

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Pemikiran Fikih Kontemporer Muhammad Shahrur Tentang Poligami dan Jilbab

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	Abdul, Mustaqim
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-25 14:07:17
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/183885

PEMIKIRAN FIKIH KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRU TENTANG POLIGAMI DAN JILBAB

Oleh: Dr. H Abdul Mustaqim, MA¹

(Dosen Fak. Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yk)

Abstract

One current contribution to the contemporary study of fiqh (Islamic jurisprudence) is the theory of limits (*naẓh al-hudud*) promoted by a Syrian liberal-Islamic figure, Muhammad Syahrur. Syahrur's theory of limits solves the epistemological deadlock of previous works. Syahrur asserts that the theory of limits is an approach within *ijtihad* (individual interpretation) to study the *muhkamat* verses (clear and direct verses of law) of the Qur'an. The term "limit" (*hudud*) used by Syahrur refers to the meaning of "the bounds or restrictions of God which should not be violated, contained in the dynamic, flexible, and elastic domain of *ijtihad*. By using the theory of limit, Syahrur tries to reconstruct the concept of both polygamy and *jilbab* as the contribution to the contemporary study of Islamic jurisprudence.

Kata Kunci:

Fikih Kontemporer, Teori Hudud, Pendekatan Tarkhi, Poligami dan Jilbab.

A. Pendahuluan

Salah satu isu yang terus bergulir dalam kajian fikih kontemporer adalah isu-isu gender (*al-qadaya al-mutajandirah*), di mana konsep poligami dan jilbab sering menjadi perbincangan yang tak pernah kunjung selesai. Polemik mengenai boleh tidaknya berpoligami bagi kaum laki-laki, dan wajib tidaknya berjilbab bagi kaum perempuan tetap menarik untuk dicermati. Berbagai metode dan pendekatan telah dilakukan oleh para ulama dalam menjelaskan tentang kedua masalah tersebut, namun hal itu tidak berarti menghentikan upaya pengembangan metodologi *istinbakh al-ahkam* (penggalan hukum) untuk mengembangkan kajian fikih kontemporer, yang mampu menjawab tantangan zaman.

Semangat semacam inilah yang hendak dilakukan Muhammad Syahrur, seorang pemikir kontemporer dari Arab-Syiria, yang mencoba

“menawarkan” metodologi baru dengan teori batas (*naz{ariyyah al-h}udu>d*) dalam menafsirkan al-Qur’an tentang ayat-ayat hukum terkait dengan masalah poligami dan jilbab. Bagaimanapun pengembangan metodologi merupakan keniscayaan bagi pengembangan ilmu pengetahuan, termasuk dalam kajian hukum Islam (baca: fikih). Jika sekarang Barat bisa lebih maju dari pada Timur dalam dunia ilmu pengetahuan, hal itu karena Barat mampu menguasai dan mengembangkan aspek-aspek metodologinya.² Maka hal yang sama mestinya juga bisa dilakukan dalam kajian pemikiran fikih kontemporer.

Sebagaimana dikatakan Peter Clark,³ pada tahun 1990-an dunia Arab pernah diguncangkan oleh munculnya buku yang sangat kontroversial karya Syah}ru>r, yaitu *al-Kita>b wa al-Qur’a>n: Qira>’ah Mu’a>s}irah*. Buku tersebut mencoba mengusung gagasan-gagagsan baru yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur’an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun isu gender, seperti masalah poligami, jilbab dan sebagainya.

Artikel ini secara khusus hanya akan membincang tentang bagaimana pandangan Syah}ru>r tentang konsep poligami dan jilbab dalam konteks pengembangan fikih kontemporer? Bagaimana implikasi-implikasi dari pemikiran Syah}ru>r, baik secara teoritis-metodologis maupun praktis-implementatif?

B. Sekilas Tentang Syah}ru>r dan Karier Akademiknya.

Syah}ru>r, nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Da’ib Syah}ru>r. Beliau adalah seorang pemikir muslim kontemporer yang lahir pada tanggal 11 Maret tahun

1938 di Damakus (Syiria). Pada awalnya Syah}ru>r tidak mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara intensif, karena setelah menamatkan sekolah di tingkat menengah, beliau kemudian pergi ke Uni Soviet untuk belajar tehnik di Moskow. Setelah menyelesaikan S1, kemudian beliau kembali ke Syiria pada tahun 1964 dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus.⁴

Kemudian pada tahun 1967, Syah}ru>r memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College London, Inggris. Namun kemudian Syah}ru>r terpaksa kembali lagi ke Syiria, sebab pada waktu itu tepatnya bulan Juni tahun 1967 terjadi perang selama enam hari antara Arab (gabungan Mesir, Yordania dan Syiria) melawan Israil yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Syiria dengan Inggris terputus, sebab Inggris dalam hal ini berpihak ke Israil. Akhirnya, Syah}ru>r memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus untuk mengambil program Master dan Ph.D di The National University of Ireland (NUI) dengan mengambil bidang Tehnik Pondasi dan Mekanika Tanah (*al-Handasah al-Madaniyyah*).

Kemudian pada 1969, ia meraih gelar Master of Science. Di samping Master of Science, ia juga meraih gelar Doktor diraih pada tahun 1972.⁵ Syahrur, hingga sekarang, masih tetap tercatat sebagai tenaga edukatif pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus tersebut dalam bidang mekanika tanah dan geologi dan menjadi konsultan di bidang tehnik.⁶ Selanjutnya, pada tahun 1995, Syah}ru>r juga pernah diundang untuk menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran keislaman di Libanon dan Maroko.⁷ Meskipun basis pendidikan Syah}ru>r awal adalah tehnik, namun kemudian ia tertarik mengkaji al-Qur'an secara lebih serius dengan

pendekatan ilmu filsafat bahasa dan dibingkai dengan teori ilmu eksaknya, bahkan beliau juga menulis buku dan artikel tentang pemikiran keislaman untuk merespon isu-isu kontemporer.

Perhatian Syahrudin terhadap kajian ilmu-ilmu keislaman sebenarnya dimulai sejak dia berada di Dublin Irlandia pada tahun 1970-1980 ketika beliau sedang mengambil program master dan doktor. Di samping itu, peranan temannya doktor Ja'far Dakk al-Baqi juga sangat besar. Berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Syahrudin dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa.⁸ Bukunya yang pertama kali terbit adalah *al-Kita'ab wa al-Qur'a'n: Qira'ah Mu'asirah* pada tahun 1990. Buku tersebut sesungguhnya merupakan hasil pengendapan pemikiran yang cukup panjang, sekitar 20 tahun. Pada fase pertama, yaitu tahun 1970-1980 Syahrudin merasa bahwa kajian keislaman yang selama ini dilakukan kurang membuahkan hasil, dan tidak ada teori yang baru yang diperolehnya. Mengapa, karena dia merasa bahwa selama ini dirinya masih terkungkung dalam “kerangkeng” literatur-literatur keislaman klasik yang cenderung memandang “Islam” sebagai idiologi (*al-Aqidah*), baik dalam bentuk pemikiran Kalam (Islamic Theology) maupun Fikih. Sebagai implikasinya, maka pemikiran Fikih akan mengalami stagnasi dan tidak bergerak sama sekali, sebab selama ini seolah pemikiran Fikih Islam dianggap telah final.

Lebih lanjut, menurut Eikelman-Piscatori --sebagaimana dikutip Bisri Effendi--, buku tersebut secara umum mencoba melancarkan kritik terhadap kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Dari situ, maka dapat dilihat bahwa apa yang diinginkan Syahrudin sebenarnya adalah perlunya menafsirkan ulang ayat-ayat sesuai perkembangan dan interaksi antara generasi, serta

mendobrak kejumudan penafsiran al-Qur'an.⁹ Dalam konteks hermeneutis, Syahrur memperkenalkan istilah *Sābat al-Nas* wa *Taghayyur al-Muhātawā*, artinya bahwa al-Qur'an itu teksnya tetap, namun kandungan makna teks mengalami perubahan, sehingga dapat ditafsirkan secara dinamis seiring dengan perkembangan zaman.

Syahrur termasuk pemikir kontemporer yang produktif (*al-mufakkir al-muntij*), terbukti selain *al-Kitaab wa al-Qur'aan: Qira'ah Mu'asirah* bermunculan pula karya-karya lain seperti 1) *Dirasah Islamiyyah Mu'asirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), 2) *al-Islam wa al-Imān; Manzūmah al-Qiyām* (1996), 3) *Masyru' Mi'sāq al-'Amal al-Islami*. (1999) dan terakhir adalah buku *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (2000).

Di samping itu, Syahrur juga kerap menyumbangkan ide kreatifnya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam, *Muslim Politics Report*, 14 (1997), dan "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", dalam, *Kuwaiti Newspaper*, dan kemudian dipublikasikan juga dalam, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

C. Rekonstruksi Konsep Poligami

Salah satu isu gender yang hingga sekarang selalu menjadi polemik adalah masalah poligami. Sebenarnya dalam konteks artikel ini, istilah yang tepat adalah poligini, yakni praktik pernikahan di mana seorang laki-laki memiliki istri lebih dari satu. Sementara istilah poligami mengandung tiga bentuk pernikahan, yaitu poligini (seorang pria memiliki beberapa istri sekaligus), poliandri (seorang wanita memiliki beberapa suami sekaligus), dan

pernikahan kelompok (bahasa Inggris: *group marriage*, yaitu kombinasi poligini dan poliandri).¹⁰ Ketiga bentuk poligami tersebut ditemukan dalam sejarah, namun poligini merupakan bentuk yang paling umum terjadi, namun sayangnya di masyarakat istilah poligami itulah yang lebih populer untuk menyebut praktik poligini.

Sebagian orang menganggap bahwa al-Qur'an memperlakukan perempuan secara tidak adil, karena memperbolehkan poligami. Terlebih jika melihat fenomena Nabi Muhammad Saw. yang berpoligami lebih dari empat istri,¹¹ sampai-sampai ada orientalis menuduh bahwa Nabi Saw adalah seorang yang *hiper sex (rajul syahwani>)* yang selalu memperturukkan hawa nafsunya. Tuduhan tersebut dibantah oleh orientalis lain seperti Loria Valeri, beliau memandang bahwa tuduhan semacam itu sebagai perbuatan aniaya. Sebab poligami Nabi Muhammad Saw dengan istri-istrinya yang suci itu, bukanlah dorongan nafsu dirinya sendiri dan itu pun dalam ikatan dan batas-batas yang telah ditentukan. Dalam menjawab tuduhan terhadap Nabi Muhammad, Valeri mengatakan dengan lantang dan argumentatif: “Muhammad bukanlah bukan orang yang bersyahwat tinggi (*hypersex*) sebagaimana dituduhkan orang secara zalim dan penuh permusuhan. Beliau adalah orang *za>hid*, tiada menyukai kesenangan duniawi”.¹² Tidak berlebihan jika penulis berkata bahwa tuduhan tersebut merupakan pembunuhan karakter terhadap pribadi Nabi Saw, karena ternyata praktik poligini Nabi Saw tidak pada orientasi seksual, tetapi berorientasi pada menyelesaikan problem sosial.¹³

Sementara itu, pandangan para ulama tentang konsep poligami, termasuk tentang poligami Nabi Saw sangat beragam. Al-T{a>hir al-H{adda>d misalnya menyatakan bahwa poligami Nabi Saw lebih dari empat, bukanlah *tasyri>'* untuk umatnya. Karena hal itu dilakukan sebelum ada pembatasan poligami (*tah}di>d*)¹⁴ dan tuntutan kondisi sosial-politik ketika itu, sangat jelas, yakni untuk membantu sejumlah penduduk Madinah mencapai ketentraman (*civil order*).¹⁵

Sementara itu, Fazlur Rahman juga menyatakan bahwa al-Qur'an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun al-Qur'an juga membatasi poligami, yaitu bahwa jumlah istri maksimal empat dan menggariskan tuntunan penting untuk berlaku adil serta meningkatkan nasib kaum perempuan, dan secara keseluruhan, poligami ketika itu tidaklah terlalu buruk di dunia Arab¹⁶

Bagi Rahman, sebagaimana dikutip Khairuddin Nasution, ayat poligami berhubungan dan merupakan jawaban *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Karena itu, ayat tersebut dapat dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial yang ada.¹⁷ Satu hal yang penting untuk diingat yaitu bahwa al-Qur'an bukan sebuah dokumen hukum, tetapi sebuah kitab tentang prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, meskipun ia mengandung pernyataan-pernyataan hukum yang penting yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat. Nah, ketetapan hukum dan reformasi hukum yang paling penting dari al-Qur'an mengenai masalah poligami, adalah bahwa al-Qur'an membatasi jumlah istri maksimal empat.¹⁸

Bagaimana dengan pandangan Syah}}ru>r mengenai poligami? Beliau

melihat bahwa masalah poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah Swt. Menurut Syahrudin, para mufasir dan ahli fikih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan masalah penyantunan kepada para janda dan anak-anak yatim.¹⁹ Padahal masalah poligami sangat terkait dengan masalah penyantunan anak yatim dan para janda. Syahrudin lalu mencoba membuktikan hal itu melalui metode *tartil* nya dengan analisis paradigmatis-sintagmatis, sebagai berikut:

Pada ayat pertama surat al-Nisa', Allah mengajak manusia untuk bertakwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi antara manusia secara umum, tanpa dibatasi sekat-sekat hubungan keluarga atau kesukuan secara sempit. Dalam hal ini Allah Swt berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (Q.S al-Nisa' (4) :1)

Kemudian setelah itu, dilanjutkan dengan pembicaraan mengenai masalah penyantunan anak yatim dan larangan memakan harta mereka. Allah Swt berfirman:"

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Artinya: Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan

harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar. (Q.S al-Nisa>' (4) :2).

Baru setelah itu, Allah Swt melanjutkan pembicaraannya mengenai masalah poligami. Sedemikian pentingnya masalah poligami, sehingga secara struktural ayat tentang poligami diletakkan pada awal-awal surat al-Nisa>', yakni ayat ke 3 dari surat al-Nisa>'. Firman Allah Swt:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء : 3)

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil[265], maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (Q.S. al-Nisa>' [4]:3).

Elaborasi Syah}ru>r mengenai konsep poligami memperlihatkan bahwa ia sangat mempertimbangkan aspek struktur kalimat dan relasi sintagmatik-paradigmatik dalam ayat-ayat yang berbicara tentang poligami. Pengaruh strukturalisme F. de Saussure (1857 – 1913) – Bapak Linguistik Modern -- sangat tampak di sini. Ia juga menggunakan pendekatan *tarti>l*, yaitu mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif, dan menghubungkan konsep poligami dengan konsep yang lain, seperti penyantunan janda dan anak yatim, sehingga tidak terjebak pada pemahaman parsial (*'adam al-wuqu>' fi> al-ta'd}iyyah*).²⁰ Dengan pendekatan *tarti>l* tersebut, Syah}ru>r sampai pada kesimpulan bahwa konsep poligami tidak bisa dipisahkan dengan konsep tentang penyantunan para janda dan anak yatim. Poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip

monogami. Dengan tegas ia menyatakan: *"ta'addud al-zauja>t z}uru>f id}t}ira>riyyah wa anna asa>s al-'adad fi> al-zawa>j huwa al-wih}dah.*²¹

Yang menarik dalam pemikiran Syah}ru>r adalah ketika ia menganalisis masalah poligami dengan teori *h}udu>d*. Teori tersebut dibangun atas asumsi bahwa risalah Islam yang dibawa Muh}ammad Saw. adalah risalah yang bersifat mendunia (*'a>lamiyyah*) dan dinamis, sehingga ia akan tetap relevan dalam setiap zaman dan tempat (*s}a>lih} li kulli zama>n wa maka>n*). Dalam teori *h}udu>d*, ada istilah *h}add al-adna>* (batas minimal) dan *h}add al-a'la>* (batas maksimal). Seorang mujtahid diberi kebebasan untuk berijtihad secara kreatif dalam bingkai *h}udu>d Alla>h*, sepanjang tidak melanggar batas minimal dan batas maksimal tersebut.²² Ibarat seorang pemain sepak bola ketika bermain di lapangan, ia harus kreatif dan canggih memainkan bola, hingga bisa memasukkannya ke gawang lawan, tetapi dalam saat yang sama ia dibatasi oleh batas-batas garis lapangan yang tidak boleh dilanggar.

Syah}ru>r membuat dua persyaratan bagi yang hendak berpoligami: *Pertama*, syarat *kammiyyah* (kuantitas) menyangkut batasan jumlah perempuan yang hendak dipoligami, (yakni batas minimal dua dan batas maksimal empat istri), seperti yang secara tekstual disebut dalam Q.S al-Nisa>' [4]: 3. Hal ini karena tidak mungkin seorang suami menikahi hanya setengah istri. *Kedua*, syarat *naw`iyyah* (kualitas), yakni menyangkut kualitas seseorang yang hendak melakukan poligami. Pertama, bagi yang hendak berpoligami harus ada kekhawatiran tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatimnya sebagaimana isyarat firman Allah Swt *"fa in khiftum alla> tuqsit}u> fi> al-yata>ma>"* (Q.S. al-Nisa>' [4]: 3). Kedua, pelaku poligami harus berusaha dapat belaku adil semaksimal mungkin, baik kepada para istri maupun anak-anak yatim yang

dibawa oleh para janda yang dikawini. Ketiga, perempuan yang hendak dipoligami harus berstatus janda serta memiliki anak yatim, sebab konteks ayat poligami adalah berkaitan dengan janda-janda yang memiliki anak yatim.²³

Jika syarat-syarat tersebut tidak dapat terpenuhi, maka seseorang tidak boleh melakukan poligami dan cukup menikah dengan satu istri saja.²⁴ Sebab dalam hal ini Allah Swt berfirman: *"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. (Q.S al-Nisa>' [4]: 3).* Sebaliknya, kata Syah}ru>r bagi telah memenuhi dua persyaratan tersebut (*kammiyyah* dan *naui'yyah*), maka poligami itu tidak sekedar boleh, tapi malah diperintahkan. Dengan tegas ia menyatakan: *"innalla>ha la> yasmah}u faqad bi al-ta`addudiyyah sama>h}an bal ya'muru biha> fi> al-a>yah amran.* (Sesungguhnya Allah tidak hanya membolehkan poligami (bagi yang memenuhi syarat), tetapi bahkan memerintahkannya.²⁵ Hal ini mengingat betapa mulianya tujuan poligami yang diusung al-Qur'an adalah *li musa>'adati al-ara>mil wa ayta>m*, yaitu untuk membantu para janda dan anak-anak yatim.²⁶

Meskipun Syah}ru>r berpendapat bahwa al-Qur'an menganut prinsip monogami dan membuat syarat yang ketat bagi yang ingin berpoligami, namun ada hal yang cukup mendasar dalam pandangannya bahwa ia menganggap poligami bukan sekedar boleh, melainkan malah anjuran (perintah), jika memang syarat-syarat berpoligami dapat terpenuhi dengan baik. Ini memang sangat berbeda kontras dengan Fazlur Rahman yang justru menganggap bahwa poligami itu pada akhirnya harus "dilarang" berdasar firman Allah Swt: *Dan*

kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri- isteri (mu), 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 kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Nisa>': 129).

Ayat tersebut menurut Rahman, secara implisit memberikan isyarat bahwa al-Qur'an secara moral melarang poligami. Dengan kata lain, prinsip dasar dalam pernikahan adalah monogami. Kalaupun terpaksa seseorang harus berpoligami, maka semangatnya (baca: ideal moralnya) adalah semangat untuk solusi sosial, bukan wisata seksual. Sebab di dalam al-Qur'an maupun keseharian Nabi Saw, memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapatkan perhatian yang besar dan dianggap sangat penting, misalnya dalam Q.S. al-Ma>'u>n [107]: 1-3.

D. Rekonstruksi Konsep Jilbab

Konsep jilbab sering dikaitkan dengan masalah pakaian perempuan. Menurut Syah}ru>r, ayat-ayat tentang *liba>s al-mar'ah* dapat dikategorikan sebagai ayat *muh}kama>t* (ayat-ayat hukum), sehingga secara metodologi harus ditafsirkan dengan metode ijtihad melalui pendekatan teori *h}udu>d* dan *tarti>l*. Ketika berbicara soal pakaian perempuan, Syah}ru>r menggunakan istilah *liba>s* (pakaian) yang menunjukkan arti *sliya>b* (pakaian), *jilba>b* (pakaian luar perempuan), *khima>r* (tutup), untuk menggantikan istilah *al-h}ija>b* atau *al-h}ija>b al-syar'i>* yang biasa dipakai secara populer di masyarakat. Karena menurut Syah}ru>r, istilah *h}ija>b* dalam al-Qur'an tidak

ada kaitannya sama sekali dengan persoalan pakaian perempuan. Al-Qur'an memang menyebut kata *hijab* dengan segala derivasinya sampai delapan kali, yaitu pada Q.S. al-A'raf [7]: 46, Q.S. al-Ahzab [33]: 53, Q.S. Sad [38]: 32, Q.S. Fusilat [41]: 5, Q.S. al-Syura [42]: 51, Q.S. al-Isra' [17]: 45, Q.S. Maryam [19]: 17, Q.S. al-Mutafifi'n [83]: 15, akan tetapi semua kata *hijab* itu tidak ada kaitannya sama sekali dengan masalah pakaian perempuan. Sebaliknya seluruh kata *hijab* dalam al-Qur'an, maknanya mengacu kepada pengertian *al-hajjiz* (penghalang).²⁷

Secara historis, menurut Syahrudin, pakaian jilbab yang biasa dipakai oleh perempuan dengan cara menutup seluruh anggota tubuhnya dari kepala sampai kaki, ternyata merupakan tradisi agama-agama Persi (*al-Dayyana't al-Farisiyyah*). Jilbab tersebut pada mulanya merupakan pakaian khusus, tidak boleh dipakai kecuali oleh perempuan-perempuan merdeka dan yang memiliki kedudukan tinggi (baca: perempuan ningrat). Sedangkan budak perempuan dan perempuan pada umumnya tidak diperkenankan memakainya. Dengan kata lain konsep jilbab pada awalnya untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan perempuan budak, antara perempuan ningrat dengan perempuan biasa. Pemahaman seperti inilah yang kemudian berlangsung sampai masa pasca Nabi Saw.²⁸

Berkaitan dengan masalah pakaian, ketika perempuan hendak keluar rumah atau sedang bersama lelaki yang bukan mahramnya, Syahrudin membuat kategori batas minimal dan batas maksimal. Inilah salah satu bentuk aplikasi teori *hjudud*. Menurutnya, batas minimal memakai pakaian bagi perempuan adalah sebagaimana terdapat dalam firman Allah Q.S. al-Nur [24]: 31, yaitu cukup menutup aurat besar (*al-juyub*) yang meliputi farji, dua pantat, dubur, dada atau payudara.

Artinya: Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra 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." (Q.S. al-Nu>r [24]: 31).

منْ أَبْصَارِهِمْ, dengan memakai huruf *min li al-tab'i>d*}, yang berarti hanya disuruh menundukkan sebagian pandangan, bukan keseluruhan. Ini berarti, dalam ayat sebelumnya, Q.S. al-Nu>r [24]: 30, kaum laki-laki bukan disuruh menundukkan seluruh pandangan matanya (memejamkan mata) ketika melihat perempuan lain. Akan tetapi, ketika melihat perempuan lain terbuka aurat besarnya (*farji*), laki-laki mestinya cukup melihatnya dengan pandangan “lembut” atau pura-pura tidak melihat, sebab dalam konteks internal ayat itu, anjuran menundukkan sebagian pandangan mata dikaitkan dengan perintah menjaga *farji*-nya.

Demikian pula, kata *khumur* dalam Q.S. al-Nu>r [24]: 31, artinya *al-satru* (tutup), tidak harus kerudung (jilbab), sedang *al-juyu>b* bentuk tunggal dari kata *al-jayb* yang bisa berarti kantong saku pada pakaian, atau sesuatu yang memiliki katup. Maka segala sesuatu yang memiliki katup dapat disebut dengan *al-jayb* atau *al-juyu>b*. Jika dikaitkan dengan tubuh perempuan, maka yang dimaksud *al-juyu>b* adalah *farji*, dubur, dua pantat, bagian antar dua payudara dan bagian bawahnya, serta bagian bagian bawah ketiak. Dalam hal ini, *farji* dan dubur meski termasuk kategori *al-juyu>b*, keduanya termasuk kategori “aurat besar” (*al-awrah al-mughallaz{ah}*) yang tidak boleh terlihat pandangan mata orang lain, kecuali suaminya.²⁹

Berangkat dari analisis semantik Syah}ru>r, maka terjemahan Q.S. al-Nu>r [24]:

31 akan menjadi:

Katakalah kepada orang-orang mukmin perempuan supaya menundukkan sebagian pandangannya (bersikap pura-pura tidak melihat ketika melihat seseorang perempuan sedang telanjang) dan supaya mereka menjaga *farji*-nya dari berzina (dan menutupi alat kelaminnya) dan tidak menampakkan “hiasannya” yang tersembunyi (yakni aurat besarnya tersebut), kecuali apa yang biasa tampak darinya (seperti kepala, dua tangan dan dua kaki, leher). Dan hendaklah mereka menutupi *juyu>b* mereka (dada atau payudara, dubur termasuk dua pantat dan *farji*-nya), dan tidak menampakkannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra 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.³⁰

Menurut Syah}ru>r, ayat tersebut adalah larangan memandang perempuan yang bukan mahram, ketika sedang terbuka *al-juyu>b*-nya, yakni aurat besarnya. Karena dalam ayat tersebut, perintah menundukkan sebagian pandangannya dikaitkan dengan perintah “menjaga” *farji*-nya. Dengan demikian, ayat tersebut bukan merupakan larangan bagi perempuan untuk melihat laki-laki, ketika keduanya sedang

berkomunikasi atau bercakap-cakap. Selanjutnya, menurut Syah}ru>r, suami atau mahram boleh saja melihat seorang perempuan mukminah dalam keadaan telanjang bulat, apabila hal itu secara tidak sengaja, tetapi apabila mereka merasa tidak enak dengan hal itu, mereka tidak perlu mengatakan kepada perempuan bahwa hal itu haram, melainkan cukup dikatakan aib.³¹

Implikasinya adalah apakah lalu perempuan boleh keluar rumah hanya dengan mamakai pakaian yang menutupi *al-juyu>b* (*farji* dan dua pantat dubur dan dada/payudara) sebagai batas minimalnya? Syah}ru>r dalam hal ini tidak menjawab ya atau tidak, melainkan mengatakan bahwa al-Qur'an berbicara tentang pakaian yang lengkap bagi perempuan, yang disebut jilbab, yaitu *al liba>s al-kha>riji>* (pakaian luar) yang bisa berupa celana panjang (*bant>a>l*), baju gamis biasa (*al-Qami>s*) dan ia tidak harus menutup kepalanya.

Lalu apa fungsi dari memakai jilbab menurut Syah}ru>r ? Fungsinya adalah untuk menjaga gangguan (*al-az\la>*), baik yang bersifat alamiah, seperti suhu panas dan dingin, atau gangguan secara sosial, seperti diremehkan atau dilecehkan. Semua itu tergantung kondisi geografis dan sosio-kulturalnya, sehingga sifatnya sangat kontekstual dan relatif.³² Syah}ru>r lalu mengutip Q.S. al-Ah}za>b [33]: 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Jika ayat tersebut diterjemahkan menurut penafsiran Syah}ru>r, maka artinya menjadi:

Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan sebagian jilbabnya. (Artinya, menggunakan pakaian luarnya, seperti memakai celana panjang dan baju gamis)". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak mendapat gangguan (seperti suhu panas dan dingin atau gangguan secara sosial, seperti diremehkan

atau dilecehkan) Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Ahz}a>b [33]: 59).

Di sini jelas Syah}ru>r melakukan penafsiran hukum yang berbeda sama sekali dengan para mufasir dan *fuqaha*>' konvensional. Jilbab dipahami sebagai pakaian luar perempuan, bukan sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangan. Bahkan ayat tentang jilbab tersebut dianggap bukan merupakan *tasyri*>' (penetapan syariat), yang terkait dengan masalah hukum halal-haram, melainkan sekadar ayat *ta'li*>m (ajaran etik kultural), sebab *khit*}a>b itu ditujukan kepada Muhammad sebagai nabi, bukan sebagai rasul. Dalam ayat tersebut Allah memanggilnya dengan *ya ayyuha*> *al-Nabi*> (hai Nabi), bukan *ya*> *ayyuha al-Rasu*>l (hai Rasul).

Selanjutnya, Syah}ru>r menjelaskan tentang batas maksimal (*h*}add *al-a'la*>) menutup aurat bagi perempuan ketika bersama laki-laki lain yang bukan mahramnya adalah seluruh anggota tubuhnya, kecuali muka dan tangan. Hal ini didasarkan kepada hadis Nabi Saw. yang memerintahkan Asma' binti Abu> Bakar, bahwa setelah perempuan baligh, maka tidak boleh tampak tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangannya.³³

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menurut Syah}ru>r, batas minimal perempuan berpakaian adalah *satr al-juyu*>b (Q.S. al-Nu>r [24]: 31), yakni menutup bagian dada (payudara), dua ketiak dan kemaluan besarnya, termasuk kedua pantatnya. Jika pendapat Syah}ru>r ini kita terima, lalu diaplikasikan dalam konteks sosial, berarti batas minimal menutup aurat bagi perempuan adalah cukup dengan memakai CD (celana dalam) dan kutang (BH), yang penting tidak telanjang bulat. Sedangkan batas maksimalnya adalah menutup seluruh anggota badannya, kecuali dua telapak tangan dan

wajahnya. Ini artinya, perempuan dewasa yang tidak memakai kerudung atau jilbab, selagi tidak telanjang bulat, sesungguhnya ia telah berpakaian sesuai dengan batas-batas hukum Allah (*h}udu>dulla>h*), karena ia masih menutupi wilayah batas minimal. Sebaliknya perempuan yang menutupi seluruh tubuhnya termasuk wajahnya dengan cadar, ia malah dianggap telah keluar dari *h}udu>dulla>h* (batas-batas hukum Allah), karena menutupi lebih dari batas maksimal anggota badan yang harus ditutup. Tegasnya, baik perempuan yang telanjang bulat, tanpa sehelai pakaian, maupun perempuan yang memakai cadar, sehingga seluruh tubuhnya tertutup sama-sama dapat dipandang tidak Islami, karena sama-sama telah keluar dari *h}udu>dulla>h*. Yang pertama (yakni yang telanjang bulat) telah keluar dari batas minimal, sedangkan yang kedua (yakni yang memakai cadar), telah keluar dari batas maksimal.

Penulis sendiri tidak sepenuhnya sepakat dengan pendapat Syah}ru>r, terutama mengenai batas minimal perempuan berpakaian, yakni hanya menutupi *al-juyu>b* dengan BH dan CD (celana dalam). Ada beberapa kritik yang dapat dilontarkan kepada Syah}ru>r.

Pertama, Syah}ru>r secara *arbitrer* telah menafsirkan kata *zi>nah* (“hiasan”) pada Q.S. al-Nu>r [24]: 31 dengan pengertian *jas>d al-mar'ah* (seluruh tubuh perempuan) yang terdiri dari *al-zi>nah al z}a>hirah* (hiasan lahir), seperti kepala, tangan, perut, kaki dan *al-zi>nah al-makhfiyyah* (hiasan yang tersembunyi), seperti dubur, termasuk dua pantatnya dan *farji* yang kemudian disebut *al-juyu>b*.³⁴ Hal itu dilakukan tanpa merujuk pada kamus apapun, dan memang tidak ada satu pun kamus bahasa Arab yang memberikan penjelasan makna semantis bahwa kata *zi>nah*, berarti tubuh perempuan itu sendiri.

Dalam hal ini menurut penulis, Syah}ru>r telah melakukan *takalluf* atau pemaksaan penafsiran, agar sesuai dengan teori *h}udu>d* yang dibangun sebelumnya. Jadi, Syah}ru>r seolah-olah berhasil menjustifikasi teori *h}udu>d*-nya bahwa dalam masalah aurat perempuan itu terdapat batas minimal yang harus ditutup, yaitu *al-juyu>b* atau *al-zi>nah al-makhfiyah* yang meliputi payudara, *farji* dan dubur termasuk dua pantatnya. Padahal batas minimal seperti itu juga hasil interpretasi yang terkesan “dipaksakan” Syah}ru>r, karena kata *khumur*, dimaknai sekedar tutup, bukan kerudung. Jika *khumur* artinya kerudung sebagaimana dalam beberapa kamus Arab, maka frasa *walyad}ribna bikhumurihinna ala> juyu>bihinn* berarti hendaklah kaum perempuan mengenakan kerudungnya atas dada mereka.

Kedua, dalam beberapa pernyataannya, Syah}ru>r tampak enggan memakai hadis sebagai sumber penafsiran al-Qur'an. Namun mengapa ketika ia menentukan batas maksimal perempuan dalam menutup aurat menggunakan hadis Nabi? Sedangkan menentukan batas minimal Syah}ru>r merujuk pada ayat al-Qur'an yang ditafsirkan menurut versi dia. Lalu apa sebenarnya tolok ukur untuk menentukan batas-batas tersebut? Dalam hal ini Syah}ru>r dalam tidak menjelaskan sama sekali alasan-alasan yang logis tentang tolok ukur batas minimal dan maksimal.

Ketiga, penulis sepakat dengan kritik Nas}r H{a>mid bahwa ternyata takwil tentang konsep *`awrah* (aurat) perempuan yang dikemukakan Syah}ru>r tidak historis (*a-historis*), karena telah keluar dari konteks tempat, zaman dan bahasa, ketika kata *`awrah* itu digunakan. Syah}ru>r telah memperlakukan bahasa seolah-olah berada dalam ruang vakum kultural. Padahal konsep aurat tidak dapat dipisahkan dari strukrur budaya manapun dalam konteks sosio-historisnya. Jika konsep aurat dicabut dari konteks sosio-

historisnya, maka pengertian aurat adalah alat kelamin (*al-jinsiyyah*), yang dalam al-Qur'an disebut dengan istilah *saw'ah*, sebagai terdapat dalam Q.S. al-A'raf [7]: 20, 22, 26, 27, Q.S. Thaha [20]: 121 dan Q.S. Âli Imran [3]: 31. Pemahaman seperti Syahrudin mengasumsikan bahwa teks dapat dipahami keluar dari konteks bahasa ketika ia digunakan dan terlepas begitu saja dari kehidupan sosiologis manusia.³⁵

D. Penutup

Dari uraian di atas ada beberapa kesimpulan yang bisa dikemukakan bahwa *Pertama*, poligami (*ta'addud al-zawja>t*) menurut Syahrudin sebuah konsep pernikahan di mana lelaki menikahi perempuan lebih dari satu, meniscayakan adanya syarat-syarat yang ketat, baik syarat kuantitas, maupun syarat kualitas. Bagi mereka yang telah memenuhi syarat-syarat tadi, maka ia bukan hanya boleh tetapi malah dianjurkan untuk poligami. Namun Syahrudin tetap menegaskan bahwa prinsip dasar pernikahan adalah monogami, dan poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*ghayah*), tetapi hanya merupakan sarana (*wasilah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial. Sebagai implikasinya, jika seseorang hendak berpoligami harus berorientasi kepada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekedar 'wisata seksual'. Sebab pesan dasar al-Qur'an tentang poligami adalah masalah keadilan dan bagaimana memberi solusi terhadap problem sosial, yakni menyantuni para janda dan anak yatim.

Implikasi teoritisnya, jika sekiranya masalah-masalah sosial tersebut dapat diselesaikan tanpa melakukan institusi perkawinan poligami --misalnya melalui lembaga-lembaga sosial atau LSM yang secara serius menangani masalah ini--, maka hemat penulis, seseorang tidak harus melakukan poligami. Apalagi jika ia melakukan poligami malah menimbulkan masalah sosial baru yang disebabkan ketidakadilan suami, baik

kepada para istri maupun anak-anaknya. Dalam hal ini, maka diperlukan UU khusus yang mengatur dan memberikan sanksi tegas kepada para pelaku poligami yang tidak dapat berlaku adil.

Apabila *maqasid al-syar'iyah* dari poligami (yaitu mencari solusi atas problem sosial) tidak dapat menjadi kenyataan, maka menurut hemat penulis seseorang tidak boleh melakukan poligami, melainkan cukup dengan menikahi satu istri (monogami). Hal ini didasarkan pada ayat al-Qur'an yang artinya: "*Dan apabila kalian khawatir tidak dapat berbuat adil maka kawinilah seorang saja*" (QS.al-Nisa>' (4): 3). *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berbuat adil di antara istri-istimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...*" (QS.al-Nisa>' (4) :129). Dengan demikian, *muḥkam* dari ayat poligami adalah prinsip keadilan dan kemaslahatan sosial, bukan perintah poligaminya. Konsep poligami hanyalah merupakan salah satu alternatif dan bukan satu-satunya cara untuk menangani problem sosial. Sehingga praktik poligami sangat mungkin untuk dirubah, ketika zaman berubah dan tuntutan kemaslahatannya juga berubah. Terlebih poligami termasuk kategori masalah mu'amalah, di mana akal melalui ijtihad diberi otoritas untuk mencari kemaslahatan sesuai dengan konteks dan tuntutan zamannya.³⁶ Oleh sebab itu, tampaknya diperlukan penelitian empiris di lapangan (atau meminjam metode yang dipakai oleh Imam al-Syafi'i> yaitu metode *istiqrā'i>*), untuk melihat bagaimana keadaan keluarga atau masyarakat yang mempraktikkan poligami. Apa motivasi mereka? Bagaimana dampaknya di dalam keluarga mereka? Apakah poligami benar-benar menjadi solusi atau justru malah menimbulkan problem yang lebih besar? Ini hemat penulis sangat penting, sebab sebuah produk tafsir tentunya perlu diuji di lapangan, tidak hanya pada dataran idealis-metafisis

(*on paper*), tetapi juga perlu empiris.

Kedua, berkaitan konsep jilbab yang menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya, sebagaimana yang dipahami secara umum, menurut Syahrudin bukanlah satu-satunya alternatif pakaian muslimah. Dengan teori *hijab-d*-nya ia memberi ruang kebebasan kepada perempuan untuk mengenakan pakaian, yang sesuai dengan konteks kultur tertentu, yang penting tidak keluar dari *hijab-dulla* (baik batas minimal maupun maksimal). Perintah berjilbab pada Q.S. al-Ahzab [33]: 59 menurutnya bukanlah berkaitan dengan hukum *tasyri'*, melainkan *ta'lim* (ajaran etis kultural), sehingga tidak perlu menunduh perempuan yang tidak menutupi kepalanya dengan kerudung dianggap tidak islami, sebab selagi ia masih menutupi aurat besarnya (*juyub*) sebagai batas minimal, maka ia tetap masih dalam bingkai *hijab-dulla*. Dalam saat yang sama, tampaknya Syahrudin tidak menolak konsep jilbab yang ideal adalah pakaian yang dapat menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya. Soal desain dan modenya dapat berkembang mengikuti putaran dan perkembangan zaman. Hemat penulis, sudah sewajarnya, perempuan yang berjilbab menunjukkan perilaku yang sopan dan bersahaja, bukan malah perilaku yang kontra produktif terhadap tujuan memakai jilbab itu sendiri. Sebab tujuan dari berjilbab adalah supaya aman dari gangguan dan menunjukkan identitas diri sebagai seorang muslimah yang baik (Q.S. al-Ahzab [33]: 59). *Wa Alla-hu a'lam bi al-S{awa-b*

End Note

¹ Dosen Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

²H. M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 250.

³Lihat Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Jurnal Islam and Christian Moslem Relation*, Vol. 7 No. 3, hlm. 337.

-
- ⁴Peter Clark, "The Syahrur Phenomenon...", hlm. 337.
- ⁵Muh}ami> Muni>r Muh}ammad T{ahir al-Syawwa>f, *Tah}a>fut al-Qira'ah al-Mu'a>s}irah*, Cet. I (Limmasol Cyprus: al-Syawwa>f li al-Nasyr, 1993), hlm. 11.
- ⁶Ibid. Lihat pula Charles Kurzman Edit. *Liberal Islam; A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 139.
- ⁷Peter Clark, "The Syahrur Phenomenon...", hlm. 341.
- ⁸Muh}ammad Syah}ru>r, *Al-Qur'a>n wa al- Kita>b: Qira>'ah Mu'a>s}irah*, (Damaskus: al-Ahâli li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1991, hlm. 46-47.
- ⁹Bisri Effendy "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan " dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. Xviii.
- ¹⁰<http://id.wikipedia.org/wiki/Poligami> diakses pada 22 Pebruari 2011
- ¹¹Riffat Hassan, "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990, hlm. 88
- ¹²Ahmad Muhammad Jamal, *Membuka Tabir; Upaya Orientalis dalam Memalsukan Islam*, (Bandung: CV. Diponogoro, 1991). hlm. 503.
- ¹³Muh}ammad "Ali> al-S{a>bu>ni>, *Rawa>'i' al-Baya>n Tafsir A<ya>t al-Ah}ka>m min al-Qur'a>n*, Jilid II, (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), hlm. 314.
- ¹⁴Lihat. al-T{a>hir al-H{adda>d, *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus 1993), hlm. 77
- ¹⁵Muhammad Abdur Rauf, "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies* (Temple The University of Arizona Press, 1985), hlm. 186.
- ¹⁶Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Book, 1968), hlm. 340.
- ¹⁷Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 130.
- ¹⁸Rahman, *Islam*, hlm. 43-44.
- ¹⁹Muh}ammad Syah}ru>r, *Nah}wa Us}u>l Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>: Fiqh al-Mar'ah, al-Was}iyyah, al-Irs}, al-Qiwa>mah, al-Ta'addudiyyah, al-Liba>s}*. Damaskus al-Ah}ali li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi>', 2000), hlm. 301.
- ²⁰Syah}ru>r, *al-Kita>b wal Qur'a>n....* hlm. 196-197
- ²¹Ibid. hlm. 597-599.
- ²²Lihat lebih lanjut Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Seri Disertasi, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 194-208.
- ²³Syah}ru>r, *Nah}wa Us}u>l Jadi>dah...* hlm. 303
- ²⁴*Ibid.*
- ²⁵*Ibid.*
- ²⁶Syah}ru>r, *al-Qur'a>n wa al- Kita>b....*, hlm. 597-599.
- ²⁷Syah}ru>r, *Nah}wa Us}u>l Jadi>dah...*, hlm. 331.
- ²⁸*Ibid.*, hlm. 338.
- ²⁹Syah}ru>r, *Nah}wa Us}u>l Jadi>dah*, hal. 364. Lihat pula Syah}ru>r, *al-Kita>b wal Qur'a>n*, hal. 607.
- ³⁰*Ibid.*, hlm. 604-605.
- ³¹*Ibid.*, hlm. 607.
- ³²*Ibid.*, hlm. 614 - 615.
- ³³*Ibid.*, hlm. 615.
- ³⁴*Ibid.*, hlm. 606-607.
- ³⁵Nas}r H{a>mid Abu> Zayd, *Dawa>ir al-Khawf; Qira>'ah fi Khit}a>b al-Mar'ah* (Beirut: al-Marka>z al-S{aqafi> al-`Arabi>, 1999), hlm. 237-238.

³⁶Logika ini penulis ambil dari pemikiran `Abid al-Ja>bir ketika berbicara tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Lihat Muhammad `Âbid al-Ja>biri>, *al-Di>moqrat}iyah wa H{uqu>q al-Insa>n* (Beirut: Marka>z Dira>sa>t al-Wihdah al-`Arabiyah, 1997), hlm. 180-186.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abu> Zayd, Nas}r H{a>mid. *Dawa>ir al-Khawf; Qira>'ah fî> Khit}a>b al-Mar'ah*. Beirut: al-Marka>z al-S|aqafi>>> al-`Arabi>, 1999.
- Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syiria". dalam *Islam and Christian Moslem Relation*, Vol. 7 No. 3, hlm. 337
- Effendy, Bisri. "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan " dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LkiS, 1999, hlm.18
- Haddâd, al-Thâhir al-. *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Hassan, Riffat. "Women in Context of Marriage Divorce and Polygami, dalam Paper yang ditulis untuk Seminar di Tunis, Juli. 1995.
-----, "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990.
- H{anafi, H{assan. *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Ja>biri, Muh}ammad `Abid al-. *al-Di>moqrat}iyah wa H{uqu>q al-Insa>n*. Beirut: Marka>z Dira>sa>t al-Wihdah al-`Arabiyah, 1997.
- Jamal, Ahmad Muhammad. *Membuka Tabir; Upaya Orientalis dalam Memalsukan Islam*. Bandung: CV. Diponogoro, 1991.
- Kurzman, Charles, (Ed.). *Liberal Islam; A Sourcebook* New York: Oxford University Press, 1998.
- Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Leiden-Jakarta: INIS, 2002.
- Rauf, Muhammad Abdur. "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies*. Temple The University of Arizona Press, 1985.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: Anchor Book, 1968.
----- "Interpreting the Qur'an", dalam "dalam *Inquiry, May* Vol. 3 No 5 1986.
- Syah}ru>r, Muh}ammad. *al-Qur'a>n wa al- Kita>b: Qira>'ah Mu'a>s}irah*. Damaskus: al-Ahâli li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1991.

-----*Nah}wa Us}u>l Jadi>dah li al-Fiqhi al-Isla>mi>: Fiqh al-Mar'ah, al-Was}iyyah, al-Irs\, al-Qiwa>mah, al-Ta'addudiyyah, al-Liba>s*. Damaskus al-Ah}ali li al-T{iba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi>', 2000.

Syawwa>f, Muh}ami> Muni>r Muh}ammad T{ahir al-. *Tah}a>fut al-Qira'ah al-Mu'a>s}irah* Cet I, Limmasol Cyprus: al-Syawwa>f li an-Nasyr, 1993.

S{a>bu>ni>, Muh}ammad `Ali> al-. *Rawa>'i al-Baya>n Tafsir>r A<ya>t al-Ah}ka>m min al-Qur'a>n* Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Shihab, Quraish. *Wawasan al-Qura'an: Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

Taubah, Gha>zi> al-. "Syah}ru>r Yulawwi A'na>q al-Nus}us} li Aghra>d} Ghayr al-'Ilmiyyah wa at-Taftaqiru ila> al-Bara>'ah" dalam *Majalah al-Mujatama'* No 1302 26 Mei 1998.