

PENATAAN DAN PANDANGAN HUKUM ISLAM MUHAMMAD SHAHRUR

*Oleh: Asriyati**

Abstract:

Muhammad Shahrur is a contemporary scholar who offers a reformist approach to Islamic studies. In bringing forth his ideas especially those related to the Islamic issues, he takes into account sociological backgrounds surrounding them. His thoughts, therefore, are phenomenal and even controversial in some areas such as on the issues of polygamy, inheritance limit, veil, marriage, dowry, and ṭalāq. This article analyzes Shahrur's thoughts related to these problems. It finds that Shahrur's ideas are based on the careful observation of Islamic sciences coupled with theories in natural sciences. He thus argues that the nature of scientific truth is tentative and the Qur'ān as a text is open to different meanings and interpretations.

Kata Kunci: Shahrur, Hukum Islam, Teori Batas

A. Pendahuluan

Muhammad Shahrur adalah tokoh intelektual dunia Islam abad 20. Shahrur disebut sebagai seorang pemikir Islam yang sekuler, liberal, bahkan sampai pada tingkat “pengkafiran”. Namun demikian, sebagian kalangan Islam juga menyebutnya sebagai “pembaharu” bahkan “tokoh moderat” pemikiran Islam modern dan kontemporer.

Beberapa faktor yang patut dicermati dari Muhammad Shahrur adalah riwayat hidup dan latar belakang keilmuan dan keahliannya, serta dominasi aktifitas keilmuan yang digelutinya secara rutin, runtut, luas dan mendalam. Sebab, dengan mengenali lebih baik dalam kerangka demikian, akan menciptakan dinamika dan diskursus yang sehat dalam menimba pengalaman pemikiran sekaligus perbandingan bagi generasi-generasi intelektual yang datang setelahnya.

Terkait dengan isu-isu hukum Islam kontemporer, Muhammad Shahrur memiliki corak pemikiran tersendiri dalam upaya melakukan pembaruan pemikiran hukum Islam seiring dengan perkembangan permasalahan hukum-hukum Islam yang berlangsung secara cepat dan beragam.

Tulisan ini berkepentingan untuk mengkaji pokok-pokok pemikiran Muhammad Shahrur. Sejumlah konsep baru yang ditawarkan Shahrur termaktub dalam karya-karyanya, baik yang berkaitan dengan wacana *'Ulūmul Qur'ān* maupun jenis metodologi. Salah satu aspek yang tak kalah urgennya untuk ditelusuri adalah paparan Shahrur seputar problematika hukum Islam. Paling tidak, pada aspek inilah uraian tulisan ini akan diarahkan agar dapat mendeskripsikan pemikiran hukum Islam versi Shahrur.

* Dosen Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ), Jakarta.

B. Riwayat Hidup Muhammad Shahrur

Dr. Ir. Muhammad Shahrur merupakan seorang insinyur berkebangsaan Syria, dilahirkan pada tanggal 11 Maret 1938. Shahrur mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya, ia rampungkan pada tahun 1957, kemudian Shahrur melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari teknik sipil (landasan madaniyah) atas beasiswa pemerintah setempat. Di Moskow, Shahrur mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran marxisme, sungguhpun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut.

Namun demikian, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel-terutama dialektikanya dan Alfred North Whitehead. Gelar diploma dalam bidang tersebut, ia raih pada tahun 1964. Setelah meraih gelar diploma, tahun 1964, Shahrur kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun yang bersamaan, Shahrur melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College Dublin dalam bidang studi yang sama.

Pada tahun 1967, Shahrur berhak untuk melakukan penelitian pada Imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara tersebut. Namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program Master dan Doktornya di bidang mekanika pertanian (*soil mechanich*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*).

Gelar Doktornya ia peroleh pada tahun 1972. Sejak tahun itulah, Shahrur secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang. Selain sebagai dosen, Shahrur juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, Shahrur dikirim pihak Universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di fakultas, Shahrur membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy*) dan *al-Istisyarat al-Handasiyah*) di Damaskus.

Tampaknya, perhatian Shahrur terhadap bidang teknik tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin ilmu yang lain semisal filsafat, terutama setelah perjumpaannya dengan Dr. Ja'far Dek al-Bab- rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas di Damaskus. Perjumpaannya telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya yang kemudian tertuang dalam sebuah karya monumentalnya sekaligus "kontroversial" yaitu *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'airah*. Sebagaimana diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Dalam pengantar buku tersebut, Shahrur menjelaskan proses penyusunan buku tersebut sekaligus sejauh mana pengaruh rekannya Dr. Ja'far Dek al-Bab dalam perumusan metodologi yang ia tawarkan dalam buku tersebut.

Setidaknya ada tiga tahapan dalam penyusunan buku tersebut. *Tahap pertama* (1970-1980). Masa ini diawali ketika beliau berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*muraja'at*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-dzkr, al-kitab, ar-risalah, al-nubuawah* dan

sejumlah kata kunci lainnya. *Tahap kedua* (1980-1986). Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan “kesadaran linguistik”nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman almaternya Ja’far Dek yang menekuni Linguistik di Universitas Moskow, melalui Ja’far itulah, Shahrur banyak diperkenalkan dengan pemikiran tersebut. Shahrur memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*‘adamu al-taraduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984, Shahrur mulai menulis pikiran-pikiran yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Ja’far Dek, Shahrur berhasil mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih terpisah-pisah. *Tahap ketiga* (1986-1990), Shahrur mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Shahrur telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya, segera setelah itu, bersama Ja’far Dek, Shahrur berhasil menyusun “hukum dialektika umum” yang ia bahas dibagian kedua buku tersebut. Pada tahun 1990, cetakan pertama buku ini diterbitkan. Buku tersebut, untuk pertama kali diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House, Damaskus dan mengalami sukses luar biasa dan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*bestseller*) di Timur Tengah. Terbukti, buku tersebut mengalami cetak ulang dari kurang lebih 20.000 eksemplar yang telah terjual. Bahkan, versi bajakan dan foto copy banyak beredar di banyak negara semisal Lebanon, Yordania, Mesir, Jazirah Arab dan (termasuk) Indonesia. Tentunya kehadiran karya tersebut menimbulkan respon yang beragam, baik pro maupun kontra.

Bagi kalangan yang kontra, gagasan dekonstruktif Shahrur dinilai sebagai *enemy of Islam* dan “*a western zionis agent*”. Gugatan terhadap bukunya, sempat mewarnai polemik di berbagai media, baik cetak maupun elektronik di Timur Tengah. Dr. M. Sa’id Ramdhan al-Buthy, misalnya disebuah jurnal Timur Tengah –Nahjul Islam- menulis gugatan dengan tajuk “*al-Khilfiyah al-Yahudiyah li Syi’ari Qira’ah Mu’a’irah*”. Lebih lanjut Dr. Syauqi Abu Khalil sembari mengulangi gugatan al-Buthy menganggap karya Shahrur sebagai perpanjangan tangan zionis (*tanfidla liwashiyati al-Shahyuniah*).

Sementara gugatan yang berbentuk buku dapat disebut misalnya, Salim al-Jabi, MA. melalui bukunya yang bertajuk *Al-Qira’ah al-Mu’ashirah li al-Duktur Shahrur: Mujarradu Tanjimin* (3 Volume) (1991). Al-Jabi menganggap karya Shahrur “hanyalah dugaan semata (*mujarradu tanjimin*)”.

Gugatan serupa dilancarkan oleh Thahir al-Syawwaf. Melalui bukunya, *Tahafutu al-Qira’ah al-Mu’ashirah* (1993) menilai karya Shahrur telah “diracuni” idiom-idiom dan retorika Marxian. Selain itu, Jamal al-Banna juga menulis sebuah catatan dalam salah satu seri bukunya, *Nahwa Fiqhin Jadidin* (t.t); Nasr Hamid Abu Zayd dalam bagian bukunya yang berjudul *al-Nusshu, al-Sulthah, al-Haqiqah: Bayna Iradati al-Ma’rifah wa Iradati al-Haymanah dan Dawa’iru al-Khau: Qira’ah fi al-Khithab al-Mar’ah*.

Selain itu, tudingan yang tidak kalah pedasnya, sebagaimana diungkapkan Dale F.Eickelman bahwa pada tahun 1993, seorang penjual buku di Kuwait menganggap bahwa buku Shahrur “lebih berbahaya dari pada Satanic Verses-nya Salman Rusydie, mengingat Shahrur menulis karya tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemeluk Islam sebagaimana kita”. Anggapan bahwa pemikirannya berbahaya, menyebabkan sebagian pemerintah negara-negara Arab, semisal Arab

Saudi, Mesir, Qatar, dan Emirat Arab secara resmi melarang peredaran buku tersebut di negaranya.

Sebaliknya, bagi kalangan yang setuju dengan pemikirannya memberikan penilaian positif, bahkan, Sultan Qaboos di Oman mendistribusikan buku tersebut di kalangan para menterinya dan merekomendasikan mereka untuk membacanya (Eikelmann). Selain itu, para scholar non-Muslim semisal Carles Kurzman, Wael B. Hallaq- khususnya dalam bukunya, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh*- yang lebih menyoroti teori ushul fiqh-nya, Dale F. Eickelman, dan Peter Clark mengemukakan kekagumannya terhadap pemikirannya yang kreatif dan inovatif.¹

Pada tahun 1994, *al-Ahali Publishing House* kembali menerbitkan karya kedua Shahrur, yaitu “*Dirasat al-Islamiyat al-Mu’ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama*”. Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (civil) maupun negara (state). Secara konsisten, Shahrur menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.

Selain itu, pada tahun 1996, Shahrur mengeluarkan karya terbarunya dengan tajuk *al-Islam wa al-Iman: Mandumu al-Qiyam* dengan penerbit yang sama, buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (arkan) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa setia pada rumusan teoritis yang ia bangun. Dan karya terakhir (paling tidak menurut pengetahuan penulis) adalah “*Mutsaq al-‘Amal al-Islamiy*” (1999) yang juga diterbitkan oleh *al-Ahali Publishing House*. Dalam edisi bahasa Inggris, buku tersebut diterjemahkan oleh Dale F. Eickelman dengan judul “*Proposal For an Islamic Covenant*” (2002).

Selain karyanya yang berbentuk buku, Shahrur juga banyak menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti *Islam and the 1995 Beijing World Conference on women* dalam koran Kuwait yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Soucbook; The Devine Text and Pluralism in Muslim Societies dalam Muslim Politic Report*, dan lain-lain.

Munculnya beberapa tokoh intelektual dalam bursa pemikiran Arab di penghujung abad XX, menandai trend baru pemikiran Arab saat ini. Sebuah trend yang kerap disebut sebagai pemikiran Arab kontemporer yang bermula sejak kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967. Kekalahan Arab terhadap Israel tersebut merupakan titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern.

Shahrur, satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer, yang sedikit banyak mewarnai dialektika pemikiran Arab kontemporer. Khususnya melalui karyanya yang berjudul *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mua’shirah*, berupaya menggugat monopoli pembacaan teks suci dan berupaya meruntuhkan metode yang ditawarkan ulama klasik yang cenderung *unscientific*. Gugatan tersebut tidak serta merta diarahkan pada ulama klasik yang karyanya menempati

¹ Lihat dalam Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Grafindo, 2000), h. 363.

posisi yang berharga di masanya, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memposisikan turats pada wilayah yang tak dapat didebat (*ghairu qabil lin-niqas*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalunya dan mereka menduga bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui ruang dan waktu (*shalih li kulli zamanin wa makanin*).

Dalam konteks ini, Shahrur memetakan dua model aliran yang berkembang dalam masyarakat Arab saat itu. *Pertama*, skripturalis-literalis. Kelompok ini secara ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari pendahulunya diduga menyimpan kebenaran absolut. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini merupakan hal yang diidamkan.

Kedua, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas. Kelompok ini secara apriori menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum Marxis, komunis, dan beberapa kelompok pengagum nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat kata Shahrur, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme (atau modernitas) melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian bisa menghargai pluralitas.

Shahrur menambah satu model yang mencoba menengahi dua kecenderungan di atas, yaitu kembali ke teks (*return to texts*) dan memposisikan dirinya sebagai penganut kelompok ini. Apa yang dimaksud dengan kembali ke teks menurut Shahrur adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci. Tentu saja, “kembali kepada teks” menurut Shahrur akan berbeda dengan apa yang dipahami kelompok islamisis, atau dalam istilah Kurzman, revivalist Islam yang selalu menggunakan slogan “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah”.

Karena alasan ini, Kurzman memasukkan Shahrur dalam kategori Liberal Islam, sebuah kategori pemikiran yang berlaku kritis baik terhadap *customary* Islam maupun revivalist Islam. Tidak seperti pemikir Islam yang lain, semisal Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Nawal Sya’dawi, Arkoun dan ‘Abid al-Jabiri, Shahrur relative belum begitu banyak diperbincangkan. Diduga, karena Shahrur kurang memiliki “konsituen ilmiah” yang bisa menjadi semacam mediasi intelektual yang kemudian bisa menyebarkan pikiran-pikirannya, di samping (mungkin) karena ruang gerak Shahrur yang hanya berkulat dalam komunitas studi teknik. Sungguhpun demikian, bukan berarti bahwa tawaran pemikirannya tidak sama sekali diindahkan. Terbukti beberapa penulis, semisal Peter Clark, Dale F. Eickelman, Charles Kurzaman dan Wael B.Hallaq, sedikit banyak memperkenalkan gagasannya. Namun sayang, gagasannya lebih diterima komunitas ilmiah Eropa ketimbang dunia Arab- sebuah lingkungan geografis dan ideologis yang telah melahirkan dan membesarkannya. Lebih parah lagi, dalam komunitas Arab, gagasan lebih menjadi sasaran hujatan ketimbang tawaran akademis. Peter Clark menggambarkan bahwa “*Shahrur’s Islamic Society has more in common with european and American countries than any in the Arab or Islamic world today. He has, not surprisingly, been the subject of articism.*”

Beberapa pokok kajian Shahrur yang ditulis dalam karyanya *dirasat Islamiyyah Mu'ashirah; nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, yang dalam buku edisi bahasa Indonesia berjudul “Metodologi fiqh Islam Kontemporer”, di antaranya terkait: a) al-Qur'an dan Asbab Nuzul; b) karakter Sunnah Nabi; c) masalah kontemporer terutama persoalan warisan, poligami, kepemimpinan dan pakaian. Aplikasi ijtihadnya dalam kaitan dengan hukum-hukum Islam banyak membicarakan masalah tersebut.

C. Beberapa Pandangan Hukum Islam Muhammad Shahrur

Secara umum, perkembangan tradisi kenabian menjadikan fikih Islam merupakan bahasan kritis yang patut diselami. Shahrur menyoroti aspek ini dan menjadikannya sebagai landasan pijak memasuki arena perseteruan intelektual, terutama terhadap tradisi fikih Islam yang ada. Ia menilai bahwa terdapat beberapa faktor yang berperan besar dalam pembentukan fikih Islam sejak awal, yaitu: fanatisme keluarga dan kesukuan, perselisihan kekuasaan dan justifikasinya, dan spirit patriarkhis yang ekstrem.²

Sorotan Shahrur tentang fikih Islam ini disajikan dengan pendekatan historis. Beliau menguraikan bahwa peletakan dasar-dasar fikih Islam telah dimulai pada abad II H di zaman Abbasiyah oleh Imam Syafi' (150-204 H) melalui karya berharganya *ar-Risâlah*. Dalam kurun waktu yang sama, Imam Sibawaih juga muncul meletakkan dasar-dasar ilmu bahasa Arab. Namun sebelumnya, telah muncul ilmuwan bahasa Arab kenamaan seperti al-Khalîl dan al-Kisâ'i. Mereka menganut adanya sinonimitas (*tarâduf*) yang *notabene* turut mewarnai dan mengakar dalam kerangka berpikir Imam Syafi' yang punya kedudukan strategis dan populer dalam horison fikih Islam.

Berikut beberapa problematika hukum dalam bingkai pemikiran Shahrur, disertai argumentasi pokok tokoh kontroversial ini di setiap masalah yang diuraikan. Hal tersebut ditujukan agar dapat lebih mengenal secara aplikatif produk pemikirannya.

1. Perkawinan (az-Zawjijah)

Shahrur berpandangan bahwa sesuai petunjuk al-Qur'an, perkawinan mempunyai dua landasan pokok. *Pertama*, konteks hubungan seksual (*mihwar al-'alâqah al-jinsiyah*). *Kedua*, konteks hubungan kemanusiaan dan kemasyarakatan (*mihwar al-'alâqah al-insâniyah al-ijtimâ'iyah*).³ Shahrur mendefinisikan perkawinan sebagai kesepakatan sosial antara seorang laki-laki dan perempuan yang tujuannya adalah hubungan seksual, menjalin hubungan kekeluargaan, meneruskan keturunan, membentuk keluarga, dan menempuh kehidupan bersama. Dengan demikian, Shahrur menekankan bahwa kehidupan perkawinan bukanlah

²Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin dari *Nahwa Ushul Jadidah li al-fiqh al-Islami*, cet. II, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), h. 179.

³ Shahrur, *Metodologi Fiqh*, h. 434-437.

hubungan seksual semata (*sexual oriented*) karena hanya mengisi 2 % dari keseharian hidup berumah tangga. Masih tersisa aktifitas-aktifitas lain dalam urusan kehidupan rumah tangga yang belum ter-cover dan butuh penjelasan agar mampu mewujudkan suasana bahtera rumah tangga impian.

Kaitannya dengan aqad nikah dan peran *walî al-amr*, Shahrur berpendapat bahwa wanita muslimah yang belum mencapai umur yang ditetapkan undang-undang (*qânûn*) tidak diperkenankan menikah kecuali seizin *walî al-amr*. Menurutnyanya, ketentuan umur adalah 'lahan subur nan lentur' untuk terjadi perbedaan. Boleh jadi di negara tertentu umur tersebut adalah 21 tahun, tetapi di negara lain lebih dini dari itu. Di usia tersebut, wanita berhak menikah sendiri tanpa (koordinasi) *walî al-amr* karena ketentuan al-Qur'ân tentang perkawinan yang islami hanya mengharuskan adanya *ijab-qabul*, *saksi*, dan *mahar*.⁴ Syarat-syarat tersebut termasuk ketetapan Allah swt. (*hudûd Allâh*). Dalam Islam tidak dikenal adanya perbedaan antara nikah secara syari'at (*nikâh syar'î*) dan nikah secara perdata (*nikâh madanî*), karena keduanya adalah satu.

2. Mahar

Shahrur menjelaskan bahwa berdasarkan Q.S. an-Nisâ' [4]: 4, Allah swt. mewajibkan penyerahan mahar kepada wanita yang dinikahi secara sukarela (*nihlah*) sebagai prinsip dasar. Kesukarelaan tersebut dimaknai sebagai hadiah tanpa pengembalian atau konsesi apapun yang disebut hadiah simbolik (*hadiyah ramziyah*), banyak ataupun sedikit. Tentang jenis mahar yang tunai atau utang hanyalah produk budaya masyarakat (*muntaj al-tsaqafi*) dan penerapan fikih semata. Mahar –di samping *ijab-qabul* dan *saksi*– merupakan prasyarat perkawinan. Urgensi mahar ini didalilkan oleh Shahrur dengan sebuah hadits Nabi saw. (التمس ولو خاتما من حديد) yang menegaskan bahwa mahar merupakan ketentuan Allah swt. dalam perkawinan.⁵ Adapun nilai dan kadarnya bersifat fleksibel yang disesuaikan dengan kondisi waktu dan tempat. Lagi-lagi, jenis yang disebut dalam hadits tersebut adalah batasan minimal dan boleh lebih dari itu.

3. Thalaq

Berbeda dengan ketentuan fikih yang ada, Shahrur berpendapat bahwa hak meminta cerai (*thalâq*) antara pihak suami dan isteri adalah sama. Proses thalaq hanya bisa disahkan setelah melalui proses perdata (*tharîq al-qadhâ'*). Thalaq permintaan suami ada dua kemungkinan, yaitu bisa kembali (*raddî*) dan tidak bisa lagi kembali *alias* berpisah (*nihâî*). Sedangkan thalaq permintaan isteri adalah perpisahan yang tidak bisa lagi dirujuk kecuali jika sedang hamil karena tindakan tersebut adalah pemuliaan terhadap wanita. Jika permintaan thalaq muncul dari kedua belah pihak padahal si-isteri sedang hamil, maka lelaki memiliki hak penuh untuk memutuskan berpisah atau tidak berpisah dengan isterinya. Contoh kasus terakhir didalilkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 228.⁶

4. Poligami

⁴ Shahrur, *Al-Kitâb*, h. 626.

⁵ Shahrur, *Al-Kitâb*, h. 603.

⁶ Shahrur, *Al-Kitâb*, h. 626-627.

Poligami⁷ adalah salah satu masalah besar yang dihadapi oleh perempuan Arab Islam secara khusus, dan yang dihadapi oleh Islam di depan dunia secara umum. Jika kita memahami bahwa ayat-ayat tersebut mencakup setiap periode sejarah perkembangan manusia dan meliputi seluruh sisi kemuliaan manusia, baik pada masa lampau maupun masa kontemporer.

Ayat tentang poligami adalah Q.S. an-Nisa (4): 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْكَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Terjemahnya:

“dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Ayat-ayat poligami yang termasuk ayat-ayat hududiyah ini memberikan batasan maksimal dan minimal baik dari segi jumlah, kuantitas maupun kualitas.⁸

a. Batas-batas Kuantitas

Muhammad Shahrur menyatakan bahwa ayat ini membicarakan pernikahan dengan redaksi *Fankihu* yang kemudian mengawali jumlah istri dengan angka 2 (*matsna*). Batas minimal istri adalah 1 orang perempuan dan batas maksimalnya adalah 4 orang perempuan. Proses peningkatan jumlah ini diawali dengan dua, tiga, dan terakhir empat. Dalam hubungan bilangan bulat, karena manusia tidak dapat dihitung dengan angka pecahan.⁹

Poligami dibolehkan selama berada pada batasan hukum tersebut, yaitu antara satu sampai empat. Orang yang menikah dengan satu istri berarti dia telah mengikuti batas minimal hukum Allah, dan yang menikah empat istri, dia juga tetap dalam batasan maksimal hukum Allah secara Kuantitatif.¹⁰

Muhammad. Quraish Shihab mengatakan bahwa penyebutan dua, tiga atau empat, pada hakekatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil kepada anak yatim. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seseorang yang melarang orang

⁷ Ikatan Perkawinan yang salah satu pihak memiliki/mengawini beberapa lawan jenisnya di waktu yang bersamaan. Departement Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Bahasa Indonesia, h. 93.

⁸ Muhammad Shahrur, *Al-kitab...*, h. 598, no. 1

⁹ Muhammad Shahrur, *Al-kitab ...*, h. 598, no. 1

¹⁰ Muhammad Shahrur, *Al-kitab ...*, h. 598, no. 1

lain makan makanan tertentu. Dan untuk menguatkan larangan itu dikatakannya, jika anda khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada dihadapan anda. Tentu saja perintah menghabiskan makanan lain itu hanya sekedar menekankan perlunya mengindahkan larangan untuk tidak makan makanan tertentu itu.¹¹

Perlu digarisbawahi bahwa ayat ini tidak membuat peraturan tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syari'at agama serta adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat ini. Karena ayat ini tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya. Ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itupun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh yang amat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan. Dengan demikian pembahasan poligami dalam pandangan al-Qur'an hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal atau baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka kondisi yang mungkin terjadi.¹²

M. Quraish Shihab menjadikan hukum poligami sebagai hukum mubah (boleh), tidak dianjurkan dan tidak pula ditutup rapat, tidak dilihat dari sisi baik dan buruknya, tetapi harus dilihat dari penetapan hukum Allah dalam kondisi yang mungkin terjadi. Allah membuat peraturan dalam al-Qur'an tentu dalam rangka kemaslahatan manusia. Bahkan Quraish dalam berbagai kesempatan menyatakan bahwa poligami itu bagaikan pintu darurat yang ada pada pesawat terbang. Pada saat kecelakaan tidak mungkin bagi para penumpang hanya melalui satu pintu biasa. Maka pintu darurat dapat dimanfaatkan. Pintu darurat tidak boleh dibuka sembarang waktu.

Al-Qur'an surah an-Nisa: 129 yang dijadikan argument oleh orang-orang yang menolak poligami karena manusia tidak akan mampu berbuat adil pada para istri, sekalipun berusaha keras. Wahbah az-Zuhaili justru memandang ayat ini sebagai dukungan terhadap ayat poligami di atas, karena adil yang dituntut oleh para istri adalah adil dalam masalah materi, seperti giliran (tidur bersama), nafkah, pakaian, tempat tinggal. Sedangkan keadaan dalam masalah nonmateri (masalah hati) seperti cinta, Allah tidak menuntut kecuali sesuai dengan kemampuan karena cinta sulit untuk disamakan.

Al-Maraghi (1. 1300 H/1883 M di Al-Maragha Mesir, w. 1382 H/1952 M di Kairo) menjelaskan bahwa keadilan dalam ayat ini adalah menurut kemampuan manusia, seperti persamaan dalam hal tempat tinggal, pakaian, dan lain-lain. Adapun yang tidak disanggupi seperti kecondongan hati atau cinta, maka tidak diwajibkan untuk berlaku adil. Hal ini didasarkan pada perlakuan Nabi Saw. pada akhir masanya di mana Nabi Saw lebih condong kepada Aisyah dibanding kepada

¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Cet. Ke-11, Vol. II, h. 341.

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Cet. Ke-11, Vol. II, h. 341. Al-Maraghi memberikan kesimpulan bahwa poligami bertentangan dengan rukun kebahagiaan rumah tangga, yaitu *mawaddah wa rahmah*, dan *sakinah*. Dengan demikian tidak pantas seorang muslim melakukan poligami kecuali dalam keadaan darurat disertai dengan Tsiqah (kepercayaan) dengan syarat diwajibkannya berlaku adil diantara mereka karena jika tidak berlaku adil, itu artinya menzhalimi istri-istrinya dan anaknya. Lihat Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa auladuh), Jilid IV, h. 183.

istri-istri lainnya. Akan tetapi tidak dikhususkan sesuatu kepada Aisyah kecuali keridhaan dan izin istri-istri yang lainnya. Nabi berkata “ya Allah, inilah bagian yang berada dalam kemampuanku. Maka janganlah tuntutan aku menyangkut (keadilan cinta) yang berada diluar kemampuanku.”¹³ Ini berarti bahwa keadilan yang dituntut bukan keadilan menyangkut kecenderungan hati, tapi keadilan material yang memang dapat terukur.

Penulis setuju dengan pendapat kedua mufassir di atas bahwa keadilan yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah keadilan yang bersifat materil. Sedangkan keadilan yang bersifat nonmaterial tidak dituntut.

Setelah Allah menyuruh setiap pasangan untuk produktif membangun keharmonisan dan kedamaian dalam kehidupan keluarga melalui sikap dan perilaku yang senantiasa adil, maka pada ayat selanjutnya Allah mengecam para suami yang berpoligami dan menyatakan bahwa mereka tidak akan pernah mampu berbuat adil terhadap para istri. (QS. An-Nisa:129).¹⁴ Bahkan dia menegaskan bahwa Islam sudah menutup rapat pintu poligami melalui ayat tersebut.¹⁵

Muhammad Salman Ghanim menyatakan bahwa penyandaran bolehnya poligami pada ayat di atas adalah salah dan tidak berdasar, sehingga kalangan yang membolehkan poligami harus mencari dan mengemukakan dalil lain. Disamping itu dalam memahami teks al-Qur'an, kita harus memperhitungkan kondisi realitas dan fase historis yang sedang aktual. Jika memang kondisi sekarang tidak mengizinkan adanya praktek poligami, maka praktik ini pun harus dilarang. Hal ini tidak menyalahi dan keluar dari Islam, sebab al-Qur'an sendiri tidak menghalalkan poligami, tetapi lebih menyerukan perkawinan tunggal.¹⁶

b. Batas-batas dari sisi kualitas

Shahrur menetapkan batas kualitas perempuan yang akan dijadikan istri kedua. Dalam hal ini sangat terkait dengan pemahaman munasabah antara pola kalimat jawab *asy-syarat* antara ayat *fankihu ma thaba lakum min an-nisa* dengan ayat *wa khiftum an la tuqsithu fi al-yatama*. Dalam konteks ini harus dihubungkan antara redaksi syarat dan redaksi jawab syarat sehingga memperoleh pemahaman bahwa ayat ini tidak menyebut syarat kualitas istri pertama, apakah ia seorang perawan atau janda; dengan punya anak atau janda yang tidak punya anak. Dengan memahami munasabah ini nampaklah keserasian antara redaksi jawab syarat *fankihu* dan redaksi syaratnya yaitu keadilan kepada anak yatim. Ayat ini dipahami sebagai ayat para ibu anak-anak yatim yang berstatus janda. Kesimpulannya bahwa ayat ini memberi kelonggaran dari segi jumlah hingga empat istri, tetapi menetapkan persyaratan istri kedua, ketiga, dan keempat, harus seorang perempuan yang berstatus janda yang memiliki anak.¹⁷

¹³ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir...*, h. 180-181.

¹⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam Mengugat Poligami*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), h.110.

¹⁵ Siti Musdah Mulia, *Islam ...*, h.131.

¹⁶ Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), Cet. Ke-2, h. 91.

¹⁷ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab...*, h. 599.

Nampaknya Shahrur menekankan pemahaman munasabah ayat dalam konteks *syarat* dan *jawab syarat*. Jadi dibolehkannya menikah sampai empat istri merupakan *jawab syarat* dari ayat sebelumnya dan menjelaskan tentang keadilan pada anak yatim. Hal ini menunjukkan bahwa pernikahan kedua sampai keempat berkaitan erat dengan pemeliharaan anak yatim. Dengan kata lain, wanita yang boleh dinikahi sebagai istri kedua, ketiga, atau keempat, itu adalah ibu anak-anak yatim (janda) dan tidak dibolehkan menikahi wanita perawan.

Penulis tidak sependapat dengan Shahrur bahwa poligami dibolehkan dengan persyaratan istri kedua, ketiga, dan keempat, harus seorang perempuan yang berstatus janda yang punya anak. *Munasabah* antara pola kalimat *syarat* dengan *jawab syarat* adalah dimaksudkan jika kamu tidak mampu berlaku adil terhadap anak (jika kamu menikahnya) dalam hal pemeliharaan hartanya, maka nikahilah perempuan yang pantas bagimu selain dari anak-anak yatim, boleh dua, tiga, atau empat, apakah perawan atau janda, sebagaimana istri pertama apa perawan atau janda.

Quraish Shihab menyatakan bahwa *fankihu wa thaba lakum* “ nikahilah apa yang kamu senangi” bukan siapa yang kamu senangi. Kata tersebut bermaksud menekankan tentang sifat wanita itu, bukan orang tertentu, nama atau keturunannya. Bukankah jika anda berkata “siapa yang dia nikahi?” maka anda menanti jawaban tentang wanita tertentu, namanya, dan anak siapa dia. Sedang bila anda bertanya dengan menggunakan kata apa, maka jawaban yang anda nantikan adalah sifat dari yang ditanyakan itu. Misalnya janda, gadis, cantik atau tidak dan sebagainya.¹⁸

Hemat penulis, uraian Quraish di atas sebagai indikasi bahwa suami boleh memilih calon istri kedua, apa ia perawan atau janda. Jadi tidak menentukan harus seorang yang berstatus janda atau perawan.

Selanjutnya Shahrur menguraikan pola kalimat *wa in khiftum 'an la ta'dilu fa wahidah* yang berarti berlaku adil pada anak-anaknya sendiri dari istri pertama dan pada anak-anak yatim yang ikut bersama istri-istrinya yang lain. Dalam ayat ini pengertian *'adl* (bertindak adil antara dua pihak) yaitu tindakan adil seorang bapak kepada anak-anak dari istri pertama dan kepada anak-anak dari istri-istri lainnya. Sedangkan tindakan *qisht* hanya ditujukan kepada anak-anak yatim saja yaitu anak-anak yang dibawa oleh istri kedua, ketiga, dan keempat, sebagaimana firman Allah *wa in khiftum an la tuqsithu fi al-yatama*, jika seorang laki-laki yang sudah beristri khawatir tidak dapat berbuat adil, baik terhadap anak-anaknya sendiri maupun anak-anak yatim tersebut, maka hendaklah dengan satu perempuan saja.¹⁹

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir...*, h. 338-339. Demikian juga apa yang dijelaskan oleh Al-Maraghi bahwa jika kamu merasa khawatir makan harta anak istri (anak yang yatim), maka hendaklah kamu tidak menikahnya, karena Allah menjadikan kamu berpaling dari anak yatim dengan menikahi selain dari mereka, satu, dua, tiga, atau empat. Lihat Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz IV, h. 180.

¹⁹ Muhammad Shahrur, *Al-kitab...*, h. 599. Bandingkan pendapat Al-Maraghi bahwa jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil diantara dua atau beberapa istri (sampai empat), maka hendaklah menikahi satu saja perempuan. Kekhawatiran tidak bisa berlaku adil melahirkan keraguan. Dengan demikian, yang dibolehkan beristri dua atau dua lebih ialah orang yang sangat yakin dapat berlaku adil tanpa ada keraguan. Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz IV, h. 180.

Hemat penulis, kata *'adl* dalam ayat ini adalah tuntutan perlakuan adil seorang suami kepada istri-istrinya, bukan kepada anak-anaknya, baik anak dari istri pertama, atau anak dari istri-istri lainnya. Yakni Allah menekankan jika tidak dapat berlaku adil terhadap istri-istrimu maka nikahilah satu perempuan saja.

5. Kepemimpinan

Ketika membincang kepemimpinan, Shahrur mengemukakan Q.S. an-Nisâ' [4]: 34. Berangkat dari analisis kebahasaan, ia mengurai pemaknaan dua pasangan kata yaitu *adz-dzukûr* dan *al-inâts* yang diperhadapkan dengan pasangan kata *ar-rijâl* dan *an-nisâ'*. Shahrur berpendapat bahwa yang pertama merupakan tahap awal yang terus berubah ke arah kesempurnaan seiring dewasanya umur, yaitu ketika *adz-dzukûr* menjadi *ar-rijâl*, atau ketika *al-inâts* menjadi *an-nisâ'*.²⁰ Selanjutnya, ia menafsirkan *bimâ faddhala Allâhu ba'dhahum 'alâ ba'dhin* dengan mencakup makna terhadap lelaki dan perempuan sekaligus.

Untuk lebih meneguhkan paparannya, Shahrur juga mengetengahkan argumentasi yang bersifat sosiologis. Kendati mayoritas mufassir dan fuqaha' menyatakan bahwa kepemimpinan (*qiwâmah*) dalam ayat ini berkenaan dengan relasi suami-isteri dalam rumah tangga (urusan domestik), Shahrur berpandangan bahwa kepemimpinan yang dimaksud dalam ayat ini tidak hanya sebatas relasi suami-isteri dalam lingkup keluarga, tetapi mencakup bidang kerja, dagang, produksi, pertanian, manajemen, pendidikan dan pengajaran, kedokteran, apotek, olahraga, hingga hukum dan kedudukan yang tinggi seperti pemimpin negara.²¹ Secara tegas, ia menisbikan beberapa hadits yang menyatakan kelebihan tersebut karena faktor alami yang dimiliki kaum lelaki. Menurutnya, superioritas atau kelebihan kaum lelaki (*ar-rijâl*) atas kaum perempuan (*an-nisâ'*) dalam ayat tersebut bukan didasarkan pada kelebihan alami atau faktor penciptaan, tetapi didasarkan pada kualitas manajemen, kebijaksanaan dan tingkat kebudayaan serta kesadaran yang berbeda-beda di antara manusia. Seiring dengan perkembangan teknologi, kekuatan otot yang dimiliki lelaki sebagai 'legitimator' kepemimpinannya untuk berprofesi di sektor industri, dagang, pertanian, dan semisalnya telah bergeser sehingga wanita tak pantas lagi dihalangi untuk itu. Lebih jauh lagi, Shahrur berkomentar bahwa beberapa sifat yang tersebut dalam ayat ini seperti *as-shâlihât*, *qânitât*, *hâfidzhât* adalah penjelasan sifat-sifat yang dimiliki oleh seorang perempuan sebagai anugerah dan potensi untuk menjalani tugas kepemimpinan.²² Tentunya, Shahrur memaknai tiap sifat tersebut secara berbeda dengan yang dipahami mayoritas mufassir.

Beberapa argumentasi Shahrur seputar kepemimpinan yang penulis ketengahkan di atas menegaskan bahwa sifat kepemimpinan (*qiwâmah*) bisa disandang baik oleh lelaki maupun wanita.

6. Kewarisan

Batas maksimal dan minimal sekaligus. Dalam Qur'an Surah an-Nisa (4):11 dinyatakan

²⁰Shahrur, *Metodologi ...*, h. 448.

²¹Shahrur, *Al-Kitâb ...*, h. 620.

²²Shahrur, *Al-Kitâb ...*, h. 621.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ...

Terjemahannya:

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan...”

Shahrur menyatakan bahwa ayat waris ini menjelaskan tentang batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan. Jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya atau seratus persen ditanggung pihak laki-laki. Sedangkan pihak perempuan sama sekali tidak terlibat atau nol persen, dalam kondisi ini batasan hukum Allah dapat diterapkan yaitu memberikan dua bagian pada laki-laki dan satu bagian bagi perempuan.²³ Selanjutnya Shahrur menyatakan bahwa dari sisi persentase, bagian minimal bagi perempuan adalah 33,3 %, sedangkan bagian maksimal bagi laki-laki adalah 66,6 %. Oleh karenanya, jika memberi laki-laki sebesar 75 % dan perempuan diberi 25 %, maka telah melanggar batasan yang telah ditetapkan oleh Allah, namun jika membagi 60 % bagi laki-laki dan 40 % bagi perempuan, maka tidak melanggar batasan hukum Allah karena masih berada dalam lingkup batas-batas hukum Allah.²⁴

Penulis setuju tentang batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki yaitu dua bagian dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan yaitu satu bagian. Tetapi penulis tidak setuju dengan pendapat Shahrur bahwa jika memberi laki-laki sebesar 75 % dan perempuan diberi 25 % melanggar batasan yang telah ditetapkan Allah.

Namun jika membagi 60 % bagi laki-laki dan 40 % bagi perempuan, hal ini tidak melanggar hukum Allah karena masih berada dalam ruang lingkup batasannya.

Hemat penulis, batas maksimal dan minimal itu bisa saja berubah misalnya 50 % bagi laki-laki dan 50 % bagi perempuan. Hal ini tidak menjadi masalah sesuai dengan hasil kesepakatan atau musyawarah dalam keluarga. Dengan demikian sama sekali tidak melanggar batasan yang telah ditetapkan Allah. Dalam masalah ini, penulis tidak sependapat dengan Shahrur. Batasan minimal itu boleh diperlakukan dan boleh juga tidak diperlakukan, baik perempuan itu terlibat dalam kegiatan ekonomi, maupun tidak terlibat, dalam hal ini tidak melanggar hukum Allah.

Muhammad Shahrur mempertimbangkan bahwa Allah telah menetapkan batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagi perempuan. Tugas kaum muslimin adalah berijtihad dengan bergerak diantara batasan-batasan tersebut

²³ Maksudnya bahwa batas minimal ini berlaku ketika perempuan sama sekali tidak terlibat dalam mencari nafkah bagi keluarga, ketika perempuan ikut mencari nafkah, persentase bagian perempuan bertambah besar mendekati persentase bagian laki-laki, seberapa banyak ia terlibat dalam pencarian nafkah. Lihat Muhammad Shahrur, *Al-Kitab...*, h. 458.

²⁴ Lihat Muhammad Shahrur, *Al-Kitab...*, h. 456.

sesuai dengan kondisi objektif yang melingkupinya.²⁵ Disamping itu, penentuan seberapa dekat prosentase tersebut dapat diterapkan, harus didukung oleh data-data statistik yang lengkap, bukan atas dasar emosional semata, baik dari pihak laki-laki maupun perempuan. Ijtihad dalam Islam didasarkan atas bukti-bukti material dengan selalu mempertimbangkan kemaslahatan manusia dan menerapkan prinsip kemudahan bagi masyarakat, bukan atas dasar emosi atau pendapat seseorang.²⁶ Batas maksimal dan minimal bisa bergeser sesuai dengan data statistik, bukan atas dasar emosional semata, dan ijtihad yang digunakan harus berdasarkan bukti-bukti materil. Hal ini bertentangan dengan ijtihad yang di praktikkan oleh ulama yang tidak berdasarkan pada bukti-bukti materil.

Muhammad Shahrur memandang ayat di atas adalah bias jender. Dia menyatakan bahwa ayat ini dianggap bersifat kondisional, karena menurut dia Allah menunjukkan bahwa jatah laki-laki menjadi dua kali lipat dari jatah perempuan dalam satu kasus saja, yaitu ketika adanya dua perempuan berbanding dengan satu laki-laki. Hal ini berarti bahwa dalam wilayah himpunan, jatah laki-laki adalah dua kali lipat jatah perempuan. Ketika jumlah perempuan dua kali lipat jumlah laki-laki.²⁷

Penulis tidak sependapat dengan pendapat Shahrur di atas karena tidak ada petunjuk al-Qur'an atau hadits yang diungkapkan untuk menunjang pendapatnya. Dalam ayat ini sangat jelas, adalah wasiat Allah untuk membagi waris sesuai dengan ketentuan Allah. (an-Nisa: 11).

Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi (I. 1323 H/1911 M di Daqadus w. 1419 H/1998 M di Daqadus) berpendapat bahwa *li al-dzakari mitslu hadz al-untsayaeni*, kandungan ayat ini tidak mendiskreditkan perempuan, justru memuat penghargaan lebih kepada perempuan dengan argumen perempuan mendapat bagian setengah dari laki-laki dalam hal warisan. Dengan kata lain, laki-laki memperoleh bagian lebih daripada perempuan disebabkan tugas yang diemban laki-laki yaitu memberi nafkah istri dan anak-anaknya. Sedangkan perempuan tidak mengemban tugas sebagaimana laki-laki.

Disamping itu bagian perempuan separuh dari bagian laki-laki karena perempuan kalau tidak bersuami, maka bagian itu untuk hidup sendiri. Kalau bersuami pun, bagian itu untuk dirinya sendiri. Tetapi laki-laki yang mempunyai istri, wajib memberi nafkah pada istrinya, itulah keadilan dari Allah.²⁸

Pernyataan Al-Sya'rawi di atas, agak sulit diterapkan di Indonesia karena banyak perempuan yang bekerja mencari nafkah membantu suaminya demi menutup kebutuhan anak-anaknya. Bahkan tidak sedikit perempuan (istri) lebih

²⁵ Lihat Muhammad Shahrur, *Al-Kitab ...*, h. 458. Pada sat yang sama, ijtihad dapat menerapkan prinsip mendekat diantara dua batasan tersebut yang dapat diberlakukan dengan menjadi titik keseimbangan antara keduanya, yakni masing-masing dari laki-laki dan perempuan menerima 50 %. Prinsip ini didasarkan atas kondisi pewarisan atau perkembangan latar histories atau atas pertimbangan keduanya sekaligus.

²⁶ Lihat Muhammad Shahrur, *Al-Kitab ...*, h. 459.

²⁷ Lihat Muhammad Shahrur, *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah Nahwah Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* yang diterjemahkan oleh Sohiron Syamsudin yang berjudul *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Jakarta: el-SAQ Press, 2004), h. 342.

²⁸ Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi, *Tafsir Al-Sya'rawi*, (Al-Qahirah: Akhbaar al-Yaum, t.t.), Jilid IV, h.2025.

besar penghasilannya dari pada suami. Pernyataan Al-Sya'rawi Ini cocoknya diterapkan di negara-negara Arab, di mana perempuan (istri) masih menjadi tanggungjawab laki-laki (suami).

Al-Zamakhsyari (I. 467 H. W. 538 H) berpendapat bahwa jika kamu bertanya apakah laki-laki mendapat dua bagian perempuan, maka jawabannya adalah karena laki-laki mempunyai keutamaan. Ini jika terkumpulnya laki-laki dan perempuan. Sedangkan jika terjadi hanya satu jenis saja seperti seorang anak laki-laki itu mengambil harta warisan secara keseluruhan. Sedangkan jika hanya dua perempuan, maka keduanya mengambil $\frac{2}{3}$ harta warisan.

Pendapat Al-Zamakhsyari di atas kurang tepat karena pembagian warisan tidak menjadi syarat adanya laki-laki itu diberikan lebih banyak dari pada perempuan karena adanya laki-laki itu mempunyai kelebihan dari pada perempuan. Tentang pembagian seorang laki-laki, apabila tidak bersama dengan saudara perempuannya dan demikian juga bila dua orang perempuan tidak bersama dengan saudara laki-lakinya, pembagian itu sudah benar menurut ilmu mawaris.

Ahmad Musthafa Al-Maraghi (I. 1300 H/1883 M di Al-Maraghi Mesir. W. 1382 H/1952 M di Kairo) menjelaskan bahwa kaum laki-laki mendapat dua bagian perempuan, tidak menggunakan perempuan setengah dari laki-laki apabila ada laki-laki dan perempuan. Hikmah dari laki-laki mendapat dua bagian perempuan, karena laki-laki memerlukan untuk membayar nafkah pada dirinya dan pada istrinya. Sedangkan perempuan, dia hanya membayar nafkah untuk dirinya sendiri, bahkan bila dia kawin, maka nafkah dirinya ditanggung suaminya.²⁹

Pendapat Al-Maraghi ini sejalan dengan pendapat Al-Sya'rawi bahwa bagian warisan laki-laki pada gilirannya juga akan kembali kepada pihak perempuan (istri), baik disengaja atau tidak. Namun mengapa Allah mengkhususkan bagian ini ($\frac{1}{2}$ dari laki-laki pada perempuan)? Hal ini disebabkan posisi perempuan yang tidak akan terhindar dari dua kemungkinan. Pertama, apabila belum menikah, maka mampu menghidupi dirinya dengan bagian dari warisan; kedua, jika dia sudah berumah tangga, maka bagian ini adalah anugrah dari-Nya.³⁰

Hemat Istibsyrh bahwa keseluruhan bagian perempuan dalam waris tidak semuanya mencerminkan perbandingan dua banding satu. Hal ini terbukti dalam bagian laki-laki dan perempuan dua banding satu, ketika mereka sebagai anak. Ketika perempuan menjadi istri, bagiannya $\frac{1}{4}$ kalau suaminya yang meninggal tidak mempunyai anak, $\frac{1}{8}$ kalau mempunyai anak. Ketika menjadi ibu, bagiannya sama dengan bapak, yaitu $\frac{1}{6}$ apabila mempunyai anak. Apabila tidak mempunyai anak atau saudara, bagian ibu $\frac{1}{3}$. Ketika menjadi saudara, baik perempuan maupun laki-laki bagiannya sama yaitu $\frac{1}{6}$.

7. Pakaian wanita dan hijab

Al-Qur'an Surah an-Nur ayat 31:

²⁹ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*, Jilid IV, h. 196.

³⁰ Muhammad Kamil Abd al-Shamad, *Al-Sya'rawi wa Adawat al-Bayan Milk at-Ta'bir Shinaat al-Hujjah Hudhur al-Hidayah*, (Al-Qahiroh; Dar al-I'tisham,t.t.), h. 23.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ
 زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ خُمْرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ
 زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ
 أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ
 أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ
 الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ
 مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٥٩﴾

Terjemahannya:

“Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.”

Q.S. al –Ahzab: 59:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلًّا لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ
 جَلْبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾

Terjemahannya:

“Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat diatas menjelaskan tentang etika berpakaian bagi kaum perempuan. Sebelum membahas batas maksimal pakaian perempuan, terlebih dahulu penulis akan mengungkapkan pandangan Muhammad Shahrur tentang makna *jujub* dan *khimar*, Allah menggunakan ungkapan *alyadhribna bikhumurihinna 'ala juyubihinna*. Ayat ini menjelaskan bahwa perempuan muslim hendaklah menutup *juyubnya*. Muhammad Shahrur (I. 1938 di Damaskus) menjelaskan kata tersebut melalui kajian linguistik. Kata *al-juyub* berasal dari kata *ja-ya-ba* yang berarti lubang yang terletak pada sesuatu dan juga berarti dialog, tanya jawab. Istilah *al-juyub* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa bagian antara dua payudara, bagian bawah ketiak, kemalluan dan pantat, semua bagian ini disebut *juyub* yang wajib ditutupi oleh perempuan.³¹ Oleh karena itu Allah berfirman *wal-yadhribna bikhumurihinna 'ala juyubihinna* (dan hendaklah mereka mengulurkan kerudung mereka di atas bagian *juyub* mereka). Kata *al-khimar* berasal dari kata *kha-ma-ra* yang berarti tutup. Istilah *al-khimar* bukan hanya berlaku bagi pengertian penutup kepala saja, tetapi semua bentuk tutup baik bagi kepala atau selainnya. Oleh karena itu Allah memerintah perempuan yang beriman untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk kategori *al-juyub* yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik dan melarang mereka untuk memperlihatkan bagian tersebut.³²

Berangkat dari kajian etimologis kata, Shahrur mengurai definisi pakaian yang sebutan Arabnya adalah *al-libâs*. Kata tersebut terdiri dari tiga huruf, yaitu: *lâm*, *bâ*, dan *sîn* yang menunjuk pada pengertian tutup dan menutupi (*as-satr wa at-taghthiyah*). Secara denotatif (*ma'nâ haqîqî*), *al-libâs* berarti pakaian yang dikenakan, sedangkan secara konotatif (*ma'nâ majâzî*) diartikan pencampuran dan penggantian. Untuk itu, Shahrur memaknai kata *al-libâs* dalam Q.S. al-A'râf [7]: 26-27 dalam pengertian konotatif.³³ Ia berargumen dengan Q.S. Thâha [20]: 21 dan al-A'râf [7]: 22 yang menggambarkan usaha Adam dan isterinya untuk menutupi aurat tubuhnya dengan dedaunan setelah sebelumnya dalam kondisi telanjang. Namun, kedua ayat tersebut 'dikonfrontasikan' dengan Q.S. al-A'râf [7]:

³¹ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab ...*, h. 607.

³² Muhammad Shahrur, *Al-Kitab ...*, h. 607.

³³Arti *libâs at-taqwâ* dalam ayat (26) di atas dapat dimaknai secara denotatif dan konotatif. Secara denotatif dengan melihat kata *libâs*, terdapat beberapa kemungkinan makna, yaitu: (a) pakaian pertama yang diturunkan oleh Allah swt. yang dipakai Adam dan isterinya untuk menutupi aurat mereka; (b) pakaian shalat; (c) baju besi dan baju pelindung yang dipakai dalam peperangan. Adapun secara konotatif dengan melihat kata *at-taqwâ* memiliki beberapa kemungkinan arti, yaitu: (a) iman; (b) amal shaleh; (c) rasa malu. Selain itu, Shahrur juga menambahkan makna konotatif lainnya yaitu penjagaan diri, ketauhidan, tata-cara yang baik, merendahkan diri dan ketenangan. Penjelasan detil tentang ini, lihat: Shahrur, *Metodologi Fiqih ...*, h. 470.

27 yang menjelaskan bahwa setan berusaha menanggalkan pakaian Adam dan isterinya agar terlihat aurat keduanya. Jika demikian, keduanya tidak dalam kondisi telanjang secara fisik ketika dibujuk setan dan berarti berkebalikan dengan gambaran kedua ayat di atas. Padahal, kontradiksi tidak mungkin terjadi dalam al-Qur'ân.³⁴ Thus, jalan keluar satu-satunya adalah memaknai kata *al-libâs* di semua ayat tersebut secara konotatif.

Al-Qur'ân menyebutkan ketentuan pakaian untuk lelaki dan perempuan secara sama. Bagi kaum lelaki disebut dalam Q.S. an-Nûr [24]: 1, sedangkan bagi kaum perempuan disebut dalam Q.S. an-Nûr [24]: 31. Kedua ayat di atas mengandung dua perintah yang berlaku untuk kaum lelaki dan perempuan, yaitu: (a) menahan sebagian pandangan (*al-ghaddh min al-bashar*); dan (b) memelihara kemaluan (*hifdz al-farj*). Shahrur mengomentari point (a) bahwa huruf '*min*' pada kalimat tersebut bermakna sebagian (*li at-tab'îdh*) sehingga dimaknai "Allah swt. memerintahkan untuk menahan sebagian dari pandangan, bukan keseluruhan (*ghaddh al-bashar*)". Objek kalimat (*maf'ûl bih*) tersebut juga tidak luput dari sorotan Shahrur. Menurutnya, tidak disebutkannya *maf'ûl bih* dari kata kerja *ghaddh* yang transitif (*muta'addî*) adalah terbuka untuk diinterpretasi sesuai tuntunan zaman dan tempat.³⁵ Berkaitan dengan point (b), Shahrur menyatakan bahwa batasan minimal dari pakaian untuk kaum lelaki adalah menutupi kemaluan (*taghthiyah al-farj*) saja.

Shahrur berpendapat bahwa pakaian tertutup yang kini disebut *hijâb* (jilbab) bukanlah kewajiban agama, tetapi suatu bentuk pakaian yang dituntut oleh kehidupan masyarakat dan lingkungan serta dapat berubah seiring dinamika masyarakat. Menurutnya, orang-orang Arab sebelum kedatangan Islam membedakan antara pakaian perempuan merdeka dengan hamba sahaya. Pakaian perempuan merdeka adalah penutup kepala yang dapat menampik sengatan panas dan menghimpun rambut sehingga tidak berantakan serta pakaian panjang yang menutupi bagian bawah badan. Hal tersebut dikarenakan belum adanya pakaian dalam (*underwear*). Ketika itu, pakaian seperti itu begitu longgar sehingga mereka bebas bergerak, di dalam dan luar rumah. Pakaian tersebut hanya memiliki satu bagian terbuka yaitu tempat memasukkan kepala sehingga buah dada mereka dapat terlihat tatkala sedang tunduk. Bagian inilah yang diperintahkan oleh ayat Q.S. an-Nûr [24]: 31 untuk ditutupi dengan penutup kepala.³⁶ Adapun pakaian hamba sahaya wanita berbeda sama sekali dengan pakaian tersebut.³⁷ Shahrur menyebutkan dua faktor penyebab perbedaan tersebut, yaitu: (a) para hamba sahaya melakukan tugas keseharian untuk kepentingan tuannya seperti

³⁴Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h. 483-484.

³⁵Shahrur, *Al-Kitâb*, h. 604.

³⁶Shahrur, *Al-Kitâb*, h. 503.

³⁷Pembedaan antara yang merdeka dengan hamba sahaya tidak hanya dalam hal pakaian perempuan. Dalam hal ini, Shahrur mengutip Imam Malik dalam kitabnya *al-Muwattha'* yang menyebutkan beberapa perbedaan tersebut, di antaranya: (a) seorang budak lelaki hanya berhak menikahi dua perempuan, sedangkan laki-laki merdeka dapat menikahi empat perempuan; (b) lelaki budak dapat menceraikan isterinya hanya dua kali, sedangkan lelaki merdeka tiga kali; (c) Masa '*iddah*' perempuan budak sebulan setengah, sedangkan perempuan merdeka dua bulan lima hari, dan selainnya. Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h. 504. Lihat juga: Imam Malik, *Kitâb al-Muwattha'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2002), cet. III, h. 470-479.

menyiapkan makanan, minuman, berbelanja ke pasar serta pekerjaan rumah tangga lainnya; (b) perbedaan kedudukan sosial antara orang merdeka dan hamba sahaya. Perbedaan demikian dipandang perlu terutama setelah terjadinya penaklukan di beberapa daerah (*al-futûhât al-kubrâ*). Hal tersebut juga dimaknai Shahrur sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka berbaur dengan lingkungan sosial yang dikhawatirkan oleh Nabi saw. terganggu oleh pemuda-pemuda fasiq yang tidak mampu membedakannya dengan perempuan budak. Dalam konteks perbedaan itulah Allah swt. memerintahkan Nabi saw. untuk menyampaikan kepada isteri, anak perempuan beliau serta perempuan muslimah agar mengulurkan jilbab mereka sebagaimana tersebut dalam Q.S. al-Ahzâb [33]: 59.³⁸

Muhammad Shahrur menjelaskan bahwa agar manusia tidak berlebihan dalam berpakaian, maka Nabi menetapkan batasan maksimal dalam berpakaian bagi perempuan melalui sabdanya (jika benar) *kullu al-mar'ah 'auratun ma'ada wajhiha wa kaffaiha* (seluruh tubuh perempuan adalah aurat selain wajah dan kedua telapak tangannya). Disamping itu perlu dicatat bahwa sabda Nabi ini tidak bersifat abadi. Dalam hadits ini, Nabi telah membolehkan bagi perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya sebagai batas maksimal, tetapi Nabi tidak membolehkan perempuan dalam kondisi manapun (maksudnya dalam aktifitas sosial) untuk menutup wajah dan kedua telapak tangannya, karena wajah manusia adalah ciri khasnya. Jika seorang perempuan keluar dengan hanya berpakaian yang menutup daerah intim bagian bawahnya saja (*juyubiha al-supliyah*), maka ia telah keluar dari batasan Allah. Dan jika ia keluar tanpa memperlihatkan sedikitpun dari anggota tubuhnya bahkan hingga wajah dan kedua telapak tangannya, maka dia telah keluar dari batasan Rasulullah Saw.

Selanjutnya Shahrur melihat bahwa pakaian mayoritas penduduk bumi berada pada wilayah antara batasan Allah dan batasan Rasul-Nya yang memang merupakan fitrah manusia dalam berpakaian. Pada kondisi mereka berpakaian hingga mencapai garis batas yang ditentukan baik maksimal maupun maupun minimal dan pada kondisi yang lain terkadang melanggar batasan tersebut.

Masih tersisa sederet lagi paparan argumentasi Shahrur tentang hijab ini yang bukan pada konteksnya untuk penulis paparkan secara detil. Meskipun begitu, penulis menyimpulkan bahwa pemahaman terhadap konteks sejarah mesti dikedepankan dalam membincang problematika fikih. Di sinilah letak salah satu kritiknya terhadap tradisi fikih klasik yang menurutnya minim perhatian terhadap konteks tersebut.

D. Penutup

Setelah menelusuri pemikiran Shahrur dalam kaitannya dengan hukum Islam, maka dapat ditarik sebuah gambaran bahwa pemikirannya tergolong liberal dan berusaha menggugah kesadaran para pembaca melalui karyanya, bahwa konsep berpikir selama ini—dalam beberapa hal—sudah semestinya ditata ulang. Beranjak dari kerangka berpikirnya yang mengedepankan prinsip tidak adanya

³⁸ Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h. 505.

sinonimitas, melahirkan produk pemikiran yang berbeda dengan pemahaman mayoritas ulama. Dalam wacana ilmiah, sederet kontribusi pemikiran yang ia kemukakan—tanpa mengaitkan dengan latar akademiknya—patut mendapat apresiasi akademik yang proporsional.

Konteks ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah yang dipahaminya secara berbeda dengan pemahaman mayoritas menyebabkan terbukanya kerang untuk berkreasi intelektual (*ijtihad*) yang niat awalnya mensejajarkan validitas wahyu dengan pesatnya perubahan dan perkembangan situasi yang ada. Kemasyhuran Shahrur juga ditopang oleh kontroversi terhadap pemikirannya. Fenomena tersebut memicu beberapa ilmuwan menyusun karya untuk mengkritisi pemikirannya, baik yang sifatnya mendukung maupun menentang. Oleh sebab itu, merujuk kepada karya-karya tersebut sangatlah membantu dalam menyelami pemikiran Shahrur lebih jauh.

DAFTAR PUSTAKA

- Ghanim, M. Salman. *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*. Cet. Ke-2. Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Hallaq, B. Wael. *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Grafindo, 2000.
- Al-Maraghi, Musthafa, Ahmad. *Tafsir Al-Maraghi*. Jilid IV. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa auladuhh.
- Malik, Imam. *Kitâb al-Muwattha'*, Cet. III. Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.
- Mulia, S, Musdah. *Islam menggugat Poligami*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004).
- Mutawalli. M. Al-Sya'rawi, *Tafsir Al-Sya'rawi*, (Al-Qahirah: Akhbaar al-Yaum, t.t.), Jilid IV.
- Shahrur, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'an; Qiraah Mu'ashirah*, Cet. VI, Beirut: Syarikah al-Mathbuat li at-Tawzi wa an-Nasyr, 2000.
- , *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah Nahwah Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsudin yang berjudul *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Jakarta: el-SAQ Press, 2004.
- , *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin dari Nahwah Ushul Jadidah li al-fiqh al-Islami), cet. II, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Al-Shamad, Abd. M, Kamil. *Al-Sya'rawi wa Adawat al-Bayan Milk at-Ta'bir Shinaat al-Hujjah Hudhur al-Hidayah*, Al-Qahiroh; Dar al-I'thisam, t.t.
- Al-Sya'rawi, Mutawalli, Muhammad. *Tafsir Al-Sya'rawi*. Al-Qahirah: Akhbaar al-Yaum, t.t. Jilid IV.
- Shihab, M. Quraish., *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Cet. Ke-11, Vol. II.