

HERMENEUTIKA MUḤAMMAD SHAHRŪR DAN IMPLIKASINYA TERHADAP *ISTINBĀṬ AL-AḤKĀM* DALAM PERSOALAN WANITA

Faisar Ananda Arfa

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara
Jl. Pembangunan Kompleks Pondok Surya Timur Medan
E-mail: faisar_nanda@yahoo.com

Muhammad Syahril

Jurusan Syari'ah STAIN Zawiyah, Cot Kala Langsa, Aceh
Jl. Meurandeh-Kota Langsa, Aceh
E-mail: muhammad.syahril67@yahoo.com

Abstract: *Muhammad Shahrūr's Hermeneutics and Its Implication to istinbāt al-Aḥkām Regarding Women Issues.* Muhammad Shahrūr applied hermeneutic method to interpret the Quran. By doing so, he introduces his theory on Islamic law which is called limit (*ḥudūd*) theory. His new way of "re-reading" the Quranic text especially in legal matters bring about some fresh interpretation that in such a way differ from the old interpretation. Through the application of the theory of limits, Shahrūr addresses some issue in modern Islam related to women such as polygamy, the portion of women and men Islamic law of inheritance, and women 'awrāt or dress. The article is an attempt to explore Shahrūr hermeneutic in interpreting the Quranic verses related to women issues in modern Islam.

Keywords: Muhammad Shahrūr hermeneutic, *istinbāt al-aḥkām*, women issues

Abstrak: *Hermeneutika Muhammad Shahrūr dan Implikasinya terhadap Istinbāt al-Aḥkām dalam Persoalan Wanita.* Muhammad Shahrūr menerapkan metode hermeneutika di dalam menafsirkan Alquran. Dengan melakukan hal tersebut Shahrūr memperkenalkan teori barunya dalam hukum Islam yang disebut "teori limit" (batas). Cara baru dalam membaca kembali teks Alquran terutama pada persoalan hukum memunculkan penafsiran baru yang segar dalam banyak aspek berbeda dari penafsiran yang pernah ada. Teori yang bersifat revolusioner dan inovatif ini melahirkan beberapa ide kontroversial di Timur Tengah dewasa ini. Melalui penerapan teori limit, Shahrūr melemparkan isu-isu modern Islam terkait dengan persoalan perempuan seperti: poligami, bagian perempuan dan laki-laki dalam warisan, aurat perempuan, dan cara berpakaian mereka. Artikel ini adalah upaya untuk mengeksplorasi metode hermeneutika Shahrūr dalam penafsiran Alquran dan implikasinya terhadap beberapa isu tentang perempuan.

Kata Kunci: hermeneutika Muhammad Shahrūr, *istinbāt al-aḥkām*, persoalan wanita

Pendahuluan

Topik tentang wanita dalam perspektif hukum Islam tetap menjadi sentral perdebatan yang cukup panjang di kalangan para ahli keislaman, terutama para ahli hukum, mengingat Alquran sendiri sebagai sumber hukum Islam memberikan perhatian yang cukup besar terhadap persoalan ini. Bahkan, satu nama surah diberikan nama al-Nisā' (wanita-wanita/isteri-isteri). Para ahli hukum Islam sendiri menempatkan hukum keluarga Islam yang di dalamnya membahas tentang beberapa persoalan wanita sebagai bahan diskusi yang hangat.

Dalam kaitan ini adalah Muḥammad Shahrūr

seorang pemikir Islam dari Syria yang menerapkan teori hermeneutika dalam membaca sumber hukum Islam Alquran dan Sunah Rasul juga tidak dapat melepaskan dirinya dari ketertarikan untuk mendiskusikan beberapa persoalan tentang wanita dalam beberapa tulisannya. Artikel ini akan mencoba mengeksplorasi teori hermeneutika yang diterapkan Muḥammad Shahrūr dan implikasinya terhadap beberapa isu yang terkait dengan persoalan wanita.

Mengenal Muḥammad Shahrūr

Muḥammad Shahrūr ibn Daib lahir di Damaskus, Syria, pada 11 April 1938.¹ Ia merupakan anak kelima

Naskah diterima: 23 Oktober 2012, direvisi: 27 Desember 2012, disetujui untuk terbit: 3 Januari 2013.

¹ M. Firdaus, *Rahasia Umur, Rizki dan Amal: Sebuah Kajian Epistemologi Islam Muḥammad Shahrūr*, (Bandung: Nuansa, 2007), h. 5.

dari seorang ayah yang bekerja sebagai tukang celup.² Pendidikannya dimulai dari sekolah ibtidaiyah dan Tsanawiyah di Damaskus. Shahrūr memperoleh ijazah Tsanawiyah dari sekolah ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākib tahun 1957.³

Karier Shahrūr sebagai dosen ditandai dengan pencarian identitas diri masyarakat Syria setelah sekian lama berada di bawah penjajahan bangsa Inggris. Secara umum pencarian identitas ini berpusat pada tiga aliran pemikiran. Pertama, pemikiran yang berbasis pada dasar kewilayahan yang akhirnya bermuara pada konsepsi nasionalisme regional. Pemikiran ini dipelopori oleh Anton Sa‘ādah (1904-1949) dan Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973).⁴ Kedua, pemikiran yang bertumpu pada identitas Arab yang dimotori oleh Satī al-Ḥusrī (1880-1968). Ketiga, pemikiran yang berbasis pada ajaran Islam yang dipelopori oleh Rashīd Riḍā (1865-1935) dan Amīr Shakib (1896-1946) yang berasal dari Libanon.⁵ Pertarungan antara tiga aliran ini berlangsung cukup lama sehingga turut memengaruhi pemikiran Shahrūr. Dia berpandangan bahwa aliran pemikiran nasionalisme menafikan kesejarahan (proses) bangsa Arab dan terlalu terfokus pada proses yang dialami oleh bangsa Barat.⁶

Shahrūr termasuk seorang yang autodidak dalam bidang keilmuan Islam. Ia tidak memiliki pengalaman pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman.⁷ Muḥammad Shahrūr tergolong tokoh pemikir Islam yang gigih, ia harus menghadapi pelbagai kecaman dan ancaman yang ditujukan pada dirinya karena ide-idenya yang sangat orisinal. Sampai saat ini ia menjadi obyek kritikan di dunia Arab.⁸ Kurang lebih ada 15 buah buku ditulis untuk menyerang pemikiran Shahrūr, di antaranya: *Naḥw Fiqh al-Jadīd* karangan Jamāl al-Bannā terbitan Dār al-Fikr al-Islāmī, Kairo,

Mujarrad al-Tanjīm karangan Salīm al-Jābī terbitan AKAD, Damaskus, *Tahāfut al-Qirā‘ah al-Mu‘āshirah* karangan Muḥimī Munīr Muḥammad Thāhir al-Shawwāf, terbitan al-Shawwāf al-Naṣr wa al-Dirāsāt, Cyprus, dan *al-Naṣ, al-Sulṭah, Ḥaqīqah* karangan Nashr Ḥamīd Abū Zayd, terbitan al-Markaz al-Shaqāfi al-‘Arab, Kairo.

Terlepas dari adanya pro dan kontra tentang ide-idenya, Shahrūr telah menjadi pemikir yang fenomenal. Pemikirannya yang liberal, kritis, dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai seorang tokoh Islam yang pantas diperhitungkan di dunia Muslim kontemporer. Peter Clark menyejajarkan ketokohnya dengan intelektual Muslim lainnya, seperti al-Jābirī dari Maroko, Nashr Ḥamīd Abū Zayd, dan Faraj Fawdah dari Mesir.⁹ Shahrūr memiliki konsepsi-konsepsi yang menantang dan menarik didiskusikan tentang Alquran, Sunah, dan ijtihad.

Dasar-dasar Pemikiran Muḥammad Shahrūr

Muḥammad Shahrūr mendasarkan pemikirannya pada ayat Alquran yang berbunyi “*Innā nahnu nazzalnā al-dzīkrā wa innā lahū lahāfīzūn*” (Q.s. al-Ḥijr [15]: 9). Ia mengklaim bahwa Alquran meskipun telah dijamin akan terus terpelihara oleh kekuatan ilahiah, tetap saja ditujukan untuk generasi yang paling akhir sama halnya juga telah diperuntukkan bagi generasi awal Islam. Masing-masing generasi kemudian mengerahkan penafsiran terhadap Alquran yang muncul dari realitas masing-masing generasi, maka orang-orang yang hidup di abad XX juga berhak untuk mempersembahkan terhadap “*al-dhikr*” sebuah penafsiran yang merefleksikan kondisi zamannya. Dalam hal ini, menurut Shahrūr, Muslim modern lebih memiliki kualifikasi yang cukup untuk memahami Alquran dibandingkan dengan generasi terdahulu. Oleh karena itu, penafsiran tradisional tidak boleh dijadikan sebagai sesuatu yang mengikat terhadap dunia kekinian. Orang-orang sekarang dianggap oleh Shahrūr lebih memiliki peradaban yang tinggi dibandingkan dengan generasi terdahulu, sedangkan Alquran merupakan kitab yang sangat tinggi levelnya dan hanya akan dapat dipahami dengan lebih tepat oleh generasi yang mempunyai peradaban yang lebih tinggi: sesuatu yang jelas-jelas tidak dimiliki oleh orang-orang Arab generasi awal Islam.

Dengan menggunakan metode hermeneutik modern, Shahrūr membedakan antara penggunaan kata Alquran

² Andreas Christmann, “Bentuk Teks Tetapi Kandungannya (selalu) Berubah, Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitāb wa al-Qur‘ān*”, dalam Syahiron Samsuddin dan Burhanuddin (Pent.), *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2004), h. 19.

³ M. Zaid Su‘udi, *Islam dan Iman: Aturan-Aturan Pokok Muḥammad Shahrūr*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), h. xiii.

⁴ William L. Cleveland, *A History of The Modern Middle East*, (Oxford: West View Press, 1994), h. 218.

⁵ Cleveland, *A History of The Modern*, h. 218-219.

⁶ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar‘ah (al-Waṣīyyah al-Irs al-Qawāmah al-Tā‘addudiyah al-Libās)*, (Damsyiq-Sūriyah: al-Aḥālī li at-Ṭibā‘ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 2000), h. 49.

⁷ Christmann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) Berubah, Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitāb wa al-Qur‘ān*”, dalam Syahiron Samsuddin dan Burhanuddin, (pent.), *Metodologi Fiqh*, h. 19.

⁸ Peter Clark, “The Shahrūr Phenomenon: a Liberal Islamic Voice From Syria”, dalam *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, (1996), h. 341.

⁹ Peter Clark, “The Shahrūr Phenomenon: a Liberal Islamic Voice From Syria”, h. 341.

dan al-Kitāb. Perbedaan ini dikaitkannya dengan fungsi Muḥammad Saw. sebagai Rasul dan sebagai Nabi. Sebagai Nabi, Muḥammad Saw. menerima seperangkat informasi yang terkait dengan kenabian, agama, dan lainnya. Sebagai Rasul, Muḥammad Saw. bertugas menetapkan hukum-hukum sebagai tambahan bagi tugas kenabiannya. Kemudian dia membedakan antara penafsiran dan ijtihad dengan menekankan kelebihan ijtihad sebagai sebuah usaha untuk menghasilkan hukum-hukum yang sesuai dengan perkembangan masa dan perbedaan tempat.

Al-Kitāb dan al-Qur'ān

Shahrūr menulis buku dalam bahasa Arab dengan judul *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'ah Mu'āsirah*.¹⁰ Buku inilah yang kemudian diangkat oleh Hallaq sebagai sumbangan baru bagi pemikiran hukum Islam. Menurut dia, latar belakang pendidikan *engineering* yang dimiliki Shahrūr memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap model analisisnya. Di dalam membaca kembali Alquran dan Sunah, Shahrūr menggunakan prinsip matematika dan fisika. Ini merupakan kombinasi yang unik terhadap proses reinterpretasi Alquran dan Sunah secara khusus dan terhadap sistem hukum yang komprehensif secara *general*.

Meskipun Shahrūr mengklaim dengan rendah hati bahwa karyanya tersebut tidak lebih mewakili “cara pandang komtemporer” tentang Alquran, dan bukan bersifat *exegetical* atau karya hukum. Namun menurut Hallaq, karya tersebut sangat *impressive* karena menawarkan sesuatu yang mendalam dan luas, nilainya tidak tertandingi sebagai tulisan modern pada bidang tersebut.¹¹

Sebagaimana telah dijelaskan di atas tentang penegasan Allah Swt. “*Innā nahn nazzalnā al-Dhikr wa innā lah lahāfzūn*” (Q.s. al-Hijr [15]: 9) bahwa menurut Shahrūr, Muslim modern mempunyai kualifikasi lebih dari yang klasik maupun *medieval*, karena mereka sudah jauh lebih berbudaya. Alquran mengakui bahwa audiennya adalah bangsa “Badui yang keras kepala dan cenderung munafik” dari pada suku Arab lain yang lebih tinggi budaya dan peradabannya, sehingga “cenderung lalai terhadap batasan yang diwahyukan

Allah kepada Rasul-Nya,” (Q.s. al-Tawbah [9]: 97). Karena itu, sebenarnya kriteria yang dituntut Alquran untuk memahaminya adalah kebudayaan tinggi yang tidak dimiliki oleh suku Badui. Karena orang Islam yang hidup pada abad XX memiliki budaya dan pengetahuan yang lebih tinggi dari pendahulu mereka, maka mereka lebih dilengkapi kemampuan untuk memahami wahyu lebih dari orang sebelum mereka.¹²

Setelah meletakkan posisi “keunggulan” generasi sekarang untuk menafsirkan “*al-Dhikr*” dan tentu saja bersama implikasinya bahwa generasi masa depan akan jauh lebih mampu menafsirkan Alquran sesuai dengan masa mereka, Shahrūr menarik garis perbedaan yang penting ketika ia membedakan tentang *al-Qur'ān* dan *al-Kitāb* (yang menjadi judul bukunya).¹³ Yang menjadi dasar penarikan pembedaannya ini adalah perbedaan Muḥammad Saw. sebagai Rasul dan Nabi. Sebagai nabi, Muḥammad Saw. menerima wahyu yang berkaitan dengan kenabian dan agama. Sebagai Rasul, dia menerima satu perangkat instruksi hukum, sebagai tambahan wahyu yang diterima sebagai nabi. Maka fungsi kenabian bersifat keagamaan, sedangkan fungsi Rasul bersifat legal. Informasi yang berkenaan dengan kenabian secara tekstual menurut dia bersifat *interpretative*, inilah *al-Qur'ān* (Alquran). Di sisi lain, dalam skema persoalan hukum informasinya bersifat *univocal*, meskipun masih berlaku ijtihad. Inilah yang disebut dengan *al-Kitāb*. Patut juga dicatat ternyata Shahrūr membedakan antara ijtihad dengan penafsiran. Penafsiran hanya berlaku untuk *al-Qur'ān* sedangkan ijtihad untuk *al-Kitāb*. Penafsiran melibatkan perubahan makna dari pembicaraan yang *mutashābihāt*, sehingga melahirkan dua atau lebih persepsi dari bahasa yang sama. Sedangkan ijtihad menggambarkan sebuah proses ketika bahasa hukum diangkat untuk menghasilkan efek hukum khusus yang sesuai bagi waktu dan tempat tertentu, yang besar kemungkinan pada masa dan tempat yang berbeda menghasilkan efek yang berbeda.¹⁴

¹² Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'ah Mu'āsirah*, (Bayrūt: al-Ahālī li at-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 2000), cet. VI, h. 44, 472; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, h. 246.

¹³ Shahrūr berkeyakinan bahwa tidak ada kata sinonim di dalam Alquran. Karenanya ia cenderung menganggap bahwa setiap pergantian kata di dalam Alquran membawa perubahan arti. Dia membedakan, misalnya, antara *al-tanzill/al-inzāl*, *furqān/qur'ān*; *qaḍā/qadr*; *zamān/waqt*; *mu'min/muslim*; *ulūbiyyah/rubūbiyyah*; dan *mannā/salwā*. Dia mendefinisikan semua istilah tersebut secara terpisah. Lihat di dalam bukunya, *al-Islām wa al-ʿImān*, (Damsyiq: 1966).

¹⁴ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'ah Mu'āsirah*, h. 37; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, h. 74.

¹⁰ Untuk mengetahui pandangan Muḥammad Shahrūr dalam konteks tafsir Alquran dapat dibaca pada, Andreas Christmann, “*The form is permanent, but the content moves: the quranic text and its interpretation(s) in Mohamad Shabrou's al-Kitāb wa al-Qur'ān*”, dalam Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Quran*, (London: Oxford University Press, 2004), h. 263-286.

¹¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University press, 1997), h. 246.

Istiqāmah dan Hanīfiyyah

Dasar pemikiran Shahrūr yang lain adalah memperkenalkan dua istilah berbeda yang ada di dalam *al-Kitāb*, namun dua istilah ini saling melengkapi. Kedua istilah tersebut adalah *istiqāmah* dan *hanīfiyyah*. Hallaḡ menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dengan *straightness* dan *curvature*, meskipun ia mengakui arti kedua ini tidak menggambarkan sesungguhnya apa yang dimaksud oleh Shahrūr sendiri setelah mencantumkan pelbagai ayat Alquran yang terkait dengan kedua istilah tersebut menjelaskan bahwa makna *hanīfiyyah* adalah deviasi dari garis lurus. Lawannya adalah *istiqāmah*, tetap berada di jalur yang lurus.¹⁵

Menurut dia, kedua istilah ini terintegrasi ke dalam pesan wahyu dan saling mendukung dalam hubungan simbiosis. *Curvature* merupakan kualitas natural, artinya ia intrinsik di dalam diri manusia seperti juga ada pada materi dan obyek dunia. Hukum fisika menunjukkan bahwa benda-benda tidak terjadi secara *linear*, melainkan secara *non-linear*, *fashion* (beradaptasi). Gerak dalam dunia natural ditandai secara *curva*. Semua benda, dari elektron yang kecil hingga galaksi yang kolosal, bergerak secara *curva*. Sejalan dengan ini, *curvature* dalam hukum dipandang mewakili kualitas gerakan *non-linear*, ketika kebiasaan, adat, dan tradisi masyarakat cenderung ada dalam harmoni dengan kebutuhan khusus masyarakat yang juga cenderung berubah secara *diachronical* dalam sebuah masyarakat. Untuk tujuan mengontrol dan mempertahankan perubahan ini, maka *istiqāmah* menjadi sesuatu yang tidak terpisahkan untuk mempertahankan tatanan hukum. Namun tidak seperti *curvature*, *istiqāmah* bukan merupakan kualitas alami, melainkan perintah wahyu dalam rangka untuk mendampingi *curvature* dan untuk terlibat dalam tatanan kehidupan sosial. Jadi *curvature* ada sebagai kebutuhan terhadap *istiqāmah*, seperti yang dinyatakan dalam Q.s. al-Fātiḥah [1]: 5, ketika manusia meminta ditunjuki jalan lurus.

Sebaliknya, menurut Shahrūr, tidak ada ayat yang menunjukkan manusia minta ditunjuki jalan *hanīfiyyah*, karena memang telah ada dalam kehidupan alami.¹⁶ Hubungan antara *curva* dan garis lurus tersebut bersifat dialektikal, dapat konstan dan juga bisa bermutasi. Dialektikal ini menjadi penting karena mengindikasikan bahwa hukum bersifat *adaptable* terhadap ruang dan waktu (*sāliḥ li kull zamān wa makān*).

¹⁵ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah*, h. 44.

¹⁶ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah*, h. 44.

Teori Limit

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah dalam bentuk apa ketegasan (*straightness*) yang diturunkan Allah Swt. untuk melengkapi *curvature*? Di sinilah Shahrūr memperkenalkan inti dari teorinya, yang oleh Hallaḡ diterjemahkan sebagai “Teori Limit” (*ḥudūd*). Puncaknya adalah bahwa manusia bergerak secara kurva di dalam garis limit (batas) yang tergambar secara lurus dan tegas.

Hallaḡ menggambarkan teori limit yang dianut oleh Shahrūr sebagai berikut. Ada batasan yang bersifat kewahyuan yang ditegaskan di dalam Alquran dan Sunah, yang mengatur batas terendah dan tertinggi bagi tindakan manusia. Batas terendah mewakili tuntutan minimal yang ditetapkan oleh hukum dalam satu kasus, sedangkan yang tertinggi merupakan batas maksimum. Yang lebih rendah dari yang minimum tidak dibenarkan, begitu juga yang lebih tinggi dari batas maksimum tidak dibenarkan secara hukum. Jika batas ini dilanggar barulah hukuman berlaku sesuai dengan porsi pelanggaran.

Shahrūr menetapkan enam tipe pembatasan. Pertama, ketika batas minimum berdiri sendiri. Contoh: ketika Alquran melarang mengawini wanita-wanita tertentu. Artinya, di luar mereka perkawinan itu diperbolehkan. Kedua, ketika batas maksimum berdiri sendiri. Contoh: hukuman potong tangan bagi pencuri. (Q.s. al-Māʾidah [5]: 38). Artinya, hukuman ini merupakan hukuman maksimal, tidak boleh lebih. Namun, hukuman ini boleh tidak diterapkan sesuai dengan kondisi obyektif masyarakat tertentu. Menjadi tanggung jawab bagi mujtahid untuk menentukan model pencurian mana yang dapat dipotong tangan dan mana yang tidak.

Yang menarik, ketika Shahrūr mengategorikan korupsi, spionase, atau perampokan bank tidak masuk dalam skala pencurian yang dimaksud oleh Q.s. al-Māʾidah [5]: 38, melainkan masuk ke dalam Q.s. al-Māʾidah [5]: 33. Karena menurut dia, kejahatan tersebut sudah mengancam keamanan nasional dan ekonomi bangsa. Karena itu hukuman terhadap kejahatan tersebut lebih berat sesuai dengan Q.s. al-Māʾidah [5]: 33. Lagi-lagi menurut dia, menjadi tugas *mujtahid* untuk memutuskan hukuman yang setimpal dengan jenis kejahatan yang dilakukan.¹⁷

Model ketiga terdiri atas batas paling bawah dan paling atas saling sejajar. Shahrūr mengangkat hukum warisan sebagai contoh Q.s. al-Nisāʾ [4]: 11. Aturan umum dari ayat ini adalah laki-laki menerima dua

¹⁷ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah*, h. 45

kali bagian ahli waris wanita, dan jika para wanita dua atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga, bila sendiri ia mendapat setengah. Shahrūr menangkap pesan adanya batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi wanita, tidak masalah apakah wanita tersebut *bread-winner*. Pukul rata bagian wanita menurutnya tidak boleh kurang dari 33,3%, sedangkan laki-laki tidak boleh lebih dari 66,6%. Jika wanita mendapat 40% dan laki-laki 60%, batas atas dan batas bawah tetap terpelihara. Maka persentase bagian masing-masing ditentukan oleh kondisi obyektif yang ada dalam satu masyarakat pada waktu tertentu. Contoh ini, menurut Shahrūr, menunjukkan dengan jelas kebebasan bergerak (*curvature*) dalam batasan (*limit*) yang ditetapkan oleh hukum. Lebih lanjut dia menegaskan hukum tidak harus dipahami dengan aplikasi harfiah terhadap teks wahyu berabad-abad lalu pada kondisi masa kini. Jika ini yang diterapkan, maka Islam akan kehilangan kelenturannya.¹⁸

Tipe yang keempat adalah pertemuan antara batas atas dan batas bawah. Ia mencontohkan kasus zina (Q.s. al-Nūr [24]: 2). Di sini batasan seratus kali cambuk sangat jelas tidak boleh kurang tidak boleh lebih. Hukuman ini tidak boleh diubah karena Allah swt. mengatakan janganlah kamu merasa kasihan dengan para pezina tersebut (Q.s. al-Nūr [24]: 2).

Model kelima kurva bergerak di antara batas paling atas dan paling bawah tapi tidak saling bersentuhan. Shahrūr mencontohkan peraturan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Batas paling bawah tidak saling bersentuhan batas paling atas tidak berzina.

Model keenam *curvature* bergerak antara batas atas yang positif dan batas bawah negatif. Dia menggunakan contoh transaksi keuangan. Batas paling atas diwakili oleh larangan riba dan batas paling bawah pembayaran zakat. Karena batasan ini bersifat positif dan negatif, maka di antara keduanya ada tahapan yang *equivalen* dengan nol. Contohnya adalah pinjaman bebas bunga. Jadi menurut dia ada tiga model terkait dengan uang: (1) Bayar zakat, (2) pinjaman bebas bunga, dan (3) pinjaman dengan bunga.¹⁹

Menurut Shahrūr, pelarangan riba tidak jelas di dalam Islam, paling tidak penjelasan apa riba itu? Tidak ada jawaban yang memuaskan. Dia mengutip ‘Umār ibn al-Khaṭṭāb yang berkeinginan Rasul menjelaskan dengan tegas tentang status hukum riba,

nyatanya Rasul tidak melakukannya. Ini memberi kesan bahwa bunga sebenarnya tidak dilarang secara total di dalam hukum Islam. Logika yang dibangun Shahrūr adalah berdasarkan Q.s. al-Tawbah [9]: 60, “Sedekah (zakat) hanya untuk orang fakir dan miskin”. Shahrūr menafsirkan kedua jenis kelas ini merupakan orang yang tidak mampu membayar utang mereka. Pinjaman terhadap kelas sosial seperti inilah yang dimaksud dengan pelarangan riba (Q.s. al-Baqarah [2]: 276). Jadi masyarakat wajib membantu fakir dan miskin tanpa pamrih. Namun terhadap kelas tertentu dalam masyarakat yang dapat membayar utang tanpa membayar bunga. Terhadap kelompok ini juga tidak boleh ada bunga. Ini yang dimaksud Shahrūr dengan titik tengah nol. Ini dipahaminya dari Q.s. al-Baqarah [2]: 280.²⁰

Selebihnya mayoritas dalam masyarakat merupakan masyarakat yang cukup mampu. Tulang punggung ekonomi adalah para pedagang, industrialis, petani, dan profesional, yang kalau mereka meminjam modal, mereka bisa membayar dengan bunga tanpa menyusahkan mereka, malah dengan pinjaman itu mereka bertambah kaya. Tapi para peminjam tersebut tidak boleh dibebani bunga melebihi seratus persen dari jumlah utang mereka tanpa menghitung waktu pembayaran. Inilah ambang paling atas yang ditetapkan Alquran (Q.s. Āli ‘Imrān [3]: 130).

Melalui teori limit ini Shahrūr juga mengoreksi isu poligami dalam Islam. Namun sebelumnya ia menekankan adanya miskonsepsi dari para ahli hukum klasik. Pertama, yuris klasik tidak membedakan antara Ayat dan Hadis yang memberi batas dan yang tidak, seperti Q.s. al-Ahzāb [33]: 59. Namun para yuris ini tidak perlu disalahkan karena mereka hidup pada masanya. Yang kedua, mereka berpikir bahwa setelah wafatnya Rasul tahap pembebasan kaum wanita telah sempurna. Jadi, jika pada saat itu wanita tidak ada yang menduduki posisi pemerintahan, maka dalam pandangan mereka tidak pantas untuk itu. Sebagai agama baru, Islam harus diperkenalkan secara bertahap dan sedapat mungkin menghindari struktur sosial yang telah ada. Pembebasan wanita dimulai pada masa Rasul dan dipandang sebagai proses yang terus berlangsung. Sayangnya, Sunah juga tidak dipandang sebagai proses melainkan sebagai model yang beku.²¹

Dengan teori limit ini, fenomena poligami mendapat nuansa segar dalam pelaksanaannya. Dua ayat tentang poligami adalah Q.s. al-Nisā’ [4]: 2-3. Dari dua ayat

¹⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, h. 249.

¹⁹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 464.

²⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, h. 250.

²¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic legal Theories*, h. 251.

ini dipahami ada dua batasan, yakni batasan kuantitatif dan kualitatif. Secara kuantitatif batasan terendah ada satu isteri dan yang tertinggi adalah empat isteri. Namun sayangnya para yuris masa lalu tidak fokus pada yang kualitatif. Mereka memperlakukan ayat poligami ini pada semua jenis wanita. Padahal, ayat poligami tersebut tidak aplikatif pada semua wanita karena ada ungkapan Allah Swt., “Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil pada anak yatim”, yang jelas menunjuk kepada para janda yang punya anak yatim. Dalam konteks ini Allah Swt. mengizinkan kawin dua, tiga, dan empat. Dia tidak menyebut angka satu karena isteri pertama bersifat kualitatif, bukan kuantitatif, yang menghilangkan keizinan ini.

Shahrūr menekankan kebolehan poligami adalah mengawini janda-janda muda yang memiliki anak yatim. Jadi sebagai tambahan bagi isteri pertama—yang bukan janda—dan anak-anaknya, isteri lain dengan anak-anak mereka juga menjadi tanggung jawab sang suami. Suami wajib adil terhadap anak dari isteri pertamanya dan anak-anak yang dibawa oleh isteri kedua, ketiga, dan keempatnya, bukan adil terhadap isteri pertamanya, seperti pemahaman selama ini. Karena itu Alquran mencegah laki-laki kawin lebih dari satu kalau mereka tidak mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim dari isteri berikutnya. Kalimat terakhir dari Q.s. al-Nisā’ [4]: 3, mengonfirmasikan susahnya berlaku adil dari sisi ekonomi, ketika banyak anak-anak dalam satu rumah tangga. Namun pada saat yang sama Alquran mendukung laki-laki untuk mengawini janda-janda muda yang punya anak yatim sebagai cara untuk menyelamatkan anak-anak yatim. Rasul mengatakan sambil menggandengkan dua jarinya, “Laki-laki yang memelihara anak yatim di rumahnya bersamaku di surga.” Lebih lanjut Shahrūr menegaskan Alquran membebaskan laki-laki dari membayar mahar bila mereka menanggung anak yatim (Q.s. al-Nisā’ [4]: 127) yang dibawa isteri barunya. Alquran juga (Q.s. al-Nisā’ [4]: 129-130) bukan isteri-isteri yang diperlakukan adil melainkan anak-anak mereka. Jadi ayat poligami diperuntukkan untuk kepentingan anak-anak yatim, bukan isteri-isteri, bukan pula untuk kepentingan laki-laki. Dalam konteks inilah para yuris masa klasik kehilangan tongkat mereka.²²

Para yuris masa lalu menurut Shahrūr melakukan hal tersebut karena mereka tidak tahu tentang teori limit dan mungkin tidak menyadari keberadaannya. Ia mengumpamakan yuris masa lalu dengan permainan

sepak bola. Para yuris tersebut bermain bukannya main di seluruh lapangan, tapi mereka malah hanya bermain di pinggir lapangan.²³

Implikasi Terhadap Beberapa Isu Hukum Islam tentang Wanita

Pakaian Wanita Muslimah

Yang menjadi ketentuan (*ḥudūd*) Allah dalam persoalan berpakaian adalah firman Allah dalam surah al-Nūr [24] ayat 31. Untuk sampai kepada pembahasan bahwa batas minimal berpakaian bagi Muslimah, Shahrūr melakukan analisis kebahasaan dari surah al-Nūr [24] ayat 31 tersebut. Ayat ini dimulai dengan lafaz *wa qul li al-mu’mināti* dan dilanjutkan dengan lafaz *“yaghḍudna min ‘abṣārihinna”*. Kata kerja *“yaghḍud”* menunjukkan pekerjaan menahan yang meliputi pihak laki-laki maupun pihak wanita yang beriman tanpa perbedaan, sehingga kegiatan menahan tersebut harus bersifat perlahan-lahan dan lemah lembut. Sedangkan diktum perintah untuk menahan pandangan ini secara jelas tidak disebutkan oleh Allah Swt. Oleh sebab itu, diserahkan kepada tuntutan situasi dan kondisi suatu masyarakat.²⁴ Kata *min* menunjukkan makna sebagian dari sesuatu, sehingga memberikan maksud Allah menyuruh laki-laki dan perempuan mukmin untuk menahan sebagian saja pandangan bukan seluruh pandangan.²⁵ Kata *al-baṣar* mengandung arti tugas mata yang terkadang berlangsung di otak tanpa proses memandang terlebih dahulu.²⁶ Ini merupakan perintah pertama dari ayat ini berkenaan dengan menahan pandangan mata terhadap sesuatu yang ditentukan oleh tuntutan situasi dan kondisi masyarakat tersebut.

Kemudian ayat ini berlanjut dengan lafaz, *“Wa yahfazn furūjahunn”*. Ini merupakan perintah Allah yang kedua dari ayat ini yang dikelompokkan kepada dua jenis, yaitu perintah menjaga kemaluan dari perbuatan zina dan perintah untuk menjaga kemaluan dari pandangan mata (*al-baṣar*).

Redaksi selanjutnya adalah *“wa lā yubdīna zīnatahunn illā mā zahar minhā”*, yang menjelaskan ketentuan batas minimal bagi Muslimah dalam berpakaian. Untuk sampai kepada ketentuan batas minimal ini Shahrūr terlebih dahulu melakukan kajian linguistik terhadap

²³ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 579.

²⁴ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 361.

²⁵ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 361.

²⁶ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 362.

²² Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, h. 598-600.

kata *al-juyūb*, *zīnah*, serta kata *al-khumur* yang terdapat dalam ayat di atas.

Shahrūr berpendapat bahwa kata *zīnah* pada potongan ayat di atas adalah perhiasan wanita, yang dalam surah al-Nūr [24] ayat 31 dibaginya menjadi dua. Pertama, perhiasan yang tampak (*al-zīnah al-zāhirah*). Kedua, perhiasan yang tersembunyi (*al-zīnah al-makhfiyyah*). Tetapi apa sebenarnya yang dimaksud dengan perhiasan dalam pengertian yang dicakup oleh ayat tersebut dan seluruh ayat di atas, khususnya tentang ayat-ayat *mahārim* dalam surah al-Nisā' [4] ayat 22-23.

Perhiasan memiliki tiga macam bentuk. Pertama, perhiasan berwujud benda (*al-zīnah al-'ashyā'*), yaitu perhiasan yang berupa penambahan suatu benda ke benda yang lain atau pada suatu tempat untuk memperindahkannya. Contohnya adalah dekorasi dalam ruangan, desain baju, menjepit rambut, anting kalung, gelang, dan lain-lain. Semua benda tersebut dikenakan atau dipasangkan untuk memperindah sesuatu. Menurut Shahrūr, bentuk perhiasan kebendaan ini dijelaskan dalam firman-Nya,²⁷ “Dan (Dia telah menciptakan) kuda, *baghal*, dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya,” (Q.s. al-Nahl [16]: 8), dan firman-Nya, “Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan” (Q.s. al-'A'rāf [7]: 31).

Kedua, perhiasan tempat atau perhiasan lokasi (*al-zīnah al-mawāqī'* atau *al-zīnah al-makāniyah*). Perhiasan semacam ini tampak jelas berupa ruang-ruang publik di daerah perkotaan. Bangunan yang didirikan di atas hamparan rumput menghijau disebut sebagai taman kota. Tempat-tempat semacam ini digunakan untuk menghiasi kota sebagai tempat yang sering dikunjungi manusia (ruang publik). Perhiasan lokasi ini dapat berupa melestarikan alam sesuai dengan habitat aslinya atau menambahkan sesuatu yang bersifat alami, seperti pepohonan dan tanaman bunga. Semua ini dijelaskan oleh Allah dalam surah al-Nūr [24] ayat 31. Agar ayat ini tidak bertentangan dengan maksud ayat tentang *al-mahārim* dalam surah al-Nisā', maka tema *al-zīnah* dalam ayat tersebut harus diterjemahkan sebagai perhiasan lokasi, bukan sebagai perhiasan kebendaan.²⁸

Kedua, perhiasan gabungan antara yang bersifat lokasi

²⁷ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 362

²⁸ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 362-363.

dan kebendaan. Hal ini dijelaskan dalam surah al-'A'rāf [7] ayat 32, “Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?” dan surah Yūnus ayat 24, “Hingga apabila bumi ini telah sempurna keindahannya, dan memakai (pula) perhiasannya, dan pemilik-pemilikinya mengira bahwa mereka pasti menguasainya.” Pengertiannya adalah bahwa perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan manusia akan memenuhi bumi dengan pelbagai bentuk hiasan lokasi dan hiasan benda. Dilihat dari sisi perhiasan lokasi, maka seluruh tubuh wanita adalah perhiasan. Yang dimaksud perhiasan di sini adalah sesuatu yang berbentuk utuh, bukan sekadar kalung, gelang, dan sejenisnya, tetapi seluruh tubuh wanita.²⁹

Ketiga, selain itu Shahrūr membagi tubuh wanita menjadi dua kategori. Kategori pertama adalah tubuh yang terbuka secara alami (*qism zāhir bi al-khulq*) seperti firman Allah surah al-Nūr [24] ayat 31, “Janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kecuali yang biasa tampak darinya.” Ayat ini harus dipahami bahwa dalam tubuh wanita terdapat perhiasan yang tersembunyi. Perhiasan yang tampak adalah apa yang secara alami tampak pada tubuh wanita, yaitu apa yang diperlihatkan oleh Allah dalam penciptaan tubuh wanita, seperti kepala, perut, punggung, dua kaki, dan dua tangan, karena kita yakini bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dalam keadaan telanjang tanpa pakaian.³⁰

Kategori kedua adalah bagian yang tidak tampak secara alami (*qism ghayr zāhir bi al-khulq*), yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh wanita. Bagian yang tersembunyi ini disebut *al-juyūb* atau bagian-bagian yang berlubang (bercelah). Kata *al-jayb* berasal dari kata *ja-ya-ba* seperti dalam perkataan *jabtu al-qamiṣa*, “Aku melubangi bagian saku baju atau membuat saku baju.”³¹

Kata *al-Jayb* itu sendiri merupakan bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan hanya satu tingkatan, karena pada dasarnya kata *ja-ya-ba* yang dalam bahasa Arab memiliki arti dasar “lubang yang terletak pada sesuatu” dan juga berarti pengembalian perkataan “soal dan jawab”. Istilah *al-Juyūb* pada tubuh wanita memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan

²⁹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363.

³⁰ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363.

³¹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363.

sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan, dan pantat. Semua bagian ini disebut *juyūb* yang wajib ditutupi oleh wanita. Oleh karena itu Allah Swt. berfirman, "...Hendaklah mereka mengulurkan kerudung mereka di atas bagian *juyūb* mereka..." (Q.s. al-Nūr [24]: 31).³²

Kemudian yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*, menurut Shahrūr, adalah belahan payudara, lekukan di bawah payudara, lekukan di bawah ketiak, vagina, dan pantat.³³ Sedangkan lekukan dan bagian tubuh yang berlubang lainnya seperti hidung, mata, dan mulut, menurut Shahrūr, dikategorikannya kepada *al-juyūb al-zāhirah* yakni bagian tubuh yang biasa terlihat dan bukan *al-juyūb al-makhfiyah*, yakni bagian tubuh yang harus disembunyikan.³⁴

Selanjutnya disambung dengan redaksi "*Walyadribn bi khumūrihinna 'alā juyūbihinn*". Kata *al-khimār* berasal dari kata *khamara* yang berarti menutup, oleh karena itu kata *al-khamr* dinisbahkan kepada minuman keras karena minuman tersebut dapat menutupi akal. Sehingga maksud redaksi ayat di atas dapat diartikan bukan hanya sebagai penutup kepala saja, tetapi juga maknanya menutup yang lainnya dari anggota tubuh,³⁵ dan yang terkhusus adalah menutup *al-juyūb al-makhfiyah*.

Oleh karena itu, Allah memerintahkan wanita yang beriman untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*, yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik dan melarang mereka untuk memperlihatkan bagian tersebut. Hal ini diisyaratkan dalam firman Allah, "...Janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka..." (Q.s. al-Nūr [24]: 31). Penampakan (*al-ibdā'*) hanya dilakukan pada sesuatu yang tersembunyi, seperti dalam firman Allah, "*In tubdū mā fī 'anfusikum aw tukhfūb*" (Q.s. al-Baqarah [2]: 284). Kata *al-Ibdā'* juga hanya diperuntukkan bagi obyek yang berakal seperti dalam firman-Nya, "...*fabadat lahumā saw'ātuhumā...*" (Q.s. Tāhā [20]: 121). Sebagian dari wilayah *al-juyūb* ini disebut secara eksplisit oleh Allah seperti dalam firman-Nya, "...*wayahfazhna furūjahunna...*" (Q.s. al-Nūr [24]: 31), yang diwajibkan Allah agar tidak tampak oleh

pandangan mata. Oleh karena itu, Shahrūr menyatakan kemaluan dan pantat wanita termasuk dalam kategori *al-juyūb* yang tidak boleh disaksikan sepasang mata kecuali oleh suaminya.³⁶

Jika dikaitkan dengan teori *hudūd*, maka bagian tubuh yang termasuk dalam kategori *al-juyūb al-makhfiyah* adalah batas minimal yang harus disembunyikan oleh seorang Muslimah. Artinya secara *syar'ī*, seorang Muslimah hanya dituntut untuk menutupi bagian tubuh yang tergolong *al-juyūb al-makhfiyah* dan tidak wajib untuk bagian tubuh yang lain.

Redaksi selanjutnya, "...*wa lā yubdīna jīnatahunna illā libu'ūlatihinna aw 'abāihinna aw abā'i bu'ūlatihinna aw abnāihinna aw abnā'i bu'ūlatihinna aw ikhwānihinna aw banī ikhwānihinna...*" (Q.s. al-Nūr [24]: 31). Dalam redaksi ini Allah Swt. menyatakan batas minimal kepada wanita dalam berpakaian menutup bagian *al-Juyūb al-makhfiyah* bagian bawah saja (pantat dan dubur) jika berhadapan dengan *al-ba'l*, kakek, bapak, bapak dari *al-ba'l*, kakek dari *al-ba'l*, anak laki-laki, anak laki-laki dari *al-ba'l*, saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara laki-laki dan anak laki-laki dari saudara wanita anak, saudara. Di sini Allah membedakan istilah *al-ba'l* dengan istilah *al-zawj*.³⁷ Oleh karena itu menurut Shahrūr wanita tidak boleh dalam keadaan polos tanpa busana di hadapan kelompok *al-ba'l* dan lain-lainnya yang tersebut dalam ayat di atas kecuali disebabkan terpaksa, dalam keadaan lengah, atau keadaan darurat yang membahayakan. Dan di hadapan *al-zawj*-lah yang dibolehkan wanita dalam keadaan polos tanpa busana. Sementara itu wanita diperbolehkan menampakkan celah bagian atas dada dan ketiak di hadapan kelompok *al-ba'l* dan sembilan orang laki-laki di atas.³⁸

Redaksi selanjutnya, "...*aw nisā'ihinn...*" (Q.s. al-Nūr [24]: 31). Kata ini memberikan makna generasi yang datang belakangan (datang kemudian) dari pihak laki-laki yang disebutkan oleh redaksi sebelumnya. Mereka adalah anak-anak lelaki dari pihak laki-laki tersebut dan anak-anak lelaki dari anak mereka. Pada saat yang sama diketahui bahwa generasi yang datang belakangan (datang kemudian) tersebut memiliki hubungan kekerabatan dengan wanita oleh karena itu digunakannlah kata ganti *nūn niswah* yang berfungsi sebagai *al-ṭābi'iyah* (penyertaan),³⁹ sehingga redaksi

³² Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363.

³³ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 607.

³⁴ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 607.

³⁵ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āshirah*, h. 607; Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363.

³⁶ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363-364.

³⁷ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 363-364.

³⁸ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 365.

³⁹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 367.

kata tersebut harus dirujuk kepada pihak laki-laki, bukan pihak wanita.⁴⁰

Kelanjutan ayat ini disambung dengan redaksi, "...aw mā malakat aymānuhun aw al-tābi'in ghayr uli al-irbat min al-rijāl..." (Q.s. al-Nūr [24]: 31). Redaksi aw mā malakat aymānuhun, menurut Shahrūr dapat diidentikkan seperti peristiwa wanita yang dinikahi secara nikah kontrak, yang oleh sebagian orang akhir-akhir ini menganggap tidak haram, meskipun pernikahan tersebut bukan dalam arti yang sebenarnya. Akan tetapi, ia sendiri mengakui ini merupakan rumusan makna yang belum begitu argumentatif.⁴¹ Redaksi "aw al-tābi'in ghayr uli al-irbat min al-rijāl", makna redaksi ini adalah laki-laki yang karena profesinya tidak lagi memiliki kepentingan seksual terhadap wanita, meskipun naluri seksnya masih normal. Orang-orang dapat diumpamakan seorang dokter penyakit kelamin, dokter kandungan.⁴²

Redaksi seterusnya, "...aw al-tifl al-ladhīn lam yazharū 'alā 'awrāt al-nisā'..." (Q.s. al-Nūr [24]: 31). Untuk memaknai redaksi ini, Shahrūr menjelaskan terlebih dahulu kata al-'awrāt. Dia sepakat maknanya yang diberikan oleh ahli bahasa Arab seperti al-Ṭā'abī yang memberikan arti dengan segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan merasa malu. Kemudian Shahrūr berargumentasi bahwa konsep 'awrāt tidak ada kaitannya dengan persoalan halal atau haram.⁴³ Kemudian konsep 'awrāt ini berasal dari konsep tentang rasa malu, oleh karena itu konsep 'awrāt bersifat relatif, tidak absolut, yakni mengikuti adat kebiasaan setempat, sementara itu konsep al-juyūb bersifat absolut.⁴⁴ Sehingga makna redaksi ayat di atas bermakna anak-anak yang tidak mengetahui mengapa seorang wanita merasa malu dalam berposisi duduk tertentu atau dalam berpakaian tertentu karena mereka belum mengetahui konsep malu dan aib. Anak-anak yang tergolong kedalam kategori ini yaitu anak-anak yang belum mencapai usia tertentu yang mengkondisikan memahami istilah malu dan aib sebagaimana yang dikenal dalam komunitas mereka.⁴⁵

Surah al-Nūr [24] ayat 31 di atas dilanjutkan kembali

⁴⁰ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 366.

⁴¹ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 369.

⁴² Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 369.

⁴³ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 370.

⁴⁴ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 370.

⁴⁵ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 370.

dengan redaksi, "...wa lā yadribn bi arjulihinn liyu'lama mā yukhfina min jinatihinn..." Dari redaksi ini Shahrūr menganalisis mana kata *daraba*. Dalam bahasa Arab, kata ini memiliki makna yang sempurna biasanya harus disandingkan dengan kata lain, *al-darb fi al-'ard*, yang memiliki makna bepergian untuk tujuan pekerjaan, seperti dalam surah al-Nisā' [4] ayat 94, "...idhā darabtum fi sabīl Allāh..." (jika kamu pergi (perang) di jalan Allah), juga bermakna perjalanan secara umum seperti firman Allah dalam surah al-Nisā' [4] ayat 101, "...wa idhā darabtum fi al-'ard..." (jika kamu bepergian di muka bumi). Kata *al-darb* juga bermakna bentuk sesuatu (*al-ṣiḡḡah*) dan pembuatan/pembentukan/menjadikan sesuatu (*al-ṣiyāḡḡah*), ini dapat dilihat seperti dalam firman Allah surah al-Furqān ayat 39, "...wa kulla-n darabnā lah al-amthāla..." (dan kami jadikan bagi masing-masing mereka perumpamaan) dan dalam surah al-Rūm ayat 58, "Walaqad darabnā li al-nās fi hādihā al-qur'ān min kull mathal" (dan sesungguhnya telah kami buat dalam Alquran ini segala macam perumpamaan untuk manusia). Kata *darb* juga digunakan dalam kalimat untuk menyatakan karakter tertentu dan karakter yang tetap. Kata *darb* juga dipakai untuk menyatakan macam dari suatu benda, seakan-akan ia membuat sesuatu permisalan lain yang dianggap dapat menyerupainya. Istilah *al-darbiyyāt* bermakna harta yang ditetapkan kepada seseorang atas jerih payahnya atau sebagai hasil keuntungan dari jual beli, atau dari pengabdian kepada negara.⁴⁶

Di sini dapat dipahami maksud dari redaksi, "...wa lā yadhribna bi arjulihinna" (Q.s. al-Nūr [24]: 31) adalah larangan Allah kepada para wanita agar perhiasan yang tersembunyi pada tubuh mereka tidak diketahui oleh pihak lain, karena bagian tersebut tidak mungkin tampak kecuali memang wanita tersebut sengaja berusaha menampakkannya. Dalam hal ini Allah melarang wanita Mukmin untuk melakukan suatu usaha atau pekerjaan (*darb*) yang memperlihatkan sebagian atau seluruh *al-juyūb*-nya. Contoh konkret pekerjaan tersebut seperti pekerjaan sebagai penari telanjang dan prostitusi.⁴⁷

Ayat 31 surah al-Nūr [24]: 31 ini ditutup dengan redaksi, "...wa tūbū ila Allāh jamī'a-n ayyuha al-mu'minūn la'allakum tuflihūn". Maksudnya, kaum laki-laki dan perempuan beriman diminta untuk bertobat karena dalam kehidupan di dunia ini selalu ada kemungkinan pelanggaran terhadap ketentuan

⁴⁶ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 371.

⁴⁷ Muhammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 371-372.

Allah. Terutama dalam hal berpakaian, maka kita hanya dituntut untuk tobat kepada Allah tanpa dikenakan hukuman. Hal ini ditetapkan untuk membedakan antara yang diperbolehkan (*al-masmūh*) dengan yang dilarang (*al-mamnū*).⁴⁸

Dari pemahaman surah al-Nūr [24]: 31 di atas, Shahrūr sebenarnya tidak membolehkan para wanita Muslimah memakai pakaian yang hanya menutup *juyūb*-nya saja, akan tetapi ia sebenarnya ingin menyatakan dalam kondisi tertentu (tempat tertentu) wanita ada batas minimal mengenai pakaian yang digunakannya.

Kemudian menurut Shahrūr, ada ayat lain yang berisi anjuran tentang tata cara berpakaian seorang Muslimah di muka umum yang mengatur antara batas minimal tersebut di atas sampai kepada batas maksimal, yaitu surah al-Aḥzāb [33]: 59:

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

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak wanitamu, 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 diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59)

Ayat ini menganjurkan bagi Muslimah untuk memakai jilbab. Menurut Shahrūr, ayat ini bukanlah ayat *tashrī*, melainkan hanya pengajaran atau anjuran (*ta’līmāt*) bersifat informatif (*nubuwwat*) yang berlandaskan kepada adat istiadat agar mereka terhindar dari gangguan, baik gangguan karena buruknya cuaca maupun gangguan sosial.⁴⁹ Muslim dan Muslimah boleh mengikuti boleh tidak, sesuai dengan kondisi situasi dan lingkungannya.

Menurut Shahrūr, kata jilbab dalam kalimat di atas berasal dari kata *jalaba* yang dalam bahasa Arab memiliki dua makna. Salah satunya adalah meletakkan sesuatu dari satu tempat kepada tempat yang lain. Makna kedua adalah sesuatu yang dijadikan penutup yang lain. Karena kata *al-julbat* juga mengandung makna kulit kering yang menjadi penutup pada luka (bisul) yang belum sembuh. Fungsi dari kulit kering tersebut adalah menjaga luka tersebut dari sentuhan luar. Demikian

juga fungsi jilbab yang digunakan oleh wanita menurut Shahrūr adalah sebagai pelindung, dan pakaian ini dipakai bila berada di luar rumah dan pakaian tersebut bisa berbentuk *qamīṣ* (kemeja), *tāyūr*, mantel, semua ini termasuk jenis jilbab.⁵⁰ Karena itu Allah berfirman, “... *yudnīna ‘alayhinna min jalābībihinna...*” (Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59). Penggunaan kata *min* dalam kalimat ini menunjukkan sebagian dan dipakai kata *yubdīn* untuk menunjukkan bahwa ayat ini berfungsi *ta’līm*, bukan *tashrī*. Pendapatnya ini, menurut Shahrūr, karena ada *qarīnah* indikasi dalam kalimat selanjutnya, “...*dzalik ‘adnā ‘an yu’rafna falā yu’dhayna...*” (Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59) yang menunjukkan bahwa jilbab itu dipakai sebagai identitas agar terhindar dari bahaya. Jadi, tidak pasti dengan tidak memakai jilbab pasti mendapat bahaya tetapi melebihkan penekanannya pada berjaga-jaga supaya tidak diganggu.⁵¹

Menurut Shahrūr, gangguan itu ada dua macam, yakni: gangguan yang bersifat alam fisik dan gangguan yang bersumber dari alam sosial. Gangguan dari alam fisik ini bisa berupa cuaca yang sangat panas atau cuaca yang sangat dingin. Karenanya dianjurkan wanita berpakaian sesuai dengan situasi di luar rumah mereka, yang menuntut perlunya melindungi diri dari hal-hal yang dapat membahayakan diri mereka. Pandangan ini dikarenakan adanya *qarīnah* dalam kalimat berikut, “...*dzalik ‘adnā ‘an yu’rafna falā yu’dzayna...*” (Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59). Shahrūr tidak menunjuk adanya keterkaitan antara diketahuinya identitas (*ma’rifah*) dengan gangguan atau bahaya. Jadi menurut dia, *fā’ al-sabābiyah* di dalam ayat ini tidak berfungsi. Gangguan yang dimaksud di sini adalah gangguan fisik dan sosial secara bersamaan, dalam arti jika wanita ingin keluar rumah hendaknya memakai pakaian yang sesuai dengan kondisi alam fisik dan alam sosial agar pakaian yang dipakai tidak menimbulkan kesulitan atau bahaya bagi wanita, baik berupa olok-olokan ataupun gangguan kekerasan (perkosaan) ataupun gangguan panas dan dingin. Jika anjuran ini tidak diindahkan, maka kemungkinan pelakunya hanya akan menemui kesulitan dan kesulitan ini hanya semata-mata hukuman (*punishment*) bukan berbentuk dosa atau tidak ada ketentuan *responsibility* (halal dan haram) untuk mematuhi anjuran tersebut.

Oleh karena itu ketentuan dalam Q.s. al-Aḥzāb [33]:

⁴⁸ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 372.

⁴⁹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah*, h. 614; Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 372.

⁵⁰ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah*, h. 614; Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 372-373.

⁵¹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah*, h. 614; Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah*, h. 373.

59 ini bukan merupakan ayat *tashrī'*, tetapi merupakan ayat *ta'lim*. Indikasi ini dipahami dari firman-Nya yang dimulai dengan redaksi "...*yā ayyuhā al-nabi...*" (Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59), ini merupakan ciri dari ayat *ta'lim*. Kemudian ayat ini diterapkan di Madinah yang pemberlakuannya bersifat temporal yang terkait dengan tidak adanya gangguan dari orang-orang fasik kepada para mukmināt ketika mereka berpergian untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari.⁵²

Shahrūr juga mengutip Hadis Nabi Saw. yang artinya, "Seluruh wanita adalah aurat kecuali wajah dan pergelangan tangan." Dalam memahami Hadis ini ia berbeda dengan umumnya ulama tafsir yang menganggap Hadis tersebut sebagai penjelas bagi ayat-ayat jilbab. Menurut Hadis ini merupakan pembolehan bagi wanita untuk menutup aurat dalam batas maksimal, dan sebaliknya bukan dalil di atas dijadikan sumber hukum yang mewajibkan menutup aurat harus dalam batas maksimal seperti yang dijelaskan dalam Hadis di atas. Berdasarkan pemahamannya ini dia berpendapat memakai cadar merupakan pelanggaran terhadap batas-batas hukum Allah dan Rasul.

Sejalan dengan pembatasan (*ḥudūd*) di atas, maka Q.s. al-Nūr [24]: 31 yang berbunyi, "...*Wa lā yadrībna bi arjulihinn*" (Dan janganlah mereka memukulkan kakinya), menurut Shahrūr harus dimaknai bahwa seorang Muslimah tidak diperbolehkan bekerja dalam bidang-bidang yang mengharuskan mereka untuk menampakkan bagian tubuh yang terlarang seperti bekerja sebagai penari telanjang dan prostitusi.⁵³ Pemahamannya bahwa Muslimah diperbolehkan untuk berprofesi di pelbagai bidang yang menjaga harga diri dan kehormatan mereka.

Di sini tampak dengan jelas bahwa Shahrūr tidak setuju dengan teori yang memaksa Muslimah untuk berbusana dengan busana tertentu yang diklaim Islami. Dalam banyak kesempatan, menurut dia, Allah swt. menyatakan tentang kerelaan alamiah untuk beriman dan tidak boleh ada paksaan seperti firman-Nya dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 256 dan Q.s. al-Kahfi [18]: 29.⁵⁴ Jika aspek yang mendasar saja, seperti keimanan saja berdasarkan kerelaan, apakah logis jika pakaian Muslimah mau dipaksakan.⁵⁵

⁵² Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 372.

⁵³ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 613.

⁵⁴ Peter Clark, "The Shahrūr Phenomenon: a Liberal Islamic Voice From Syria", h. 340.

⁵⁵ Muḥammad Shahrūr, *al-Dirāsah al-Islāmiyyah al-Mu'āshirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damsyiq: al-Hālī li al-Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), h. 329, 351.

Oleh karena itu, Shahrūr mengancam adat Syiria yang mengadakan perayaan "kembali ke agama" bagi seorang gadis yang mengenakan tutup kepala. Adat itu menurut Shahrūr menyakiti Islam,⁵⁶ agama jauh lebih luas dari sekedar sepotong pakaian.⁵⁷

Di sini dapat dipahami bahwa batas minimal pakaian Muslimah adalah menutup anggota tubuh yang tergolong kepada *al-juyūb al-makḥfiyah* yakni belahan payudara, lekukan di bawah payudara, lekukan di bawah ketiak, vagina dan pantat, inilah yang wajib ditutup dan jika tidak maka hukumnya berdosa dan harus bertaubat kepada Allah swt. Sedangkan batas maksimalnya adalah menutup seluruh anggota tubuh Muslimah kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Oleh karena itu jika Muslimah tidak menutup anggota tubuh yang tergolong *al-juyūb al-zāhirah*, maka ia tidak berdosa tidak perlu bertaubat kepada Allah Swt. melainkan hanya telah melanggar aturan yang berlaku dalam suatu komunitas masyarakat yang menganggap itu sebuah pelanggaran.

Dari penelaahan di atas, Shahrūr dalam menerapkan teori *ḥudūd-nya* terhadap konsep pakaian Muslimah dalam kehidupan sosialnya sehari-hari menerapkan kajian linguistik semantik dan kajian historis.

Kajian linguistik semantiknya, dia menerapkan tidak ada sinonimisasi kata dalam ayat *ḥudūd* tentang pakaian Muslimah, yakni kata *al-ba'l* tidak sama dengan kata *al-zawj*, kemudian ia juga menerapkan metode penyaringan arti kata secara tepat dan argumentatif (*al-intiqā'iyah*) terhadap kata-kata dalam ayat *ḥudūd* tentang pakaian Muslimah, yakni dalam menyeleksi makna kata *nisā'ihinn*, melalui proses analisis bahasa (*lughah*), rasionalitas (*al-'aqlāniyah*), dan kesesuaian/relevansi (*al-midāqiyah*) dengan kehidupan sosial. Dengan menerapkan analisis ini diperoleh makna anak-anak laki-laki dari anak laki-laki dan anak laki-laki dari anak-anak mereka.

Kemudian Shahrūr menerapkan kajian historis dalam memberikan makna dari inti yang dikandung dalam Q.s. al-Aḥzāb [33]: 59, di mana konsep jilbab itu secara historis telah ada dan diterapkan oleh masyarakat pra Islam dan berlanjut ketika Islam datang dan terus berkembang. Dalam perjalanan historisnya, jilbab ini lahir dari tuntutan pelabelan status seorang wanita di masyarakat dan bertujuan untuk perlindungan bagi wanita dari gangguan sosial dan alam. Di sini juga Shahrūr menerapkan konsep klasifikasi kandungan

⁵⁶ Muḥammad Shahrūr, *al-Dirāsah al-Islāmiyyah al-Mu'āshirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, h. 327.

⁵⁷ Muḥammad Shahrūr, *al-Dirāsah al-Islāmiyyah al-Mu'āshirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'*, h. 175.

Alquran kepada ayat *tashrī'* dan ayat *ta'limāt*. Di mana ayat ini bersifat *ta'limāt* yang indikasinya diawali dengan redaksi *yā ayyuhā al-nabī* yang merupakan ciri dari ayat *ta'limāt*.

Dalam menentukan batas maksimal pakaian Muslimah ini, Shahrūr menjadikan Hadis nabi sebagai landasannya. Ini merupakan penerapan pemikirannya tentang konsep Sunah yang terbagi kepada Sunah yang bersifat *risālāh* dan Sunah yang bersifat *nubuwwāt*. Dalam Sunah yang bersifat *risālāh* terbagi kepada dua ketaatan, yakni ketaatan tersambung (*al-tā'ah al-muttaṣil*) dan ketaatan terputus (*al-tā'at al-munfaṣil*). Hadis yang berkenaan dengan ketentuan pakaian Muslimah dijadikan sebagai bentuk sunah yang bersifat *risālāt* dalam kategori *al-tā'ah al-muttaṣil* sehingga layak dijadikan sebagai ketentuan *hudūd*, sebagai batas maksimal yang harus ditaati. Kemudian dalam mengkaji batas minimal dan maksimal pakaian Muslimah sehari-hari ia menegaskan menerapkan analisis perulangan silang (*cross examination*) dalam mencari makna perhiasan wanita (*zīnah*) yakni antara Q.s. al-Nūr [24]: 31 dengan Q.s. al-Nisā' [4]: 22-23.⁵⁸

Hukum Poligami

Muḥammad Shahrūr melandaskan persoalan poligami kepada Q.s. al-Nisā' [4]: 3. Dari ayat ini Shahrūr menetapkan kata kuncinya yaitu *tuqṣitū* yang berasal dari kata *qasata* yang dalam ucapan orang Arab mempunyai dua makna yang berlawanan yakni *al-'adl* dan *al-zulm wa al-jār*, pertama bermakna *al-'adl*, yang termaktub dalam Q.s. al-Mā'idāh [5]: 42, Q.s. al-Ḥujurāt [49]: 9, dan Q.s. al-Mumtaḥanah [60]: 8; yang kedua, kata *al-zulm wa al-jār* terdapat dalam Q.s. al-Jīn [82]: 14.

Kemudian kata *al-'adl* sendiri memiliki dua arti yang kontradiktif juga yakni adakalanya bermakna *al-istiwā* yang berarti lurus dan *al-a'waj* yang bermakna bengkok. Selanjutnya, dalam pandangan lain kata *al-qisṭ* bermakna bersikap adil dari satu sisi saja. Sedangkan kata *al-'adl* bermakna bersikap adil dari dua sisi secara bersamaan.⁵⁹

Menurut Shahrūr, Q.s. al-Nisā' [4]: 3 *ma'tūf* kepada ayat sebelumnya yakni ayat 2. Keduanya memiliki *munāsabāh* yang kuat karena merespons hak-hak anak yatim. Lebih lanjut, Shahrūr berpandangan bahwa Q.s. al-Nisā' [4]: 3 ini merupakan ayat *hudūdiyāt* dan berisi

batas minimal dan batas maksimal secara bersamaan. Ayat ini hadir untuk menggabungkan batas maksimal dan batas minimal dalam sebuah kuantitas (*al-ḥād fi al-kamm*) dan kualitas (*al-ḥād fi al-kayf*) sekaligus. Dari segi kuantitasnya batas minimal poligami adalah satu orang wanita, sedangkan batas maksimalnya adalah empat orang wanita.⁶⁰ Batas minimal dan maksimal dari segi kuantitas (*al-ḥād fi al-kamm*) ini telah disepakati dan dipegang oleh seluruh ahli fikih sejak zaman Nabi Saw. sampai sekarang ini.

Menurut Shahrūr saat ini konteks sosialnya telah berubah, maka batas kuantitas harus disertai dengan batas kualitas (*al-ḥād fi al-kayf*) yakni janda atau perawan. Dari segi kualitas, istri kedua sampai keempat haruslah seorang janda yang cerai mati (suami *mafqud*) yang memiliki tanggungan anak yatim, bukan istri yang dicerai talak.⁶¹

Oleh karena itu batas minimal poligami dari segi kualitas adalah satu orang wanita tanpa memperdulikan baik kualitasnya perawan atau janda. Sedangkan batas maksimalnya adalah empat orang wanita dengan kualitas yang kedua sampai keempat harus janda cerai mati atau cerai suami *mafqud* yang masih memiliki tanggungan anak-anak yatim (*armalat*). Dengan kata lain menurut Shahrūr tidak ada syarat bagi laki-laki untuk menikah yang pertama apakah memilih perawan atau janda, tetapi bagi laki-laki yang ingin menikah ke dua sampai keempat harus memilih janda yang memiliki tanggungan anak yatim. Sehingga seorang suami poligami akan menanggung nafkah istri dan anak yatim sekaligus.

Kesimpulan ini dihasilkan Shahrūr setelah ia menganalisis Q.s. al-Nisā' [4]: 3 dengan menggunakan metode intra-tekstual dan sosiologis sekaligus. Menurutnya Q.s. al-Nisā' [4]: 3 tersebut tidak dapat dipisahkan dengan ayat 2 sebelumnya dan ayat 6 sesudahnya yakni berbicara tentang pemeliharaan anak yatim. Oleh karena itu poligami juga harus dipahami dalam kerangka pemeliharaan anak yatim. Jika tidak demikian, maka kaitan antara permulaan Q.s. al-Nisā' [4]: 3 yang berbunyi, "*Fa in khiftum allā tuqṣitū...*" dengan jawaban atas syarat itu yang berbunyi, "*fankihū mā ṭāba lakum min al-nisā' mathnā wa thulāthā wa rubā'...*" tidak akan dapat dipahami.⁶²

⁵⁸ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, h. 598.

⁵⁹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, h. 599; Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 278.

⁶⁰ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, h. 599.

⁵⁸ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, h. 203.

⁵⁹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qir'āh Mu'āṣirah*, h. 598.

Argumentasi lain dikemukakan bahwa kata *tuqṣitū* yang digunakan dalam permulaan Q.s. al-Nisā' [4]: 3 dengan kata *ta'dilū* pada ayat yang sama memiliki konsekuensi makna yang berbeda. Kata *qasata* bermakna adil terhadap satu pihak saja sedangkan kata *'adala* bermakna adil kepada dua pihak. Itulah makanya Allah swt. terhadap kekhawatiran tidak berlaku adil kepada anak yatim saja digunakan kalimat "*wa 'in khiftum an lā tuqṣtū fi al-yatāmā*", sedangkan kekhawatiran untuk tidak dapat berlaku adil terhadap anak dari laki-laki yang ingin berpoligami di satu pihak dan anak yatim bawaan istri (yang ingin dipoligami), Allah menggunakan redaksi kata *'adala*, yakni *fa in khiftum a an lā ta'dilū fa wāhidah*. Menurut Shahrūr, maksud *fa wāhidah* di sini bukan istri pertama, tetapi istri kedua yang janda yang memiliki anak tersebut, karena ayat ini berbicara tentang poligami.⁶³

Penafsiran seperti ini, menurut Shahrūr, dikuatkan oleh redaksi penutup ayat "*dhalik 'adnā 'allā ta'ulū*", kata *ta'ulū* yang berasal dari kata *'awala* yang bermakna banyak tanggungan anak yang dapat mengakibatkan terjadinya tindak kezaliman atau ketidakadilan terhadap anak yatim.⁶⁴ Kemudian ada Hadis Nabi Saw. yang sangat menghargai kedudukan seorang pengasuh anak yatim, di mana di antara Nabi dengan pengasuh anak yatim diumpamakannya sebagai dua jari yang berdampingan. Boleh jadi ungkapan Rasul ini merupakan komentar atas ayat di atas, sekaligus himbauan bagi laki-laki untuk memperistri janda dan memelihara anak-anak mereka.⁶⁵ Shahrūr menyatakan bahwa prioritas pemeliharaan anak yatim dengan cara berpoligami sangat dianjurkan dengan adanya keringanan untuk tidak membayar mahar bagi para wanita janda meninggal suami/hilang suami yang mempunyai anak yatim sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Nisā' [4]: 127, karena esensi poligami adalah pemeliharaan anak yatim, maka Allah Swt. tidak menuntut adanya keadilan antara isteri-isteri sebagaimana tersurat dalam Q.s. al-Nisā' [4]: 19.⁶⁶

Ketentuan Q.s. al-Nisā' [4]: 3 ini diklaim Shahrūr sebagai ayat *hudūdiyyāt*, maka memungkinkan bagi seorang penetap hukum untuk membangun pelbagai kemungkinan dalam menetapkan hukum seputar masalah poligami dengan memperhatikan kecenderungan sosial obyektifnya. Pada masa perang,

misalnya, di mana jumlah laki-laki berkurang, maka bagi seorang penetap hukum boleh menetapkan berpoligami dengan janda meninggal suaminya/hilang suaminya yang tidak memiliki anak. Akan tetapi selamanya tidak akan boleh jika seorang laki-laki menikahi janda yang memiliki anak, tetapi hanya mengambil ibunya tanpa menyertakan anaknya, ini keluar dari *hudūd* Allah.⁶⁷

Dalam hal poligami ini, jelas sekali bahwa Shahrūr menggunakan metode penalaran rasional terhadap teks melalui penelusuran kata-kata yang berada di sekeliling kata itu (analisis sintagmatis).⁶⁸ Pada saat yang sama mengkorespondensikan dengan realitas masyarakat sehingga poligami ini diharapkan mampu memberikan solusi terhadap problem sosial masyarakat, terutama nasib anak yatim dan para janda.

Shahrūr menerapkan sistem analisis linguistik semantik paradigma sintagmatik yakni melakukan perbandingan makna kata dalam ayat poligami kemudian dari sekian banyak makna yang ada dicari makna yang paling sesuai dengan asumsi bahwa makna tersebut dapat membangun makna kalimat yang sesuai dengan kondisi sosialnya. Selain itu, Shahrūr juga berusaha membangun keterkaitan dan keterpaduan makna ayat tentang anak yatim sehingga fungsi poligami berhubungan dengan fungsi sosial terhadap pemeliharaan anak yatim.

Di sini dapat dipahami kajian Shahrūr mengenai hukum poligami dengan menerapkan analisis intertekstual, yakni menganalisis kata *qasata* dengan kata *'adala* dengan merujuk makna dari ayat-ayat yang ada dalam Alquran yang melahirkan perbedaan sasaran dari masing-masing kata tersebut.

Bagian Perolehan Warisan Laki-laki dan Perempuan

Yang menjadi dasar bagi Shahrūr membahas dan menerapkan hukum warisan Islam terhadap bagian laki-laki dan perempuan adalah dengan Q.s. al-Nisā' [4]: 11. Dari ayat ini Shahrūr menyatakan bahwa batas minimal bagian kelompok anak wanita sebesar 33,3% atau satu bagian, dan batas maksimal bagian kelompok anak laki-laki memperoleh dua kali lipat bagian wanita 66,6% atau dua bagian kelompok wanita. Ini berdasarkan firman Allah Swt. Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "...

⁶³ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 599.

⁶⁴ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 599.

⁶⁵ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 599.

⁶⁶ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 600.

⁶⁷ Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 600.

⁶⁸ Sahiron Syamsuddin, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-Sintagmatis (Studi atas Hermeneutika Alquran Kontemporer Muhammad Shahrūr)", Makalah, tidak diterbitkan, h. 8.

*li al-dhakar mithl hazz al-unthayayn...*⁶⁹

Analisis Shahrūr mengenai batas minimal kelompok wanita sebesar 33,3% dan batas maksimal kelompok laki-laki sebesar 66,6% hanya terjadi dalam satu kasus saja yaitu jika adanya jumlah dua wanita berbanding dengan satu laki-laki.⁷⁰ Ini melalui kajian linguistik terhadap firman Allah Swt. tersebut.

Firman Allah pada awal Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "*Yūsikum Allāh fi 'awlādikum*". Kata kerja *waṣā* dalam bahasa Arab menuntut adanya obyek tertentu, yaitu hal-hal yang diwasiatkan.⁷¹ Oleh karena itu, menurut dia, wasiat itu mengandung dua hal. Pertama, orang yang dibebani wasiat (*maḥal al-waṣiyyah*) adalah seluruh manusia yang dipahami dari awal Q.s. al-Nisā' [4]: 1 sampai dengan awal Q.s. al-Nisā' [4]: 11, 2) sasaran wasiat (*mawḍū' al-waṣiyyah*), yaitu warisan bagi anak-anak dan bagian masing-masing.⁷² Yang menjadi indikasi sasaran wasiat seperti di atas adalah kata-kata dalam Q.s. al-Nisā' [4]: 11 "...*fi awlādikum*. Kata *al-walad*" di atas maknanya adalah seluruh manusia yang dilahirkan mencakup laki-laki dan perempuan.⁷³ Sedangkan kata *fi* bermakna memberikan penegasan posisi wasiat dalam kehendak Tuhan.⁷⁴ Oleh karena itu, menurut Shahrūr, dalam membahas persoalan wasiat ini membutuhkan pembahasan yang serius mengenai pembatasan antara orang yang dibebankan berwasiat dengan sasaran wasiat ini.⁷⁵

Analisis bahasa terhadap Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "...*li al-dhakar mithl hazz al-unthayayn...*", yakni penempatan kata *al-dhakar* di awal ketimbang *al-unthā* dikarenakan posisi *al-dhakar* sebagai variabel pengikut (*tābi'*). Dan sebaliknya, kata *al-unthā* disebutkan dengan jumlah satu sampai tidak terhingga karena posisinya sebagai variabel pengubah (*mutahawwil*).⁷⁶ Kata *al-dhakar* memiliki makna jenis kelamin laki-laki baik itu sudah dewasa ataupun belum dewasa (masih

anak-anak).⁷⁷ Kata *hazz* menunjukkan arti bagian harta (jatah) yang diterima dari warisan,⁷⁸ kemudian *hazz* ini merupakan jatah yang obyektif, yakni bukan ditentukan oleh manusia tetapi ditentukan oleh Allah Swt. sendiri (di luar kehendak manusia).⁷⁹ Mengenai kata *al-unthā* memiliki makna jenis kelamin wanita baik sudah dewasa atau belum dewasa (masih anak-anak).⁸⁰

Menurut Shahrūr, maksud dari Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "...*li al-dhakar mithl hazz al-unthayayn...*" adalah jatah (*hazz*) laki-laki menjadi dua kali lipat jatah (*hazz*) wanita dalam satu kasus saja, yakni ketika adanya dua wanita berbanding satu laki-laki, dalam pengertian bahwa terdapat jumlah obyektif bukan jumlah hipotesis untuk menyatakan jumlah satu laki-laki dan dua wanita.⁸¹ Ini dapat dipahami bahwa kelompok laki-laki mendapat dua kali lipat jatah kelompok wanita jika jumlah wanita dua kali lipat jumlah laki-laki.

Dari penjelasan di atas, batas minimal kelompok wanita sebesar 1/3 dari harta warisan berdasarkan firman Allah Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "...*li al-dhakar mithl hazz al-unthayayn*" dipahami oleh Shahrūr bahwa jumlah ahli warisnya terdiri atas satu orang anak laki-laki dan dua orang anak wanita. Batas minimal bagi kelompok wanita sebesar 2/3 atau 66,66% dari harta peninggalan, ini landasannya firman Allah Swt. Q.s. al-Nisā' [4]: 11, "...*fa in kunna nisā'a-n fawq ithnatayn falahunn thulutha-n mā tarak*". Dari ayat ini Shahrūr memahami prinsip ini berlaku jika hanya terdiri atas jenis wanita saja atau jika wanita tersebut tidak dibebani ekonomi keluarga sama sekali, maka tidak boleh kurang dari 2/3.⁸²

Dalam menentukan batas minimal bagi kelompok wanita sebesar 2/3 harta peninggalan ini juga dilakukan analisisnya dengan kajian linguistik semantik. Huruf *in* dalam bahasa Arab berfungsi sebagai persyaratan (*al-sharṭiyyah*), yakni ada persyaratan tertentu sehingga kelompok wanita mendapat minimal 2/3 dari harta warisan yaitu lebih dari 2, yakni 3, 4, dan seterusnya.⁸³ Kata *nisā'* memiliki arti wanita yang sudah dewasa (sudah

⁶⁹ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 458-459.

⁷⁰ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 236.

⁷¹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 233.

⁷² Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 234.

⁷³ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 234.

⁷⁴ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 233.

⁷⁵ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 234.

⁷⁶ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 240.

⁷⁷ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255.

⁷⁸ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 223.

⁷⁹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 224.

⁸⁰ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255.

⁸¹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 236.

⁸² Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*, h. 459.

⁸³ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 248.

baligh), tentunya ia berbeda dengan kata *'unthā* yang berarti wanita baik itu sudah dewasa atau belum dewasa.⁸⁴ Dapat dipahami bahwa kata *nisā'* bersifat khusus, sedangkan kata *'unthā* bersifat umum. Penelusuran makna ini, Shahrūr menganalisis, mengapa Allah Swt. menggunakan kata *nisā'* ketika Allah menyatakan proses terjadinya perkembangbiakan manusia, seperti firman-Nya dalam Q.s. al-Nisā' [4]: 1, "...*wa baththa minhumā rijāla-n kathira-n wa nisā'a-n...*" (dari keduanya Allah mengembangbiakkan *rijāl* dan *nisā'*). Menurut Shahrūr, peristiwa perkembangbiakan tidak mungkin terwujud tanpa adanya hubungan kelamin. Sementara hubungan kelamin dan penyebaran keturunan hanya dapat dilakukan oleh laki-laki dewasa dan wanita dewasa.⁸⁵ Selanjutnya, kalimat *fawqa ithnatayn* memberikan makna tiga orang atau lebih. Kata *fawqa* bermakna di atas dalam memahami jumlah bilangan bulat dan pecahan, dan ini berbeda dengan kata *akthara* yang juga bermakna lebih tetapi digunakan untuk menghitung jumlah bilangan bulat saja/bilangan utuh.⁸⁶ Analisis ini dibangun Shahrūr dengan membandingkan, mengapa Allah Swt. menyatakan jumlah orang yang menerima warisan kelompok saudara menggunakan kata *akthara* seperti firman-Nya dalam Q.s. al-Nisā' [4]: 12, "... *Fa in kānū akthara min dhālik fa hum syurakā' fi al-thuluth...* (jika saudara-saudara seibu itu lebih dari (*akthara*) seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga tersebut...). Ayat ini memakai kata *akthar* bukan kata *fawq* karena tidak dapat dikatakan, misalnya saudara laki-laki berjumlah berjumlah satu setengah atau saudara wanita berjumlah satu seperempat.⁸⁷

Huruf *fā'* yang merupakan huruf jawaban persyaratan (*al-sharṭiyyah*) kata *in* yang diletakkan di awal kalimat yang mengikat jawaban kalimat persyaratan tersebut, yaitu *fa labunn*.⁸⁸ Ini menunjukkan pemahaman bahwa jika telah terpenuhi syarat tersebut, yakni persentase kelompok wanita mencapai lebih dari dua, baik dalam bentuk bilangan bulat maupun pecahan, maka kelompok wanita tersebut mendapat 2/3 harta warisan.

Shahrūr berpendapat bahwa ayat-ayat warisan merupakan ayat yang mengatur tentang keadilan pembagian harta berdasarkan kelompok (himpunan),

bukan berdasarkan perolehan orang-perorangan.⁸⁹ Ia beranggapan bahwa dasar perhitungan dalam hukum warisan adalah kelompok wanita, sedangkan kelompok laki-laki hanya sebagai variabel pengikat yang bagiannya bisa berubah-ubah sesuai dengan perubahan jumlah wanita yang mewarisi bersamanya. Maksudnya, apabila variabel wanita itu seorang diri, maka variabel seorang laki-laki mendapat separuh, demikian juga variabel wanita tersebut. Apabila variabel wanita terdiri atas dua orang, maka variabel seorang laki-laki mendapat sebanding dengan variabel dua orang wanita. Kemudian apabila variabel wanita itu lebih dari dua orang, maka variabel laki-laki mendapat 1/3, dan variabel wanita mendapat 2/3, berapa pun jumlah mereka.⁹⁰

Penutup

Muḥammad Shahrūr telah memberikan kontribusi yang unik terhadap penafsiran Alquran dan sunah secara umum dan terhadap hukum Islam sebagai sebuah sistem yang komprehensif. Penerapan metode hermeneutika yang berdasarkan pada pendekatan ilmu alam, terutama matematika dan ilmu fisika, telah melahirkan sebuah teori unik yang belum tertandingi oleh tulisan-tulisan modern mengenai hukum Islam.

Teori *hudūd* yang diperkenalkan Shahrūr dengan menggambarkan kurva batas ambang atas dan bawah di dalam memahami teks hukum Alquran menciptakan ruang dinamisasi terhadap pemahaman sekaligus penerapan hukum Islam. Sehingga melalui cara membaca yang berbeda terhadap teks hukum Alquran Shahrūr melahirkan pemikiran hukum baru yang memungkinkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan modern yang dihadapi hukum Islam. Hal ini terlihat jelas dalam persoalan-persoalan yang terkait dengan wanita, mulai dari persoalan poligami, porsi kaum wanita dalam pembagian warisan, sampai pada persoalan hijab dan aurat bagi kaum wanita. □

Pustaka Acuan

Christmann, Andreas, "The Form is Permanent, but the Content Moves: the Quranic Text and its Interpretation(s) in Mohamad Shahrūr's al-Kitāb wa al-Qur'ān" dalam Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals and The Quran*, London: Oxford University Press, 2004.

Clark, Peter, "The Shahrūr Phenomenon: a Liberal

⁸⁴ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255.

⁸⁵ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255.

⁸⁶ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255, 257-258.

⁸⁷ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255, 258.

⁸⁸ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255, 242.

⁸⁹ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255, 232, 238.

⁹⁰ Muḥammad Shahrūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*, h. 255, 237.

- Islamic Voice From Syiria,” dalam *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, 1996.
- Cleveland, William L., *A History of The Modern Middle East*, Oxford: West View Press, 1994.
- Firdaus, M., *Rahasia Umur, Rizki dan Amal: Sebuah Kajian Epistimologi Islam Muhammad Shahrūr*, Bandung: Nuansa, 2007.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic legal Theories*, Cambridge: Cambridge University press, 1997.
- Shahrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damsyiq: al-Ḥālī li al-ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawjī’, 1992.
- , *Dirāsāh al-Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama’*, Damsyiq: al-Ḥālī li al-ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawjī’, 1994.
- , *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah (al-Waṣiyyāh al-Irts al-Qawāmah al-Ta’addudiyah al-Libās)*, Damsyiq-Sūriyah: al-Ahālī li at-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2000.
- Su’udi, M. Zaid, *Islam dan Iman: Aturan-Aturan Pokok Muhammad Shahrūr*, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Syamsuddin, Shahiron, ”Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-Sintagmatis (Studi atas Hermeneutika Alquran Kontemporer Muḥammad Shahrūr)”, Makalah, tidak diterbitkan.