

INTERPRETASI AYAT-AYAT TEOLOGI FEMINIS PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR (*FIQH AL-MAR'AH* SEBAGAI TEOLOGI FEMINIS MELAWAN ORTODOKSI ISLAM DALAM ISU PEREMPUAN)

Syamsul Wathani^{1*}, Beko Hendro²

Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Kamal Lombok Timur¹

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung²

* Corresponding email: wathoni89@gmail.com

Keywords: Feminist theology, Women's Jurisprudence, Contemporary Discourse, Discursive Reading, Muhammad Syahrur.	Abstract "There are several questions raised in this article, what is Syahrur's basic view of Islamic theology on women? How did the emergence and discussion of women's issues in the book <i>Nahwa Ushul al-Jadidah</i> What is <i>fiqh al-Mar'ah</i> ? and how is the connection between the birth of the book in contemporary Islamic discourse and the Islamic State? The main data sources for the inner articles are two books by Syahrur, <i>al-Islam wa al-Īmān: Manzhūmah al-Qiyam</i> and <i>Nahwa Ushul al-Jadidah Li Fiqh al-Mar'ah</i> . The position of the research article in taking the space of discursive study, the discourse of the emergence of works with the domination of power in the Islamic State after the fall of Turkey. By analyzing the contents of the book (content analysis) and reading the discourse or historical data and the context of the birth of the book and the author's agent in the book, this article finds several main conclusions in the state's political discourse, Syahrur's feminist theological ideas and ideas in his work were born as an effort to fight against the hegemony of Islamic rule in Syria. Syahrur's thoughts can be placed as a tool or as a method in formulating Islam as a social theology, Islam that is not far from the reality of the existence of its people.
Kata Kunci: Teologi feminis, Fikih Perempuan, Wacana Kontemporer, Pembacaan Diskursif, Muhammad Syahrur.	Abstrak "Ada beberapa pertanyaan yang diajukan dalam artikel ini, Bagaimana pandangan dasar Syahrur mengenai Teologi Islam tentang Perempuan? Bagaimana kemunculan dan diskusi Isu perempuan dalam kitab <i>Nahwa Ushul al-Jadidah Li Fiqh al-Mar'ah</i> ? dan bagaimana keterkaitan kelahiran kitab tersebut dalam wacana Islam kontemporer dan Negara Islam?. Sumber data utama artikel ini adalah dua kitab karya Syahrur, <i>al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmah al-Qiyam</i> dan <i>Nahwa Ushul al-Jadidah Li Fiqh al-Mar'ah</i> . Posisi penelitian artikel ini mengambil ruang kajian diskursif, wacana kemunculan karya dengan dominasi Kekuasaan di Negara Islam pasca kejatuhan Turki. Dengan menganalisis isi kitab (analisis konten) dan membaca wacana atau data sejarah dan konteks sosial kelahiran kitab serta agensi penulis dalam kitabnya, artikel ini menemukan bahwa dalam wacana politik negara, ide dan gagasan teologi feminis Syahrur dalam karyanya lahir sebagai upaya melawan Hegemoni kekuasaan Islam di Suriah. Pemikiran Syahrur ini bisa ditempatkan sebagai alat atau sebagai metode dalam memformulasikan Islam sebagai sebuah Teologi sosial, Islam yang tidak berjarak dengan realitas keberadaan Masyarakatnya."
Article History:	Received: 13-01-2023 Accepted: 21-03-2023 Published: 15-04-2023

PENDAHULUAN

Salah satu poin yang mencirikan dari kelahiran ide dan pemikiran pada masa Modern adalah pada keterkaitannya dengan realitas. Artinya, pada zaman Modern, kemunculan pemikiran atau karya penulisan akademik -atau bahkan sastra kiri yang kritis- dilatari oleh realitas yang kuat. Hal demikian berlaku pada produksi ide semua lini kajian, seperti: pemikiran sastra, sosiologi kritis, pemikiran Islam, pemikiran politik, pemikiran ideologi dan kajian-kajian sosial keagamaan lainnya.

Pemikiran pada masa Modern juga lahir dalam *agensi* kritik terhadap pemikiran lama. Kelahiran pemikiran lama yang mapan (ortodoks) dianggap banyak dipengaruhi oleh ideologisasi agama atau yang lebih kuat *ideologisasi* konteks sosialnya¹, sehingga diperlukan kajian yang membantah atau yang melakukan rekonstruksi, sebagaimana yang banyak dialami dalam pemikiran Islam. Rekonstruksi dimaksud sebagai upaya penyempurnaan atas berbagai *space* kosong yang belum dijamah oleh para ulama' atau *mufakkir* Islam sebelumnya. Kelahiran pemikiran Islam di masa Kontemporer bukanlah pengecualian dari narasi di atas.

Sebagai bagian dari diskursus, kejelian dan ketelitian dalam melihat konteks, melihat keterkaitan serta krisis yang terjadi pada masa pemikiran itu lahir menjadi penting. Sebagaimana tesis yang diajukan dalam sosiologi pengetahuan.² Melanjutkan tesis ini, Mannheim memetakan kelahiran pemikiran sebagai pemikiran ideologis dan utopis. Konsep ideologi ini didefinisikan sebagai sebuah ide yang muncul karena ada kepentingan dan sebagai negasinya, munculnya pikiran utopis untuk melawan ideologis tersebut. Pemikiran pasti memiliki pengaruh kuasa ideologi.³

Seperti pemikiran-pemikiran yang lahir dalam ketimpangan identitas ideologi negara, atau pemikiran-pemikiran yang lahir melawan ideologi negara yang menindas. Lahirnya para pemikir Islam dari banyak negara Timur Tengah, seperti: Muhammad Abduh, Hassan Hanafi di Mesir, Hassan at-Turabi, Ahmad an-Naim di Sudan, Muhammad Syahrur, Al-Qasimi di Suriah dan lainnya merupakan kelahiran pemikiran Islam dalam *agensi* semangat pemikiran Kontemporer di atas.

Ada dua kesadaran akademik yang menjadi titik keberangkatan riset ini mengenai kelahiran kitab *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah* karya Muhammad Syahrur. *Pertama*, peralihan atau transisi Modern dalam Islam yang banyak memunculkan ide atau pemikiran sebagai wacana kajian kritis-utopis, melawan pemikiran ideologis dan ortodoksi yang sudah mapan. Dan *kedua*, kelahiran pemikiran Islam dari banyak tokoh Islam tidak terlepas dari konteks pencarian Identitas Ideologi Negara Islam, sebab sejak paruh pertama abad ke-20, banyak dari

¹ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari. (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 5 . Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Sebuah Pengantar Sosiologi Pengetahuan*, terj. F. Budi Hardiman. (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 209-210.

² Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Sebuah Pengantar Sosiologi Pengetahuan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 287.

³ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, h. 35.

pemimpin muslim berlomba-lomba menyuguhkan konsep negara Islam sebagai alternatif dari sistem khilafah yang tak bisa lagi diterima oleh sebagian besar kaum muslim. Kesadaran ini melahirkan Gerakan pemikiran Islam di beberapa Negara Islam yang terlihat memiliki *trend issue* sama, yakni: soal ideologi negara, sosial-kemasyarakatan, keadilan, partisipasi dan kajian tentang perempuan.

Penelitian ini mengambil ruang kajian diskursif, wacana kemunculan karya akademik -dalam hal ini Kitab *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas* yang ditulis oleh Muhamamd Syahrur- dalam posisinya sebagai karya akademik dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer yang memiliki keterkaitan dengan realitas kekinian --atau boleh disebut berdialektika-- serta memiliki agensi khusus. Kerangka analisis yang digunakan adalah analisa konten (*content analysis*) terhadap beberapa karya Muhammad Syahrur -terutama kitab *al-Kitab wa al-Qur'an, al-Iman wa al-Islam & Nahwa Ushul Jadidah-*, dengan model analisis interpretatif-filosofis.

Cukup banyak artikel yang mengulas tentang pemikiran Syahrur, antara lain misalnya: Abdul Mustaqim yang menulis *Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an*⁴, Nur Shofa Ulfiyati yang mengkaji *Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)*⁵, Abdul Fatah yang menulis tentang *Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur*⁶, Eko Zulfikar menulis *"The Contemporary Thought on The Qur'an: The Discourse of Muhammad Syahrur's al-Kitab wa al-Qur'an"*⁷, Afif Muamar menulis *"Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur)"*⁸, dan masih banyak lagi. Beberapa kajian terdahulu ini berbeda dengan yang akan dikaji penulis. Selain alasan karena fokus kajiannya mengarah pada pemahaman Syahrur atas interpretasi ayat-ayat teologi feminis, juga penjelasannya diarahkan pada perlawanan hegemoni wacana-negara yang masih banyak mendiskreditkan perempuan diranah publik. Hasil penelitian ini diharapkan dapat melengkapi kajian tentang pemikiran Muhammad Syahrur sekaligus dapat mentengahkan posisi perempuan dalam dunia kontemporer.

METODE PENELITIAN

Posisi penelitian artikel ini mengambil ruang kajian diskursif, wacana kemunculan karya dengan dominasi kekuasaan di Negara Islam pasca kejatuhan Turki. Dengan menganalisis isi kitab (analisis konten) dan membaca wacana atau

⁴ Abdul Mustaqim "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an", *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 1-26.

⁵ Nur Shofa Ulfiyati, "Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)", *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah*, Vol. 5, No. 1, 2018.

⁶ Abdul Fatah, "Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur", *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, Vol. 4, No. 1, 2019.

⁷ Eko Zulfikar, "The Contemporary Thought on The Qur'an: The Discourse of Muhammad Syahrur's al-Kitab wa al-Qur'an", *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 7, No. 1, 2020, h. 56-74.

⁸ Afif Muamar, "Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur)", *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 2, No. 2, 2017.

data sejarah dan konteks sosial kelahiran kitab serta agensi penulis dalam kitabnya. Menggunakan pendekatan analisis konten dalam kitab *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas*, penulis menemukan pemikiran Muhammad Syahrur tentang femisisme yang ia simpulkan dari interpretasinya terhadap ayat-ayat teologi feminis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ortodoksi Islam dan Isu Perempuan

Ortodoksi pemikiran Islam menjadi objek kajian dari banyak akademisi Islam sebagai upaya membuka kembali ruang diskusi dan ijtihad, merefleksikan realitas kehidupan kontemporer untuk mendesain Islam yang mengakomodasi kemajuan Hidup. Ortodoksi Islam dipandang sebagai salah satu penghambat kemajuan berfikir Ummat Islam, sebab kebenaran disandarkan pada sakralitas satu tokoh masa lalu dan enggan menyapa masa sekarang. Maka, kritik ortodoksi menjadi *sentral issues* pada abad 19 yang mengawali masa pemikiran Modern dalam Islam. Kritik atas ortodoksi Islam dilakukan oleh banyak pemikir Islam, semisal: Mohammed Arkoun, Abid al-Jabiri, Muhamamd Syarrur dan lainnya.

Konsepsi pemikiran Arkoun mirip dengan al-Jabiri, hanya saja Arkoun lebih fokus pada isu model pemikiran *teologis* dan kritiknya terhadap *ortodoksi* keilmuan dalam Islam. *Mode of thought* Arkoun beralur pada dekonstruksi pemikiran dan tawaran konstruktif pemikiran keislaman ke depan. Arkoun melakukan kritik terhadap adanya *sakralisasi* pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar ad-diniyyah*) yang terjadi dalam kalangan Ummat Islam. Pemikiran yang bernuansa/kental dengan nalar teosentris yang ia istilahkan dengan *al-'aql al-lahuti*, kembali ke pemikiran masa lalu, menjadikannya standar kebenaran. Sakralisasi ini yang Arkoun fahami sebagai Ortodoksi⁹

Ortodoksi banyak terjadi dalam kajian Keislaman, termasuk dalam isu kajian Perempuan. Banyak kalangan keagamaan Islam membangun argumentasi penolakan diskusi mengenai Isu Perempuan dengan menggunakan *masdar* doktrin agama atau bahkan seolah-olah mendapatkan legitimasi teologis.¹⁰ Maka, kajian isu-isu atau tema-tema kajian mengenai perempuan semisal: peran sosial, kepemimpinan, persoalan menutup auratnya, hakikat kehidupan dan lainnya disentuh oleh pemikir kontemporer sebagai *counter wacana* yang sudah diwariskan lama tentang peran dan rubrik perempuan di media. Diskusi-diskusi ini diproduksi sebagai bagian dari memberikan peran lebih kepada perempuan dalam perkembangan kehidupan modern. Serta dalam agenda melawan diskusi klasik yang dalam wacana membahas perempuan pada persoalan sempit dan termakan doktrin yang dianggap *Qath'i*.

⁹ Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat at-Ta'shil: Nahwa Tarihi Akhar li al-Fikr al-Islami*. (London: Dar al-Saqi, 1999), h. 111.

¹⁰ Inayah Rohmaniyah, "Gender Dan Konstruksi Perempuan Dalam Agama" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al Qur'an Dan Hadits*, Vol. 10, No. 2, (2009), h. 209.

Meskipun pada masa awal Islam ada praktik kehidupan dengan menghargai perempuan, namun dari sumber hadits Nabi –dan juga Al Qur’an- masih ditemukan adanya diskusi keislaman dalam fiqh atau hadits hadits yang “secara tekstual” merendahkan kaum perempuan yang banyak diterima oleh masyarakat yang pada akhirnya menjadi pandangan budaya,¹¹ atau pandangan keagamaan yang terlembaga menjadi budaya. Terlembaga menjadi budaya dan diwarisi menjadi kebenaran, sehingga ortodoksi semakin menguat. Akibatnya, peran dan posisi perempuan seolah tidak boleh berubah dan hanya tetap dalam ranah domestik karena didalilkan pada tekstualisme agama.

Ada tiga kriteria ortodoksi wacana Islam dalam isu perempuan: *pertama*, tekstualisme tafsir doktrin, pembacaan pada doktrin agama dengan tekstual -pembacaan literal-, membuang semangat kelahiran teks. *Kedua*, pengakuan terhadap pengalaman pemikiran generasi awal -terutama Sunni-, artinya bahwa pemahaman yang paling benar adalah pemahaman generasi Awal Islam, jika pemahaman hari ini harus diproduksi, maka pemahaman yang baru tidak boleh keluar dari rambu-rambu pemahaman lama. *Ketiga*, identifikasi teologis yang menawarkan argumentasi perempuan dalam lokus takdir tertentu- perempuan pada kawasan domestik -. Artinya, pembacaan generasi awal dibenarkan oleh banyak kelompok Islam hari ini, bahwa posisi perempuan disematkan oleh dalil-dalil teologis Agama dan dianggap sebagai takdir ketuhanan. Ruang-ruang domestik dianggap takdir bagi kehidupan perempuan.¹²

2. Muhammad Syahrur: Pandangan Teologi Feminis

Teologi berkaitan erat dengan isu tentang ketuhanan. Dalam perkembangannya, teologi tidak lagi terbatas pada pembicaraan tentang ketuhanan atau aspek transendensi dalam agama, melainkan membicarakan ajaran atau doktrin agama secara lebih luas. Dalam analisisnya mengenai ciri khas dari teologi, Frank Whaling menyimpulkan tiga ciri khas teologi: *pertama*, Teologi mesti berkaitan dengan Tuhan atau transendensi baik dari sisi; mitologis, filosofis, maupun dogmatis, *kedua*, doktrin merupakan elemen signifikan dalam memaknai teologi, dan *ketiga*, teologi merupakan aktifitas penafsiran yang muncul dari atau terhadap keimanan.¹³

Pada masa kontemporer ini, kajian teologi Islam dihidupkan lagi kearah yang lebih produktif berupa rekonstruksi spirit keagamaan, sebagaimana yang digaungkan Oleh Muhammad Syaltut, Mahmud Taha, Baqi Sadr, Muhamamd Syahrur dan lainnya. Syahrur menawarkan pembacaan teologi Islam dalam karyanya *al-Islām wa al-Īmān*:

¹¹ Hamim Ilyas (dkk.), *Perempuan Tertindas; Kajian Hadis-hadis Misoginis*. (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), h. 52.

¹² Nurun Najwah, *Wacana Spritualitas Perempuan Perspektif Hadits*. (Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008), h. 7-8.

¹³ Frank Whaling, “Pendekatan Teologis” dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam Khoiri. (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. 319.

Manzhūmah al-Qiyam.¹⁴ Melalui karya ini, Syahrur membangun dua pandangan; *pertama*, pandangan kritik terhadap teologi Islam klasik/tradisional yang terlalu berdebat pada tema yang sama dan tidak ada jalan keluar, *kedua*, tawaran paradigma dan pemaknaan teologi Islam baru di Masa Kontemporer, yakni teologi Islam yang bisa difahami lebih rasional, dekat dengan realitas dan menyentuh persoalan sosial.¹⁵

Dalam konstruksi teologisnya, Syahrur mengkritik teologi Islam tradisional (kalam klasik) yang ia nilai tidak henti-hentinya berada dalam perdebatan. Bagi Syahrur, pemikiran teologisnya adalah solusi terhadap perdebatan teologi tradisional.¹⁶ Ia membangun pandangan teologisnya secara independent, dekonstruktif yang kontra-produktif dengan pandangan ulama, baik klasik ataupun kontemporer. Syahrur seperti berusaha menawarkan teologi yang lebih rasional dan sosial -atau jika boleh dapat disebut sebagai teologi Modern- yang berbeda dengan teologi tradisional yang hanya menawarkan perdebatan melangit yang tak kunjung usai. Teologi Islam Syahrur menekankan realitas objektif sebagai landasan utamanya. Artinya, keberadaan Tuhan berarti berada untuk memperbaiki kehidupan sosial Manusia. Sehingga, tidak heran dalam *al-Islām wa al-Īmān*, Syahrur mengerucutkan rukun dan syarat Islam ada tiga, yakni: meyakini adanya Tuhan, hari akhir dan beramal shaleh.¹⁷

Kitab *al-Islām wa al-Īmān* menguatkan Kembali pandangan kritisnya dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*. Dalam *al-Kitab wa al-Qur'an* Syahrur berbicara dari pandangan keimanannya yang mengantarkannya kepada kesimpulan bahwa Al-Qur'an yang berisi ayat tentang aturan universal dan partikular.¹⁸ Sehingga, ayat-ayat al-Qur'an dapat didekati dengan pendekatan baru yang lebih kontemporer dan dekat dengan kognisi masyarakat Modern. Pandangan ini membawanya kepada upaya merekonstruksi hukum dan pandangan mengenai proyeksi hukum Islam bagi perempuan dalam *Fiqh al-Mar'ah*, termasuk dalam memahami status Sunnah dan Wahyu Nabi sebagai Sumber hukum bagi fiqh Perempuan.¹⁹

Teologi islam syahrur merupakan pembacaan ulang atas dasar-dasar keislaman serta prinsip pembacaan sumber doktrin agama lebih kuat realitas sosial. Kritik teologis syahrur terhadap teologi islam mainstream yang menawarkan pandangan teologis baru dan berimplikasi terhadap kaidah *ushuliyyah* sebagai metodologi *istinbāth al-ahkām* dalam pandangannya mengenai perempuan. Sehingga,

¹⁴ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmah al-Qiyam*. (Damaskus: Al-Ahālī, 1996), h. 80.

¹⁵ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Īmān*, h. 7.

¹⁶ Nasr Hāmid Abū Zaid, "Mengurai Benang Kusut Teori Pembacaan Kontemporer: Penjelasan Tentang Proyek Muhammad Syahrur" dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2008), h. 8.

¹⁷ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Īmān*, h. 38-39.

¹⁸ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 152.

¹⁹ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 62.

pandangan teologis Syahrur berimplikasi terhadap kaidah *ushuliyyah* sebagai metodologi fikih Islam.

Teologi yang ditawarkan Syahrur terbangun dari keyakinan dalam hatinya dalam membuktikan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang mesti dibaca dan memang sangat terkait dengan realitas diturunkannya, serta realitas dari pembacanya sesuai dengan zaman. Dalam membangun teologi Islam dan melakukan pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an, Syahrur menegaskan dirinya dalam posisi mencari kebenaran (*al-Haqq*) melalui pengetahuan. Ia menemukan konsep kebenaran (*al-haqq*) dalam Al-Qur'an, dimana *al-haqq* yang dia temukan di dalamnya adalah Allah dan kalimah Allah.²⁰

Dalam struktur bahasa Arab, menurut Syahrur kata *kalimah* mempunyai dua bentuk plural (*jama'*), yakni: *pertama* kalimah mempunyai bentuk plural *kalimāt*, yang berarti kata yang berfungsi sebagai sebuah eksistensi objektif. Dengan kata lain *kalimāt Allah* adalah segala eksistensi yang diciptakan meliputi eksistensi kealaman dan kemanusiaan. *Kedua*, *kalimah* mempunyai bentuk plural *kalām*, yang menunjukkan kepada kata yang dilafalkan, yakni wahyu al-Qur'an.²¹ Antara *kalimāt* (eksistensi kealaman dan kemanusiaan) dengan *kalām* (wahyu) tidak terjadi kontradiksi atau dengan kata lain sesuai satu dengan yang lainnya.²²

Teologi Islam mesti dibangun dengan mensinkronkan dua *jama'* dari *kalimah* ini, yakni teologi yang mencari hubungan kebaikan antara *kalimāt* (eksistensi kealaman dan kemanusiaan) dengan *kalām* (wahyu). Pandangan ini menjadikan teologi Syahrur menawarkan gagasan teologi Islam di masa Kontemporer, teologi dalam melihat isu, tema dan kehidupan sosial Islam. Teologi yang berarti dalam hal ini membaca nash agama mesti memberikan andil bagi kehidupan,²³ termasuk dalam isu atau kajian mengenai perempuan.

Wilayah teologi merupakan wilayah sensitif karena berhubungan dengan masalah-masalah prinsip sebagai pokok ajaran agama dan prinsip-prinsip keimanan.²⁴ Sehingga, kritik terhadap syahrur, atau lebih tepatnya disebut komentar negatif yang men-*takfīr* atau setidaknya men-*tadhīl* Syahrur terlihat dalam upaya Syahrur yang konsisten dan runut membangun arah argumentasinya ini -kesesuaian pandangan teologis dan pemikiran ushul fiqh-.²⁵ Dan itu menjadi sebuah resiko berfikir kritis serta menjadi konsekuensi logis dari kesalahan pemikiran dalam

²⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 263-264.

²¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 263-264.

²² Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 57- 58.

²³ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 117.

²⁴ Ahmad Mahmud Subhi, *Fī Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Ārā al-Farq al-Islāmiyyah fi Ushūl al-Dīn* (Beirut: Dār al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985), h. 16.

²⁵ Muhammad Said Ramadhan al-Buti menulis "*al-Khalfiyah al-Yahūdiyyah li Syi'ari Qirā'ah Mu'ashirah* dalam jurnal *Nahj al-Islām*. 1990. al-Buti menyatakan bahwa Syahrur dengan karyanya merupakan usaha menjauhkan muslim dari Islam. Sya'iqi Abu Khalil menulis *Taqāthu'āt Khatrah alā Durūb al-Qirā'ah al-Mu'ashirah* dalam jurnal *Nahj al-Islām* (1991) yang mengatakan bahwa Syahrur adalah orang suruhan para Zionis. Mahir al-Munajjid, *Munāqasyāt al-Isykāliyyah al-Manhajiyah fi al-Kitāb wa Al-Qur'ān*. (Damaskus/Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 160-161.

wilayah teologi bisa berimplikasi terjadinya pengkafiran (*takfīr*) atau setidaknya penyesatan (*tadhīl*), bukan hanya salah dan benar (*ijtihād*) yang berkisar di wilayah *furū'iyah*.²⁶

3. *Fiqh Al-Mar'ah*: Diskusi Fikih dan Teologi Feminis

Kelahiran karya Syahrur *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah al-Washiyah al-Irts al-Qiwamah al-Ta'addudiyah al-Libas* yang ditulis setelah tiga karyanya lain, *Al-Kitab wa Al-Qur'an QIra'ah Mu'ashirah*, *Dirasah Islamiyah fi al-Dawla wa al-Mujtama'* dan *al-Islam wa al-Iman Manzhumah al-Qiyam* menegaskan posisi pemikiran Syahrur yang ranah pembacaannya bukan hanya pada wilayah ayat-ayat hukum, tetapi termasuk wilayah teologi dan dalam wilayah membangun argumentasi teologi feminis dalam isu/diskusi mengenai perempuan.

Dalam *Nahwa Ushul Jadidah*, secara rigid Syahrur mengulas kritiknya terhadap pandangan *mainstream* eksklusivisme Islam, terutama dalam hukum berkaitan dengan Perempuan. Dalam karya ini, Syahrur menjelaskan secara terstruktur tentang; kerangka teoritik yang digunakan, dekonstruksi terhadap konsep sunnah Nabi dan sejarahnya, dan empat kajian penerapan teori aplikatifnya, *nazhariyyah al-hudūd*, yakni: konsep wasiat dan warisan, poligami, kepemimpinan, dan konsep pakaian. Kelahiran karya ini tidak lepas dari keinginan kuat Syahrur untuk merumuskan metodologi fikih baru. Metodologi yang didasari atas kesadaran bahwa risalah Nabi Muhammad sesuai dengan setiap masa dan tempat., tidak hanya risalah bagi masyarakat abad ke-7 Hijriyyah. Dan karena itu, merumuskan metodologi baru dibutuhkan pengetahuan yang benar, pengetahuan yang dihasilkan dari sinkronisasi antara wahyu, akal, dan indra.²⁷

Pembacaan kontemporer fiqh Syahrur dirumuskan dalam tiga teori filsafat, yaitu *kaynūnah* (kondisi berada, *dasein, being*), *sayrūrah* (kondisi berproses, *derprozess, the process*), dan *shayrūrah* (kondisi menjadi, *das warden, becoming*). Tiga teori ini yang menjadi kerangka teori dan argumentasi ilmiah Syahrur untuk menghasilkan pembacaan yang aktual dan sesuai dengan perkembangan zaman. Tiga teori ini juga digunakan Syahrur sebagai upaya menghilangkan pembacaan statis dalam *istinbath* hukum.²⁸ Syahrur menulis:

*"Ketiga istilah itu selalu menjadi pusat pembahasan dalam filsafat dan landasan inti bagi semua pembahasan teologi (Tuhan), naturalistik (alam), dan antropologis (manusia), dengan memandang bahwa kaynūnah adalah awal dari sesuatu yang ada, sayrūrah adalah gerak perjalanan masa, dan shayrūrah adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi keberadaan pertama setelah melalui fase berproses."*²⁹

²⁶ Muhammad Abū al-Fath al-Bayānūnī, *Mafhūm Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: Baina al-Tausī' wa al-Tadhīq*. (Kuwait: Dār Iqra' li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2011), h. 98

²⁷ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 57-58.

²⁸ Muhyar Fanani, *Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih*, h. 94

²⁹ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 27.

Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami secara khusus berisi tentang metode penafsiran terhadap ayat-ayat hukum (bagian ayat-ayat *muhkam* atau yang disebut *Umm al-Kitab*) dalam *al-Tanzil*. Ada beberapa poin yang dapat digariskan dari pemikiran Syahrur dalam karya ini. *Pertama*, Syahrur melakukan beberapa dekonstruksi dalam karyanya ini, misalnya mengenai sumber hukum yang disepakati Ijma' dan qiyas. Karena terkait dengan otoritas keilmuan, maka Syahrur menegaskan posisi Ijma' dan qiyas ulama' klasik sebagai sumber hukum. Namun ia juga memberikan penawaran konsep baru mengenai Ijma' dan qiyas. Bagi Syahrur, Qiyas adalah mengemukakan dalil-dalil dan bukti-bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang dinashkan oleh al-Qur'an dengan kenyataan hidup secara objektif.³⁰ Sedangkan *ijma'* adalah kesepakatan dimasa nya, bukan kesepakatan masa lalu.

Dasar kebebasan tafsirnya dalam kitab *Nahwa Ushul* ini, bahwa Islam adalah agama wahyu terakhir, karena itu, *al-Tanzil* juga adalah wahyu Tuhan yang terakhir, yang diperuntukkan sebagai petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk semesta, dan yang akan senantiasa cocok dan sesuai untuk segala ruang dan waktu. Di dalamnya mengandung *an-Nubuwwah* dan *ar-Risalah*.³¹ Kebebasan tafsir Syahrur tentu dengan memaksimalkan seluruh potensi dari karakter linguistik Arab dengan berlandaskan kepada metode linguistik al-Farisi (w. 377 H./987 M.) yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, Ibn Jinni (w. 392 H./1002 M.) dan al-Jurjani (w. 471 H./1078 M.).

Setelah merapikan pandangan metodologisnya, selanjutnya Syahrur mempertegas kembali atau mengoreksi beberapa tema –secara spesifik yang berkaitan dengan perempuan- yang telah dibahas secara sekilas dalam karyanya yang pertama *-al-Kitab wa al-Qur'an-*, seperti: hukum waris Islam, kepemimpinan, poligami, dan pakaian wanita (aurat).³² Beberapa contoh dari diskusi mengenai isu perempuan dalam kitab *Nahwa Ushul Jadidah* akan penulis paparkan dalam sub pembahasan selanjutnya.

4. Tafsir Kepemimpinan Perempuan (QS. An-Nisa': 34)

Tema pertama yang diulas oleh Syahrur adalah peran perempuan di ruang publik dalam bentuk keterlibatan politik kepemimpinan. Syahrur menyadari bahwa posisi perempuan di beberapa negara Islam –terutama Timur Tengah– pada fase transisi kemerdekaan dan pencarian ideologi negara tidak jarang mengorbankan perempuan. Alih-alih perempuan menjadi pemimpin, mereka bahkan tidak mendapatkan akses publik yang terbuka. Biasanya dalil teologis –teks agama– yang digunakan adalah QS. an-Nisa': 34:

³⁰ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah*, h. 64.

³¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Al-Ahālī, 1990), h. 191-193.

³² Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 271-295

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالَّذِينَ نَفَقُوا فَلْيَنْصِلِحْ قَبْلَ أَنْ يُنْفِقُوا ۚ وَأُولَئِكَ يَتَذَكَّرُونَ لِكَلِمَاتِهِ لَعَلَّ بَعْضُ النَّاسِ يَتَذَكَّرُ إِذْ حُدِرَ عَنَّا ۚ وَالَّذِينَ يَتَّبِعُوا عِلْمًا كَثِيرًا
فَإِنَّ أَطْعَمَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

"Kaum laki-laki itu 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 sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, 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 pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. an-Nisa': 34)

Menurut Syahrur, ungkapan "qawwam" yang menyebut lelaki sebagai pemimpin memiliki konteks yang umum waktu itu, karena lelaki sebagai pencari nafkah keluarga. Sehingga, ungkapan ini sama sekali bukan untuk melambangkan kelemahan perempuan³³ sebagaimana yang ditafsirkan oleh banyak kalangan, Menurut Sayyid Quthb dan al-Maraghi dalam tafsirnya, arti *Qawwamuna* adalah tanggungjawab lelaki untuk memimpin wanita dengan melindungi dan memelihara mereka. Sebab makna *Qawwam* adalah bimbingan dan pengawasan kepada istri dalam melaksanakan perintah suami dan memperhatikan segala perbuatan istri.³⁴ Bagi Syahrur, pandangan ini menjadis dasar (*asasi*) dalam mengkonstruksi pemikiran tafsir ayat ini dari awal redaksinya.

Selanjutnya, Syahrur memberi makna secara linguistik pada ungkapan "faddala Allah ba'duhum 'ala ba'd" dengan menegaskan, bahwa ungkapan ini tidak mengandung makna menjelaskan laki-laki mendapatkan kelebihan daripada perempuan, apalagi menegaskan kelebihan lelaki dibanding perempuan. Melainkan mengandung arti masing masing memiliki kelebihan atas lainnya. Sebab kata "hum" tidak eksklusif untuk lelaki saja tetapi juga untuk perempuan.³⁵ Dalam konteks yang lebih luas, Syahrur juga menegaskan bahwa ayat ini bukan khusus untuk mengatur sistem kekeluargaan tetapi lebih jauh mengatur sistem sosial, seperti: pekerjaan, dagang, produksi, administrasi, pendidikan dan pengajaran, kedokteran, farmasi, olahraga, hukum dan lainnya.³⁶

Mengapa ayat ini menggunakan kata *ar-Rijal* bukan *ar-Rajul*? Mengapa ayat ini menggunakan kata sifat *-ar-Rijal-* bukan kata dhomir *-ar-Rajul-*? Dengan pertanyaan

³³ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 320.

³⁴Musthafa Al-Maraghi, Tafsir al-Maraghi, Terj K Anshari Sitanggal, dkk, Juz 1-2. (Semarang: Toha Putra, 1992), h. 237.

³⁵ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 320.

³⁶ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 320.

linguistik ini, Syahrur hendak membuka wawasan/pandangan mengenai kemajuan hidup dan perempuan dari ayat ini. Misalnya jika diajukan pertanyaan, bagaimana posisi hari ini dengan keadaan realitas hidup yang berbeda dengan masa Nabi? Bukankah dengan pemilihan kata sifat ini, Al-Qur'an sedang mengajukan makna atau *isyarat* tertentu dari ayat ini?

Dengan analisis linguistik ini, maka bagi Syahrur, *Qawwamah* mengandung arti pengabdian, yakni pengabdian lelaki pada perempuan. Akan tetapi lanjutan ayat ini "*bi ma faddala ba'duhum 'ala ba'd*" menafikan pemahaman ini -hanya untuk laki-laki-, maka *qawwamah* menjadi kata kunci yang berlaku untuk keduanya, laki-laki dan perempuan.³⁷ Kesimpulan akhir tafsirnya, ia menegaskan bahwa ayat ini lebih merujuk pada fungsi sosial ketimbang kelebihan jenis kelamin tertentu-sebagaimana tafsir *mainstream* ortodoksi Islam-. Serta ayat ini tampak menggambarkan pernyataan kontekstual dan bukan pernyataan *normatif-tekstual*.

5. Tafsir *Libas* dan Aurat (QS. al-Ahzab: 59 dan QS. an-Nur: 30)

Tema kedua yang diulas oleh Syahrur adalah batas-batas kepantasan berpakaian dan berbusana menurut aurat pada perempuan. Syahrur menyadari bahwa posisi perempuan di beberapa negara Islam -terutama timur tengah- pada fase transisi kemerdekaan dan pencarian ideologi negara tidak jarang mengatur -atau bahkan mengekang- perempuan dalam interaksi sosial kehidupannya, semisal menutup aurat. Tidak jarang bahkan mewajibkan perempuan menutup semua tubuhnya, bercadar, dengan berdalil pada ajaran *qath'i* agama. Biasanya dalil teologis -teks agama- yang digunakan adalah QS. Al-Ahzab ayat 59 berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

"Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. al-Ahzab: 59)

Dalam konteks budayanya, al-Qur'an melalui QS. al-Ahzab: 59 memberikan seruan sebagai bagaian dari upaya menjaga kehormatan perempuan-perempuan Muslimah pada masa itu, bukan sebagai legasi -tuntutan hukum mutlaq- yang final. Ayat ini memberikan instruksi kepada Nabi Muhammad Saw agar memerintahkan kepada isteri-isterinya dan juga kaum perempuan beriman untuk memakai jilbab ketika hendak meninggalkan rumah. Hal ini dimaksudkan agar tampak identitasnya sebagai perempuan *shalihah* dan agar tidak diganggu.³⁸

³⁷ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah*, h. 321.

³⁸ Nasaruddin Umar, *Antropologi Jilbab*, h. 41.

Al-Qur'an telah mengatakan bahwa jika perempuan muslimah hendak ke luar rumah dan menutupi tubuhnya dengan jilbab, mereka dipandang sebagai perempuan yang patut dipahami, dan karenanya tidak seorangpun berpikiran untuk mengganggu mereka. Adapun maksud dan tujuan pemakaian jilbab yang dapat diperoleh dari tafsir surat Al-Ahzab: 59 adalah agar perempuan muslimah dikenal oleh khalayak ramai karena kebenarannya, keteguhannya, kewibawaannya, dan ketakwaannya serta terhindar dari gangguan laki-laki yang tidak bertanggungjawab.³⁹

Dalam penegasan konteks kesejarahan yang lain, pengaturan masalah yang berhubungan dengan aurat perempuan dimulai dengan mengatur masalah pergaulan antara perempuan dan laki-laki yang bukan *muhrim* serta tentang jilbab yang mengatur pakaian menurut perempuan muslim sampai menutupi seluruh tubuhnya. Maka, kritik al-Qur'an terhadap kebiasaan berpakaian perempuan bersifat merekonstruksi atau membenahi. Model pakaian yang digunakan perempuan Arab jahiliyyah dimodifikasi untuk meningkatkan martabat mereka. Bersamaan dengan itu, al-Qur'an juga memberikan aturan pergaulan antara laki-laki dan perempuan dalam berinteraksi sosial.⁴⁰

Bagi Syahrur, QS. Al-Ahzab: 59 ini memiliki keterkaitan yang diakronik dengan QS. an-Nur: 30. Yang menjelaskan konteks aurat dengan perintah menjaga pandangan yang diserukan secara lebih umum kepada semua orang-orang yang beriman dari kaum laki-laki *-al-mukminun-*. Al-Qur'an memberikan seruan pada perempuan untuk menutup aurat, namun juga memberikan seruan kepada laki-laki untuk menjaga pandangan mereka sebagaimana yang ditegaskan dalam QS. an-Nur: 30:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

"Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat". (QS. an-Nur: 30)

Syahrur menafsirkan ayat di atas dengan dua penekanan: *Pertama*, bahwa Allah Swt memerintahkan kepada laki-laki dan para perempuan yang beriman agar menahan sebagian dari pandangan mereka (*min absarihim*). *Min* adalah huruf *jar* yang berarti "sebagian dari sesuatu", artinya bahwa Allah Swt memerintahkan kepada laki-laki dan perempuan untuk menahan sebagian dari pandangan mereka dan bukan seluruh pandangan.⁴¹ Syahrur mencontohkannya seperti ketika melihat sesuatu yang kurang baik atau sesuatu yang bersifat aurat (memalukan) orang lain, hendaknya kita tidak perlu melihatnya. Sedangkan pemakaian kata *yaguddu* yang berasal dari kata *gadda* yang berarti perlahan dan lemah lembut sebagaimana kata

³⁹ Nasaruddin Umar, *Antropologi Jilbab*, h. 41.

⁴⁰ Ali Sodikin, *Inkulturasi Al-Qur'an*, h. 92-94.

⁴¹ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 373.

gusn gadda yang berarti dahan yang lentur dan tidak kaku. Maka, larangan Allah Swt untuk melihat sebagian dari pandangan ini sifatnya kondisional.

Kedua, baik laki-laki maupun perempuan diperintahkan agar menjaga kemaluannya dari pandangan, artinya kemaluan harus ditutup. Syahrur membuat batasan minimal pakaian laki-laki yaitu menutup bagian kemaluan dan pantat. Sedangkan bagi perempuan, batasan minimalnya adalah menutup daerah *jujub* (bagian tubuh perempuan yang berlubang atau celah) yang berada pada dada, bawah ketiak, kemaluan, dan pantat serta punggung. Dalam al-Qur'an tidak ditentukan model pakaian, akan tetapi yang terpenting adalah menutup auratnya dengan apa saja asalkan tidak melampaui *hudud Allah Swt*.⁴²

Islam merupakan agama yang perhatian pada umat manusia, jika saja setiap manusia dapat melaksanakan apa yang telah diatur oleh Islam, tentu hidup akan menjadi lebih nyaman dan tenang. Begitu pula dengan *libas* (pakaian), untuk kesejahteraan hidup perempuan dan juga laki-laki. Sehingga dalam konteks aurat dan alat penutupnya serta batas penutupnya, tidak boleh mendeskreditkan perempuan, dalam maksud menutup dan mengekang aturan teks agama kepada perempuan, sedang disisi lain tidak menerapkan aturan-aturan atau perintah Agama dalam hal menjaga pandangan -untuk kaum laki-laki-.

Kesimpulan akhir tafsirnya, pewahyuan ayat-ayat tentang jilbab memiliki fungsi sebagai media preventif dalam kondisi khusus, yaitu ketika perempuan merdeka memasuki lingkungan sosial di kota. Secara kontekstual, terdapat hubungan antara penggunaan jilbab dengan tatanan etika sosial di Madinah pada waktu itu. Pengaturan pakaian perempuan merupakan upaya merekonstruksi sistem etika pergaulan yang menyangkut keberadaan perempuan, bukan menjadikan teks agama sebagai alat mengekang keberadaan perempuan.⁴³

Apa yang dilakukan Syahrur dari tafsir di atas menempatkan pemikirannya pada dataran wacana, bukan metode. Pembedanan "wacana" dan "metode" sebenarnya didasarkan pada analisis al-Jabiri yang membagi pemikiran menjadi dua yakni pemikiran dari pemikiran sebagai isi (*wacana*) dan pemikiran sebagai alat (*metode*). Pemikiran sebagai wacana adalah sekumpulan pendapat dan pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat (*metode*). Adapun pemikiran sebagai alat (*metode*) berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi, atau bahkan kerangka internal pengetahuan. Dengan posisi pemikiran demikian, Syahrur dalam pemikiran ushul fikih kontemporer diposisikan sebagai pemikir yang memiliki konsep pembaruan paling revolusioner dan paling inovatif dibanding yang lainnya.⁴⁴

⁴² Muhammad Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah*, h. 373.

⁴³ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushul Jadidah*, h. 373.

⁴⁴ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), h. 245.

6. *Fiqh Al-Mar'ah*; Perlawanan Hegemoni Wacana-Negara

Secara simetris, tesis-tesis yang penulis bangun di atas menegaskan posisi Syahrur melawan ORTODOKSI Islam yang sudah mapan mengenai perempuan. Mendobrak tradisi pemikiran yang menempatkan kajian perempuan sebagai sesuai yang sudah *qath'i* yang susah dibantah. Syahrur melihat bahwa pemahaman umat Islam mayoritas selama ini terlalu terbelenggu oleh pemahaman klasik yang menyebabkan stagnan dan mengalami kejumudan.

Dalam konteks pemikiran Islam kontemporer, Syahrur menginginkan adanya penafsiran ulang ayat-ayat Al-Qur'an sesuai perkembangan dan interaksi antar generasi, serta mendobrak kejumudan pemaknaan Al-Qur'an.⁴⁵ Melalui beberapa karyanya yang berjenjang dan konsisten kritis, Syahrur melakukan rekonstruksi pemikiran. Ide rekonstruktif tersebut berawal dari sebuah pertanyaan-pertanyaan kegelisahan yang ditulis dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*, bagaimana jika al-Qur'an memainkan peranannya tidak hanya pada kehidupan ruhiyyah saja (*al-hayât al-ruhiyyah*), namun juga pada kehidupan material (*al-hayât al-mâdiyyah*).

Selama ini pemahaman al-Qur'an terlalu melangit, hanya difahami dengan krangka keilmuan yang monoton sehingga stagnasi pun muncul karena mematikan peran akal dalam kebutuhanan umat Islam. Oleh karena itu, salah satu cara solutif untuk masalah ini bagi Syahrur adalah membiarkan nalar kembali memainkan perannya dalam memahami suatu teks sebagai oposisi kejumudan proses berpikir, dengan menggunakan perangkat alat bantu keilmuan modern, tak terkecuali ilmu sains.⁴⁶

Adapun dalam konteks wacana global yang lebih luas, ide dan gagasan teologi feminis Syahrur lahir sebagai upaya melawan Hegemoni kekuasaan Islam di Masanya, masa dimana Islamisme masih menguat di negara-negara Islam, terutama di negara yang mewacanakan Islam sebagai ideologi negara, seperti di Sudan, Saudi Arabia, Suriah dan lainnya. Gagasan Islamisme ini tentu mengekang dan membatasi peran perempuan dan keterlibatan sosial.

Dalam konteks lokalnya, Syiria—tempat di mana Syahrur dilahirkan—adalah sebuah negara yang mayoritas penduduknya Muslim (85%). Seperti umumnya yang dialami negara-negara timur tengah, Syiria juga pernah menghadapi problema modernitas, khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problema ini muncul karena di samping Syiria pernah diinvasi oleh Perancis, juga dampak dari gerakan modernisasi Turki, hal mana Syiria pernah menjadi region dari dinasti Utsmaniyyah (di Turki), sehingga tak heran jika syiria tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap pemikiran dunia islam, sosial-kemasyarakatan maupun politik, dan diantara tokoh tersebut adalah adalah Musthofa

⁴⁵ Bisri Effendy, "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. xviii

⁴⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, h. 375-385.

As-Siba'i⁴⁷, Jamal al-Din al-Qasimi (1866-1914) dan Thahir al-Jaza'iri (1852-1920) yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Syiria serta dunia pada umumnya.⁴⁸ Sebagaimana umumnya kondisi masyarakat Islam di Timur Tengah khususnya Syiria—tempat dimana Syahrur lahir—bahwa mereka berada dalam satu dilema antara mengikuti pola pikir tradisional atau mengikuti pola pikir modernis yang mengarah pada sekularis.⁴⁹

Masa-masa awal karirnya sebagai dosen adalah bersamaan dengan masa pencarian jati diri masyarakat Syiria setelah sekian lama berada dalam cengkeraman penjajah Perancis. Bahkan pencarian diri ini juga dilakukan oleh masyarakat lain di Timur Tengah. Invasi Barat atas Timur Tengah menuntut sebuah pembaruan identitas komunal dan politik dunia Arab untuk melawannya. Pencarian jati diri di wilayah ini berpangkal pada tiga aliran pemikiran, yakni:

Pertama, pemikiran yang berbasis pada dasar kewilayahan yang melahirkan konsepsi nasionalisme regional yang ditokohi oleh Anton Sa'adah (1904-1949) dan Thāhā Husain (1889-1973). Aliran ini dikritik oleh Syahrur karena dianggap menafikan kesejarahan bangsa Arab dan terlalu terpaku pada proses yang dialami Bangsa Barat. *Kedua*, pemikiran yang berbasis pada identitas Arab (Arabisme) yang ditokohi oleh Sati al-Husri (1880-1968). *Ketiga*, pemikiran yang berbasis pada Islam yang ditokohi oleh Rasyid Ridha (1865-1935) dan Amir Syakib Arsalan (1869-1946). Pengaruh ketiga aliran ini yang mungkin menginspirasi Syahrur selanjutnya dan aktif dalam kancah pemikiran.⁵⁰

Ide-ide Syahrur dipandang sebagai perlawanan atas hegemoni kekuasaan negara dalam mengontrol interaksi warganya, terlebih perempuan. Penerbit al-Ahālī Syiria –di mana hampir semua bukunya diterbitkan di sana-, dinggap sebagai penerbit kritis -penerbit kiri Islam- yang sering menerbitkan buku-buku yang anti kemapanan, gerakan sayap kiri, dan karya-karya liberal.⁵¹ Buku-buku wacana keislamannya pun sering dianggap sebagai wacana berbahaya dan mesti dilarang. Maka, pembacaan konteks global dan lokal ini secara kuat memosisikan karya Syahrur sebagai karya yang *antiminstream*, melawan kemapanan wacanan kekuasaan. Maka, tidak heran kemudian karyanya di tolak dibanyak negara Islam di Timur tengah.⁵²

Respon negatif bermunculan terhadap karya pertama Syahrur, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*. Respon negatif ini berupa tuduhan kepada Syahrur sebagai bagian dari kepentingan Zionis. Respon negatif juga dilihat dalam kritik metodologi keilmiahan karyanya. Ada beberapa tulisan yang mengkritik karya Syahrur, antara lain: Na'im al-

⁴⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 93.

⁴⁸ Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction*. (London: Routledge, 2008), h. 226.

⁴⁹ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, h. 142.

⁵⁰ William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*. (Oxford: West View Press, 1994) h. 218. Muhammad Syahrur, *Nahw Ushūl Jadīdah*, h. 49.

⁵¹ Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān*", dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, h. 21.

⁵² Mahir al-Munajjid, *Munāqasyāt al-Isykāliyyah*, h. 10-35.

Yafi menulis pada jurnal *Usbu' al-Adabi* (1991), Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti yang menulis "*al-Khalfiyyah al-Yahūdiyyah li Syi'ari Qirā'ah Mu'āshirah* dalam jurnal *Nahj al-Islām* (1990), Syauqi Abu Khalil menulis *Taqāthu'āt Khatrah alā Durūb al-Qirā'ah al-Mu'āshirah* dalam jurnal *Nahj al-Islām* (1991), Nashr Hamid Abu Zaid menulis *Limādzā Taghat alā Katsīr min Masrū'at Tajdīd al-Islām* (1991) dan *al-Manhaj al-Nafy fī Fahm al-Nushūsh ad-Dīniyyah* (1992) dalam jurnal *al-Hilāl*.

Selanjutnya ada Salim al-Jabi menulis buku berjudul *al-Qirā'ah al-Mu'āshirah li Duktūr Syahrūr: Mujarrad Tanjīm, Kadzab al-Munajjimūn wa law Shadaqū*, Muhammad Syafiq Yasin dengan artikelnya, *Qirā'ah Naqdiyyah fī Muallif al-Kitāb wa al-Qur'ān* dalam jurnal *al-Hilāl* (1991), *al-Hudūd fī al-Islām* dalam jurnal *Nahj al-Islām* (1992), dan *Qirā'ah Naqdiyyah fī Muallif al-Kitāb wa al-Qur'ān* jurnal *Nahj al-Islām* (1992). Thariq Ziyadah menulis artikel, *Thārāfah fī al-Taqsīm wa Gharābah fī al-Ta'wīl* pada jurnal *al-Naqid* (1992) dan Mahir al-Munajjid dengan karyanya *Munāqasyāt al-Isykāliyyah al-Manhajiyah fī al-Kitāb wa Al-Qur'ān*, dan lain-lain.⁵³

KESIMPULAN

Dari pembahasan yang cukup singkat di atas, artikel ini menghasilkan kesimpulan bahwa kepemimpinan perempuan menurut Menurut Syahrur, berakar dari ungkapan "*qawwam*" yang menyebut lelaki sebagai pemimpin memiliki konteks yang umum waktu itu, karena lelaki sebagai pencari nafkah keluarga. Sehingga, ungkapan ini sama sekali bukan untuk melambangkan kelemahan perempuan. Dari kalimat "*faddala Allah ba'duhum 'ala ba'd*" dengan menegaskan, bahwa ungkapan ini tidak mengandung makna laki-laki mendapatkan kelebihan dari perempuan, apalagi menegaskan kelebihan lelaki dibanding perempuan. Melainkan menurut Muhammad Syahrur mengandung arti masing masing baik laki-laki dan perempuan memiliki kelebihan atas lainnya.

Sementara berkaitan dengan aurat perempuan, menurut Muhammad Syahrur dalam konteks budayanya, al-Qur'an melalui Q.S. al-Ahzab: 59 memberikan seruan sebagai bagaian dari upaya menjaga kehormatan perempuan-perempuan Muslimah pada masa itu, bukan sebagai legasi -tuntutan hukum mutlak- yang final. Ayat ini memberikan instruksi kepada Nabi Muhammad Saw agar memerintahkan kepada isteri-isterinya dan juga kaum perempuan beriman untuk memakai jilbab ketika hendak meninggalkan rumah. Hal ini dimaksudkan agar tampak identitasnya sebagai perempuan *shalihah* dan agar tidak diganggu.

REFERENSI

Abdullah, Amin. "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.

⁵³ Mahir al-Munajjid, *Munāqasyāt al-Isykāliyyah*, h. 10-35.

- Al-Bayānūnī, Muhammad Abū al-Fath. *Mafhūm Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah: Baina al-Tausī' wa al-Tadhyīq*. Kuwait: Dār Iqra' li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2011.
- Al-Munajjid, Mahir. *Munāqasyāt al-Isykāliyyah al-Manhajiyyah fi al-Kitāb wa Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat at-Ta'shil: Nahwa Tarihi Akhar li al-Fikr al-Islami*. London: Dar al-Saqi, 1999.
- Berger, Peter L. dan Luckmann, Thomas. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Chrismann, Andreas. "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitab wa al-Qur'ān*", dalam Muhammad Syahrur, *Metodologi fiqh islam kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin. Yogyakarta eLSAQ press. 2008.
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. Oxpord: West View Press, 1994.
- Fanani, Muhyar. "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Ushul Fikih ", Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Fatah, Abdul. "Konsep Sunnah Perspektif Muhammad Syahrur". *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, Vol. 4, No. 1, 2019.
- Ilyas, Hamim. dkk. *Perempuan Tertindas; Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Sebuah Pengantar Sosiologi Pengetahuan*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Muamar, Afif. "Rekonstruksi Hukum Waris Islam (Telaah Pemikiran Muhammad Syahrur". *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 2, No. 2, 2017.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer 'Ala Syahrur* Yogyakarta, eLSAQ press, 2007
- Mustaqim, Abdul. "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran al-Qur'an". *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 1, No. 1, 2017.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Najwah, Nurun. *Wacana Spritualitas Perempuan Perspektif Hadits*. Yogyakarta: Cahaya Pustaka, 2008.
- Rohmaniyah, Inayah. "Gender Dan Konstruksi Perempuan Dalam Agama" dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al Qur'an Dan Hadits*, Vol. 10, No. 2, 2009.
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an an Introduction*. London: Routledge, 2008.
- Sodiqin, Ali. "Inkulturas Al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi Tentang Pelaksanaan Qisas-Diyat" Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fī Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyah li Ārā al-Farq al-Islāmiyyah fī Ushūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Nahdhah al-Arabiyyah, 1985.

-
- Syahrur, Muhammad. *al-Islām wa al-Īmān: Manzhūmah al-Qiyam*. Damaskus: Al-Ahālī, 1996.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Al-Ahālī, 1990.
- Syahrur, Muhammad. *Nahwa Ushul Al-Jadidah Li Fiqhi Al-Islami: Fiqh Al-Mar'ah*. Damaskus: Al-Ahālī, 2000.
- Syahrur, Muhmmad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: ELSAQ Press, 2008.
- Ulfiyati, Nur Shofa. "Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)". *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah*, Vol. 5, No. 1, 2018.
- Umar, Nasaruddin. "Antropologi Jilbab" dalam Jurnal *Ulūmul Qur'ān*. No.5 Vol. VI. 1996
- Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Whaling, Frank. "Pendekatan Teologis" dalam Peter Connoly, *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Zulfikar, Eko. "The Contemporary Thought on The Qur'an: The Discourse of Muhammad Syahrur's al-Kitab wa al-Qur'an". *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, Vol. 7, No. 1, 2020.