

Epistemological-Methodological Criticism of Muhammad Syahrur In Islamic Studies (Case Study of Milk Al-Yamin Concept)

Muhammad Kholid*

Universitas Ibn Khaldun Bogor-Indonesia
muhammadkholid489@gmail.com

Abstract

Muhammad Syahrur as one of the liberal scholar from Syria returned to fame with the emergence of Abdul Aziz's controversial dissertation which raised the theme of milk al-Yamin. Shahrur is considered to have legalized adultery for interpreting milk al-Yamin as an aqad ihsan or sexual partner outside of marriage. Coupled with derivatives of the concept of Milk al-Yamin Syahrur such as nikah mut'ah, musakanah (samen leven), 'urfī, grant, and muhallil which have been agreed haram by jumbūr ulama. The methodology used in the writing of this article is descriptive-analytical critical to the Islamic worldview approach. This article seeks to describe the concept of milk al-Yamin in the view of the Syahrur accompanied by criticism from various aspects, considering the authority of the Syahrur and assessing the methodology and epistemology of the Shahrur in interpreting the Qur'an. It was concluded that the shahrur's interpretation of the milk al-yamin verses came out of the mainstream interpretation of the majority of scholars. Another problem lies in the inconsistency in the use of methodology, and the relativism of Syahrur epistemology.

Keywords: *Muhammad Syahrur, Milk al-Yamin, Adultery, Otority.*

* Jl. Sholeh Iskandar, RT.01/RW.10, Kedungbadak, Kec. Tanah Sereal, Kota Bogor, Jawa Barat 16162

Abstrak

Muhammad Syahrur sebagai salah satu tokoh pemikir liberal asal Syria kembali tenar dengan munculnya disertasi kontroversial Abdul Aziz yang mengangkat tema milk al-Yamin. Syahrur dianggap telah menghalalkan zina karena menginterpretasikan milk al-Yamin sebagai aqad ihsan atau partner seksual di luar pernikahan. Ditambah lagi dengan turunan dari konsep milk al-Yamin Syahrur seperti nikah mut'ah, musakanah (samen leven), 'urf, hibab, dan muhallil yang telah disepakati keharamannya oleh jumbur ulama. Metodologi yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah deskriptif-analitis kritis dengan pendekatan worldview Islam. Artikel ini berusaha mendeskripsikan konsep milk al-Yamin perspektif Syahrur disertai kritikan dari berbagai aspek, juga menimbang otoritas Syahrur dan menilai metodologi serta epistemologi Syahrur dalam menafsirkan al-Qur'an. Disimpulkan bahwa penafsiran Syahrur terhadap ayat-ayat milk al-yamin keluar dari penafsiran mainstream mayoritas ulama. Problem lainnya ada pada sikap inkonsistensi dalam penggunaan metodologi, dan paham relativisme epistemologi yang Syahrur anut.

Kata Kunci: *Muhammad Syahrur, Milk al-Yamin, Zina, Otoritas.*

Pendahuluan

Muhammad Syahrur adalah salah satu cendekiawan Muslim kontemporer asal Timur Tengah yang kontroversial. Dalam pandangan para orientalis Barat, Syahrur diposisikan sejajar dengan Immanuel Kant¹ dan Martin Luther.² Sebagai seorang *liberal Muslim*, Syahrur dianggap sebagai pemikir liberal yang paling radikal dibanding pemikir liberal Muslim lainnya.³ Di sisi lain, Syahrur juga tidak lepas dari kritikan. Pada waktu yang relatif singkat, setelah

¹ Rainer Nabilek, "Muhammad Shaḥrūr, ein Martin Luther des Islam", *Inamo*, No. 23/24, 6, Autumn/Winter 2000, 73-74 dalam Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa Al-Qur'ān", dalam Muhammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin and Burhanuddin Dizkri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008). 18-19. Selanjutnya diringkas *Metodologi Fiqh Islam*

² Lihat cover depan Muhammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*

³ Delfina Serrano Ruano and Wael B. Hallaq, "A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to the Sunni Usul Al-Fiqh," *Journal of Law and Religion*, 2000, <https://doi.org/10.2307/1051528>. 245

terbitnya *magnum opus* Syahrur yang berjudul ‘*al-Kitāb wa al-Qur’ān*’ pada tahun 90-an, bermunculan karya bantahan sejumlah 15 buku.⁴

Syahrur dengan klaim pembacaan kontemporeranya telah melahirkan produk hukum kontroversial, salah satunya dalam memahami ayat-ayat *milk al-Yamīn*. Wacana dekontruksi Syahrur ini mencuat di media ketika konsep ini diangkat sebagai disertasi oleh Abdul Aziz⁵ dengan judul “Konsep *Milk al-Yamīn* Muhamamd

⁴ Lihat Jailani Miftāh, *al-Haddatsiyyūn al-‘Arab fi al-‘Uqūd at-Tsalātsah al-‘Akhīrah wa al-Qur’ān al-Karīm* (Damaskus, Darun Nahḍah, 2006) ; Sālim al-Jabi, *al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li ad-Duktūr Shaḥrūr – Mujrim Tanjīm, Kadzabal Munajjimūn walau Ṣadaqu*, (Damaskus, Syria, 1991) ; Ahmad ‘Imrān, *al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah li al-Qur’ān fi al-Mīzān* (Beirut, Dār an-Nafā’is, 1995) ; Mahāmi Munīr Muhammad Tāhir As-Shawwaf, *Tahāfuth al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah* (Limasul, Dār as-Syawwaf, 1993) & *Tahāfuth ad-Dirāsah al-Mu’āṣirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama’* (Riyadh, Dār as-Syawwaf, 1995) ; Khālid ‘Abdur Rahman al-‘Ak, *al-Furqān wa al-Qur’ān* (Damaskus, al-Hikmah, 1994) ; Yusuf as-Shaydaww, *Baiḍatu ad-Dik – Naqd Luḡhawī li Kitābi al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus, al-Maṭba’ah al-Ta’āwuniyah, 1993) ; Jawwad ‘Ifanah, *al-Qur’ān wa Awhām al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah* (Oman, Dar al-Bashīr, 1994) ; Shauqī Abu Khalīl, *Qirā’ah Ilmiyah li al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah*, (Damaskus, Dār al-Fikr, 1990) ; Māhīr al-Munjid, *al-Isykalīyat al-Manhajīyah fi al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus, Dār al-Fikr, 1994) ; Muhammad Sa’īd ad-Ṭiba’, *Risālah wa ar-Rad ila Dzālika al-Rajul* (Damaskus, 1992) ; Muhammad Haisyam Islambūli, *ar-Rad ala ad-Duktūr Shaḥrūr fi Mas’alati Libās al-Mar’ah* (Damaskus, 1992) ; Munir as-Syawwaf, *as-Sunnah Wahyun min l-Allāh aw Ijtihad* (Damaskus, Dār Quṭbiyah, 1998) ; Muhammad Fariz Manfikhi, *Taqwīm Ilmy li Kitāb al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Beirut, Dār ar-Rasyīd, 1993) ; Ma’mun Juwayjati, *al-Usūs al-Khāsirah li al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah* (Limasul, Al-Jaffan wa al-Jabi, 1993) & *Mukhālatah al-Mu’āṣirah fi ar-Rad ala Kitāb : Dirāsah Dīniyah Mu’āṣirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama’* (Limasul, Al-Jaffan wa al-Jabi, 2000) ; Muhammad Syaikhāni, *ar-Rad al-Qur’ān ala Awhām Duktūr Muhammad Syahrūr fi Kitābihi al-Islām wa al-Imān*, (Damaskus, Dār Qutbiyah, 1998) ; Nas’at Ḍobyan, *Dzālika Rad? ‘an Qirā’at Mu’āṣirah li al-Kitāb wa al-Qur’ān* (Damaskus, Dār Qutbiyah, 1992)

⁵ Abdul Aziz adalah mahasiswa program doktoral Interdisiplinary Islamic Studies di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Dia juga menjadi dosen tetap IAIN Surakarta Prodi Hukum Keluarga Islam (*aḥwāl shakhṣiyyah*). Jabatan fungsionalnya sebagai Lektor Kepala. Beberapa Mata Kuliah yang diampunya adalah Civic Education, Fiqh Kontemporer, Hukum Acara Pidana, Ilmu Kalam, Ushul Fiqh dll. <https://forlap.ristekdikti.go.id>. diakses 07/09/2019

Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non Marital”.⁶ Syahrur menginterpretasikan *milk al-Yamīn* sebagai hubungan suka sama suka (*sexual consent*) antara pria dan wanita dewasa, yang bukan didasari oleh relasi kerabat, keinginan memiliki keturunan dan hidup bersama untuk selamanya, malinkan dibangun atas pondasi kesepakatan kedua belah pihak semata untuk melakukan hubungan seksual.⁷

Akrobat interpretasi hukum tentang *milk al-Yamīn* yang dia hasilkan ini sangat jauh dari nalar kaidah hukum yang sudah pakem dalam hukum Islam. Sehingga, yang dilakukan oleh Syahrur ini diklaim sebagai upaya pembaharuan (*tajdīd*). Namun, pembaharuan seperti ini tidak pernah dikenal dalam Islam.⁸ Karena yang dilakukan Syahrur adalah melepaskan diri dari metodologi penafsiran para ulama *salaf as-Ṣāliḥ* yang menjadi pedoman pemahaman kolektif umat Islam. Ia menyatakan, “adalah ironis jika ada yang beranggapan bahwa mempertahankan pemahaman klasik itu berarti mempertahankan Islam (*wa al-Askebaf an yatawahham annahu bidifa’ibi hadṣa innamā yudafi’ an al-Islām*)”.⁹

Artikel ini berusaha mendeskripsikan konsep *milk al-Yamīn* Muhammad Syahrur dengan tinjauan kritis, menguji otoritas Syahrur dalam keilmuwan Islam serta kerancuan metodologi dan epistemologi yang ia digunakan.

Muhammad Syahrur dan Milk al-Yamīn

Selama hidupnya, Syahrur¹⁰ tidak pernah mengenyam

⁶ Dewan Pimpinan MUI telah mengeluarkan surat tanggapan atas disertasi ini bertanggal 3 Muharram 1441/ 3 September 2019. “No Title.” diakses 08/09/2019

Diakses .n.d “الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور، التعريفات والمصطلحات”^v

٠٧/٠٩/٢٠١٩

⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, ed. by Hamid Fahmy Zarkasyi, M. Arifin. Ismail, and Arnel Iskandar (Bandung : Mizan, 2003).), 22

⁹ Muhammad Shaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 115

¹⁰ Syahrur lahir di Ṣālihiyyah Damaskus Syria, pada tanggal 11 April 1938.

pendidikan yang khusus mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Dia mengenyam pendidikan sekolah dasar di al-Midan (1953), melanjutkan ke tingkat menengah di Madrasah Abdurrahmān al-Kawakibi di Damaskus (1957). Kemudian pergi ke Moskow (1959) dalam rangka studi diploma bidang Teknik Sipil pada *Faculty of Engineering, Moscow Engineering Insitute*. Tahun 1968, Syahrur berkesempatan meneruskan studi magister serta doktoral dengan mengambil spesialisasi Mekanika Tanah dan Tehnik Bangunan di *National University of Ireland, University College Dublin* di Republik Irlandia.¹¹ Sekembalinya, Syahrur ditunjuk sebagai dosen Mekanik Pertanian dan Geologi di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Kemudian tahun 1972-1999, Syahrur dilantik menjadi guru besar bidang Teknik Sipil di Universitas Damaskus.¹² Jelas kiranya bahwa tidak ada *track record* Syahrur diminta mengajar mata kuliah ilmu keislaman di kampusnya.

Kepakarannya tentang keilmuan Islam diragukan. Dari *track record*nya, Syahrur tidak pernah menjalani pendidikan agama yang sistematis dan intens dalam satu lembaga pendidikan Islam atau berguru kepada seorang yang otoritatif dalam bidang *ulumuddin*.¹³ Syahrur bukan seorang *mufassir*, ahli *fiqh* dan *uṣūl fiqh*, ataupun bahasa. Akan tetapi, ia mempelajari Islam secara otodidak.¹⁴ Syahrur

Lahir sebagai anak kelima dari seorang ayah bernama Daib ibn Daib Shaḥrūr yang merupakan tukang celup dan ibunya bernama Siddiqah binti Salih Filyun. Shaḥrūr mempunyai istri bernama Azīzah. Dari pernikahannya tersebut, ia dikarunia lima orang anak, diantaranya Ṭariq al-Lais, Basul, Masun, dan Rima. Lihat Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Shaḥrūr* (Gontor: UNIDA Press), 29.

¹¹ www.shahrour.org diakses 30/09/2019

¹² Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Shaḥrūr...*, 31

¹³ Andreas Chrismann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa Al-Qur'ān", in *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, eLSAQ edition, ed. by Sahiron Syamsuddin and Burhanuddin Dziki (Yogyakarta, 2008), 19. Selanjutnya diringkas *Bentuk Teks (Wahyu)*

¹⁴ Andreas Chrismann, *Bentuk Teks (Wahyu)...*, 19 Abdul Aziz sendiri nampaknya mengakui lemahnya otoritas Sharūr dalam bidang keilmuan islam, tapi anehnya Aziz sendiri menjadikannya sebagai rujukan dalam pengambilan hukum! Lihat Abdul Aziz, *Konsep Milk al-Yamīn...*, 132

tergolong berani dan bernyali besar untuk terjun dalam proses dekonstruksi dan liberalisasi pemikiran Islam dengan ilmu teknik dan unsur kearabannya.¹⁵ Tidak aneh jika pembaharuan Syahrur lebih bersifat *deformasi* (perombakan dan perusakan tatanan) bukan *reformasi* (penataan ulang).

Pemahaman Syahrur tentang *milk al-Yamīn* berangkat dari perbedaannya dalam menginterpretasikan ayat-ayat *milk al-Yamīn*. Ayat-ayat tersebut membahas bolehnya hubungan seksual antara *sayyid* (pemilik budak) dengan *milk al-Yamīn* (budak perempuan) seperti disebutkan dalam Q.S. al-Mukminun [23]:5-7, al-Ahzab [33]:50, dan al-Ma'arij [70]:29-30. Selain ayat tersebut, ada ayat-ayat lainnya yang juga membahas mengenai *milk al-Yamīn* meskipun tidak semua membahas tentang hubungan seksual. Ayat-ayat tersebut membedakan antara *zanjīyah* dan *milk al-Yamīn*. Meskipun ada perbedaan, Syahrur menyebutkan bahwa ada satu hal yang menyamakan antara keduanya yakni sama-sama berkenaan dengan hubungan seksual.¹⁶

Syahrur menambahkan bahwa perbedaan antara *zanjīyah* dan *milk al-Yamīn* adalah terletak pada definisi antara keduanya. *Zanjīyah* adalah hal kesepakatan sosial antara perempuan dan laki-laki dengan tujuan penyaluran hasrat seksual, *musyabarah* (kehendak untuk berkeluarga dengan jalur perkawinan), mendapatkan keturunan, dan hidup bersama. Relasi ini meniscayakan seorang perempuan mendapatkan hak-haknya berupa mahar, dan konsekuensi perceraian dan *'iddah* (waktu menunggu setelah perceraian) dan waris.¹⁷

Adapun *milk al-Yamīn*, tambah Syahrur, karena perbudakan

¹⁵ Dalam buku-bukunya, Shaḥrūr meramu gagasannya dengan dasar filsafat yang ia gali dari para filosof Barat dan Timur, seperti Kant, Hegel, Karl Marx, A.N. Whitehead, Ibn Rushd, Charles Darwin, Isaac Newton, al-Farabi, al-Jurjani, F. Saussure, Izutsu, W.Fichte, F. Fukuyama, dll. Lihat Muhammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam...*, xiv. Adapun dalam ilmu linguistik, yang berperan terhadap pemikiran Shaḥrūr adalah Dr. Ja'far Dak al-Bāb. Lihat Muhammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika...*, 62

¹⁶ Muhammad Shaḥrūr, “Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmy” (Damaskus: al-Ahāli, 2000). 308. Selanjutnya diringkas *Nahwa Uṣūl Jadīdah*

¹⁷ Muhammad Shaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 309

sudah tidak ada lagi maka perlu adanya definisi ulang agar sesuai dengan perkembangan zaman. Menurut Syahrur, tanpa ada interpretasi baru akan berimplikasi terhadap ketidakberfungsian ayat al-Qur'an secara historis.¹⁸ Kemudian Syahrur merumuskan bahwa *milk al-Yamīn* yang sesuai dengan zaman sekarang adalah *aqad iḥsān*.¹⁹ Akad ini berbeda dengan *ẓanjīyah* dan juga berbeda dengan *milk al-Yamīn* seperti dijelaskan dalam karya ulama klasik. *Milk al-Yamīn* dalam konsepsi Syahrur adalah hubungan suka sama suka (*sexual consent*) antara pria dan wanita dewasa, yang bukan didasari oleh relasi kerabat, keinginan memiliki keturunan dan hidup bersama untuk selamanya, melainkan dibangun atas pondasi kesepakatan kedua belah pihak semata untuk melakukan hubungan seksual.²⁰ Jelaslah bahwa *milk al-Yamīn* bukan bermakna kebolehan berhubungan dengan hamba sahaya, akan tetapi perjanjian hubungan seksual tanpa syarat dan rukun dalam perkawinan.

Interpretasi baru tentang *milk al-Yamīn* oleh Syahrur ini adalah sebuah akrobat penafsiran yang aneh. Definisi Syahrur tentang *milk al-Yamīn* menyerupai interpretasi *mainstream* tentang zina dalam Islam. Hanya saja Shahrūr memiliki pemahaman tersendiri akan makna zina. Menurut Syahrur, zina adalah hubungan seksual yang dilakukan secara sukarela oleh seorang perempuan yang sudah bersuami atau seorang perempuan yang berhubungan seksual melebihi satu laki-laki, dan hubungan tersebut dilakukan secara terang-terangan di depan umum seperti di taman.²¹ Jadi, jika hubungan seksual di luar nikah dilakukan secara diam-diam tidak disebut zina melainkan jenis lain dari *milk al-Yamīn*.

Abdul Aziz dalam disertasinya menyimpulkan bahwa *milk*

¹⁸ Muhammad Shaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 308

¹⁹ Sahiron Syamsuddin menerjemahkan *aqad iḥsān* dengan perjanjian integritas atau perjanjian hubungan seks

²⁰ Muhammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam...*, 438. Lihat juga website resmi Sharur, <http://shahrour.org/> diakses pada 30/10/2019

²¹ [http://shahrour.org.](http://shahrour.org/) diakses الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور: الأسئلة والأجوبة

al-Yamīn Syahrur meniscayakan beberapa ekstensitas hubungan seksual di luar nikah (non-marital). Pertama, hubungan badan yang membutuhkan akad seperti nikah *mut'ah* (pernikahan dengan tempo waktu), nikah *'urfi* (pernikahan secara rahasia dan tanpa wali), nikah *al-Muhallil* (pernikahan perempuan yang sudah ditalak tiga), nikah *misyār* (pernikahan dimana sang istri menggugurkan hak-haknya), nikah *misfār* (pernikahan di saat perjalanan). Kedua, hubungan seksual tanpa akad 6) nikah (*friend* (hubungan seksual tanpa akad) 6) *hibah* (perempuan menghadiahkan dirinya kepada lelaki tanpa akad) 7) *al-Musākanah/ samen leven* (kedua pasangan yang tinggal serumah tanpa akad).²²

Hubungan seksual *milk al-Yamīn* dibolehkan selama tidak berbuat *fāḥisyah*. Syahrur menafsirkan bahwa makna *fāḥisyah* dalam Q.S. al-ʿImrān 3 : 135 adalah perkataan atau perbuatan yang dibenci. Setiap manusia yang sehat dan normal akan membeci perbuatan tersebut, karena dianggap bertentangan dengan fitrah manusia. Kemudian Syahrur mengutip surah al-Aʿraf 7:33.²³ sebagai landasar keharaman *fawāḥisy*. Adapun enam jenis *fawāḥisy* versi Syahrur adalah 1) nikah *mabārim* [Q.S. an-Nisa [4]:23. 2) perempuan bersuami (*al-Mutazawwijah*); 3) hubungan seksual secara terbuka (*zīna*); 4) perempuan yang berhubungan dengan lebih dari satu laki-laki (*sifah*); 5) berhubungan sejenis (*akhdān*); dan 6) berhubungan dengan mantan istri ayah (termasuk ibu dan bibinya).²⁴ Inilah yang disebut oleh Abdul Aziz sebagai limitasi *milk al-Yamīn*-nya Syahrur.

Kritik Konsep Milk al-Yamīn Muhammad Syahrur

Dalam aspek ontologis, logika Syahrur terhadap *milk al-Yamīn* sangat problematis. Terminologi yang dipakai untuk *milk al-Yamīn*

²² Lihat Abdul Aziz, *Konsep Milk al-Yamīn...*, 227

²³ *Qul innamā ḥarrama rabbi al-fawāḥisha ma zahara minhā wamā bathanā wa al-itsma wa al-baghya bighairi al-haq....*(katakanlah : Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar)

²⁴ <http://shahrour.org/> diakses pada tanggal 01/10/2019

oleh Syahrur adalah ‘*aqad ihṣān* (perjanjian integritas/perjanjian hubungan seks) atau *partner* seksual’. Tetapi di sisi lain, Syahrur memaknai *milk al-Yamīn* sebagai ‘relasi seksual antara majikan dan hamba sahaya (*ar-Riq*)’,²⁵ yaitu sebuah predikat. Kekeliruan terminologi tersebut ada pada penyamaan antara ‘substance’ dengan predikat, yang dalam ilmu logika kedua hal ini tidak bisa disamakan.²⁶ Dalam diskursus ilmu *mantiq*, logika Syahrur untuk menunjukkan *milk al-Yamīn* sebagai *aqad ihṣān* juga tidak tepat. Kata *milk al-yamīn* sebagai budak perempuan,²⁷ adalah *dilālah lafẓhiyah wad’iyyah muthābaqiyah* (petunjuk kata pada makna secara keseluruhan). Ketika *milk al-Yamīn* dirubah maknanya menjadi *aqad ihṣān* (perjanjian hubungan seks), tidak ada satupun *dilālah* pendukung yang dijelaskan Syahrur, baik itu *dilālah mutābaqah* (denotasi lengkap), *tadāmun* (denotasi implikasi), maupun *iltiẓām* (denotasi inheren). Ini adalah lompatan silogisme yang tidak berdasar.

Syahrur berkesimpulan bahwa antara *zanjiyah* dan *milk al-Yamīn* memiliki kesamaan yakni orientasinya sama-sama untuk hubungan seksual.²⁸ Lantaran yang dicari oleh Syahrur adalah persamaannya, maka dia juga mencari persamaan antara *milk al-Yamīn* dengan pernikahan jenis lainnya seperti *mut’ah*, *musākanah*, *misyār*, *friend*, *urfī*, dan lain-lain, bahwa semuanya sama-sama berorientasi seksual dan legal. Logika seperti ini tidak bisa diterima. Sama halnya ketika dilakukan perbandingan antara manusia dan kera. Keduanya sama-sama memiliki dua mata, tangan dan kaki. Kedua-duanya juga sama-sama makan pisang dan minum air. Tapi apakah lantaran adanya persamaan kemudian kita menegaskan perbedaannya yang lebih esensi sehingga berkesimpulan bahwa

²⁵ Muhammad Shaḥrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 308 Inkonsistensi pemaknaan term *milk al-yamīn* juga terjadi pada disertasi Abdul Aziz, *Konsep Milk al-Yamīn sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital*. (Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2019)

²⁶ Syamsuddin Arif, *Shaḥrūr dan Problem Otoritas* (Jakarta, 2019)

²⁷ Jalāluddīn As-Suyūthi and Jalāluddīn Al-Maḥallī, *Tafsīr Jalālain* (Mesir: Dār al-Hadīst), 446

²⁸ Muhammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqh Islam...*, 438

manusia dan kera adalah sama? sebuah logika sulit diterima oleh akal sehat.

Dalam metode *ta'wil* al-Qur'an ada ketentuan khusus. Apabila ada ayat atau dalil yang bisa diarahkan secara *ẓābir* maka tidak boleh ditak'wil. Tajuddin ibn as-Subki mengatakan bahwa *ta'wil* adalah pengalihan arti dari suatu yang lafadz *ẓābir*. Jika proses peralihan tersebut memiliki landasan atau dalil, maka *ta'wil* tersebut bias dibenarkan. Apabila hanya berlandaskan pada akal semata, maka tidak disebut *ta'wil*, hanya permainan akal semata.²⁹ Penakwilan Syahrur bahwa *milk al-Yamīn* ke *partner* seksual adalah *ta'wil* yang tidak memiliki landasan apapun dan menyalahi konsep *ẓābir-mu'awwal* dalam ilmu *uṣūl fiqh*.

Dalam metodologi *qiyas*, kita tidak bisa sembarangan menentukan kausa (*'illat*). Harus ada persamaan *'illat* dari sebuah perkara agar bisa dianalogikan.³⁰ Dalam kasus *milk al-Yamīn* sebagai budak perempuan, *illat*-nya adalah kepemilikan, sedangkan *'aqad iḥṣān* (*partner* seksual) tidak saling memiliki, mereka adalah manusia bebas yang dijamin kehormatannya. Maka meng*qiyas*kan antara *milk al-Yamīn* sebagai budak dengan *'partner* seksual' adalah *qiyas ma'al fāriq* atau *qiyas fāsīd*, dikarenakan *illat*-nya berbeda. Logika Syahrur seperti inilah yang dinamakan *logical fallacy* (kesalahan logika), menganalogikan sesuatu yang tidak memiliki kesamaan *illat*.

Men*qiyas*kan *milk al-Yamīn* dengan nikah *mut'ah* juga tidak tepat. Keharaman nikah *mut'ah* sudah jelas disampaikan oleh Nabi³¹ dan menjadi *ijma'* para ulama.³² Syahrur menyalahi pendapat

²⁹ Tajuddin Ibn as-Subki, *Jam'ul al-Jawāmi'* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 54

³⁰ Rukun Qiyas ada empat, yaitu *al-aṣlu*, *al-far'u*, *al-hukmu*, dan *al-illah*. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, ed. by Saefullah Masghum (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 352

³¹ Rasulullah SAW bersabda : *yā ayyuha an-nās, innī qad kuntu adzintu lakum fi al-istimtā' min an-nisā', wa innallāh qad ḥarrama dzālika li yaumil qiyāmah*, (HR. Muslim) ; *amarana Rasūlullāh shallallāhu 'alaihi wasallam bil mut'ah 'āma al-fath ḥīna dakhalna makkata tsumma lam na'khruj ḥatta nahāna* (HR. Muslim)

³² Lihat al-Qāḍi Iyaḍ, *Ikmāl al-Mu'allim bi Fawā'id Muslim*, Jilid 4 edition (Mesir: Dār al-Wafa', 1998), Jilid 4, 533

jumhur ulama bahwa kebolehan nikah *mut'ah* sudah dihapuskan (*mansūkh*). Bahkan Syahrur terindikasi dekat dengan pemahaman Syi'ah, karena persetujuannya bahwasanya nikah *mut'ah* masuk kategori *aqad milk al-yamūn*.³³ Syahrur menyatakan “*huwa (ḡawāj mut'ah) 'aqdun yadkebulu ḡimna milk al-Yamīn wa huwa halalun* (ia [maksudnya nikah *mut'ah*] masuk kategori *milk al-yamīn* dan ia halal)”.³⁴ Nikah *mut'ah* saja sudah jelas keharamannya, apalagi menganalogikan *milk al-Yamīn* sebagai nikah *mut'ah*.

Konsep pernikahan lain sebagai turunan dari *milk al-yamīn* perspektif Syahrur juga problematis. Selain nikah *mut'ah*, ada juga nikah *friend*, nikah *hibah*, *musākanah* (*samen leven*) yang jelas keharamannya karena tidak memenuhi syarat³⁵ dan rukun nikah.³⁶

³³ Syahrur menyatakan “*wa nikahu al-mut'ah huwa min ḡalati milk al-yamīn wa la ḡhubāra alaihi abadan* (nikah *mut'ah* termasuk bagian dari *milk al-yamīn* adalah sangat jelas)” “الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور : الأسئلة و الأجوبة.” <http://shahrour.org>, diakses 31/10/2019

³⁴ “الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور : الأسئلة و الأجوبة.” <http://shahrour.org>, diakses 31/10/2019

³⁵ Syarat nikah ada tiga yaitu adanya wali, mahar dan dua saksi yang adil. Lihat, Imam Al-Lakhmy, *at-Tabṡīrah* (Qatar: Wazārah al-Awqāf wa as-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2011), Jilid 14, 1779

³⁶ Dalam mazhab Malikiyah, rukun nikah adalah suami, istri, wali, *shighab* (ijab dan qabul), Lihat al-Haṡab Ar-Ruaini, *Mawāhib al-Jail fi Sharbi Mukhtashar Khalil* (1992), Jilid 3, 419 ; ad-Dasuqi, *Hāshiyatu ad-Dāsuqi 'alā as-Sharh al-Kabir* (Dār al-Fikr), Jilid 2, 220. Dalam Mazhab Syafi'iyah, rukun nikah ada empat, mempelai wanita dan laki-laki, wali, dua saksi, dan *sighab* (ijab dan qabul), Lihat Imam Nawawi, *Raudhat at-Thālibīn wa 'Umdat al-Muṡtīn*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmy, 1991), Jilid 7, 36 ; Imam Zakaria Al-Anshāri, *Asna al-Mathālib fi Shurūh Raudhi al-Thālib* (Dār al-Kitāb al-Islāmy), Jilid 3, 188 ; Ibn Hajar Al-Haitama, *Tubfatul Muṡtāj fi Sharh al-Minhaj* (Beirut: al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra, 1983), Jilid 7, 217 ; al-Khātib As-Syirbīni, *Mughni al-Muṡtāj ila Ma'rifati Ma'āni Alfādḡ al-Minhaj* (Dār al-Kutub al-Ilmiyah), jilid 4, 226. Dalam mazhab al-Hanabilah, rukun nikah ada tiga, suami dan istri, ijab dan qabul. Lihat Al-Buhuti, *Kashshāf al-Qima' an Matni al-Iqna* (Dār al-Kutub al-Ilmiyah), Jilid 5, 3. Dalam mazhab Hanafiyah, rukun nikah ada dua yaitu ijab dan qabul. Lihat Ibnu Humam, *Fathul Qadīr* (Dār al-Fikr), Jilid 3, 189 ; Ibn Najm Al-Misry, *al-Baḡru ar-Ra'iq Sharh Kanḡu ad-Daqā'iq* (Dār al-Kutub al-Islamy), Jilid 3, 83.

Begitu juga nikah *muballih*³⁷ dan nikah *misyār/ misfār*.³⁸ Sehingga tidak mengherankan apabila Syahrur dianggap telah telah melegalkan perzinahan karena turunan dari *milke al-yamin*-nya telah diharamkan oleh jumhur ulama.

Syahrur gagal dalam melihat posisi *urf* (tradisi) sebagai pertimbangan dalam *istinbāth* hukum. Para ahli *fiqh* dan *ushūl fiqh* hanya mengakui *urf sāhib* sebagai landasan penetapan hukum, sedangkan *urf fāsīd* (kebiasaan yang bertentangan dengan syari'at) tidak. Nikah *mut'ah*, *samen leven*, dan berbagai bentuk hubungan seksual tanpa pernikahan yang sah menurut syari'at baik itu perselingkuhan maupun pacaran yang diakui keabsahannya pada tradisi Barat masuk kategori *urf fāsīd*, karena jelas keharamannya. Benarlah pendapat Ahmad ar-Risuni bahwa orang yang memaksakan *fiqh* tunduk dan ikut realitas hakekatnya dia tidak ber-*fiqh*.³⁹

Alih-alih Syahrur ingin menawarkan *maṣlahat* kepada umat Islam dengan dekonstruksi makna *milke al-Yamin*, tapi yang muncul adalah *mafsadah*. Ibnu 'Asyur menggolongkan *maṣlahah* menjadi tiga, yaitu *mu'tabarab*⁴⁰, *mulghab*⁴¹, dan *mursalah*.. Sedangkan *mafsadah*

³⁷ al-Buhuti, *Kashshāf al-Qina' 'an Matni al-Iqna*, (Dar al-Kutub al-Ilmiyah), jilid 5, 94, 96 ; Imam At-Tuwaijiri, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islāmy* (Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 2009), Jilid 4, 39

³⁸ Adapun nikah *misyār* para ulama berbeda pendapat akan kebolehan jenis pernikahan ini. Ada yang mengharamkan, dan ada juga yang membolehkan tapi tidak menganjurkan, Lihat Abu Qasim Khalifah Faraj Al-'A'ib, "Zawāj Misyār Baina Al-Ibāh ah Wa at-Tahrīm," *Al-Ulūm Al-Qānūniyah Wa as-Syar'iyyah*, 2015. Sedangkan definisi nikah *misyār* Shahrur yang tidak meniscayakan adanya mahar, perceraian, *iddah*, dan waris, tentu jelas keharamannya. Lihat Muhammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah...*, 307-308

³⁹ Ahmad Ar-Risuni, *al-Ijtihād ; an-Nash, al-Wāqi, al-Maṣlahah* (Damaskus: Darul Fikri, 2000), 64

⁴⁰ *Maṣlahah* tersebut diakui dan ditetapkan adanya oleh syara', dengan mengedepankan *al-dharuriyat al-khamsah* (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Lihat Muhammad Kamaluddin Iman, *Uṣūl Fiqh al-Islāmy* (Iskandariah: Dār al-Matnū'at al-Jami'ah), 199. Contohnya: sebagai bentuk penjagaan agama ada kewajiban jihad, terhadap jiwa ada qishas, serta larangan memakan harta dengan cara bathil sebagai penjagaan terhadap harta. Seperti halnya *qiyas* dalam kodifikasi al-Qur'an. Lihat Abu Ishaq As-Ṣatibi, *al-I'tishām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah), 199, 352

⁴¹ Keberadaannya tidak diakui syari'at, serta tidak ada ketetapan hukum atasnya. Karena bertentangan dengan ketetapan syari'ah, sebab dinilai tidak mengandung

dalam pandangan Imam al-Ghazali terbagi menjadi dua yaitu *mafsadah haqīqīyah*⁴² dan *majāzīyah*⁴³. *Milk al-Yamīn* Syahrur masuk kategori *maṣlahah mulghah*, karena Syahrur hanya melihat *maṣlahah* dalam aspek biologis dan nafsu seksual manusia yang tidak memiliki landasan dalil hukum (*naṣṣar'iy*). Kalau ditinjau dari aspek *mafsadah*, *milk al-Yamīn* sudah bukan lagi *mafsadah majāzīyah*, tapi masuk kategori *mafsadah haqīqīyah*, karena akan membuka jalan kerusakan (*mafsadah*), khususnya merusak akhlak generasi bangsa. Syahrur hanya berlandung dibalik kalimat bahwa *al-islām ṣāliḥun fi kulli aẓminah wa al-Amkīnah* (Islam itu kompatibel di setiap waktu dan tempat), tapi interpretasi dan tujuannya berbeda. Inilah yang dinamakan '*kalimatul haq yurādu bihā al-bāṭil*'.

Konsep *milk al-Yamīn* Syahrur bertentangan dengan *maqāṣid syarī'ah* dalam perintah menikah dan perlarang zina. Tujuan disyari'atkannya pernikahan adalah demi memperoleh keturunan; menjaga nasab dan kehormatan; tercapainya keluarga yang tenang (*sakinah*), saling mencintai (*mawaddah*), dan penuh kasih sayang (*rahmah*); membangun keluarga islami sehingga tercipta suatu masyarakat yang baik; bentuk pertanggungjawaban suami untuk memberikan nafkah kepada istri dan anak-anak. Sedangkan *maqāṣid syarī'ah* dalam larangan zina untuk menghindari tersebarnya penyakit kelamin khususnya HIV/AIDS), anak yang lahir tidak bernasab ke laki-laki, pendzaliman kepada kaum wanita, rusaknya moral masyarakat, dan lainnya.⁴⁴ *Milk al-Yamīn* Syahrur ini telah merusak tatanan syari'at yang juga berefek negatif terhadap ketahanan keluarga dan masyarakat suatu bangsa.

Dalam menjelaskan zina, Syahrur juga tidak konsisten.

maslahat di dalamnya. Contoh, bunuh diri bagi pasien yang merasa berat menanggung penyakit yang dideritanya, ataupun memakan harta riba karena sulitnya mencari pekerjaan. Lihat Abu Ishaq as-Shaṭībī, *al-Iṭīṣām...*, 199-200

⁴² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Muṣṭafa min 'Ilm al-Uṣūl...*, 275

⁴³ Izzuddin Abdussalam, *Qawā'id al-Abkām fi Mashāliḥ al-Anam* (Kairo: Dār al-Ṣarq, 1968), Jilid 1, 14

⁴⁴ Nūruddīn Ibn Mukhtār Al-Khadami, *'Ilm al-Maqāṣid as-Shar'īyah* (Maktabah al-'Abikān, 2001), 179

Dia mendefinisikan zina sebagai hubungan badan (seks) secara langsung antar lawan jenis tanpa ada ikatan pernikahan.⁴⁵ Namun di lembaran lain, Syahrur menyatakan bahwa *milk al-yamin* adalah hubungan sukarela antara laki-laki dan perempuan tanpa pernikahan.⁴⁶ Kemudian, muncul interpretasi lain bahwa zina adalah hubungan seksual secara terang-terangan yang dilakukan pria dan wanita dewasa, atau wanita dengan beberapa laki-laki.⁴⁷ Sebuah pemahaman yang ambivalen.

Zina sudah menjadi pengetahuan umum bagi umat Islam, mulai dari anak kecil hingga yang baru masuk Islam (*muallaf*).⁴⁸ Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtār al-Syinqīṭū mendefinisikan zina sebagai *al-Waṭ'u fī qhairi nikāh* (bersetubuh di luar nikah), tidak termasuk didalamnya *nikāh syubhāt* dan *milk al-Yamīn*.⁴⁹ Abu Abdillah

⁴⁵ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an, Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus, al-Ahālī, 1999), 619. Selanjutnya diringkas *al-Kitāb wa al-Qur'an*

⁴⁶ Muhammad Shaḥrūr, *Nabwa Uṣūl Jadīdah...*, 308

⁴⁷ *Duktur Syahrūr : Ankara al-Hadīth an-Nabawi wa al-Jinsu baina al-Uṣṣāb Ḥalāl*, <https://www.alarabiya.net/articles/>. diakses 30/10/2019. Definisi ini mirip dengan apa yang dilontarkan oleh tokoh liberal lain Muhammad Sharfī dalam bukunya *al-Islām wa al-Ḥurīyyah* bahwa yang dimaksud dengan zina adalah hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan yang salah satu dari keduanya sudah menikah dengan syarat bahwa salah satu dari keduanya berkhianat terhadap pasangannya. Apabila hubungan seksual itu antara dua orang yang belum menikah maka tidak dianggap zina. Lihat Abu Sufyan Muṣṭafa Bahu as-Salawi al-Maghribi, *al-'Ilmāniyyūn al-'Arab wa Mauqifuhum min al-Islām* (Kairo: Maktabah Islāmīyah, 2012), 248

⁴⁸ Hadist-hadist akan keharaman zina diantaranya : *la yazni aḥ-ḥānī hina yazni wa huwa mu'min* (HR. Bukhari no. 2475, Muslim no. 57) ; *al-bikru bil bikri jaldū mi'atin wa naḥyū sanatīn wa ast-sayyibu bi ats-sayyibi jaldū mi'atin wa ar-rajm* (HR. Muslim no. 1690) ; *idzā ḥabara aḥ-ḥānī wa ar-riba fī qaryatin, faqat aḥalla bianfusihim 'aḥ-ḥānī* (jika zina dan riba sudah menyebar di suatu kampung, maka sesungguhnya mereka telah mengahalalkan azab Allah atas diri mereka sendiri) (HR. al-Hakim, al-Baihaqi, dan ath-Tahabari) ; *idzā ḥabara ar-rajulu kbaraja minbu al-imanu kāna 'alaibi kaḥ-ḥānī inqatba'a raja'ū 'alaibi al-imanu* (jika seseorang itu berzina, maka iman itu keluar dari dirinya seakan-akan dirinya sedang diliputi oleh gumpalan awan (di atas kepalanya), jika dia lepas dari zina, maka iman itu akan kembali padanya) (HR. Abu Daud dan Tirmidzi)

⁴⁹ Contoh dari Nikah *Shubhat* adalah 1) seorang laki-laki menyetubuhi seorang perempuan yang dikira istrinya sendiri, ternyata si perempuan bukan istrinya atau 2) sang laki-laki menyetubuhi seorang pertemuan yang dia kira halal ternyata haram bagi dia seperti nikah *fāsīd* yang diketahui bahwa nikahnya *fāsīd* setelah bersetubuh. Dan hal

Mustafa ibn al-‘Adwi Syalbiah mendefinisikan zina sebagai *wuluġ farġin fī farġin la yaġillu labu* (memasukkan kemaluan pria ke dalam kemaluan wanita yang tidak halal baginya)⁵⁰. Definisi yang tidak jauh berbeda dari Abu Ṭayyib al-Qinnawjiy bahwa zina adalah *waṭ’u al-Rajul li al-Mar’ah fī farġiha min ġhairs wa la syubbat an-nikāġ* (hubungan seksual antara pria dan wanita pada kemaluan tanpa pernikahan, tapi bukan nikah *syubhāt*).⁵¹ Jadi, ada kesepakatan jumbuh ulama bahwa zina adalah hubungan seksual di luar nikah, dan tidak ada satupun ulama yang membedakan antara hubungan seksual terang-terangan dan sembunyi-sembunyi seperti yang diklaim Syahrur.⁵²

Perkara zina adalah hukum yang masuk kategori *ma’lūm min al-Dīn bi al-Darūrah* (aksioma bagi seluruh umat Islam) yang sudah menjadi *mujma’ alaih* atas keharamannya. Penafsiran *nyeleneh* Syahrur bahwa hubungan seksual di luar nikah (zina secara diam-diam) boleh dengan dalih ayat-ayat *milk al-Yamīn* telah menabrak ayat-ayat *qaṭ’ī*.⁵³ Ayat-ayat tentang keharaman zina (baik dilakukan secara sembunyi-sembunyi ataupun terang-terangan) dalam al-Qur’ān masuk kategori ayat *qaṭh’i at-tsubūt wa qaṭ’i al-Dilālāh* (pasti kebenaran

itu meniscayakan *had zina* berlandaskan atsar “*īdra’ū al-budūd bi al-syubhāt*” (hindarilah menjatuhkan hukuman bila ada dalih untuk menghindarinya). Adapun *milk al-yamīn* adalah budak perempuan yang menjadi gundik tuannya, dan *milk al-yamīn* bukanlah zina melainkan ia adalah hubungan seksual yang halal. Lihat Muhammad ibn Muhammad al-Mukhtār al-Syinqī, *Tafsīr Surah an-Nūr* (Maktabah Syamilah, Durus Ṣautiyah), 28

⁵⁰ Abu ‘Abdillāh Mustāfa Ibn al-‘Adawī Shalbīah al-Misrī, (Maktabah Syamilah, Durus Sautiyah), 24

⁵¹ Abu Ṭayyib Muhammad Ṣidiq Khan Ibn Ḥasan al-Qinnawji, *Nail al-Marām min Tafsīr Ayāt al-Abkām* (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 385

⁵² Lihat ‘Abdurrahman As-Sa’di, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīri Kalām al-Mannan* (Mu’assasah ar-Risālah, 2000), juz 1, 547 ; at-Ṭabari menjelaskan Q.S. al-Mukminūn 5-6 bahwa “hal ini berkonsekuensi haramnya zina, demikian juga haramnya onani/masturbasi dan nikah mut’ah. Lihat Imam Ṭhabari, Imam At-Ṭabari, *Tafsīr at-Ṭhabari*, (Dār Hijr, 2001), Jilid 20, 106

⁵³ Rasulullah bersabda “*layakunanna min ummati aqvamun yastahillu al-bir.... ay : yastahillu az-zina* (pasti akan datang dari umatku kaum-kaum yang menghalalkan zina). Lihat Imam Al-Qaṣṣallāny, *Irshād as-Sāri li Sharḥ Ṣabīḥ al-Bukhārī* (Mesir: al-Kubra al-Amiriah, 1323), Jilid. 8, 318

sumber dan pemaknaannya).⁵⁴ Pendapat Syahrur yang melegalkan hubungan seks non-marital adalah wujud dari penafsiran liberal ekstrim, karena sudah terlalu jauh melampaui kesepakatan ulama.⁵⁵

Syahrur tunduk terhadap fakta realitas sosial yang ada di Barat. Pemikiran sekuler liberal yang menjamur di Barat tidak hanya melegalkan pernikahan, tapi juga hubungan seksual di luar pernikahan. Hal itu mencakup kumpul kebo, pergaulan bebas, perselingkuhan, hingga LGBTQ.⁵⁶ Syahrur sendiri secara jelas mengafirmasi keberadaan *samen leven* yang diakui oleh undang-undang Rusia dengan mengatakan “*arā anna al-Musākanah halāl wa laysat min al-Zinā*” (aku melihat bahwa *musakanah* (samen leven/kumpul kebo) halal dan bukan bagian dari zina).⁵⁷ Anggapan bahwa fakta (red: realitas) diakuinya hubungan seksual di luar pernikahan di Barat tidak bisa menjadi acuan kebenaran. Fakta tidak selalu sejalan dengan kebenaran, karena manusia bisa menciptakan fakta tapi berlawanan dengan nilai agama.⁵⁸ Seandainya semua realitas masyarakat dijadikan patokan hukum, yang terjadi adalah pluralitas hukum dan pada akhirnya tidak ada kepastian dalam hukum.

Syahrur mencetuskan teori *ḥudūd* yang menjadi proyek besarnya.⁵⁹ Dalam teori *ḥudūd* kelima disebutkan ada bahwa ketentuan hukum mengenai laki-laki dan perempuan memiliki batas

⁵⁴ Q.S al-Isra’ ayat 32 ; Q.S. an-Nur : 2

⁵⁵ Lukman Hakīm Saifuddin dkk, *Moderasi Beragama* (Jakarta: Litbang KEMENAG, 2019), 47-48

⁵⁶ *Islam Liberal, Gerakan Transnasional yang dinaturalisasikan*, <https://insists.id/>. diakses 27/10/2019

⁵⁷ Shaḥrūr beranggapan bahwa hal-hal yang haram yang ditetapkan nabi hanya berlaku di zaman nabi dan seluruh fatwa tentang halal-haram tidak bernilai harganya. Lihat “D. Shaḥrūr : Ankara Al-Hadīts an-Nabawi Wa Al-Jinsu Baina Al-‘Uzzāb Ḥalāl.” diakses pada tanggal 17/10/2019

⁵⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attās, *Islam dan Filsafat Sains*, ed. by Saiful Muzani (Bandung: MIZAN, 1995), 54

⁵⁹ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 103-111 ; Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), 156, 158

atas dan batas bawah yang keduanya tidak boleh bersentuhan.⁶⁰ Tapi konsep *milk al-Yamīn* Syahrur sendiri secara jelas meniscayakan bersentuhannya antara pria dan wanita dengan istilah yang ia sebut *aqad iḥṣān*. Disinilah letak ketidakjelasan dan inkonsistensi Syahrur, di satu sisi dia membebaskan interpretasi ayat sesuai dengan realitas, tapi di sisi lain dia menentukan batasan-batasan yang dilanggar sendiri seperti terlihat dalam teori *budūd* yang kelima.

Selain teori *budūd*, Syahrur juga menerapkan metode linguistik anti sinonimitas al-Farisi. Term-term *milk al-Yamīn*, *al-Amah*, *al-Riq*, *sariyah*, *raqabah* dalam perspektif Syahrur adalah entitas berbeda. Padahal hakikatnya di antara kalimat-kalimat itu ditunjukkan kepada satu makna yang sama yaitu budak meskipun sifatnya ada yang berbeda. Karena dianggap berbeda, Syahrur mencari-cari realitas yang terjadi di masyarakat agar bisa dihubungkan dengan ayat *milk al-Yamīn*. Semakin jelaslah bahwa klaim pembacaan kontemporernya sebagai pembacaan yang ilmiah dan menggunakan metodologi ilmiah hanyalah akal-akalan dia semata.⁶¹

Syahrur mengklaim bahwa harus ada perubahan konteks makna *milk al-Yamīn*, agar tidak ada lagi ayat-ayat yang terhapus oleh sejarah.⁶² Tentu pendapat ini tidak bisa dibenarkan. ‘Ketidakterpakaian’ ayat mengenai *milk al-Yamīn* bukanlah sebuah pembatalan ketentuan isi al-Qur’ān maupun Sunnah, melainkan merupakan implementasi *syariat* sesuai dengan *maqāṣid*-nya, yaitu terbebasnya manusia dari perbudakan dan menjadi merdeka sesuai dengan fitrahnya.⁶³ Ketika *maqāṣid*-nya tercapai maka ayat-ayat tentang *milk al-Yamīn* tidak bisa dipraktikkan. Perbudakan kembali berlaku apabila terjadi peperangan antara umat Islam dengan kafir *ḥarbi*, sehingga perempuan-perempuan dari pihak kafir *ḥarbi* bisa dijadikan budak (*istirqāb*). Jadi, ayat-ayat *milk al-Yamīn* tetap dalam

⁶⁰ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 464

⁶¹ Mahir Al-Munajjid, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer*, ed. by Burhanuddin Dzikri (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 84-85

⁶² Muhammad Shaḥrūr, *Nabwa Uṣūl Jadīdah...*, 308-309

⁶³ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni li Ibn al-Qudamah...*, 112

keadaan asalnya (*yabqa 'alā ḥālihi*) yang seakan-akan hilang tapi sebenarnya bukan *mansūkh* atau ditanggihkan.⁶⁴

Pembahasan konsep *milk al-Yamīn*⁶⁵ dalam Islam sebenarnya tidak bisa terlepas dari sejarah perbudakan dan bagaimana Islam mengatur perbudakan. Budaya memiliki budak sudah mengakar kuat dalam sejarah kebudayaan dan peradaban manusia pra-Islam.⁶⁶ Sumber-sumber perbudakan di era pra-Islam meliputi keturunan, tawanan perang, kemiskinan, melakukan tindak pidana, bekerja di lahan, penculikan, balas dendam kepada satu keluarga, jual beli dll.⁶⁷ Ketika Islam datang, semua pintu perbudakan itu ditutup kecuali perbudakan dari hasil tawanan perang.⁶⁸ Kriteria tawanan perang yang bisa menjadi budak harus memenuhi dua syarat. Pertama,

⁶⁴ Ini juga membantah pendapatnya Mahmud Muhammad Thaha dalam bukunya *ar-Risālāh at-Tsāniyah min al-Islām*, yang berpendapat bahwa ayat *milk al-yamīn* dihapus (*mansūkh*). Baca Abdul Mustaqim, *Kritik Penafsiran Milk al-Yamin ala Muhammad Shabrur*, 2

⁶⁵ Para *mufassir* bersepakat bahwa maksud dari *milk al-yamīn* adalah budak perempuan. Lihat At-Ṭabari, *Tafsīr at-Thabari* (ttp, Dār Hijr, 2001), Juz 23, 276 ; Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm* (Dār Ṭaybah, 1999), Juz 8, 227 ; Imam Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī* (Beirut : Dār Ihya' at-Turats al-'Araby, 1420), Juz 3, 359 ; Ibn 'Atiyyah, *al-Muḥarrir al-Wajīz fi Tafsīri al-Kitāb al-'Aẓīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422), Juz 5, 369 ; az-Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an-Haqā'iq Ghawāmiḥ at-Tanzīl* (Beirut: Dār a-Kutub al-'Araby, 1407), 497

⁶⁶ Perbudakan dikenal hampir dalam semua peradaban dan masyarakat kuno, termasuk Sumeria, Mesir Kuno, Tiongkok Kuno, Imperium Akkad, Asiria, India Kuno, Yunani Kuno, Kekaisaran Romawi, dll. Baca selengkapnya W.V. Harris, “Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves”, *The Journal of Roman Studies* (1999)

⁶⁷ Muhammad 'Imārah, *al-Wasīth fi al-Mazḥābiḥ wa al-Muṣṭalahāt al-Islāmiyah* (Kairo: Nahḍah Misr, 2003), 209-210

⁶⁸ Ada beberapa faktor kenapa perbudakan karena peperangan tidak dihapuskan. Pertama, *aspek global*, bahwa ketika Islam datang, perbudakan sudah merata diseluruh dunia bahkan menjadi komoditi perdagangan. Kedua, *aspek politik*, bahwa umat Islam yang dijadikan tawanan perang oleh orang kafir bisa dibebaskan dengan menukarnya dengan orang kafir yang ditawan oleh umat Islam. Ketiga, *aspek psikologis*, bahwa sebelum pembebasan budak secara fisik, Islam mengajari budak bahwa hakekatnya secara akal dan jiwa mereka telah bebas. Keempat, *aspek sosial*, sebagai solusi untuk menghilangkan perzinahan dengan *milk al-yamīn*. Kelima, *aspek syari'at*, Islam telah menyiapkan langkah-langkah untuk membukakan pintu-pintu untuk membebaskan budak. Lihat Abdullah Nāṣih 'Ulwan, *Nidzām al-Riq fi al-Islām* (Beirut: Dār al-Islām, 2003), 69 - 81

peperangan tersebut adalah peperangan antara Islam dan kafir *harbi*. Adapun peperangan dengan kafir *dzimmī* dan sesama umat Islam, tawanannya tidak dianggap budak. Kedua, peperangan itu telah memenuhi ketentuan-ketentuan dalam syariat Islam.⁶⁹ Jadi tidak semua peperangan dalam Islam dianggap sebagai perang yang syar'i.

Ulil amri memiliki wewenang untuk mengurus perkara tawanan perang. Jika si budak adalah laki-laki dewasa, maka *ulil amri* bisa menentukan mana yang lebih maslahat, antara 1) dihukum mati; 2) dilepaskan dengan tanpa persyaratan apapun ; 3) dilepaskan, tapi harus membayar tebusan baik dalam bentuk uang atau penukaran dengan tawanan muslim 4) dijadikan budak.⁷⁰ Apabila sang budak adalah seorang wanita yang ketentuan dalam peperangan dilarang untuk dibunuh, maka *ulil amri* memiliki dua pilihan antara tetap menjadikannya budak atau dibebaskan dengan tebusan. Adapun selain dari hasil dari selain ketentuan diatas tidak boleh adanya *istirqāb* (mengambil budak).

Untuk budak perempuan, Islam memperbolehkan sang tuan untuk melakukan hubungan seksual dengannya. Keabsahan hubungan seksual antara tuan (*sayyid*) dengan budak perempuan (*milk al-Yamin*) adalah sebagai salah satu manifestasi dari pertimbangan *maṣlahah* untuk menghilangkan perbudakan, karena status dari

⁶⁹ Perang syar'i adalah perang yang memenuhi beberapa syarat. *Pertama*, perang itu harus berada di jalan Allah dengan tujuan-tujuan seperti melawan serangan dari musuh (Q.S. al-Baqarah : 190), menghancurkan kekuatan pemberontak yang menghalangi muslim atas agamanya (Q.S. al-Anfal : 39), menghilangkan berhala-berhala dan kekuatan yang melakukan kesesatan, kesewenang-wenangan, dan menghalangi jalan dakwah Islam (Q.S. an-Nisa : 76), pelanggar perjanjian yang sudah disepakati (Q.S. at-Taubah : 12). *Kedua*, tidak boleh memerangi suatu kelompok sebelum diberi tiga pilihan antara masuk Islam, membayar jizyah, atau perang. *Ketiga*, ketika berlangsung peperangan, umat Islam harus melakukan perdamaian jika musuh memintanya (Q.S. al-Anfal : 61). *Keempat*, dilarang membunuh kaum wanita, anak-anak, dan orang-orang lanjut usia. *Keenam*, tidak boleh merusak lingkungan hidup, rumah-rumah ibadah dan fasilitas umum. Lihat Abu Bakar Al-Jaza'iri, *Minhājul Muslim* (Kairo: Dar al-'Aqidah), 272-275; Abdullah Nāṣih 'Ulwan, *Nidzām al-Riq fi al-Islām...*, 19-22

⁷⁰ Abdullah Nāṣih 'Ulwan, *Nidzām al-Riq fi al-Islām...*, 23

budak perempuan berubah menjadi *ummul walad*,⁷¹ yang mana anak hasil dari hubungan seksual antara tuan (*sayyid*) dan budak perempuan (*amah*) tersebut akan berstatus merdeka.⁷² Ini menepis persepsi masyarakat bahwa seseorang yang menjadi budak, maka keturunannya juga selamanya akan menjadi budak. Disetiap hukum *syara'* pasti ada kemaslahatan didalamnya. Hal ini senada dengan kaidah yang berbunyi *baytsumā wujida al-syar'u fatsamma al-maṣlahah*.

Adapun sekarang, perbudakan yang diakui syariat sudah tidak ada lagi. Bukan berarti perubahan hukum semacam ini di *naskh* atau *raf'u al-Hukmi al-Masyru'*. Akan tetapi, lebih dikarenakan ketidakadaannya *illat* yang bisa menjadi landasan diterapkannya *milk al-Yamīn*. Ketika suatu saat nanti ada sebab-sebab yang meniscayakan eksistensi budak terulang kembali seperti perang (tentu yang sesuai dengan ketentuan syariat), maka, perangkat hukum tentang budak masih relevan untuk dijadikan acuan hukum.

Islam sendiri datang untuk menghapuskan perbudakan.⁷³ Seluruh dunia juga pada saat ini telah bersepakat untuk menghukum setiap yang melakukan praktek perbudakan.⁷⁴ Maka, seluruh

⁷¹ Jika sang budak dijanjian merdeka oleh tuannya setelah meninggal, maka status budak tersebut menjadi *mudabbar*. Ibn Abbās berkata : Rasulullah saw bersabda : *“ayyumā rajulin waladat amatabu minbu, fahiya mu'tiqatun 'an duburin minbu* (setiap laki-laki(tuannya) yang mana budak perempuan melahirkan darinya, maka budak perempuan itu bebas setelah meninggal tuannya.” Lihat Ibn Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* (Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1968). (Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah), Juz 2, 841

⁷² Abu 'Abdillah Muhammad bin Qasim Al-Gharabali, *Fathul Qarib al-Mujib fi Sharh Alfādḥ at-Taqrīb* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), 348

⁷³ Sebagai contoh, Rasulullah telah memerdekakan 63 budak, Aisyah membebaskan 67 budak, 'Abdullah Ibn Umar membebaskan sekitar 1000 budak, 'Abd al-Rahman ibn 'Awf membebaskan 30.000 budak. Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008), cet. 2, 132. Selanjutnya diringkas *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*

⁷⁴ Penguasa El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua dan Costa Rica baru mengakhirinya pada perbudakan pada tahun 1833, diikuti oleh Inggris pada tahun 1833, Prancis pada tahun 1848 dan Negara-negara Amerika Selatan (Kolombia, Argentina, Venezuela, dan Peru) pada tahun 1850-an. Sedangkan Amerika Serikat baru menghapuskannya pada 1865. Lihat Paul Gordon Lauren, “Power and prejudice: The politics and diplomacy of racial discrimination, second edition”, *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination, Second Edition* (2018), 31

manusia di dunia ini adalah merdeka. Hal ini sesuai dengan hakikat asal muasal manusia bahwa ia adalah merdeka, karena Allah menjadikan Nabi Adam dalam kondisi sebagai manusia merdeka, kemudian beriring waktu manusia menciptakan konsep perbudakan yang itu bukan esensi dari dimensi awal manusia yang merdeka.⁷⁵

Maka, tidak diperbolehkan bagi seseorang yang merdeka menjual dirinya atau memiliki orang lain sebagai budak baik dengan membeli atau tidak. Karena sejatinya status orang merdeka itu adalah haknya Allah pada dirinya, sehingga diwajibkan atasnya seperti salat, zakat, puasa, haji dll. Oleh karena itu, tidak boleh memperbudak orang yang merdeka meskipun dia rela untuk diperbudak. Karena perbudakan akan membatalkan hak-hak Allah pada dirinya. Dalam kitab *Durarul Hukkām* disebutkan “*al-Ḥurriyah Haqqullāh ta’alā, Ḥattā lā yajuzū istirqāqu al-Ḥur bi ridābu*” (kemerdekaan itu adalah hak prerogatif Allah, sehingga tidak boleh memperbudak seseorang meski dengan keridhoannya).⁷⁶

Problem Epistemologi

Syahrur berpendapat bahwa perlu adanya pembacaan kontemporer al-Qur’ān. Untuk memperkuat alasan ontologis ini, Syahrur menawarkan konsep kondisi berada (*al-Kaynūnah/being*), berproses (*al-Ṣayrūrah/process*), (kondisi menjadi (*al-Ṣayrūrah/becoming*)).⁷⁷ Pada diri al-Qur’ān sendiri mengandung dimensi ‘kondisi berada’, dan dalam dimensi interpretasi mengandung ‘kondisi

⁷⁵ Ibnu Qudāmah Al-Maqdīsi, *Al-Mughni li Ibn al-Qudamah*, (Kairo, Maktabah al-Qāhīroh, 1968), Juz 6, 112

⁷⁶ Molla Husrev, *Durarul Hukkām* (Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah), 190

⁷⁷ Muhammad Syahrur, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 27. Filsafat proses dari A.N. Whitehead tampak sangat mempengaruhi jalan pikiran Syahrur, terutama dalam “trilogy heremeneutik”-nya. Menurut Whitehead, segala sesuatu berproses di bawah kategori *being*, *process*, and *becoming*. Jadi, disitu ada pergerakan menuju kebaruan, atau dengan kata lain, ada gerakan dari potensialitas menuju aktualitas. Lihat Abdul Mustaqim, “Epistemologi tafsir kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur”, *Disertasi* (2007), 123 Selanjutnya diringkaskan *Epistemologi Tafsir Kontemporer*

berproses' dan 'kondisi menjadi'.⁷⁸ Sehingga, tidak diperlukan adanya kesetaraan dan kesamaan antara interpretasi sekarang dengan sesuatu yang telah berkembang pada masa-masa terhadulu.⁷⁹ Tolak ukur kebenaran sebuah panafsiran adalah jika sesuai dengan kondisi realitas saat ini.

Syahrur menolak penafsiran-penafsiran pada ulama terdahulu. Dalam pembacaan kontemporer al-Qur'an-nya, Syahrur menempatkan tafsir hanyalah sebagai upaya seseorang penafsir untuk memahami dan berinteraksi dan bersikap terhadap teks *ilahiyah*.⁸⁰ Karena tafsir berupa penafsiran manusia, maka ia bersifat relatif dan temporal,⁸¹ yang juga hasil penafsiran yang dilakukan Nabi Muhammad pada abad ke-VII M terbatas pada ruang dan waktu yang relatif. Oleh karenanya, yang perlu diikuti hanyalah semangat dan kreativitas ijtihad nabi dalam upayanya menginterpretasikan al-Qur'an demi mengubah yang mutlak menjadi relatif.⁸²

Selanjutnya, pandangan Syahrur mengenai sumber pengetahuan yang mencakup kepada sumber hukum hanya berhenti pada al-Qur'an semata dan menegaskan Sunnah sebagai wahyu Allah. Sunnah hanya dijadikan pertimbangan saja dan keputusan hukum di dalamnya bisa berubah tergantung perubahan dimensi ruang dan waktu. Sunnah juga dipahami Syahrur sebagai intepretasi awal atas al-Qur'an dan gambaran kehidupan pertama yang menunjukkan hubungan al-Qur'an dan realitas obyektif saat al-Qur'an pertama kali turun.⁸³ Oleh karenanya, di masa sekarang umat Islam harus menjadikan Sunnah sebagai modal utama dalam melakukan ijtihad,, sedangkan ijtihad Nabi tidak ada yang abadi

⁷⁸ Muhammad Syahrur, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 55

⁷⁹ Muhammad Syahrur, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 57

⁸⁰ Muhammad Shaḥrūr, "Divine Text and Pluralisme in Muslim Society," *Moslem Report*, n.d.

⁸¹ Muhammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika...*, 51

⁸² Muhammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 55

⁸³ Muhammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 62-63.

atau *ghayru qābilīn li al-Niqāsy* karena pada dasarnya Nabi hanya membuat ijtihad temporer terhadap hal yang telah dihalalkan oleh Allah. Bila Nabi dapat menghasilkan Sunnah yang sesuai untuk zamannya, maka, kita dapat pula menghasilkan Sunnah yang cocok untuk zaman kita.⁸⁴

Pemaknaan *ijmā'* dan *qiyās* juga didekonstruksi oleh Syahrur. Ia menyatakan bahwa konsep *qiyās* dalam fiqh tidak memiliki sedikitpun makna. *Qiyas* menurutnya adalah upaya ijtihad dan penyesuaian seseorang terhadap ayat al-Qur'an mengenai realitas objektif. Begitu pula dengan *ijmā'*, Syahrur menegaskan *ijma'* para sahabat. Ia mendekonstruksinya dengan memahami *ijma'* semata-mata kesepakatan pemerintah di majelis perwakilan rakyat dan di parlemen.⁸⁵ Nampaknya interpretasi seperti ini sebagai salah satu cara Syahrur untuk mengubah konstruk epistemologi Islam dengan mendelegitimasi aksioma *uṣūl fiqh* yang menyatakan bahwa ijtihad tidak dibenarkan pada teks-teks al-Qur'an yang pasti konotasi maknanya (*la ijtihadi fī marid al-Nās*).

Syahrur terlihat inkonsisten dalam menolak semua tradisi. Dia mengkritisi semua tradisi ulama karena pendapatnya bersifat relatif dan temporal. Pembacaan terhadap *al-Tanzīl al-Hakīm* harus dengan pikiran sendiri tanpa harus bergantung kepada pembacaan orang lain.⁸⁶ Tapi disisi lain dia tidak menerapkan kritiknya terhadap tokoh-tokoh yang dia kutip seperti, al-Jurjani, Ibn al-Jinni, dan al-Faris. Begitu juga ketika Syahrur memperingatkan bahwa orang yang meyakini pemahaman Nabi terhadap al-Qur'an (baca;Sunnah) sebagai pemahaman final, maka, ia bisa terjatuh dalam *syirk*.⁸⁷ Namun di satu sisi, Syahrur mengakui bahwa apa yang telah dicontohkan Rasul SAW dalam aturan rukun Islam adalah hal yang harus dilakukan.⁸⁸

⁸⁴ Muhammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 21

⁸⁵ Muhammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 64

⁸⁶ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 579

⁸⁷ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 54

⁸⁸ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 131

Pandangan epistemologi Syahrur bermula dari kepercayaannya bahwa pengetahuan itu bisa didapatkan. Syahrur mengakui bahwa pengetahuan berasal dari tiga sumber, yaitu 1) Allah yang mutlak benar, 2) firman (*kalām*) Allah berupa Al-Qur'an, dan 3) eksistensi kealaman dan kemanusiaan (empirisme dan rasionalisme) yang ia sebut sebagai *kalimāt* Allah. Tetapi, dalam persepsi ketiga sumber pengetahuan tersebut, Syahrur hanya mengakui dua sumber konkret pengetahuan yang dapat diraih, yakni *kalām* Allah (al-Qur'an) dan pengetahuan empiris dan rasional.⁸⁹ Sementara sumber pengetahuan dari Dzat Allah langsung tidak mungkin terjangkau, karena dimensi-Nya berbeda dengan dimensi manusia.⁹⁰ Dengan demikian epistemologi yang digunakan Syahrur menggunakan perpaduan antara empirisme, rasionalisme, dan wahyu (al-Qur'an).⁹¹

Namun, Syahrur juga memahami bahwa kebenaran yang dihasilkan oleh pengetahuan itu bersifat relatif, tidak mutlak. Pendapat Syahrur yang mengatakan “*fahmunā li kalāmillah bittāli fahmun mutatawwirun ghairu tsābitin*”⁹² Perkataan Syahrur “*ghairu tsābit*” (tidak tetap/tidak absolut) dalam penafsiran sebuah teks adalah pemahaman inti dari konsep Relativisme.⁹³ Artinya,

⁸⁹ Sahiron Syamsuddin, “Muhammad Shaḥrūr, ‘Pendekatan Baru Dalam Membaca Teks Keagamaan’”, in *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: FORSTUDIA dan Islamika, 2003), 271

⁹⁰ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 265

⁹¹ Shaḥrūr sama dengan pandangan Immanuel Kant yang berpandangan bahwa adanya relativitas kebenaran, disamping kedua-keduanya sama-sama mengakui bahwa pengetahuan diraih dari pengalaman (empirisme) dan rasio (rasionalisme). Tetapi perbedaannya, Kant tidak menjelaskan bahkan mungkin tidak menemukan jawaban siapa yang dapat mengetahui noumena. Sedangkan Shaḥrūr menyatakan bahwa hakikat kebenaran yang disebut dengan noumena hanya dapat diketahui oleh Allah semata. Muhyar Fanani menyebut epistemologi Shaḥrūr sebagai Kantianisme Plus atau Rasionalisme Empirisme Plus. Lihat Muhyar Fanani, *Pemikiran Muhammad Shaḥrūr dalam Uṣūl Fikih* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga), 79

⁹² Muhamad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, 58

⁹³ Doktrin relativisme pada awalnya lahir dari Rahim seorang filsuf Yunani bernama Protagoras, yang berprinsip bahwa “*manusia adalah ukuran dari segala sesuatu, segala sesuatu yang ada adalah ada, dan segala yang tidak ada adalah tidak ada*”. Lihat James L. Jareet, *Educational Philosophy of the Sophists* (New York: Teachers College-Columbia

Syahrur mengikuti relativisme epistemologis dimana tidak ada satupun penafsiran yang absolut. Semuanya penafsiran memiliki zamannya masing-masing. Kebenaran yang dipercayai pada masa lalu dan oleh orang-orang waktu itu boleh jadi ditolak oleh orang yang hidup di era sekarang. Konsekuensi dari paham relativisme dalam tafsir adalah membedakan antara al-Qur'an dan penafsiran. Frameworknya masih berkuat dikotomi absolut relatif.⁹⁴ Al-Qur'an itu absolut, sedangkan penafsirannya bersifat relatif. Seruan Syahrur kepada umat Islam untuk merelativisir semua produk penafsiran adalah tidak masuk akal, karena faktanya tidak semua penafsiran bisa diterima.⁹⁵ Relativisme epistemologis ini sangat mudah melahirkan orang-orang yang mengaku mufasir tanpa ada tuntutan ilmu yang mencukupi, karena semua orang dianggap memiliki hak untuk berpendapat.

Epistemologi Syahrur berlawanan dengan ilmu tafsir yang sudah mapan dalam khazanah keislaman. As-Suyuthi menetapkan lima belas cabang ilmu yang perlu dimiliki oleh seorang *mufassir* untuk menghindari penafsiran yang menyimpang. Ilmu-ilmu itu meliputi *asbāb nuzūl*, *qirā'ah*, *uṣūl fiqh*, *fiqh*, *uṣūluddīn*, *ma'āni*, *bayān*, *badī'*, *naḥwu*, *ṣarf*, *istishqāq*, dan *qīṣaṣ*, *nāsikh mansūkh*, *hadits* dan mampu mengamalkan ilmu-ilmunya.⁹⁶ Konsep *qat'i-dzānni* juga sesungguhnya adalah bentuk aplikasi dari konsep *'adālah* (keadilan) pada tataran ilmu. Pada persoalan-persoalan yang bisa berubah, para ulama membuka diri untuk merubahnya, dan dalam hal yang tidak

University Press, 1965) ; Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* (The Wisdom Library, 1957)

⁹⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam, Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis* (Gontor, CIOS, 2010), 97

⁹⁵ Untuk menjustifikasi paham relativismenya. Shaḥrūr mengutip perkataan Imam Abu Hanifah al-Nu'man yang mengatakan "*hum rijālun wa naḥnu rijāl* (meraka manusia, kita juga manusia)!". Syahrur alpa bahwa Abu Hanifah mengakui otoritas penafsiran Rasulullah dan para sahabat. Adapun kalimat itu yang ditujukan kepada para tabi'in, karena beliau sendiri juga adalah dari golongan tabi'in. Baca Muhamamad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 33

⁹⁶ Jalāluddīn Al-Suyūthi, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1987), Jilid. 2, cet. 1, 397-399

mungkin bisa berubah (*permanent*), mereka pun tegas melarang dan membatasinya. Inilah yang disebut oleh Wan Mohd Nor sebagai *dynamic stabilism*, berubah tapi tetap stabil.⁹⁷

Problem Metodologi

Pendekatan Syahrur dalam karya-karyanya dikenal dengan pendekatan “penidakbiasaan” atau defamiliarisasi. Pendekatan ini menggunakan aspek bahasa sebagai unsur utama dengan cara mencari sesuatu yang sangat menarik perhatian dan menghindari proses *automization* (otomatisasi).⁹⁸ Maksud dari menghindari otomatisasi adalah meninggalkan sejauh mungkin pendapat yang sudah diakui secara umum oleh suatu komunitas ilmiah. Penafsiran yang ‘diresmikan’ dalam kaca mata Syahrur tidak memiliki kebenaran yang absolut bahwa kebalikan darinyalah yang benar.⁹⁹

Pendekatan bahasa Syahrur lebih dominan mengikuti hermeneutika ontologis-kritisnya Paul Ricoeur. Kedua-duanya memiliki pendekatan hermeneutis yang sama yakni hermeneutika teks dengan berfokus pada aspek bahasa. Dalam hermeneutika teks ini, seorang pembaca teks akan menempatkan dirinya otonom dan tidak bergantung kepada maksud dari pengarang.¹⁰⁰ Hal ini, mirip

⁹⁷ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization, Professorial Inaugural Lecture Series* (Kuala Lumpur: UTM, 2013).

⁹⁸ Pendekatan Shaḥrūr secara umum juga dikenal dalam teori sastra mazhab Formalis Rusia dan aliran Praha yang memunculkan istilah ‘defamiliarisasi’ dan ‘dehabitualisasi’ ini. Lihat Andreas Christman, *Bentuk Teks (Wahyu)...*, 18

⁹⁹ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 47

¹⁰⁰ Otonomi teks menurut Ricoeur, berkisar pada tiga hal, yakni intensi atau maksud pengarang, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks, dan untuk siapa teks itu dimaksudkan. Dimana atas dasar otonomi ini, Ricoeur melakukan dekontekstualisasi, yaitu bahwa materi teks melepaskan diri dari cakrawala intensi yang terbatas dari pengarangnya. Teks tersebut membuka diri terhadap kemungkinan dibaca secara luas, dimana pembacanya selalu berbeda-beda, inilah yang dimaksud dengan rekontekstualisasi. Lihat Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Shaḥrūr*, 296 ; Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 109 ; Paul Ricoeur, *The Model of Text : Meaningful Action Considered as Text, Social Research* 38 (1971), 529-62

dengan pandangan Syahrur bahwa pembaca ketika memahami dan menginterpretasi al-Qur'an, seakan-akan baru diwahyukan kepadanya dan untuk masanya. Seakan-akan Rasul SAW hadir di masanya untuk menyampaikan al-Qur'an kepadanya.¹⁰¹

Syahrur menggunakan pendekatan hermeneutika dengan penekanan pada bahasa atau metode linguistik ilmiah. Syahrur menganut teori anti-sinonimitas. Ia tidak percaya dengan ahli bahasa yang mengatakan adanya sinonimitas dalam bahasa Arab.¹⁰² Teori linguistiknya diambil dari Abd 'Ali al-Farisi. Sebuah teori yang dikembangkan dari dua ahli bahasa, yakni Ibn Jinni dengan karyanya *al-Khaṣā'is* dan al-Jurjani dengan *Dalā'il al-I'jāz*. Kamus *Maqāyis al-Lughab* karya Ibnu Faris digunakan Syahrur sebagai referensi primer dalam mendefinisikan isi makna masing-masing kata. Ibn Faris mengikuti pandangan gurunya Tsa'lab perbedaan kandungan makna dalam kata benda dalam konteks sebagai subyek (*ism dzāt*) dan kata benda sebagai sifat (*ism ṣifāt*).¹⁰³

Syahrur dengan rujukan-rujukan tersebut, berusaha untuk membuktikan kemustahilan sinonimitas. Bahwa setiap kata memiliki perbedaan makna yang signifikan. Dia membedakan al-Qur'an, istilah yang umum dipahami umat Islam antara terma *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*. Pada sisi lain, dia membedakan antara keduanya dengan terma *al-Dzīker* (bentuk akustik verbal dari *al-Kitāb*). Dalam perbedaan ini, *al-Kitāb* lebih umum dibanding al-Qur'an, di mana *al-Kitāb* mencakup keseluruhan isi dari al-Fatihah hingga al-Nās, sedangkan al-Qur'an hanya bagian dari al-Kitāb.¹⁰⁴

¹⁰¹ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 44

¹⁰² Dan sebenarnya Shaḥrūr menolak sinonimitas dalam seluruh bahasa. Lihat Muhammad Shaḥrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutik...*, 50

¹⁰³ Ja'far Dikk al-Bab dalam pengantar buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 24

¹⁰⁴ Lihat Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 51. Kemudian Shaḥrūr membagi kandungan *al-Kitāb* atau *Tanzīl al-Hakīm* menjadi dua hal pokok, yaitu *Kitāb al-Risālah* dan *Kitāb an-Nubuwah*. Pertama, *Kitāb an-Nubuwah* berisi tentang sekumpulan pengetahuan, baik ilmu alam maupun ilmu sejarah, seperti ayat-ayat tentang kisah orang terdahulu, hari kiamat, isyarat-isyarat tentang teori ilmu pengetahuan. Metode penafsirannya menggunakan takwil, yaitu mengharmoniskan sifat absolut ayat-ayat

Syahrur terlihat gegabah ketika berpendapat bahwa yang mengatakan adanya sinonimitas dalam bahasa Arab adalah tipun belaka.¹⁰⁵ Karena, para pendukung anti sinonimitas dalam bahasa juga mengakui adanya sinonimitas.¹⁰⁶ Imam as-Suyuthi dalam kitabnya *al-Maẓhār* menceritakan bahwa Abi Ali al-Farisi, ahli bahasa yang sering dikutip Syahrur berkata: aku hadir majlis *saif al-Daulah* di Halb, dan yang hadir adalah sekumpulan ahli bahasa. Di antaranya Ibnu Khalawaih, ia berkata: aku menghafal lima puluh kosa kata tentang pedang. Mendengar itu, al-Farisi tersenyum dan merespon: aku hanya menghafal satu nama saja untuk pedang, yaitu *al-Sayf*. Ibn Khalawaih menjawab: maka bagaimana dengan kata *al-mubannid*, *al-sharim*, dan ini dan itu? al-Farisi berkata: itu sifat-sifat. Sepertinya, ia tidak membedakan mana yang isim (*dẓat*) dan mana yang sifat.¹⁰⁷ Artinya, al-Farisi yang dirujuk oleh Syahrur mengakui adanya sinonimitas dalam makna suatu nama dan sifat.¹⁰⁸

Jadi, proyek pembacaan kontemporer Syahrur yang mengusung metodologi dan pendekatan bahasa yang meyakini

al-Qurʾān dengan pemahaman relatif para pembacanya. Kedua, *Kitāb ar-Risālah* berisi aturan berbagai perilaku manusia dan terkait dengan masalah halal-haram, seperti masalah *as-syaʿāʾir*, akhlak, ayat-ayat *tasyriʾ* termasuk di dalamnya tentang *milki al-yamīn*. Metode penafsirannya ialah dengan Ijtihad (selain ayat-ayat *as-syaʿāʾir*) dengan menggunakan teori *hudūd* sesuai dengan tuntutan problem dan kondisi zaman. Lihat Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān...*, 103-129

¹⁰⁵ Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʾān...*, 47

¹⁰⁶ Salah satu contoh dari adanya *tarādūf* (persamaan) dalam al-Qurʾān adalah ayat Q.S. al-Hadīd : 3, *huwa al-awwalu wa al-ākhiru wa az-ẓāhiru wa al-bāṭinu wa huwa bikullī shayʾin ʿalīm* (Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Bathin ; Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.) Nama-nama sifat Allah tersebut adalah *tarādūf*, perbedaan hanya dalam sifatnya, tapi esensinya tetap satu yakni Allah SWT. Jika dimaknai sifat-sifat itu adalah sebuah entitas yang berbeda akan mengakibatkan kekafiran. Lihat Jawwab ʿAffānah, *al-Qurʾān wa Anwām al-Qirāʾah al-Muʾāshirah* (Oman: Dār al-Basyir, 1994), 29

¹⁰⁷ Jalāluddīn Abdurrahman ibn Abi Bakar Al-Suyūṭi, *al-Maẓhār* (Mesir: al-Babi al-Halabi), jilid 1, 405

¹⁰⁸ Selain al-Farisi, adanya juga Aḥmad bin Yahya (yang dikenal dengan Tsaʿlab), tokoh otoritatif yang menganut anti sinonimitas. Dalam karya *Majālis Tsaʿlab*, ia mengakui adanya sinonim, dimana ia mengatakan, *يقال : سويداء قلبه، وحببة قلبه، وسواد قلبه، و جلجلان قلبه، وأسود قلبه* Ia juga menyatakan adanya sinonim *معنى* *بيد و ميد و غير*, sebagaimana dikutip al-Suyuthi, *al-Maẓhār...*, 412

adanya anti-sinonimitas dalam bahasa Arab dan merujuknya kepada ahli bahasa Arab yang mengingkari sinonim adalah salah besar. Hal tersebut dikarenakan para imam yang mengingkari adanya sinonim, seperti Ahmad ibn Yahya (Tsa'lab), Ibn Faris, Abu Hilal al-Askari dan sebagainya menyatakan bahwa di antara kalimat yang dianggap sama (sinonim) hanya berbeda pada sifat-sifatnya.¹⁰⁹ Sehingga, tidak aneh jika produk hukum seperti *milk al-Yamīn* melenceng jauh dari interpretasi *mainstream* ulama. Sesuatu yang sama oleh Syahrur selalu dibeda-bedakan seperti kasus *milk al-Yamīn*.

Penutup

Otoritas Syahrur dalam untuk menafsirkan al-Qur'an masih perlu dipertanyakan, karena modal utamanya hanya akal dan realitas dalam pembacaan kontemporer. Dalam *worldview Islām*, al-Qur'an menjadi pedoman untuk mengukur kebenaran suatu kondisi realitas masyarakat. Syahrur dalam posisi sebaliknya, ia menjadikan realitas masyarakat sebagai patokan kebenaran, kemudian mencari-cari ayat-ayat yang sekiranya bisa dijadikan landasan pijakan hukum.

Metodologi Syahrur dalam 'menafsirkan' al-Qur'an dengan pendekatan anti sinonimitas juga telah terbantahkan dengan adanya bukti bahwa ahli bahasa rujukan Syahrur mengakui sendiri adanya kemungkinan sinonimitas. Syahrur juga menganut paham relativisme epistemologi, karena beranggapan bahwa semua penafsiran al-Qur'an itu relatif dan hanya sesuai dengan kondisi realitas *mufassir* itu sendiri. Jadi, terasa aneh jika Syahrur yang tidak memiliki *track record* belajar atau mengajar ilmu agama serta tidak memiliki otoritas dalam ilmu-ilmu keislaman dijadikan rujukan oleh para cendekiawan Muslim kontemporer.

Bangunan konsep *milk al-Yamīn* Syahrur sangat lemah.

¹⁰⁹ Yusuf Al-Saidawi, *Baidāh al-Dik, Naqd Lughawi li Kitāb al-Kitāb wa al-Qur'an* (al-Mathba'ah al-Ta'awuniyah, 1993), 67

Pertama, adanya inkonsistensi khususnya dalam teori *hudūd* yang ia bangun sendiri. Kedua, jika ditinjau dengan perspektif metodologi keilmuan Islam seperti *mantiq* dan *uṣūl fiqh* (*qiyās, maslahah, maqāṣ id syarī'ah*, dan *'urf*), konsep *milk al-yamīn* Sharūr tidak memiliki pijakan apapun. Inilah yang disebut penafsiran liberal atau *'at-tafsīr birra'yi al-fāsid*. Ketiga, konsep relasi lainnya sebagai turunan dari *milk al-yamīn* Sharūr berupa nikah mut'ah, *samen leven*, *aqad ihṣān*, *'urfi*, *hibah*, *muhallil*, adalah hubungan seksual yang keharamannya disepakati oleh mayoritas ulama. Sehingga bisa disimpulkan bahwa Syahrur telah menghalalkan zina.[]

Daftar Pustaka

- 'Affānah, Jawwab. *Al-Qur'ān Wa Anbāmu Al-Qirā'ah Al-Mu'āshirah*. Oman: Dār al-Basyir, 1994.
- 'Atiyyah, Ibn. *Al-Muḥarrir Al-Wajīz Fi Tafsīri Al-Kitāb Al-'Aẓīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1422.
- 'Imārah, Muhammad. *Al-Wasīth Fi Al-Maẓhābib Wa Al-Muṣṭalabāt Al-Islāmiyah*. Kairo: Nahḍah Misr, 2003.
- 'Ulwan, Abdullah Nāṣih. *Nidzam Al-Riq Fi Al-Islām*. Beirut: Dār al-Islām, 2003.
- Abdullah, Amin. *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004.
- Abdussalam, Izzuddin. *Qawā'id Al-Abkām Fi Mashālib Al-Anam*. Kairo: Dār al-Ṣarq, 1968.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Uṣūl Fiqh*. Edited by Saefullah Masghum. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- ad-Dasuqi. *Hāshiyatu Ad-Dāsuqi 'alā as-Sharh Al-Kabīr*. Dār al-Fikr, n.d.
- Al-'A'ib, Abu Qasim Khalifah Faraj. "Zawāj Misyār Baina Al-Ibāḍah Wa at-Taḥrīm." *Al-Ulūm Al-Qānūniyah Wa as-Syar'iyyah*, 2015.
- Al-Anshāri, Imam Zakaria. *Asna Al-Mathālib Fi Shurūh Raudhi Al-Thālib*. Dār al-Kitāb al-Islāmy, n.d.
- Al-Attās, Syed Muhammad Naquib. *Islam Dan Filsafat Sains*. Edited by Saiful Muzani. Bandung: MIZAN, 1995.
- Al-Baghawi, Imam. *Tafsīr Al-Baghawi*. Beirut: Dār Ihyā' at-Turats al-

- ‘Araby, 1420.
- Al-Buhuti. *Kashshāf Al-Qina’ ‘an Matni Al-Iqna*. Dār al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.
- Al-Gharabili, Abu ‘Abdillah Muhammad bin Qasim. *Faḥḥul Qarīb Al-Mujīb Fi Sharb Alfādḥ at-Taqrīb*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005.
- Al-Haitama, Ibn Hajar. *Tuhfatul Muhtāj Fi Sharb Al-Minhaj*. Beirut: al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra, 1983.
- Al-Jaza’iri, Abu Bakar. *Minhājul Muslim*. Kairo: Dar al-‘Aqidah, n.d.
- Al-Khadami, Nūruddīn Ibn Mukhtār. *‘Ilm Al-Maqāṣid as-Shar’iyyah*. Maktabah al’Abīkān, 2001.
- Al-Lakhmy, Imam. *At-Tabṣīrah*. Qatar: Wazārah al-Awqāf wa as-Syu’un al-Islāmiyah, 2011.
- Al-Maqdīsi, Ibnu Qudamāh. *Al-Mughni Li Ibn Al-Qudamah*. Kairo: Maktabah al-Qāhiroh, 1968.
- Al-Misry, Ibn Najm. *Al-Baḥru Ar-Ra’iq Sharb Kanḥu Ad-Daqā’iq*. Dār al-Kutub al-Islamy, n.d.
- al-Mukhtār al-Syinqīti, Muhammad ibn Muhammad. *Tafsīr Surah An-Nūr*. Maktabah Syamilah, Durus Ṣautiyah, n.d.
- Al-Munajjid, Mahir. *Membongkar Ideologi Tafsīr Al-Qur’an Kontemporer*. Edited by Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Al-Qaṣṭallāny, Imam. *Irsbād As-Sāri Li Sharb Ṣabīb Al-Bukhārī*. Mesir: al-Kubra al-Amiriah, 1323.
- Al-Saidawi, Yusuf. *Baidah Al-Dik, Naqd Lughawi Li Kitāb Al-Kitāb Wa Al-Qur’an*. al-Mathba’ah al-Ta’awuniyah, 1993.
- Al-Suyūthi, Jalāluddīn. *Al-Itqān Fi Ulūm Al-Qur’an*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1987.
- Al-Suyūthi, Jalāluddīn Abdurrahman ibn Abi Bakar. *Al-Maḥḥār*. Mesir: al-Babi al-Halabi, n.d.
- Ar-Risuni, Ahmad. *Al-Ijthād ; an-Nash, Al-Wāqi, Al-Maṣlahah*. Damaskus: Darul Fikri, 2000.
- Ar-Ruaini, Haṭab. *Mawāhib Al-Jaīl Fi Sharbi Mukhtashar Khalīl*, 1992.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- . “Syahrur Dan Problem Otoritas.” Jakarta, 2019.
- As-Sa’di, ‘Abdurrahman. *Taysīr Al-Karīm Al-Rahmān Fi Tafsīri Kalām Al-*

- Mannan. Mu'assasah ar-Risālah, 2000.
- as-Salawi al-Maghribi, Abu Sufyan Muṣṭafa Bahu. *Al-ʿIlmāniyyūn Al-ʿArab Wa Mauqifubum Min Al-Islām*. Kairo: Maktabah Islāmiyah, 2012.
- As-Ṣatibi, Abu Ishaq. *Al-Iʿtibār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, n.d.
- As-Suyūthi, Jalāluddīn, and Jalāluddīn Al-Maḥallī. *Tafsīr Jalālain*. Mesir: Dār al-Hadīst, n.d.
- As-Syirbīni, al-Khātīb. *Mughni Al-Muhtāj Ila Maʿrifati Maʿāni Alfāẓ Al-Minhāj*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, n.d.
- At-Ṭabari, Imam. *Tafsīr At-Ṭabari*,. Dār Hijr, 2001.
- At-Tuwaijiri, Imam. *Mausūʿab Al-Fiqh Al-Islāmy*. Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 2009.
- Az-Zamakhshari. *Al-Kashshāf ʿan-Haqāʾiq Ghawāmiṣ at-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿAraby, 1407.
- Chrismann, Andreas. “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas Dan Penafsirannya Dalam Al-Kitāb Wa Al-Qurʾān.” In *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, edited by Sahiron Syamsuddin and Burhanuddin Dzikri, ELSAQ. Yogyakarta, 2008.
- “D. Syahrūr : Ankara Al-Hadīts an-Nabawi Wa Al-Jinsu Baina Al-ʿUzzāb Ḥalāl,” n.d.
- Fanani, Muhyar. *Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Uṣūl Fikih*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, n.d.
- Harris, W.V. “Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves.” *The Journal of Roman Studies*, 1999.
- Humam, Ibnu. *Fathul Qadīr*. Dār al-Fikr, n.d.
- Husrev, Molla. *Durarul Hukkām*. Dār Ihyaʾ al-Kutub al-ʿArabiyah, n.d.
- Ibn as-Subki, Tājuddīn. *Jamʿul Al-Jawāmiʿ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2001.
- Ibn Ḥasan al-Qinnawji, Abu Ṭayyib Muhammad Ṣidiq Khan. *Nail Al-Marām Min Tafsīr Ayāt Al-Abkām*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2003.
- Iman, Muhammad Kamaluddin. *Uṣūl Fiqh Al-Islāmy*. Iskandariah: Dār al-Matnūʿat al-Jamiʿah, n.d.
- “Islam Liberal, Gerakan Transnasional Yang Dinaturalisasikan,” n.d.
- Iyaḍ, Al-Qāḍi. *Ikmal Al-Muʿallim Bi Favāʾid Muslim*. Jilid 4. Mesir: Dār al-Wafaʾ, 1998.

- Jareet, James L. *Educational Philosophy of the Sophists*. New York: Teachers College-Columbia University Press, 1965.
- Katsir, Ibn. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzīm*. Dār Ṭaybah, 1999.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. The Wisdom Library, 1957.
- Lauren, Paul Gordon. *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination, Second Edition*. *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination, Second Edition*, 2018. <https://doi.org/10.4324/9780429492518>.
- Majah, Ibn. *Sunan Ibn Majah*. Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1968.
- Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif Antara Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur." *Disertasi*, 2007.
- _____. "Kritik Penafsiran Milk Al-Yamin Ala Muhammad Syahrur," n.d.
- Nawawi, Imam. *Raudhat At-Thālibīn Wa 'Umdatul Muftīn*. Beirut: al-Maktab al-Islāmy, 1991.
- "No Title," n.d.
- Rahman, Daden Robi. *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur*. Gontor: UNIDA Press, n.d.
- Ricoeur, Paul. *The Model of Text : Meaningful Action Considered as Text, Social Research 38*, 1971.
- Ruano, Delfina Serrano, and Wael B. Hallaq. "A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to the Sunni Usul Al-Fiqh." *Journal of Law and Religion*, 2000. <https://doi.org/10.2307/1051528>.
- Saifuddin, Lukman Hakīm. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Litbang KEMENAG, 2019.
- Syahrur, Muhammad. "Divine Text and Pluralisme in Muslim Society." *Moslem Report*, n.d.
- _____. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. Edited by Sahiron Syamsuddin and Burhanuddin Dizkri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- _____. "Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmy." Damaskus: al-Ahālī, 2000.
- _____. *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Edited by Sahiron Syamsuddin and Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- Shalbiah al-Misri, Abu 'Abdillah Muṣṭafa Ibn al-'Adawi. *No Title*. Maktabah Syamilah, Durus Sautiyah, n.d.
- Sumaryono. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius,

1999.

Syamsuddin, Sahiron. "Muhammad Syahrur, 'Pendekatan Baru Dalam Membaca Teks Keagamaan.'" In *Hermenentika Al-Qur'an Mazhab Yogy*. Yogyakarta: FORSTUDIA dan Islamika, 2003.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Filsafat Dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib Al-Attas*. Bandung: Mizan, 2003.

———. *Islamization of Contemporary Knowledge and the Role of the University in the Context of De-Westernization and Decolonization, Professorial Inaugural Lecture Series*. Kuala Lumpur: UTM, 2013.

“الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور: الأسئلة والأجوبة..”

“الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور، التعريفات والمصطلحات..”

<https://www.alarabiya.net>

<https://insists.id>

<https://forlap.ristekdikti.go.id>

<https://mui.or.id/berita/27029>