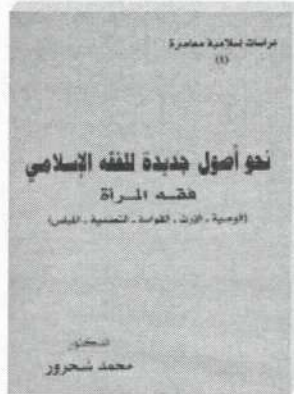


Judul : *Naḥwa Ushūl Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmīy: Fiqh al-Mar'ah*
Penulis : Dr. Muhammad Syahrur
Penerbit : Al-Aḥāfi li al-Thibā'ah wa al-Tawzī', Damaskus
Cetakan : Pertama, Tahun 2000
Tebal : 383 halaman



Membincang *Fiqh al-Mar'ah* ala Syahrur

Masa depan perempuan dalam berbagai kondisi memang masih memprihatinkan. Posisinya seringkali berada dalam ambivalensi dan ambiguitas. Apalagi realitas demikian ditopang oleh budaya patriarkhal serta dilegitimasi oleh tradisi, adat, bahkan agama. Agama dalam masyarakat religius (Arkoun dan al-Jabiri sering menyebutnya 'masyarakat pra-kapitalis') acapkali menjadi kekuatan besar yang membentuk sejarah atau kebudayaan manusia. Tak heran kalau agama atau doktrin-doktrin

keagamaan yang meliputi pikiran-pikiran para penafsir agama, di samping kekuasaan politik negara dan ideologi-ideologi dominan yang hegemonik, kemudian dianggap sebagai pihak yang turut serta menghegemoni dan melanggengkan realitas tersebut. Hal ini di karenakan dalam agama terdapat teks-teks agama yang memberikan legitimasi dan justifikasi atas persoalan-persoalan tersebut.

Doktrin keagamaan ini sangat berdampak luas terhadap peran-peran sosial (*social roles*) perempuan. Aktualisasi diri

kaum perempuan dalam relasi dan peran sosial-politik-ekonomi mengalami pembatasan dan reduksi besar-besaran. Bahkan nyaris, akibat dari pemahaman teks-teks keagamaan yang kaku dan *rigid*, perempuan tidak mempunyai ruang berekspresi. Dalam ruang publik (*al-wilâyah al-'âmmah*) perempuan dimarginalisasikan dengan dalih fitnah, penyebab dosa dan sebagainya. Hingga iapun hanya mampu bergerak di ruang privat (*al-wilâyah al-khashshah*). Itupun tetap tak bisa lepas dari intervensi teks. Dalam kajian fikih misalnya, tampak sekali posisi dan peran perempuan berada di bawah dan tereduksi oleh peran kaum lelaki. Seringkali perempuan hanya dipotret sebagai sosok makhluk yang mesti 'nurut' kepada kaum lelaki. Jangankan urusan luar rumah, urusan 'ranjang' pun perempuan tidak bisa tidak harus menuruti suami dengan dalih teks.

Dengan realitas seperti ini, rasanya, tak salah kalau kemudian Carol Tavris, seorang ahli psikologi sosial dari Amerika pernah berujar dengan sinis "Yang paling bersahabat dengan agama adalah perempuan; Yang paling tidak bersahabat dengan perempuan adalah agama". Pada kenyataannya agama memang selalu dijadikan alat untuk 'memperkosakan', mengebiri, dan menindas perempuan. Apalagi keadaan ini ditopang oleh tokoh agamawan sebagai *regime of significance* yang dianggap memiliki otoritas untuk menafsirkan ayat-ayat dan teks-teks otoritatif keagamaan. Agama pun menjadi ajang monopoli dan dominasi kaum laki-

laki sehingga perempuan seolah-olah hanya menjadi objek yang pasif dan tak punya kekuatan ketika harus berhadapan dengan agama (tafsir keagamaan) yang serba maskulin. Ikhwal di atas tentunya makin memberikan kesan yang kuat bahwa agama memang melakukan perbedaan (distingsi, diskriminasi) antarmanusia (laki-laki dan perempuan yang memiliki derajat yang tak setara).

Berangkat dari sinilah kemudian banyak pemikir Islam kontemporer mencoba untuk melakukan pembacaan kembali terhadap teks-teks otoritatif. Mereka mencoba mendobrak kebakuan teks dengan menggali lebih jauh lagi makna yang tersimpan dan bersemayam dalam teks untuk kemudian ditafsirkan kembali secara lebih arif. Untuk sekadar menyebut contoh yakni Nawal el-Sa'dawi, Fatima Mernissi, Zainah Anwar, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya. Satu lagi tokoh yang cukup fenomenal yakni Muhammad Syahrur seorang pemikir Islam dari Syiria yang banyak berkonsentrasi dengan 'permainan kata' al-Qur'an.

Syahrur, satu dari sekian banyak pemikir yang telah menyumbangkan gagasannya tentang fikih perempuan (*fiqh al-mar'ah*) mencoba ambil bagian dalam perdebatan ini dengan mengajukan model pembacaan baru yang ia klaim sebagai "fikih baru." Fikih baru ini ia rumuskan dari eksperimentasi interpretatifnya terhadap kitab suci, sehingga sampai pada kesimpulan bahwa terma-terma kunci dalam kitab suci, kitab yang berbahasa Arab itu, tidak mengandung unsur

sinonimitas. Pembangkangannya pada sinonimitas bahasa inilah yang menyebabkan Syahrur memilah kitab suci menjadi dua bagian: al-Kitab dan al-Qur'an. Ikhwal ini dibahas dalam buku pertamanya dengan tajuk *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* (1990).

Sesuai dengan judul buku ini, Syahrur ingin mengajukan alternatif pembacaannya terhadap kitab suci, khususnya menyangkut ayat-ayat *al-Kitāb*, yaitu ayat-ayat hukum: ayat-ayat diturunkan kepada Muhammad sebagai Rasul (*risālah*). Lebih spesifik lagi, buku ini mengangkat tema-tema yang berkaitan dengan hubungan perempuan, yaitu wasiat dan harta warisan, poligami, mas kawin, dan busana perempuan.

Awal-awal, Syahrur menjabarkan konsep *Kaynūnah* (derivasi dari *Kāna* yang berarti ada, eksis, atau [*dasein, being*]), *Sayrūrah* (derivasi dari *Sāra* yang berarti proses [*process*]), dan *Shayrūrah* (derivasi dari *Shāra* yang berarti menjadi [*becoming, werden*]). Kalau *Kaynūnah* merupakan awal eksistensi, *Sayrūrah* merupakan proses yang dilalui dalam waktu, dan *Shayrūrah* merupakan akhir eksistensi tadi setelah melalui proses. Dalam konteks kemanusiaan, ketiga konsep ini dapat dipahami bahwa manusia merupakan entitas yang eksis dalam masyarakat (*kaynūnah*) yang tidak hidup dalam ruang vakum (*sayrūrah*) dan selalu mengalami perubahan dan perkembangan (*shayrūrah*). Ketiga konsep inilah yang mengantarkan Syahrur pada cara mendekati dan memahami kitab suci, h. 27-53.

Kitab suci yang diturunkan pada abad ke-7, tandas Syahrur, merupakan teks statis (*kaynūnah*) yang hanya mungkin dipahami sesuai dengan konteks dan tantangan zamannya. Secara ontologis, teks kitab suci itu statis, namun secara sosiologis ia dipahami melalui proses sejarah dan perkembangan yang terjadi. Ini artinya, kitab suci itu teks statis dengan pemahaman yang dinamis (*tsabt al-nashsh wa harakat al-muhtawá*). Mengingat kitab suci diturunkan pada komunitas yang memiliki tingkat intelektual yang berbeda serta problem sosial, politik, dan ekonomi yang berbeda pula, maka munculnya beragam pembacaan merupakan konsekuensi yang niscaya. Masing-masing tentunya akan memahaminya sesuai dengan latar belakang pembacanya. Di samping itu, perbedaan ruang dan waktu berperan besar dalam memahami kitab suci. Dalam konteks ini, Syahrur menegaskan bahwa Hadits merupakan ijtihad pertama Nabi dalam pembacaan kitab suci. Namun sayangnya, ada kecenderungan untuk menundukkan kitab suci di bawah Hadits, atau lebih ekstrem lagi di bawah komentar ulama.

Selain membahas kedudukan Hadits, pada bagian kedua, Syahrur menjelaskan prinsip-prinsip fikih barunya. Fikih baru ini penting dirumuskan karena beberapa faktor yakni faktor sosial keagamaan, faktor politik, dan faktor bahasa. *Faktor pertama*, sosial keagamaan (*isykālīyah ijtimā'iyah dīniyyah*). Secara sosiologis, faktor ini berangkat banyaknya asumsi yang berkuat pada 'romantisme sejarah'

bahwa masa Nabi dan empat khalifah terpercaya merupakan era Islam yang sebenarnya (*'Ayn al-Islâm*). Hal ini kemudian berdampak pada raibnya dinamisme pemikiran. Apa yang dianggap halal, haram, dan sebagainya selalu dirujuk kepada apa yang sudah termaktub pada literatur-literatur yang telah ada. Pintu ijtihad ter(di)tutup dengan dalih otentisitas dan orisinalitas identitas Islam. Situasi ini kemudian mewujud kepada kejumudan berfikir masyarakat Islam hingga berabad-abad lamanya. Padahal tantangan zaman selalu mengandaikan reaktualisasi hukum yang ada.

Faktor kedua yakni faktor politis (*al-isykâliyah al-siyâsiyyah*). Faktor ini sangat berpengaruh utamanya dalam konteks relasi pengetahuan dan kekuasaan (*power and knowledge*). Relasi ini mengandaikan reproduksi pengetahuan yang dilakukan oleh para penguasa sebagai alat ideologisasi dan legitimasi. Karena bagaimanapun juga kekuasaan yang ditopang oleh pengetahuan yang hegemonik semakin kukuh. Munculnya kitab-kitab fikih ditengarai tidak lebih sebagai perpanjangan tangan penguasa. Kitab-kitab ini seringkali muncul sebagai alat justifikasi dan legitimasi penguasa dalam melakukan sepak terjangnya. Karena itu kitab-kitab fikih yang ada hampir dipastikan bias kepentingan.

Faktor ketiga adalah faktor bahasa (*al-isykâliyah al-lughawiyyah*). Syahrur menolak dengan tegas sinonimitas (*al-tarâduf*) kata yang sering dipakai dalam kitab-kitab

serta literatur-literatur klasik. Ia manandakan bahwa kata-kata yang selama ini dianggap sinonim sangatlah berbeda maknanya. Karena kata-kata itu dipakai dalam konteks yang berbeda (h. 171-173). Sebagai tamsil adalah kata *al-nubuwwah* dan *al-risâlah*. Kenabian (*al-nubuwwah/prophesy*) dan kerasulan (*al-risâlah/message*) dibedakan yakni antara fungsi Muhammad sebagai seorang Nabi (*prophet*) dan Rasul (*messenger*). Sebagai Nabi, Muhammad menerima seperangkat informasi keagamaan, namun sebagai Rasul, Muhammad menerima korpus hukum. Fungsinya sebagai Nabi erat kaitannya dengan agama (*religious*), sementara fungsinya sebagai rasul erat kaitannya dengan persoalan hukum (*corpus of legal intructions*). Dalam konteks *al-nubuwwah* konsekuensinya adalah membenarkan (*al-tashdîq*) dan mendustakan (*al-takdẓib*) sedangkan *al-risâlah* konsekuensinya adalah taat dan maksiat (h. 131).

Dalam bukunya kali ini Syahrur masih mengandalkan teori limit-nya (*Nadhariyah al-Hudûd*) dalam menafsirkan ayat serta pengambilan hukum. Teori ini merupakan pengembangan dari konsep *umm al-kitâb* yang di dalamnya terkandung unsur hukum dan ibadah (*al-hudûd wa al-'ibâdah*), hukum yang bersifat kondisional temporal, etika sosial serta ajaran-ajaran—baik yang bersifat spesifik maupun menyeluruh— yang tidak termasuk kategori penetapan hukum. Teori ini didasarkan pada asumsi bahwa Tuhanlah yang menentukan batasan-batasan dalam

pelaksanaan syari'ah. Namun sebelum merumuskan teori tersebut, setidaknya ada dua prinsip mendasar yang perlu dipahami, yakni *istiqâmah* (*straightness*) dan *hanîfiyyah* (*curvature*).

Dua konsep ini merupakan dua entitas yang saling bertentangan (*al-mutanâqidlât*), namun keduanya saling menyempurnakan (*coexisting in a symbolic relationship*). Di sinilah Syahrur mengemukakan adanya hubungan dialektis antara dua prinsip tersebut yang ujungnya dijumpai pemahaman kontemporer hukum Islam yang *adaptable* dan dapat menjembatani problematika hukum dalam ruang dan waktu yang berlainan. *Istiqâmah* berarti bersungguh-sungguh atau berupaya mencapai jalan yang lurus, sementara *hanîfiyyah* berarti penyimpangan dari kesungguhan atau penyimpangan dari jalan yang lurus (*unlinearity*).

Lebih lanjut, Syahrur menjelaskan bahwa *hanîfiyyah* merupakan kualitas natural. Artinya, unsur tersebut secara intrinsik berada dalam alam material objektif. Secara alamiah dapat dipastikan bahwa segala sesuatu yang tampak di alam materi ini memiliki watak yang berubah-ubah (*tabî'at hanîfiyyah mutaghayyirah*). Kenyataan ini jugalah yang menyebabkan terjadinya pergeseran dan perubahan dalam hukum, tradisi, kebiasaan, dan sebagainya. Karena situasi demikian, maka dalam rangka mengontrol dan mengendalikan perubahan-perubahan tersebut, *istiqâmah* —sebagai unsur yang tidak tunduk pada perubahan— sangatlah diperlukan demi memelihara keseim-

bangun aturan-aturan hukum. Dalam konteks ini, *istiqâmah* merujuk pada simbol segala sesuatu yang tidak berubah, permanen, dan stabil yang dalam istilah Syahrur disebut *shirâth al-mustaqîm*. Dengan demikian, *istiqâmah* bukanlah kualitas natural sebagaimana *hanîfiyyah*, melainkan sebagai *divinely ordained*.

Pada dasarnya, teori limit merupakan "Dekrit Ilahi" (*divine decree*) yang digambarkan Tuhan dalam seperangkat wahyu. Nya dalam al-kitab dan al-sunnah. Teori limit bersisi seperangkat aturan yang digambarkan dalam *al-had al-'alâ* (batas maksimal) dan *al-had al-'adnâ* (batas minimal) yang dapat dijadikan sandaran dalam seluruh aktivitas manusia (*al-sulûk al-insâniy*). *Al-had al-'adnâ* merepresentasikan batas minimal yang diabsahkan hukum, sementara *al-had al-'alâ* sebaliknya.

Dalam bagian ketiga buku ini, Syahrur membahas tentang wasiat dan waris.



Ia membedakan antara makna wasiat dan waris. Bagi Syahrur, wasiat merupakan pendistribusian harta di mana tidak ada aturan-aturan yang jelas kecuali ditetapkan oleh pelaku atau manusia itu sendiri sedangkan waris aturan-aturannya sudah diatur dalam kitab atau sudah ditentukan oleh Tuhan (*furūdl al-muqaddarah*). Bagi Syahrur, konsep wasiat dan waris yang selama ini dianut dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih klasik mesti didekonstruksi karena beberapa alasan. Di antaranya, secara epistemologis keduanya hanya berkisar pada logika matematis yakni pengurangan, penjumlahan, pembagian, dan perkalian. Sedangkan secara sosiologis, keduanya masih sangat kental dengan budaya patriarkhal (*al-dzu-kūriyyah*) sehingga sangat bias gender (h. 221).

Dalam konteks pembaruan hukum waris ini, Syahrur dengan teori limit-nya mencoba menafsir kembali ayat-ayat tentang waris, seperti ayat 11 surat al-Maidah yang artinya: "Allah mensyariatkan bagian tentang (pembagian harta pusaka) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan".

Ayat di atas menggambarkan distribusi warisan yang mesti dibagikan kepada yang berwenang. Dalam konteks ayat tersebut, agama mengajarkan bahwa bagian anak laki-laki dua kali lipat bagian anak perempuan. Bagi Syahrur dua kali lipat (66,6%) jatah yang mesti diperoleh laki-laki merupakan batas maksimal (dalam kondisi apapun 66,6% merupakan

batas tertinggi yang diperoleh laki-laki), sementara hak yang mesti diperoleh oleh perempuan yakni 33,3% merupakan batas minimal (dalam kondisi tertentu perempuan berpeluang memperoleh bagian di atas 33,3%).

Dalam konteks jazirah Arab saat ayat ini diturunkan, posisi perempuan memang demikian terbatas. Segala kebutuhan ekonomi keluarga sepenuhnya tergantung kepada suami. Sehingga suami merupakan penanggung beban ekonomi keluarga. Nah, ketika sekarang peran perempuan sudah mulai bergeser dan melebar (memerambah ke ruang publik) dan kebutuhan ekonomi tidak tergantung lagi kepada suami maka ayat inipun perlu dimaknai kembali secara lebih adil sesuai dengan kondisi sosio-historisnya. Lagi-lagi dengan memakai batas maksimal dan minimal.

Soal poligami pun (dibahas dalam bab keempat) tak luput dari bidikan Syahrur. Dalam hal ini ia —dengan teori limit-nya— membedakan antara batas kuantitatif (*kam*) dan batas kualitatif (*kayf*). Batas kuantitatif merujuk kepada jumlah yang memungkinkan bagi perempuan untuk dinikahi. Jumlah ini yakni minimal satu dan maksimal empat. Konsekuensinya jika seseorang menginginkan poligami maka ia harus melewati batas minimal yakni telah menikahi seorang perempuan. Pun demikian, batas kuantitatif ini sangat lemah ketika tidak diikuti dengan batas kualitatif (*kayf*).

Batas kuantitatif ini merujuk kepada bagaimana kondisi perempuan yang akan dinikahi. Apakah masih gadis atau tidak

(sudah kehilangan 'keperawanannya') seperti wanita yang telah dicerai oleh suaminya atau janda. Dalam batas ini maka pernikahan pertama (*first marriage*) bisa dilakukan dengan seorang perempuan dalam kondisi apapun. Namun dalam pernikahan selanjutnya yakni pernikahan kedua, ketiga, dan keempat, mesti melihat kondisi si perempuan (latar keluarga) yang akan dinikahi sesuai dengan konteks ayat. Dalam hal ini konteks ayat merujuk kepada kondisi yatim (*orphans*). Bagi Syahrur, yatim adalah anak-anak yang telah kehilangan ayahnya dan masih kecil. Jadi, dengan memakai batas kualitatif, poligami tidak bisa dilakukan dengan sembarangan namun hanya bisa dilakukan dengan menikahi para perempuan janda yang memiliki anak yatim sesuai dengan konteks ayat.

Buku ini merupakan serial keempat dari serangkaian proyek pemikirannya, yaitu proyek studi Islam kontemporer (*Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah*). Dalam buku pertamanya, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Syahrur mengungkap akar-akar teoritis cara baca barunya terhadap kitab suci sekaligus mengurai secara global aplikasi teoritisnya yang dalam perkembangan selanjutnya dipertajam melalui sejumlah karya-karyanya yang kemudian melahirkan serial buku-buku proyek Studi Islam Kontemporer. Tidak seperti buku pertamanya, buku keduanya yang berjudul *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994) mengurai tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga

negara (*civil*) dan akar-akar terbentuknya negara (*state*).

Serial ketiga bukunya bertajuk *Al-Islâm wa al-îman: Mandhûm al-Qiyâm* (1996). Dengan setia pada komitmennya untuk mengkaji kitab suci dari kitab suci itu sendiri sembari membenturkannya dengan perkembangan ilmu pengetahuan, Syahrur berupaya menguji kembali rumusan klasiknya tentang rukun Islam dan rukun Iman. Kajian ini juga akhirnya berujung pada upaya mengangkat doktrin Islam tentang kesalingpengertian dan kesepahaman antarumat beragama.

Sementara buku keempat yang menjadi sorotan tulisan ini berupaya mengukuhkan gagasan 'fikih baru'-nya sebagai pembacaan tandingan terhadap rumusan fikih klasik yang hingga kini masih begitu kuat mengakar dalam *mind set* cendekiawan Islam. Gagasan fikih barunya diangkat kesadarannya bahwa risalah Muhammad merupakan risalah segala ruang dan waktu, tidak saja risalah masyarakat abad VII H, tetapi milik segala umat di segala ruang dan waktu. Namun persoalannya, mengapa fikih yang ada sekarang masih mewarisi "fikih madzhab negara" imperium Umayyah dan Abbasiyah. Fikih seolah milik Hanafi, Malik, Syafi'i, dan Hambali, dan di luar *mainstream* itu dianggap "fikih liar". Kegelesahan inilah yang mendorong Syahrur untuk menggagas model fikih baru sebagai gagasan tandingan atas fikih status quo.

Pun demikian, formulasi 'fikih baru' a la Syahrur inipun masih tetap tak jauh dari 'permainan kata' yang selama ini

menjadi ciri khas Syahrur. Dengan gayanya ini Syahrur memang tampil lain daripada yang lain karena penguasaannya akan kosakata Arab yang kemudian dimainkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Syahrur mencoba menafsir kembali ayat-ayat tersebut dengan cara pandang yang lebih *acceptable* dengan kemajuan zaman sehingga fikih khususnya dan Islam secara umum selalu mampu menjawab problematika zaman yang selalu berubah. Hal ini sesuai dengan slogan yang selama ini ia gembar-gemborkan yakni *al-Islâm Shâlih li kulli zamân wa makân*. Namun buku ini, sebagaimana buku-bukunya yang terdahulu sering mengulang-ulang pembahasan, bahkan sebagian mengulang pembahasan pada buku sebelumnya. Akibatnya pembahasan dalam buku ini terkesan 'muter-muter' di tempat. Walau begitu buku ini tetap menarik untuk dibaca dan ditelaah kembali.

Syahrur merupakan seorang insinyur berkebangsaan Syiria, lahir pada tanggal 11 Maret 1938. Syahrur mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan

menengah di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Setelah menyelesaikannya pada tahun 1957 ia melanjutkan studi ke Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil (*handasah madaniyyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Di negeri inilah Syahrur banyak berkenalan dengan dan mengagumi pemikiran Marxisme. Meski demikian ia mengaku bukanlah pengikut Marxisme. Gelar diploma dalam bidang tersebut ia raih pada tahun 1964. setelah itu Syahrur kembali ke Syiria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun ini juga Syahrur melanjutkan studi ke Irlandia di University College, Dublin dalam bidang yang sama. Tahun 1972 Syahrur menyelesaikan program master dan doktornya di bidang mekanika dan pertanahan (*soil mechanic*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Syahrur, selain sebagai dosen juga berprofesi sebagai konsultan teknik di Damaskus. *Wallâhu a'lam bi al-shawâb*. ❖

M. Khoirul Muqtafa, alumnus PP al-Ihsan Kudus Jawa Tengah dan aktivis Piramida Circle Jakarta.