduduki jabatan kepala negara.

Oleh karenanya, menurut Nasaruddin Umar ayat ini tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak perempuan menjadi pemimpin di dalam masyarakat.¹⁸ Senada dengan pendapat ini M. Abduh dalam Tafsir al Manar menegaskan bahwa ayat ini tidak memutlakkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan, karena ayat di atas tidak menggunakan kata *مَنْفُضِهِمْ عَلَيْهِمْ* atau *بِقَضَائِهِمْ عَلَيْهِمْ* (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki), tetapi menggunakan kata *بِمَا فَضَّلَ* (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan diantara mereka di atas sebagian yang lain).¹⁹

¹⁷ Qurash Shihab, *Membumikan Al Qur'an* Cet. XVIII (Bandung: Mizan, 1998), 274.

¹⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al Quran*, Cet I (Jakarta, Paramadina, 1999), 150.

¹⁹ Rasyid Ridha, *Tafsir Al Manar*, Vol VII (Bairut: Dar al Ma'rifah, 1392 H/1973 M), 68.

Inilah yang menjadi konsep wacana jender dan sering menjadi perdebatan.

Bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan bukan disebabkan faktor biologis tapi lebih diakibatkan konstruksi budaya. Oleh karenanya, hal ini dapat berubah sesuai dengan kondisi, sehingga dapat tercipta keadilan jender.

d. Tentang Pakaian perempuan

Penafsiran Syahrur terhadap ayat tentang pakaian perempuan yang terkesan bebas dan liberal, bila ditinjau dari keadilan jender, justru dapat mengakibatkan adanya eksploitasi terhadap perempuan. Bagaimana tidak, dalam pandangan Syahrur perempuan diperkenankan berpakaian semini mungkin, sebatas masih menutupi bagian anggota badan yang termasuk dalam kategori *al juyûb* (lekuk diantara payudara, di bawah payudara, kedua bidang pantat, dan kemaluan). Dengan adanya kebebasan semacam ini berarti agama merespon adanya adegan-adegan yang sering ditampilkan di layar televisi, seperti iklan-iklan yang memamerkan paha dan perut, serta media masa yang memamerkan tubuh wanita yang hanya memakai pakaian renang. Padahal adegan itu telah menjadi agenda perbincangan para aktivis jender yang oleh mereka dinilai sebagai eksploitasi terhadap wanita dan tidak sesuai dengan wacana keadilan jender.²⁰

Kalaupun aurat itu bukan terminologi agama, berdasarkan beberapa penafsiran terhadap ayat ini yang tidak berdiri di ruang hampa, tanpa pijakan terhadap

²⁰ Burhan Bungin, *Eksploitasi Perempuan di Media Masa, Berkaca dari Iklan dan Pemberitaan Erotisme*, Makalah Seminar Nasional Perempuan dan Media Masa, Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel Surabaya, Tanggal 15 Mei 2002

realitas yang ada dan berkembang, akan tetapi aurat merupakan terminologi sosial budaya yang sangat relatif berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain. Namun, pertimbangan *khawf al-fitnah* yang sudah dikembangkan oleh ulama fiqih harus menjadi salah satu penentu pertimbangan, agar tubuh manusia (perempuan) tidak dieksploitasi untuk kepentingan-kepentingan rendah dan murahan, bahkan mungkin bisa menimbulkan gejala (fitnah) yang mengakibatkan kerusakan yang tidak diinginkan terhadap tatanan kehidupan masyarakat.²¹

e. Mahar (Maskawin)

Maskawin merupakan kewajiban suami yang harus diberikan terhadap isteri. Dalam ayat ini maskawin disifati dengan kata "*nihlah*" yang berarti pemberian yang suka rela dan tidak menuntut adanya ganti. Berbeda dengan pandangan ulama fiqih, maskawin dikatakan sebagai ganti kesenangan yang telah didapatkan suami dari tubuh perempuan. Dengan kata lain tubuh perempuan dibeli dan dihargai dengan adanya maskawin. Pandangan ulama fiqih ini tidak sesuai dengan arti bahasa kata *nihlah* tersebut.

Oleh karenanya, kemudian Syahrur menafsirkan bahwa maskawin adalah pemberian suka rela yang tidak menuntut adanya ganti dari perempuan. Hal ini sejalan dengan pendapat Muhammad Abduh dan Wahbah Al Zuhayli. Muhammad Abduh seorang mufti Mesir mengatakan bahwa hubungan suami istri lebih tinggi dan

²¹ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 63-64.

lebih mulia daripada hubungan antara laki-laki dan budaknya. Karena itu pernyataan Allah "nihlah" sepatutnya diteliti, bahwa pemberian ini merupakan tanda-tanda kebesaran Allah tentang percintaan (*mahabbah*), hubungan kekeluargaan dan hubungan pengokohan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*).²² Jadi pemberian mahar kepada calon istri merupakan kewajiban mutlak, tidak ada alternatif lain, bukan seperti pembeli yang memilih-milih.

Al Zuhayli menegaskan bahwa kemaluan wanita tidak menjadi halal hanya dengan mahar, karena mahar bukan sebagai ganti pemanfaatan terhadap kemaluan (budh'). Allah swt menjadikan akad nikah untuk dimanfaatkan memenuhi kebutuhan biologis dan mendapatkan keturunan dengan adanya relasi antara suami istri, kemudian Allah menganjurkan suami untuk memberi mahar kepada perempuan (istrinya). Jadi, mahar merupakan pemberian awal dari Allah.²³

Berdasarkan paparan di atas maka penafsiran Syahrur merupakan refleksi dari wacana kesetaraan dan keadilan jender yang saat ini sedang menjadi topik menarik di kalangan akademis. Hanya saja karena penafsirannya yang sangat liberal masih terdapat sebagian yang justru terkesan mendiskreditkan perempuan.

²² Muhammad Rasyid Ridha, *Huqūq al Mar'ah al Muslim*, terj: *Jawaban Islam Terhadap Berbagai Keraguan Seputar Keberadaan Wanita*, Oleh Abdul Haris Rifa'ie dan Nurhakim, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1993), 18

²³ Al Zuhayli, *Tafsir al Munir*....., Vol IV, 240.

BAB V

PENUTUP

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Kesimpulan

Setelah pada bab sebelumnya dipaparkan metode dan penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam bukunya *al Kitab wa al Qur'an; Qirā'ah Mu'âshirah* maka pada bab ini dipaparkan kesimpulan sebagai berikut:

1. Metode yang digunakan Syahrur dalam menafsirkan ayat-ayat al Qur'an tentang perempuan dalam bukunya *al Kitab wa al Qur'an; Qirā'ah Mu'âshirah* adalah menggunakan metode tematik (mawdhu'i) dengan pendekatan rasio (bi al ra'yi). Dalam analisisnya Syahrur menggunakan analisis kebahasaan (linguistical analysys), arti kata dikaitkan dengan kata-katakata disekelilingnya.
2. Dalam analisisnya ini Syahrur tidak banyak mengaitkan dengan konteks di mana ayat itu turun (asbâb al nuzûl) sehingga terdapat penafsiran terhadap ayat yang tidak bersentuhan samasekali dengan aspek ini dan keluar dari arti kata esensial yang seharusnya tidak berubah.
3. Penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan, dengan analisis kebahasaannya telah menyebabkan adanya penafsiran yang liberal sehingga mengantarkan pada kesimpulan yang riskan dan bertentangan dengan norma hukum Islam.

4. Jika dikaitkan dengan wacana keadilan jender, penafsiran Muhammad Syahrur terhadap ayat-ayat tentang perempuan merupakan refleksi terhadap wacana yang sedang marak dibicarakan. Akan tetapi, karena terdapat penafsiran yang liberal sehingga dapat berdampak pada pembenaran terhadap eksploitasi perempuan.

B. Saran-saran

1. Hasil akhir dari penelitian ini, tidak bermaksud menyalahkan interpretasi yang telah dilakukan oleh syahrur, akan tetapi lebih tepat jika dikatakan sebagai kritik obyektif .
2. Bagaimanapun penafsiran terhadap ayat-ayat al Qur'an, bukanlah al Qur'an itu sendiri akan tetapi merupakan hasil ijtihad manusia yang tidak terlepas dari konteks di mana dia hidup. Oleh karena itu sikap selektif dan kritis sangatlah diperlukan bagi upaya pemahaman terhadap tafsir.

BIBLIOGRAFI

- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Al Alusi, Mahmud, 1994, *Ruh al Ma'âni*, Bairut: Dar al Kutub al Ilmiyah.
- Asad, Muhammad, 1980, *The Message of The Qur'an*, Giblartar.
- Al Bab, Ja'far Dak, 1992, *Taqdîm al Manhaj al Lughawi fi al Kitab*, dalam *al Kitab wa al Qur'an*, Kairo: Sina li al Nasyr dan Damaskus al Ahaly.
- Bahsin, Kamla, 1996, *What Is Patriarchy*, terj. Nug Kartajasungkana, *Menggugat Patriarki*, Cet I, Yogyakarta: Yayasan Bentang.
- Baidan, Nasruddin, 1998, *Metodologi Penafsiran Al Qur'an*, Cet I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al Bukhari, Muhammad bin Ismail, tt, *Shahih al Bukhari*, Juz VII, Bairut: Dar al-Ihya'al Turats al Arabi.
- Dakhruj, Kamil Musa dan Ali, 1992, *Kayfa Nafham al Qur'an*, Beirut: Dar Bairut al Mahrusah.
- Depag RI, 1989, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: CV. Toha Putra.
- Echols, John M. dan Hasan Shadily, 1980, *Kamus Inggris Indonesia* Cet. XII Jakarta: Gramedia,
- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Enginer, Asghar Ali, 1993, *Islam dan Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fadlurrahman, 1999, *Islam Mengangkat Martabat Wanita*, Gresik: Putera Pelajar.
- Faiz, Fakhruddin, 2002, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontektualisasi*, Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Fakih, Mansour, 2001, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Cet I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al Farmawi, Abdul Hayyi, 1994, *Metode Tafsir Maudhu'i; Suatu Pengantar*, trj. Suryan A. Jamrah, Cet I, Jakarta: Raja Grasindo Press.

- Halaq, Wael B. A. 1997, *History of Islamic Legal Theories*, Inggris: Cambridge University Press.
- Hasyim, Syafiq, 2001, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan, Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* Cet. I, Bandung: Mizan.
- Ibnu Katsir, Imaduddin Ismail, tt, *Tafsir alQur'an al Azhim*, Vol. I, Bairut: Dar al Fikr.
- Ibnu Mandzur, Jamaluddin Muhammad bin Mukram, 1990, *Lisân al 'Arab*, Beirut: Dar al Ashr.
- Ibrahim, Muhammad Ismail, tt, *Al Qur'an wa I'jaz al 'Ilmi*, Kairo: Dar al Fikr.
- Khollaf, Abdul Wahhab, 1978, *Ilmu Ushûl al Fiqh*, Cet XII, Kuwait: Dar al Qolam.
- Ma'luf, Louis, 1986, *Al Munjid*, Bairut, Dar al Masyriq.
- Megawangi, Ratna, 1999, *Membiarkan Berbeda?, Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* Cet I, Bandung: Mizan.
- Muhammad, Husein, 2001, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LkiS.
- Muhammad, KH. Husein, 2001, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama Dan Gender*, Yogyakarta., Elkis.
- Musa, Kamil dan Ali Dakhruj, 1991, *Kayfa Nafham al Qur'an*, Beirut: Bairut al Mahrusah.
- Nata, Abuddin, 1999, *Metodologi Studi Islam*, Cet II, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada.
- Al Qaththan, Manna' Khalil, *Mabâhits fi Ulum al Qur'an*, Cet III, Mansyurat al Ashr al hadits, 1973.
- Al Razi, Fakhruddin, tt, *al Tafsir al Kabir* Vol X, Teheran: Dar al Kutub al Ilmiyah.

Ridha, Muhammad Rasyid, 1392 H/1973 M, *Al-Manar*, Vol VII, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

_____, 1993, *Huquq al Mar'ah al Muslim*, terj: *Jawaban Islam Terhadap Berbagai Keraguan Seputar Keberadaan Wanita*, Oleh Abdul Haris Rifa'ie dan Nurhakim, Surabaya: Pustaka Progresif.

Ridwan, Deden, 2001, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam, Tinjauan antar Disiplin ilmu*, Cet I, Bandung: Nuansa.

Al Shabuni, Muhammad Ali, tt, *Tafsir Ayat al Ahkam*, Vol I, Beirut: Dar al Fikr.

_____, Muhammad Ali, 1985, *al Tibyan fi Ulum al Qur'an*, Cet I, Beirut: Alam al Kutub.

Shah, Aunul Abied, et. al, 2001, *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.

Al Shalih, Shubhi, 1999, *Mabahits fi Ulum al Qur'an*, trj. Tim Pustaka Firdaus, Cet VII, Jakarta, Pustaka Firdaus.

Shihab, Alwi, 1999, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Cet. VII, Bandung: Mizan.

Shihab, Quraish, et al, 2000, *Sejarah dan Ulum al Qur'an*, Cet II, Jakarta: Pustaka Firdaus dan Bait al Quran.

_____, 1996, *Wawasan al Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.

_____, 1998, *Membumikan Al Qur'an* Cet. XVIII, Bandung: Mizan.

Al Suyuthi, Jalaluddin, tt, *al Itqan fi Ulum al Qur'an*, Cet I, Bairut: Dar al Fikr.

Syahrur, Muhammad, 1992, *Al Kitab wa Al Qur'an, Qiraah Mu'ashirah*, Kairo: Sina Li al Nasry dan Damaskus al Ahaly.

_____, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, dalam <http://IslamPembebasan.virtualeve.net>.

Umar, Nasaruddin, 1999, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina.

Umar, Nasaruddin, tk,tt, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, Lembaga Kajian Gender dan Agama.

Al Zamakhsyari, Abul Qosim Mahmud bin Umar, tt, *Al Kasysyaf an Haqa'iq al Tanzil wa 'Uyun al Aqawil fi Wujuh at Ta'wil*, Vol I, Beirut: Dar al Kutub al Arabi.

Al Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdillah, 1988, *Al Burhan fi 'Ulum al Qur'an*, vol II, Bairut: Dar al Fikr.

Al Zarqani, Muhammad Abdul Adhim, tt, *Manahil al 'Irfan fi 'Ulum al Qur'an*, vol II, Bairut, Dar al Fikr.

Al Zuhayli, Wahbah, 1991, *Tafsir al Munir*, Vol I, Beirut: Dar al Fikr,

- Makalah dan Jurnal:

Bungin, Burhan, 15 Mei 2002, *Eksploitasi Perempuan di Media Masa, Berkaca dari Iklan dan Pemberitaan Erotisme*, Makalah Seminar Nasional Perempuan dan Media Masa, Surabaya: Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel.

Esha, Muhammad In'am, *Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Syahrur*, dalam Jurnal *Al Huda* Vol 2 No 4, 2001

Syahrur, Muhammad, *Kita Tidak Memerlukan Hadis*, Wawancara dengan koresponden majalah *Ummat*, No 4 Thn IV, 3 Agustus 1998/ 9 Rabi'ul Akhir.

Shibawaihi, *Pembacaan Al Quran Muhammad Syahrur*, dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi 12, 2001, 112. Disampaikan oleh al Zuhayli pada *Stadium Generale tentang Respon Islam atas berbagai Masalah Kontemporer* (Berbahasa Arab) PPs. IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mei 2001