

DARI NALAR LITERALIS-NORMATIF MENUJU NALAR KONTEKSTUALIS-HISTORIS DALAM STUDI ISLAM

A. Halil Thahir*

Abstract: *It seems legitimate to say that the classical-conventional methodology gives birth to a rigid and theo-centric view of Islam. This form of methodology is dogmatic and is replete with a systematic indoctrination, such that would lead one to accept a particular view of religion often blindly while believing that other views are wrong. This paper offers a challenge to that old-fashion methodology by deconstructing it, and then constructing a new form of methodology. We treat the classical methodology as being literal-normative, and the new one that we propose as being contextual-historical. We argue that the former has gone out of context, because it was invented for its own time. The latter in the meantime is critical and considerate to new demands and contexts. We speak of this new methodology as characteristically multi-disciplinary in the sense that within its premises, various forms of knowledge are deemed to have been interconnected and together constitute an integral web of epistemic construction.*

Keywords: *literal-normative, contextual-historical, methodology*

Pendahuluan.

Metodologi¹ Studi Islam (MSI), sejak penghujung abad ke-20 menjadi salah satu kajian yang “digandrungi” oleh para pemerhati dan peneliti masalah-masalah ke-Islam-an, baik di Indonesia maupun di belahan dunia lainnya. Namun demikian bukan berarti bahwa Islam pada abad-abad sebelumnya tidak memiliki metodologi dalam mengkaji Islam². Dalam khazanah Islam klasik telah dikenal berbagai disiplin keilmuan yang dapat dikategorikan sebagai disiplin metodologi (*alat, manhaj*) dalam menganalisis Islam. *Ushūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*, misalnya, sejak abad pertengahan, oleh para ulama dijadikan pisau analisis utama dalam penggalian hukum (*istinbat al-hukm*) Islam, di samping ‘*ulum al-Qur’an*’ dan ‘*ilm al-lughah*’ seperti *nahw*, *ṣarf* dan *balaghah*.

Kajian keislaman yang semata-mata didasarkan pada metodologi *ala* “klasik-konvensional” ini melahirkan wajah Islam yang kaku, teosentris dan sarat dengan dogma. Belum lagi kalau kepentingan teologis dan politik para juris juga ikut bermain dalam memformat Islam, maka Islam akan hadir dengan wajah yang menyeramkan, menangnya sendiri. Segala sesuatu akan dilihat dari dua sisi yang saling berlawanan: *muslim-kafir*, *mu'min-mushrik*, *halal-haram*, *minna-minhum* dan kawan-lawan. Kebenaran dianggap hanya dimiliki oleh kelompok yang pertama, sementara yang kedua dinomor duakan, tertutup baginya akses untuk menyatakan sebagai sesuatu yang benar. Karenanya, ia harus dibendung dan dibumi-hanguskan.

*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Kediri Jawa Timur.

¹Metodologi berbeda dengan metode. Metode merupakan langkah-langkah praktis dan sistematis yang ada dalam ilmu-ilmu tertentu dan bersifat aplikatif. Sedangkan metodologi tidak lagi sekedar kumpulan cara yang sudah diterima (*well received*) tapi berupa kajian tentang metode. Dalam metodologi dibicarakan kajian tentang cara kerja ilmu pengetahuan. Periksa Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), ix.

² *Ibid.*, vii.

Sementara di sisi lain, modernitas begitu cepatnya menggelayut dalam setiap detak nadi kehidupan. Permasalahan kompleks silih berganti menghantam sendi-sendi kehidupan umat muslim yang notabene masih hanyut dalam mimpi-mimpi indah kejayaan di masa silam, seraya melantunkan *al-islam ya'lu>wa la>yu'la>alayh*.

Umat Islam tidak akan dapat ke luar dari belenggu keterpurukan ini, kecuali mereka mau merubah cara pandang mereka terhadap agamanya sendiri dan sekaligus terhadap agama orang lain. Tentu merubah sesuatu yang sudah terlanjur "kronis" ini harus dimulai dari sesuatu yang paling mendasar, yaitu metodologi kritis yang betul-betul sesuai dengan kebutuhan yang, dengan sifat "kritis" tersebut diharapkan dapat membongkar (*tafkik*) dogma dan ortodoksi dalam tubuh umat Islam.

Di sinilah kehadiran paradigma keilmuan interkoneksi menjadi sesuatu yang niscaya (*darurat*). Paradigma ini menegaskan bahwa bangunan keilmuan dengan segala ragamnya, baik agama, sosial dan humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Akan tetapi kerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antar disiplin keilmuan akan lebih dapat membantu kompleksitas persoalan kehidupan dan sekaligus upaya pemecahannya³.

Mengawinkan Berbagai Disiplin Ilmu Pengetahuan

Setidaknya ada sepuluh macam kajian keilmuan yang harus betul-betul diperhatikan oleh para islamolog (*islamiyyun*) dalam memotret Islam dengan paradigma interkoneksi, yaitu: Filsafat Ilmu; Filsafat Ilmu dalam Pemikiran Islam; Pendekatan dalam Pengkajian Islam; *Insider* dan *Outsider* Perspektif Agama dan Studi Islam; *Dirasat-Islamiyah* dan *al-'Ulum al-Ijtima'iyah*; *Fiqh al-Ta'wil>wa al-Tafsir* (Hermeneutik); *Gender mainstreaming (Fiqh al-Nisa>al-Mu'asir)*; *International Human Right & Islamic Law, Trends in Islamic Thought Today*, dan *Philosophy & Methodology in Islamic Law*⁴.

Di bidang Filsafat Ilmu, pemikiran Charles S. Peirce⁵ adalah satu hal yang sangat mendasar bagi siapa saja yang berminat mengkaji Islam. Bermula dari kritiknya terhadap tiga filosof Eropa, yaitu Descartes, John Locke, dan Darwin, Peirce menggagas teori baru yang sangat terkenal, yakni *the new logic* (cara berfikir baru) dan *the logic of inquiry* (logika penelitian). Bagi Peirce, *logic* tidak statis, tetapi bersifat dinamis seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan itu sendiri, sehingga apa yang tampak sebagai fenomena dibaca dan dicerna dengan pembacaan yang kritis-produktif (*al-qira'ah al-naqdiyah al-mutijah*), bukan malah sebaliknya; membaca apa adanya dan "takluk" terhadap cara pembacaan model warisan para pendahulunya. Pembacaan model terakhir ini, tidak akan pernah menghasilkan sesuatu yang bermakna bagi ilmu pengetahuan dan umat, melainkan taqlid dan mengulang-ulang apa yang menjadi *mainstream (al-qira'ah al-taqdiyah al-mutakarrirah)*.

Peirce mengajukan lima konstruksi pemikiran: *Pertama, belief*, yaitu berupa tatanan sosial yang dipegang sementara dan moral; *Kedua, habit of mind*, tradisi yang turun temurun dan menggumpal; *Ketiga, doubt (shak, keragu-raguan)* akan apa yang selama ini dianggap

³ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), viii.

⁴ Tema-tema Seminar Kelas Mata Kuliah Metode Studi Islam, Program Doktor IAIN Sunn Ampel Surabaya, Semester Gasal T.A 2009/2010, Kelas Khusus. Dosen Pengampu: Prof. DR. M. Amin Abdullah.

⁵ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (London: Collier Macmillan Publishers, 1981).

mapan. Keraguan itu muncul karena adanya benturan antara *turath* (tradisi) dengan *al-hadathah* (modernitas). Untuk memperoleh keyakinan, menurut Peirce, seorang peneliti dapat menggunakan empat metode: tenasitas, otoritas, apriori, dan investigasi⁶.

Keempat, Inquiry (penelitian). Namun perlu ditegaskan, bahwa yang dicari adalah *meaning* (nilai), bukan *truth* (kebenaran). *Kelima; the logic of theory*. Pada tahap yang terakhir ini, Peirce menegaskan bahwa kebenaran teks, —baik teks alam, teks manusia dan teks agama— adalah sebagian kebenaran (*truth*: t kecil) yang tertutup dari kebenaran besar (*Truth*: T besar). Dengan demikian, kebenaran yang dihasilkan oleh ekspresi linguistik bersifat relatif (*nisbi*), karena masih banyak kebenaran-kebenaran lainnya yang sama-sama berpredikat “t” kecil dan masing-masing mengklaim sebagai turunan yang “absah” dari kebenaran dengan predikat “T” besar. Dari sini, kemudian Peirce menawarkan perlunya *Commonity of Research* sehingga masing-masing dari kebenaran “t” kecil itu terbuka untuk diapresiasi dan dikritik (*qabil li al-niqas*)⁷.

Berbeda dengan penelitian alam (*natural science*) yang bersifat positivistik, penelitian agama bersifat humanistik dan mempunyai dua dimensi: *Belief (iman)* yang bercorak teologis-subyektif; dan *History (tariikh)* yang bercorak deskriptif-obyektif. Kalau dalam penelitian alam, bangunan relasi antara peneliti dan obyek penelitian adalah S – O, maka dalam penelitian agama yang terjadi adalah relasi S – S.

Namun demikian, tidak dapat dielakkan dalam penelitian agama rentan dengan ketegangan antara pihak *insider* dan *outsider*⁸. Agama sebagai obyek kajian ilmiah meniscayakan adanya sikap lapang dada untuk diperlakukan menurut “selera” peneliti untuk ditelanjangi, sehingga sekujur tubuh agama tampak dengan jelas, mana bagian-bagian yang murni wahyu dan bagian-bagian hasil konstruk sejarah⁹.

Perlu juga ditegaskan di sini, penelitian agama tidak boleh didorong oleh anggapan-anggapan yang miring (*prejudice*). Rasa simpati bahkan empati seorang peneliti atas agama yang diteliti sangat dibutuhkan agar menghasilkan kesimpulan yang valid. Persyaratan simpati dan empati juga diperlukan ketika seseorang akan mengkaji budaya dan kondisi sosial masyarakat beragama. Karena logika positivistik-nomotetik yang memokuskan diri mencari hukum-hukum umum dan keteraturan (*eklaran*) tidak bisa menggali wilayah budaya dan sosial, sebaliknya perlu mengedepankan logika ideografis yang berusaha memahami (*vestehen*) gejala-gejala yang bersifat spesifik¹⁰. Dengan logika ideografis, seseorang dapat menguak

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. Berbagai bentuk sikap saling menyalahkan antar umat beragama, bahkan di internal agama itu sendiri yang tidak jarang melahirkan slogan kafir, murtad, sempalan, sesat, menyimpang dan terma-terma lainnya adalah karena hilangnya kesadaran bahwa sesuatu yang dinggapnya benar hanya merupakan satu pantulan “kebenaran” makna teks dari sekian ribu pantulan “kebenaran” makna teks. Ironisnya, atas nama Tuhan, yang sejatinya masih dalam konteks kebenaran “kecil” itu terjadi pertumpahan darah beribu-beribu manusia.

⁸ Dua model pendekatan terhadap Islam (*insider* dan *outsider*) tersebut berangkat dari asumsi dan titik tolak yang berbeda. Kalangan *insider* memandang Islam berangkat dari keyakinan bahwa Islam adalah agama wahyu, kebenarannya bersifat mutlak, universal dan adaptif dengan tantangan zaman (*shāhili kull zaman wa makan*). Buahnya adalah, kesimpulan-kesimpulan penelitiannya dikemas sedemikian rupa agar tidak bertentangan dengan nilai dasar Islam, yang bisa jadi bertolak belakang dengan fakta di lapangan. Sementara *outsider* mendekati Islam sebagai fenomena yang menyebar, yakni agama yang dipahami dan dipraktikkan oleh manusia sebagai makhluk sejarah.

⁹ Rumadi, “Kritik Wacana Agama sebagai Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer” dalam ed. Adnan Mahmud, et.al., *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 6.

¹⁰ Heru Nugroho, *Menumbuhkan Ide-ide Kritis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 8.

makna (*sinnvestehen*), bukan sekadar menemukan kausalitas niscaya¹¹.

Upaya menetralsir -untuk tidak mengatakan menghilangkan- ketegangan antara dua kutub tersebut, kehadiran disiplin fenomenologi agama sangatlah penting. Walaupun ilmu itu sendiri menegaskan bahwa tidak ada agama yang sama. Atau dengan kata lain, masing-masing agama berbeda dengan yang lainnya. Yang mampu ditelisik fenomenologi agama hanya dari aspek pola, karena di titik inilah berbagai agama dapat dipertemukan. Pola-pola agama dimaksud adalah: doktrin, ritual, teks, *leadership*, *history*, *morality* dan *art*¹².

Senada dengan A. James L. Cox, Hegel menegaskan, bahwa seluruh fenomena -termasuk fenomena agama- dalam berbagai keragamannya, bagaimanapun juga didasarkan pada satu esensi atau kesatuan dasar (*geist* atau *spirit*). Penekanan terhadap hubungan antara esensi dan manifestasi ini, menjadi suatu dasar untuk memahami bagaimana agama dalam keragamannya pada dasarnya mesti dipahami sebagai entitas yang berbeda. Berdasar penunjukan pada satu realitas transenden yang tidak terpisah tetapi dapat dilihat dalam dunia, juga memberi kepercayaan akan pentingnya agama sebagai suatu kajian karena kontribusi yang akan diberikan pada pengetahuan "ilmiah"¹³.

Dengan uraian dan penjelasan ini, maka apa yang dikatakan oleh sementara kalangan adanya pendangkalan aqidah adalah tidak berdasar, karena masing-masing agama mempunyai daya tarik dan kekuatan aqidahnya sendiri-sendiri. Dengan model dan pendekatan seperti ini, umat beragama diberi masukan yang cukup berharga bagaimana menghadapi kolega umat beragama lain, dan begitu pula sebaliknya, yang sama-sama mempunyai keyakinan yang kuat akan kebenaran agama mereka sendiri-sendiri tetapi tetap memberi ruang untuk dialog bahkan hak hidup bersama dalam kehidupan yang harmonis (*al-ta'ayus*/*al-silmi*)>

Seorang peneliti agama juga harus *epoche*¹⁴ (mengurung unsur-unsur subyektifitas, baik berupa kepentingan pribadi, kelompok, keturunan dan lainnya). Langkah ini dapat dilakukan apabila peneliti telah menyiapkan kerangka teori dengan matang. Tanpa itu, sulit dan bahkan mustahil akan terhindar dari jebakan subyektifitas.

Sikap *epoche* dalam penelitian agama mengandaikan adanya sikap kritis (*naqd*) yang terarah terhadap bangunan keilmuan yang dianggap telah mapan. Dalam kerangka sikap kritis yang terarah ini, kiranya apa yang ditawarkan Abid al-Jabiri tentang pendekatan epistemologi¹⁵: *bayani*¹⁶, *'irfan*¹⁷ dan *burhani*¹⁸ dalam pengembangan pemikiran Islam kontemporer menemukan urgensinya Karena epistemologi keilmuan yang berkembang di Barat seperti Rasionalisme, Empirisme dan Pragmatisme saja, tidak akan memadai untuk

¹¹ F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik: Suatu Usaha untuk "Subjek", dalam *Basis*, XL-3 (Maret 1991), 92; F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), 183; K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983), 90.

¹² A. James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates* (New York: The Open University, 2006), 209-247.

¹³ Clive Erricker "Pendekatan Fenomenologis" dalam Peter Conolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: PT. LKIS Printing Cemerlang, 2009), 110.

¹⁴ *Epoche* adalah metode meletakkan subyektif peneliti ke dalam kurung untuk menunjukkan karakter ide dan perasaan orang beriman. Periksa, Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam, Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala sarjana Orientalis* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 146.

¹⁵ Pemikiran Abid al-Jabiri tentang tiga epistemologi tersebut dapat dibaca pada Mohammad Abid al-Jabiri > *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi > 1991. Juga buku berikutnya, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi > Dirasah Tahliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah,

dijadikan kerangka teori dan analisis pasang-surut dan perkembangan *Islamic Studies*¹⁹.

Berbeda dengan Abid al-Jabiri, yang melihat Arab-Islam dengan tiga pendekatan epistemologi di atas, Charles J. Adams mengklasifikasikan Studi Islam dalam dua katagori²⁰: *Pertama*, pendekatan normatif atau keagamaan (*Normative or Religious Approach*). Pendekatan model ini oleh Charles J. Adam diklasifikasikan lagi menjadi tiga pendekatan: *missionaries* tradisional, *apologetic muslim* dan pendekatan *irenic*²¹. *Kedua*, pendekatan Deskriptif terbagi ke dalam tiga pendekatan pula, yaitu pendekatan filologi dan sejarah; pendekatan ilmu sosial; dan pendekatan fenomenologi. Metodologi yang ditawarkan C.J. Adams tersebut di atas sangat berarti dalam penelitian agama baik dalam konteks sosio-historis maupun normatif-teologis.

Hermeneutika sebagai Solusi dari Jeratan Dogma dan Ortodoksi

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, ada dua cara dalam memahami al-Qur'an, yaitu *tafsir* dan *ta'wil*. *Tafsir* dipahami sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau *nasy* kitab suci. Dengan demikian, teks berposisi sebagai "Subyek". Sedangkan *ta'wil* adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks dan/atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai "obyek" kajian²². Hanya saja istilah *ta'wil* dalam tradisi *'ulum al-Qur'an* klasik itu, tidak lain dan tidak bukan adalah *al-ta'wil al-batin* yang agaknya *equivalent* dengan *al-tafsir al-ishar*²³.

Berbeda dengan *ta'wil* "konvensional" di atas, kehadiran *al-ta'wil al-'ilmi* dalam rangka menelisik pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, kultur adalah suatu hal yang niscaya. *Al-ta'wil al-'ilmi* tidak hanya menjadikan teks sebagai obyek kajian, tetapi dilengkapi dengan pendekatan hermeneutis²⁴ (*al-qira'ah al-muntijah*) terhadap khazanah

1990, cetakan ke 3. Khusus untuk struktur dasar dan pola pikir Mutakallimun (pemikiran Kalamiyah) dapat ditelaah lebih lanjut Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies, Montreal, McGill* (Indonesia IAIN Development Project, 1992).

¹⁶ Epistemologi *Bayani* didefinisikan sebagai metode penalaran yang mengacu pada otoritas teks baik secara langsung maupun tidak langsung melalui inferensi (*istidla*). Periksa, al-Jabiri > *Takwin*, 19.

¹⁷ Dalam menerjemahkan kata *'irfan*, kita berhadapan dengan dua padanan yang serupa tapi tak sama. Yang pertama adalah "Gnose/gnosis" yang berarti "pengetahuan intuitif tentang hakikat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar". Sedangkan yang kedua adalah "Gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada "Gnostiksisme"; sebuah aliran kebatinan yang muncul di abad ke 2 M. Kelihatannya pengertian yang kedua yang dikehendaki oleh al-Jabiri > *Ibid*

¹⁸ Sebagai aktifitas kognitif, demonstrasi adalah inferensi rasional yaitu penggalian premis-premis yang menghasilkan konklusi yang bernilai. Sebagai lapangan kognitif, demonstrasi ini adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasikan dari gerakan transliterasi buku asing, khususnya karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Karena penerjemahan buku-buku itu dilatari oleh kehendak politik untuk mendukung Akal Retoris melawan serbuan tren Akal Gnostis, maka tidak heran kalau dalam praktiknya latar belakang ini mempunyai pengaruh yang dominan. Dan terjadilah hubungan yang sangat erat antara keduanya dalam dataran metodologi (tata bahasa Arab/logika) dan juga dalam dataran pemikiran (teologi/filsafat).

¹⁹ Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 201.

²⁰ Periksa Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (Ed.) *The Study Middle East: Research and Scholarship in Humanities and The Social Science* (Canada: John Wiley Sons, Inc, 1976), 20.

²¹ *Ibid*.

²² Amin, *Islamic Studies*, 184.

²³ *Ibid.*, 185.

²⁴ Kata Hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti "menafsirkan". Konon, istilah hermeneutika ini punya kaitan khusus dengan sosok yang bernama Hermes (dan yang menduga dia adalah sosok Nabi Idris, Jibril), utusan dari komunitas Dewa Olympus yang bisa berjalan secepat kilat (itu baru cara berjalannya, tidak bisa dibayangkan kalau ia sedang lari). Sebagai perantara, tentu saja Hermes harus bisa menguasai bahasa para dewa,

intelektual Islam baik klasik, modern maupun kontemporer²⁵.

Abdullah Saed dan Khaled M. Aboe El Fadl adalah dua tokoh yang getol menyuarakan pentingnya hermeneutika dalam memahami teks keagamaan. Berdasarkan pelacakan Abdullah Saed, pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an dapat dikelompokkan menjadi tiga: *tekstualis*, semi *tekstuali* dan *kontekstualis*²⁶. Pendekatan model pertama dan kedua ini memperlakukan tekstual al-Qur'an sebagai acuan dalam memahami pesan yang terkandung di dalam teks, tanpa mempertimbangkan konteks sejarah sosial di mana teks tersebut "diungkapkan". Akibatnya, sering kali terjadi kesenjangan antara tuntutan literal teks dengan dunia empirik, di mana pesan teks itu harus diterapkan. Keadaan ini akan lebih tragis lagi ketika kepentingan ideologis dan politik ikut andil dalam proses penafsiran. Hal yang demikian ini, menurut Khaled M. Aboe Fadl, menjadikan fiqh yang semestinya bersifat "otoritatif" menjadi fiqh "otoriter atas nama Tuhan"²⁷. Lahirnya kelompok muslim puritan-fundamentalis, menurut Khaled M. Abou El Fadl, juga dipicu oleh pemaknaan teks keagamaan bercorak literalis-tekstualis²⁸. Sebaliknya, penafsiran yang "rela" membuka diri untuk melakukan kontekstualisasi terhadap teks akan menghadirkan Islam *rahmah li al-'alamin* dan *sabih li kull zaman wa makan* dalam segala aspek kehidupan. Sehingga kesan bahwa Islam sarat dengan ajaran bias gender,²⁹ tidak relevan dengan kemaslahatan³⁰ era kontemporer akan dapat dijawab dengan kepala dingin dan rasional.

Dalam lingkup yang lebih luas, Muhammad Arkoun, berangkat dari kegelisahannya terhadap keberagaman umat Islam yang cenderung ortodoks,³¹ dogmatis³² dan juga terhadap

memahami dan menafsirkan apa yang ada di benak para zat yang kekal itu, sekaligus mampu menerjemahkan serta mengartikulasikan maksud mereka pada makhluk hidup yang ada di dunia fana. Dalam pengertiannya yang paling sederhana, hermeneutika bisa didefinisikan sebagai "sebuah teori, metodologi dan praksis penafsiran, yang digerakkan ke arah penangkapan makna dari sebuah teks, atau sebuah analogi-teks, yang secara temporal atau secara kultural berjarak jauh, atau dikaburkan oleh ideologi dan kesadaran palsu" Periksa Maulidin, "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang, Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* No.14 Vol.V (Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 2003), 6. Dalam perspektif hermeneutik, paling tidak ada tiga unsur variabel yang harus terpenuhi, yaitu unsur *author* (pengarang), unsur teks dan unsur *reader* (pembaca). Dalam Islam, variabel teks adalah *nas* / *shar'i*; variabel *author* adalah Allah dan variabel *reader* adalah umat Islam sendiri. Ketiga unsur variabel tersebut harus diletakkan secara berimbang, karena pengabaian peran salah satu unsur lainnya akan mengantarkan kepada *interpretative despotism* (kesewenang-wenangan penafsiran) yang pada akhirnya akan melahirkan authoritarianism, yakni tindakan menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*the will of the Divine*) atau keinginan terdalam teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang final dan tidak dapat diganggu gugat. Periksa Amin Abdullah, "Mendengarkan "Kebenaran" Hermeneutika" dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), xviii-xx.

²⁵ Amin, *Islamic Studies*, 185.

²⁶ Abdullah Saed, *Interpreting al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006).

²⁷ Khaled M. Aboe Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* (Tp: Serambi, 2004).

²⁸ Penjelasan mendalam tentang akar munculnya ekstrimisme dalam Islam silahkan baca juga Stepen Sulaiman Schwartz, "Dua Wajah Islam, Moderatisme vs. Fundamentalisme," dalam *Wacana Global* (Jakarta: The Wahid institute, 2007).

²⁹ Untuk mendapatkan ulasan tentang gender, silahkan baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khawf: Qira'ah fi-Khitab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000).

³⁰ Seluruh ajaran Islam ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan yang sebanyak-banyaknya bagi umat dan sekaligus menolak datangnya *mafsadah* bagi mereka. Konsep *maslahah* ini oleh ulama telah diformulasikan dalam *maqasid al-shari'ah* dengan berbagai dimensinya. Periksa Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, vol 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), 7.

³¹ Meskipun kata "ortodoks" tidak dikenal dalam Islam dan tidak mempunyai padanan yang pas dalam bahasa Arab, secara konseptual ide tentang ortodoksi tidak sulit ditemui dalam agama ini. Hal tersebut disebabkan oleh kenyataan bahwa meskipun diungkapkan dalam istilah yang berbeda-beda, konsep ortodoksi dapat ditemui dalam semua tradisi keagamaan yang utama, termasuk Islam. Periksa Abdurahman Mas'ud, "Sunnisme and

kajian-kajian keislaman yang bersifat logosentris, dia mengajukan gagasan tentang pentingnya memikirkan kembali Islam (*Rethinking Islam*) yang ada atau berkembang selama ini dan juga pentingnya melakukan kritik terhadap nalar Islam yang telah mengendap di bawah akal sadar umat Islam. Menurut Arkoun, setiap akal mempunyai sejarahnya sendiri yang pasti berbeda dengan akal-akal yang lain.

Kegelisahn Arkoun juga merambah pada persoalan kajian-kajian al-Qur'an. Dalam hal ini, dia banyak melakukan kajian terhadap kitab-kitab tafsir klasik dan juga terhadap para pengkaji al-Qur'an dari kalangan islamis-orientalis. Dari kajiannya itu, Arkoun melihat bahwa karya-karya tafsir ulama klasik kebanyakan bersifat mitologis, *a historis*, dan ideologis; dalam arti banyak ulama klasik yang mengkaji dan menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan ideologi atau kepentingan politik kelompok tertentu. Padahal tafsir semacam ini, menurut Arkoun, hanya akan menguntungkan para pemimpin atau kelompok-kelompok tertentu saja. Hal ini tentu saja sudah melenceng dari tujuan awal diturunkannya al-Qur'an³³

Berangkat dari kesadaran Arkoun akan ruwetnya "nalar Islam," maka dia menawarkan metode historisisme dalam bentuk "kritik nalar Islam" (*tarikhiyat al-'aql al-islami*). Teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi³⁴. Arkoun melakukan rekonstruksi atau membangun kembali wacana pemikiran agar bisa diperoleh kesadaran atas berbagai penyelewengan, keterbatasan dan pembekuan wacana. Upaya dekonstruksi-rekonstruksi ini bertujuan antara lain untuk menghindari adanya sikap superioritas atau klaim serba paling "pusat", "asli" dan paling "benar" dalam suatu diskursus. Selain itu, upaya ini juga bertujuan untuk menghindari segala sesuatu yang bersifat mitis, ideologis, dan mitologis sehingga suatu diskursus bisa dipulihkan dan ditempatkan kembali secara benar.

Kompleksitas permasalahan Islam kontemporer meniscayakan adanya pembacaan kritis, tidak hanya berkuat dalam ranah "nalar Islam" -seperti yang ditawarkan Arkoun-, tetapi juga harus dilihat dari aspek-aspek lain yang lebih "membumi" dengan kebutuhan umat manusia modern. Dalam kerangka ini, gagasan Jasser Auda tentang *maqasid al-shari'ah* dengan pendekatan sistem (*a systems approach*) dapat dijadikan pisau analisis dalam mengkaji permasalahan Islam³⁵. Menurut Jasser Auda, terdapat enam ciri sistem yang, antara satu dengan yang lain saling berkaitan dalam menganalisis hukum Islam kontemporer³⁶. Enam ciri sistem tersebut adalah³⁷: pemikiran dasar sistem hukum Islam (*cognitive nature of the system*

'Orthodox' in Eyes of Modern Scholars." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61 (1998), 108. Sheila Mc Donough, "Orthodoxy and Heterodoxy. Dalam, *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, 124.

³² Menurut Arkoun, setiap agama memiliki keyakinan-keyakinan dan non keyakinan-non keyakinan yang telah dilalui sebagai kebenaran-kebenaran yang tidak tersentuh dan tidak dapat diperdebatkan, yaitu, ada dogma-dogma yang menghindari setiap pertanyaan kritis oleh kekuatan nalar. Dalam Islam, kata Arkoun, dogma-dogma ditentukan oleh al-Qur'an kemudian dikembangkan dan didakwahkan oleh otoritas-otoritas "ortodoks" pada setiap waktu di mana dipandang perlu membantah pendapat-pendapat yang dianggap heterodoks. Periksa, Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yidian W. Asmin & Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 105.

³³ Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-'Usuli wa Istihlat al-Tasit*, terj. Hashim Salih (Beirut: Dar al-Saqi, 1999), 17.

³⁴ Luthfi Assyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Moderen: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 1, Vol. V 1994, 25.

³⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Systems Approach* (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 26.

³⁶ Walaupun gagasan Jasser Auda berbicara dalam aspek hukum, tetapi teori sistem yang dia tawarkan juga dapat dipakai sebagai pisau analisis aspek-aspek Islam lainnya.

³⁷ Ibid., 45-55.

of Islamic law); Sistem hukum Islam yang menyeluruh (*wholeness of the system of Islamic law*); Keterbukaan sistem hukum Islam (*openess of the system of Islamic law*); Hirarki sistem hukum Islam (*interrelated hierarchy of the system of Islamic law*); Multi-dimensi sistem hukum Islam (*multy-dimensionality of system of Islamic law*); Oientasi tujuan sistem hukum Islam (*purposefulness of the system of Islamic law*).

Pendekatan di atas dapat dilengkapi dengan tawaran metodologis Muhammad Shahrur dan secara meyakinkan dapat diterapkan dalam memahami teks-teks agama mengenai berbagai persoalan kontemporer, seperti persoalan pakaian.

Pembacaan Kritis terhadap Teks

Dalam perspektif Islam, pakaian (*libas*) menempati posisi yang sangat signifikan terhadap pembentukan pribadi muslim yang taqwa. Urgensi pakaian nampak, ketika Islam memerintahkan setiap individu baik laki-laki maupun perempuan agar menutupi aurat pada pelaksanaan ibadah, seperti *ṣalāt*, dan dalam pergaulan sehari-hari.³⁸ Di samping sebagai penutup aurat, pakaian juga menjadi simbol karakter atau watak yang memakainya,³⁹ bahkan oleh sebagian kalangan pakaian yang disinyalir sebagai pakaian islami, seperti *hijab* dan *jilbab*, diyakini sebagai simbol keislaman yang menonjol. Lebih dari itu, *hijab* juga menjadi simbol perlawanan terhadap hegemoni kebudayaan Barat yang oleh kalangan konservatif dianggap bertentangan dengan ajaran Islam⁴⁰.

Bagi Muhammad Shahrur⁴¹, salah seorang pemikir muslim kontemporer dari Syiria ini, *hijab* adalah pakaian untuk membedakan antara perempuan merdeka (*al-hurrāh*) dan budak (*al-'amah*). Karenanya, tegas Shahrur, *hijab* bukanlah perintah Tuhan (*taklif shar'i*) yang bisa dihukumi halal-haram, tetapi ia tidak lebih dari sebuah tradisi pakaian sebelum islam (*qabl bi'that al-nabi*) yang secara kebetulan berlaku pada masa Nabi Muhammad. Karenanya, lanjut Shahrur, pakaian hendaknya menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dan lingkungan.⁴² Tokoh yang kelahiran Damaskus Syiria ini, memberikan pemikiran yang sangat kontroversial terhadap teks ayat-ayat *libas* (pakaian: *hijab*, *jilbab* dan *khimar*), seperti penafsirannya berkaitan dengan surah al-Nur ayat 31:

“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 ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami

³⁸Periksa Abb al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madhab al-Arba'ah*, vol 2 (Istanbul:Waqf al-Ikhlas, 1990), 191-192.

³⁹Abdul Halim Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, vol 4, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 27.

⁴⁰Periksa Nurul Agustini, SS, MA “Gender” *Ensiklopedi Islam Tematis*, vol 6 (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t), 182.

⁴¹ Muhammad Shahrur dilahirkan di Damaskus, Suriyah pada tanggal 11 April 1938, putra dari perkawinan antara Deyb Shahrur dengan Siddiqah bin Sa'īd Filyun. Shahrur dikarunia lima orang anak: Tāriq, al-Laith, Basul, Masun dan Rima sebagai buah pernikahannya dengan Azizah. Secara akademis dia meraih gelar Doktor di bidang Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*mikānikat-turbat wa asasat*) di Universitas Irlandia. Kesibukannya sehari-hari adalah sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi. Hebatnya, dia produktif menulis tema-tema kajian keislaman dan menghasilkan karya monumental. Buku-buku yang telah dia terbitkan buah pikirannya antara lain: *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'asṣrah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), *Nahw Usūl-Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: al-Ahali, 2000), *al-Islām wa al-Imān: Manzūmah al-Qiyām* (Damaskus: al-Ahali, 1994), *Dirasat-Islamiyah Mu'asṣrah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahali, 1996).

⁴²Muhammad Shahrur, *Nahw Usūl*:355.

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 kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”.

Shahrur mengaskan, bahwa kata *khumur* dalam ayat di atas adalah berasal dari kata *al-khamr* yang berarti penutup, sama saja penutup kepala, atau yang selainnya. Sedangkan kata *jujub*, yang berarti sesuatu yang terbuka mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Lebih jauh, tokoh yang meraih gelar Doktor teknik sipil Universitas Irlandia ini menjelaskan, bahwa *jujub* bagi kaum perempuan adalah anggota tubuh antara dua belah dada (*ma-bayn al-thadyayn*), bagian di bawah payudara (*ma-tahf al-thadyayn*), bagian di bawah ketiak (*ma-tahf al-ibtayn*), kemaluan (*al-fajr*), dan kedua bidang pantat (*al-alyatayn*).⁴³

Perlu juga ditegaskan, bahwa Shahrur menggolongkan ayat 31 dari surah al-Nur di atas sebagai ayat *hidd*, sehingga ia menafsirkannya dengan pendekatan teori limit (*nazriyat al-hidd*) yang ia bangun. Batas minimal (*al-hidd al-adna*) bagian tubuh perempuan yang harus ditutupi adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *jujub* dan batas maksimal (*al-hidd al-la*) dan bagian-bagian *ma-zhar minha* (wajah, dua telapak tangan).⁴⁴

Bias dari teori limit Shahrur di atas, bahwa perempuan yang menutup seluruh tubuhnya telah melanggar batas-batas (*hidd*) Allah, sebagaimana pelanggaran yang dilakukan oleh perempuan dengan memperlihatkan tubuhnya yang termasuk kategori *jujub*. Menurut Shahrur, perempuan bebas berpakaian dengan mode apa saja selama tidak melanggar dua batas di atas, yakni batas minimal dan batas maksimal.⁴⁵

Dalam mengkaji pakaian perempuan, Shahrur berpijak pada tiga landasan, yaitu: aspek metodologis, historis dan normatif. Berikut penulis kemukakan tiga landasan tersebut secara global.

1. Landasan Metodologis

Muhammad Shahrur, dalam bukunya, *Nahw Usul-Jadidah li al-Fiqh al-Islami > Fiqh al-Mar'ah*, meletakkan acuan metodologi yang dijadikan pijakan dalam memahami masalah pakaian (*al-libas*)⁴⁶ perempuan yang dapat disimpulkan sebagai berikut.⁴⁷

Pertama, landasan kebahasaan (*asas-lughawi*). Shahrur menolak terhadap sinonimitas

⁴³Muhammad Shahrur, *al-Kitab*, 607. Penafsiran Shahrur ini sangatlah “nakal” bila kita bandingkan dengan ulama’ pendahulunya, seperti Ibn Jarir, al-Tabasari, al-Jassas, Ibn al-‘Arabi. Periksa Ibn al-Jarir, *Tafsir al-Tabarī*, vol 9 (Beirut: Dar-al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992), 303, al-Tabarisi, *Majma’ al-Bayan*, vol 7 (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t), 215-216, al-Jassas, *Ahkam al-Qur’an*, vol 3 (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t), 460-461, Ibn al-‘Arabi, *Ahkam al-Qur’an*, vol 3 (Beirut: Dar-al-Fikr, t.t), 381-382.

⁴⁴Ibid., 618.

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Shahrur menggunakan istilah *al-libas* (pakaian) sebagai ganti istilah *Hijab* yang selama ini sering disebut pakaian shar’i. Berdasarkan penelitiannya, kata *al-Hijab* dalam al-Qur’an disebut 8 kali (dengan redaksi *Hijab*: al-Araf 7 : 46; al-Ahzab 33 ; Sad 38 : 32; Fussilat 41 : 5; al-Shura 42: 51, dengan redaksi : al-Isra’ 17: 45; Maryam 19 : 17, dengan redaksi *li mahjub*: al-Mutaffifin 83: 15) tetapi setiap ayat tersebut tidak ada yang secara pasti dikaitkan dalam masalah pakaian. Kosakata yang lebih merujuk pada pengertian *al-libas*, menurut Shahrur, adalah *al-thiyab* (baju), *al-jalabib* (*jilbab*, penutup tubuh) dan *al-khumur* (kerudung). Periksa Shahrur, *Nahw Usul-Jadidah*, 331.

⁴⁷Ibid., 335.

dalam kosa kata. Kata *al-thawb* (baju), dalam pengertian Shahrur tidak sama dengan kata *al-libas* (pakaian), kata *al-saw'ah* (kemaluan) tidak sama dengan kata *al-'awrah*. Landasan linguistik ini menjadi pegangan Shahrur dalam membaca ayat-ayat *al-Tanzil al-Hakim*⁴⁸.

Kedua, penyaringan arti kata secara tepat dan argumentatif (*al-intiqas*). Menurut Shahrur, terdapat sejumlah kata yang masing-masing mempunyai ragam makna, agar teks ayat *al-Tanzil al-Hakim* beserta kandungan hukunnya dapat dipahami, harus diadakan seleksi secara ketat terhadap kosa kata tersebut⁴⁹.

Ketiga, pembedaan antara halal (*al-halal*) dan yang haram (*al-haram*), antara perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*), antara yang baik (*al-hasan*) dan yang buruk (*al-qabih*). Peng-*halalan* dan peng-*haram-an* adalah dua otoritas yang hanya dimiliki oleh Allah semata. Otoritas untuk memberikan perintah dan larangan dimiliki oleh Allah serta para Nabi serta Rasul-Nya, karena dua otoritas tersebut mengandung unsur lokalitas dan tunduk pada kondisi darurat. Dengan ungkapan lain bahwa kondisi darurat memperbolehkan hal-hal yang sebelumnya dilarang (*al-manhiyat*) bukan yang sebelumnya diharamkan (*al-muharramat*). Sedangkan otoritas pembolehan (*al-simah*) dan pelarangan (*al-man'*) dimiliki oleh Allah, para Nabi, para Rasul, dan pemimpin umat (*uli-al-amr*). Dalam hal ini yang termasuk kategori *uli-al-amr*, tegas Shahrur, adalah dewan legislatif, parlemen, dan dewan penasehat (*ahl al-hill wa al-'aqd*). Adapun penetapan mana yang baik dan mana yang buruk (*al-hasan wa al-qabih*) terletak di pundak setiap individu, baik secara perseorangan maupun kolektif dan yang diakui oleh hati nurani setiap manusia. Pemilihan hal-hal tersebut di atas merupakan dasar-dasar metodologi yang tidak pernah dikesampingkan oleh Shahrur ketika membaca ayat-ayat *al-Tanzil al-Hakim*, khususnya yang terkait dengan ayat-ayat hukum. Berdasarkan pijakan ini, Shahrur menolak pendapat yang mengatakan bahwa para Rasul memiliki otoritas untuk menghalalkan dan mengharamkan sesuatu, karena hal tersebut akan menghantarkan pada timbulnya kontradiksi dan pencampuradukkan pembaca ketika mengabaikan bahwa Rasul dan Nabi hanya menghalalkan dan mengharamkan sesuatu sebatas apa yang diwahyukan oleh Allah kepada mereka. Setiap Rasul ketika berjihad, maka ijtihadnya berada dalam konteks kenabian (*al-nubuwwah*), bukan dalam konteks kerisalahan (*al-risalah*). Ijtihadnya bersifat lokal-temporal, memuat unsur perintah dan larangan, dan bukan penghalalan atau pengharaman. Para Rasul juga tidak menghalalkan atau mengharamkan sesuatu yang terpisah sama sekali dari prinsip-prinsip *Kitab Allah*.⁵⁰

Keempat, desakralisasi terhadap tradisi (*turath*). Setiap yang berasal dari hasil karya cipta manusia dapat mengandung kesalahan, sekaligus kebenaran, kealpaan dan kelengahan, dan oleh karenanya dapat diperdebatkan serta dikaji ulang.⁵¹

⁴⁸Ibid. menurut Shahrur, pemolakan sanonimitaslah yang pertama kali memberikan inspirasi untuk membedakan antar terma al-Kitab dan al-Qur'an, antara *al-Nabi* dan *al-Rasul*, antar *al-Risalah* dan *al-Nubuwwah*, yang kemudian menjadi embrio seluruh konsepnya yang kontroversial, baik di bidang *'ibadah*, *mu'amalah* dan lainnya. Periksa Shahrur, " *Nahwa l'adat Tartib Awlawiyat al-Thaqafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: Maqalat al-Islam wa al-Imam* ", *Artikel Studi Teks dan Tafsir* (Yogyakarta: Hans Bunga, t.t), 2. Berkaitan dengan penolakan Shahrur terhadap sinonimitas bahasa, dia memilih kamus, *Maqayis al-Lughah*, karya Ibn Faris. Kamus ini dijadikan rujukan utama untuk mendefinisikan perbedaan kata-kata yang dibahasnya. Periksa Shahrur, *al-Kitab*, 24.

⁴⁹ Shahrur memberikan contoh perlunya penyaringan makna *taqwa* yang bersanding dengan kata *libas* dalam ayat 26 surah al-A'raf dalam tiga kemungkinan, yaitu: iman, amal saleh dan rasa malu. Periksa Sharur, *Nahwa Usul*; Ibid.

⁵⁰Ibid.

Kelima, desakralisasi terhadap para pemegang otoritas tradisi. Sakralitas, menurut Shahrur, hanya berhak disandang oleh Allah dan Kitab-Nya, sedangkan imunitas dari kesalahan (*'ismah*) hanya dimiliki oleh Allah dan Rasul-Nya dalam lingkup-lingkup kerisalahan saja. Untuk alasan dan kepentingan apapun tidak diperbolehkan untuk menyandarkan imunitas tersebut kepada selain Allah dan Rasul-Nya, karena secara logika hal itu tidak dapat diterama.⁵²

2. Landasan Historis.

Menurut Shahrur, masalah pakaian dan baju penutup bagi perempuan, adalah masalah klasik yang dapat dikembalikan kepada sejarah, bahkan pada masa pra-sejarah. Para pengkaji masalah ini senantiasa terikat dengan manuskrip-manuskrip klasik yang tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan lain yang terkait, seperti masalah dosa pertama (*al-khati'ah al-ula*) yang selanjutnya terkait dengan masalah permulaan munculnya manusia, yaitu permulaan jenis manusia yang memiliki asal-usul fisik sebagai *al-bashar* sejak ruh ditiupkan dalam dirinya. *Al-Tanzil-al-Hakim* sendiri mengindikasikan adanya hubungan tersebut dengan mengungkapkan bahwa usaha Adam dan pasangannya untuk menutupi bagian-bagian intim tubuhnya di surga merupakan hasil konstruksi alami ketika keduanya terbuka kemaluannya setelah memakan buah dari pohon terlarang. Hal ini, menurut Shahrur, sesuai dengan pendapat yang terdapat dalam tafsir-tafsir klasik⁵³.

Menurut Shahrur, perempuan dalam masyarakat Arab sebelum diutusnya Muhammad dapat dikelompokkan ke dalam penganut agama Yahudi, Nasrani, dan penyembah berhala. Mereka juga tidak terlepas dari pengaruh minoritas penganut Ibrahim dan orang-orang Persia, khususnya terkait dengan hukum perdagangan.⁵⁴

Secara geografis masyarakat pra-kenabian ini tersebar di daerah Hijaz dan seluruh bagian jazirah Arab. Sepanjang wilayah selatan mencakup daerah Yaman, wilayah daerah utara mencakup negeri Syam dan sebagian daerah Iraq. Mayoritas penduduknya hidup di daerah padang pasir dan wilayah tak bertuan yang diikat oleh silsilah keluarga dan suku. Sebagian kecil hidup di wilayah perkotaan yang berperan dalam menumbuhkan pasar dan aktifitas perdagangan secara menetap. Secara alamiah akan terdapat perbedaan secara konstruksi posisi perempuan dalam kedua wilayah yang berbeda tersebut. Secara alamiah, konstruksi pandangan tersebut turut membentuk pokok-pokok ajaran agama yang hidup saat itu. Yang jelas, para pengkaji masalah ini akan mendapatkan kenyataan bahwa perempuan Arab merdeka dalam masyarakat pra-kenabian memperoleh posisi yang tinggi dan terhormat sebagaimana kenyataan dalam adat, tradisi, kebiasaan, serta dalam berbagai bidang kehidupan, seperti pernikahan, perceraian, waris, *hijab*, pergaulan dengan lawan jenis, pembacaan puisi, dunia politik, hukum dan pertanian.⁵⁵

Berdasarkan fakta historis, Shahrur menegaskan bahwa persoalan *hijab* dan *jilbab* adalah sarat dengan pengaruh tradisi bangsa-bangsa Mesopotamia, seperti Sumeria, Babilonia dan Assyiria. Di samping itu, ajaran agama-agama sebelum Islam, seperti

⁵¹Ibid.

⁵²Ibid.,337.

⁵³Ibid.

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Ibid.

Zoroaster, Manawiyah, Yahudi dan Nasrani punya andil besar terhadap pola pikir beberapa kalangan yang diklaim sebagai “juru tafsir” *al-Tanzib-al-Hakim* dalam sakralisasi *hijab* dan *jilbab* dengan jargon “pakaian shariat,” dan –ironisnya diikuti oleh para pemikir islam berikutnya tanpa selektif.⁵⁶

3. Landasan Normatif

Secara normatif, Muhammad Shahrur mendasarkan konsep pakaian “Islami” yang ia tawarkan pada dua ayat *Hudud* yang terdapat dalam Surah al-Nur ayat 30, terkait dengan laki-laki, dan ayat 31 terkait dengan perempuan.

Pada dasarnya, pemikiran Shahrur tentang pakaian berpijak pada dua ayat di atas yang kemudian yang didukung oleh ayat-ayat lainnya yang dianggap ada relevansi dengan tema pakaian.⁵⁷ Dalam mengkaji tema-tema keislaman termasuk pakaian perempuan, Shahrur hanya bergantung pada al-Qur’an, bukan Sunnah Nabi dan buku-buku lainnya. Sikap penolakan Shahrur terhadap sunnah, bukan berarti tidak menghargai Nabi, Shahrur menghargai Nabi dalam tingkah laku manusianya, sebagai seorang muslim pertama yang memilih pilihannya didalam batasan-batasan Tuhan.⁵⁸

Penutup

Metodologi Studi Islam, sebagaimana disiplin ilmu pengetahuan lainnya, akan terus berkembang seiring dengan kebutuhan tantangan zaman yang bergulir begitu cepat. Bisa jadi, dalam hitungan beberapa tahun saja, bahkan mungkin bulan, Metodologi Studi Islam yang diusung oleh para pemikir, seperti dalam tulisan ini, sudah dianggap ketinggalan zaman. Dan karenanya memerlukan inovasi-inovasi terbaru. Tentu sangat ironis, kalau Metodologi versi “lama” saja belum dipahami, apalagi mengaplikasikannya dalam sebuah penelitian, ternyata telah ditemukan Metodologi versi paling kontemporer.

Al-Hasil, siapapun yang tertarik dengan kajian ke-Islam-an, dituntut selalu meng-*update* keilmuannya, serta berani menggunakan metode-metode kontemporer dalam menganalisis suatu permasalahan, sehingga menghasilkan sesuatu yang betul-betul baru (*qir’ah muntijah*) dalam dunia ilmu pengetahuan, serta *maslahah* bagi planet bumi dan seisinya.

⁵⁶Shahrur, *Nahwa Usul*, 360. Sikap seperti itu menurut Shahrur, ada kesalahan fatal, karena merubah univarsalitas Islam menjadi pesan yang sempit, bersifat lokal, dan mengatributkan aspek kesakralan pada peninggalan tradisional, walaupun hal itu buah dari “rekayasa” interpretasi manusia, sehingga pesan yang orisinal menjadi tertutup oleh warisan manusia. Akibatnya kebudayaan Islam menjadi membatu. Periksa Muhammad Shahrur, *Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim*, terj. Mohammad Zaki Husein (Yogyakarta: Hans Bunga, t.t), 44.

⁵⁷Perlu dicatat, penyertaan ayat-ayat lain yang dimiliki topik pembahasan yang sama, dikenal dengan istilah metode intratekstualis, teknis dari metodis dari konsep *al-Qur’an yufassir ba’dh ba’d* (sebagian ayat al-Qur’an menafsirkan ayat lain). Ini sudah muncul sejak awal Islam, namun baru diaplikasikan secara sistematis pada abad ke-20, yang lebih populer dengan istilah *al-tafsir-al-mawdu’i* (tafsir tematik). Perangkat metodologis ini memiliki justifikasi dari Q.S, al-Muzammil: 4. Pada ayat tersebut terdapat kata *tartil* yang menurutnya tidak diartikan dengan membaca (*tilawah*) sebagaimana yang dipahami oleh sebagian mufassir. *Lafaz* tersebut diambil dari kata *al-ratl* yang berarti “barisan pada urutan tertentu.” Atas dasar ini, *tartil* diartikan dengan “mengambil ayat-ayat yang dikaitkan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang yang lain”. Periksa Shahrur, *al-Kitab*, 197. Namun secara praktis, metode *mawdu’i* ini antara yang satu dengan yang lain terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis. Periksa Sahiron Syamsuddin, “Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur’an,” *Studi al-Qur’an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin (Yogyakarta : PT Tiara Wacana Yogya, 2002), 138.

⁵⁸Shahrur, *Teks Ketuhanan*, 49.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. "Mendengarkan "Kebenaran" Hermeneutika," dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- . *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Aboe Fadl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Tp: Serambi, 2004.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Dawa'ir al-Khawf: Qira'ah fi>Khitab> al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi>2000.
- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.). *The Study Midle East: Research and Scholarship in Humanities and The Social Scince*. Canada: John Wiley Sons, Inc, 1976.
- Agustin, Nurul SS, MA. "Gender" *Ensiklopedi Islam Tematis*, Vol 6. Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t.
- Al-Jabiriy, Mohammad Abid. *Takwin> al-'Aql al-'Arabi>*Beirut: al-Markaz al-Thaqafi>al-'Arabi> 1991.
- . *Bunyat al-'Aql al-'Arabi>Dirasah Tahliyyah Naqdiyah li Nuzum al- Ma'rifah fi>al-Thaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasat> al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.
- al-Jaziri, Abd al-Rahman. *al-Fiqh 'ala>al-Madhabib al-Arba'ah*, vol 2. Istambul: Waqf al-Ikhlasi, 1990.
- al-Shatibi, Abu Ishaq. *al-Muwafaqat>fi>Usul>al-Shari'ah*, vol 2. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971.
- Arabi, Ibn al. *Ahkam al-Qur'an*, vol 3. Beirut: Dar>al-Fikr, t.t.
- Arkoun, Muhammad. *Al-Fikr al-Usuli>wa Istihabat al-Tasfi>* terj. Hashim Salih. Beirut: Dar>al-Sa'qi> 1999.
- . *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin & Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Assyaukani, Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Moderen: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 1, Vol. V 1994.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah As Philosophy of Islamic Systems Approach*. London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Erricker, Clive. "Pendekatan Fenomenologis," dalam Peter Conolly (ed). *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2009.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Hardiman, F. Budi. "Positivisme dan Hermeneutik: Suatu Usaha untuk "Subjek", dalam *Basis*, XL-3 (Maret 1991).
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Buku Baik, 2004.
- Jarir, Ibn al. *Tafsir>al-T&abari>*vol 9. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Jassas, al. *Ahkam al-Qur'an*, vol 3. Beirut: Dar>al-Fikr, t.t.
- K. Munitz, Milton. *Contemporary Analytic Philosophy*. London: Collier Macmillan Publishers, 1981.

- L. Cox, A. A. James. *Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York: The Open University, 2006.
- Mas'ud, Abdurahman. "Sunnisme and 'Orthodox' in Eyes of Modern Scholars." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 61 (1998). Sheila Mc Donough, "Orthodoxy and Heterodoxy, dalam, *Encyclopedia of Religion*, vol. 11, 108, 124.
- Maulidin. "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang, Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, no.14 Vol.V. Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 2003.
- Nugroho, Heru. *Menumbuhkan Ide-ide Kritis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Rumadi. "Kritik Wcana Agama sebagai Gerakan Pemikiran Islam Kontemporer," dalam ed. Adnan Mahmud, et.al. *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Saed, Abdullah. *Interpreting al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Sahiron, Abdul Mustaqim. Syamsudin. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Sahrodi, Jamali. *Metodologi Studi Islam, Menelusuri Jejak Hisoris Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Schwartz, Stepen Sulaiman. *Dua Wajah Islam, Moderatisme vs. Fundamentalisme dalam Wacana Global*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Sharur, Muhammad. *al-Islam wa al-Imam: Manzumat al-Qiyam*. Damaskus: al- Ahali, 1994.
- . *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.
- . *Nahwa>Ushul>Jadidah li al-Fiqh al-Islami>* Damaskus: al-Ahali, 2000.
- . *Dirasat Islamiyah Mu'asirah fi>al-Dawlah wa al-Mujtama'*. Damaskus : al-Ahali, 1996.
- Syuqqah, Abdul Halim *Kebebasan Wanita*, Vol 4, ter As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Tabarisi, al. *Majma' al-Bayan*, vol. Beirut : Dar>al-Fikr, t.t.
- van Ess, Josef "The Logical Structure of Islamic Theology," dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies, Montreal, McGill* Indonesia IAIN Development Project, 1992.