

PORNOGRAFI DAN PORNOAKSI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM (Studi atas Signifikansi Pemikiran Muhammad Syahrur)

*Agus Waluyo Nur**

Abstract

The pornography and pornoaction phenomena that happen in Indonesia make society resentment. They try to solve the problem wisely. Many efforts are conducted to minimize, instead, to reject their the negative effect. Recently, the proposed manuscript act concerning pornography and pornoaction. The aims of the act is becoming reference and guidance for Indonesian people. The writer of the following article tries to relate Shahrur's theory of Islamic Law. According to the writer, Shahrur's methodology of Islamic Law should be considered for solving the problem of pornography and pornoaction in Indonesia.

Kata kunci: Syahrur, hukum Islam, pornografi, dan pornoaksi.

I. Pengantar

Fenomena maraknya pornografi dan pornoaksi yang terjadi di Indonesia saat ini tampaknya telah membuat sebagian besar masyarakat prihatin dan resah sehingga mencoba mencari cara penyelesaian secara bijaksana. Berbagai upaya ditempuh untuk meminimalisir bahkan menolaknya agar dampak negatifnya dapat ditanggulangi. Akhir-akhir ini berbagai rancangan undang-undang menyangkut masalah inipun telah

* Penulis adalah staf pengajar dan Sekretaris Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M) Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Salatiga.

disusun dengan harapan dapat dipergunakan bahan acuan bagi seluruh masyarakat Indonesia. Bahkan sebelumnya telah diatur dalam ketentuan KUHP sejak masa pemerintahan Hindia Belanda tahun 1917 yang kemudian diberlakukan berdasarkan Undang-undang nomor 1 Tahun 1946 jo. Undang-undang Nomor 73 Tahun 1958. Namun dalam kenyataannya semua itu belum efektif dalam memberantas dan menanggulangi pornografi dan pornoaksi tersebut.

Penyebaran pornografi dan pornoaksi yang memiliki dampak negatif, saat ini sudah merebak baik di perkotaan maupun pedesaan. Hal yang demikian telah mendorong kembali para tokoh agama dan pemerintah untuk membuat Undang-undang, sehingga muncullah Rencana Undang-undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (RUUAPP). Belum sampai RUU tersebut disahkan, tampaknya beberapa pihak merasa keberatan, bahkan menolaknya. Hal ini mengakibatkan terseok-seoknya RUU tersebut untuk disahkan sebagai Undang-Undang.

Bagi umat Islam, masalah ini pada dasarnya sudah diatur dalam sumber hukum Islam, al Qur`an dan Sunnah. Menurut ajaran Islam, anggota badan (tubuh) harus dijaga dari hal-hal yang dapat mendatangkan nafsu birahi. Tubuh sebagai amanat Allah harus dipelihara oleh setiap manusia karena merupakan bentuk pemeliharaan agama, akal, jiwa, harta dan keturunan. Oleh karena itu pornografi dan pornoaksi merupakan sikap menentang kelima hal tersebut karena dapat mengakibatkan pemerkosaan dan perzinaan, bahkan pembunuhan. Meskipun dampak yang diakibatkan pornografi dan pornoaksi tersebut sudah jelas, namun persoalan yang muncul kemudian adalah, mengapa terjadi perbedaan pendapat di masyarakat? Bagaimana pula menilai sebuah tindakan dan perbuatan dapat dikategorikan sebagai bentuk pornografi dan pornoaksi tersebut?

Tulisan ini mencoba menganalisa masalah pornografi dan pornoaksi dalam sudut pandang hukum Islam, terutama dengan menggunakan 'kacamata' pemikirannya Muhammad Syahrur. Hal ini penting karena dalam sejarahnya, metodologi yang dipakai oleh masing-masing pemikir berbeda antara satu dengan yang lainnya. Bahkan jika dikaitkan dengan hukum Islam, banyak tawaran metodologi dalam rangka kontekstualisasi hukum Islam dengan kehidupan masyarakat modern dan dinamika kemajuan

² Hallaq membagi kelompok yang menawarkan metodologi baru tersebut menjadi dua, yaitu Utilitarianisme Relijius dan Liberalisme Relijius. Menurutnya, tawaran metodologi baru ini tidak seperti metodologi ulama klasik yang terlalu mencurahkan perhatian kepada interpretasi literal al-Qur`an dan Sunah. Metodologi baru tersebut – terutama dari kelompok liberal religius – menekankan kepada hubungan dialektis antara perintah-perintah teks wahyu dan realitas dunia modern. Pendekatan yang digunakan adalah memahami wahyu baik dari sisi teks maupun konteksnya. Hubungan antara teks wahyu dan masyarakat modern tidak disusun melalui interpretasi literalis melainkan interpretasi terhadap jiwa dan pesan universal yang dikandung oleh teks. Lihat Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 207, 212-214.

zaman.² Tawaran metodologi dari para sarjana modern yang berbeda dari metode ulama klasik baru muncul pasca Muhammad Abduh (w. 1905 M) yang memiliki pemikiran rasional dan liberal.

II. Sekilas tentang Muhammad Syahrur

Dalam kajian pembaharuan hukum Islam, fenomena pemikiran dekonstruktif dan rekonstruktif sering muncul di abad ke-20 yang diwakili oleh beberapa pemikir Muslim. Deretan nama seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Kholid Abou El Fadl, Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Muhammad Syaltut, Yusuf Qardlawi dan Mahmud Muhammad Taha merupakan punggawa-punggawa pembaharuan hukum Islam yang pemikiran mereka telah banyak dikenal di dunia Islam. Selain mereka, sebenarnya pada tahun 1990 telah dikenal pemikiran briliyan dari seorang insiyur berkebangsaan Syria, yaitu Muhammad Syahrur bin Daib. Syahrur yang lahir pada tanggal 11 April 1938,³ menamatkan sekolah tingkat menengah di tempat kelahirannya, kemudian hijrah ke Uni Soviet untuk belajar teknik di Moskow. Setelah menyelesaikan kuliahnya, pada tahun 1964, ia kembali ke Syria dan mulai menjadi dosen di Universitas Damaskus pada tahun 1965. Karier keilmuannya dalam bidang *Islamic Studies* mulai kelihatan sejak karya monumentalnya yang berjudul '*Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*' diterbitkan.⁴ Berkat karya monumentalnya ini, tampaknya tidak berlebihan ketika memasukkan Muhammad Syahrur dalam jajaran selebritis intelektual muslim kontemporer yang memiliki sumbangan pemikiran orisinal dalam bidang ilmu keislaman. Sebagai seorang pemikir, ide pemikiran

³ Untuk mengetahui biografi singkat Syahrur dapat dibaca pada halaman terakhir dari bukunya, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1992).

⁴ Buku ini merupakan hasil perjalanan intelektualnya selama ± 20 (dua puluh) tahun yang terbagi dalam tiga fase ; Pertama, antara tahun 1970-1980. Pada fase ini ia merasa terjebak dalam literatur-literatur keislaman masa lampau dan kontemporer yang cenderung jatuh kepada Islam sebagai ideologi (al-aqidah) baik dalam bentuk kalam maupun fiqh madzhab, sehingga kajian keislaman yang sudah dilakukan tidaklah membuahkan hasil. Kedua, antara tahun 1980-1986 ketika ia mulai belajar ilmu Linguistik, termasuk Filologi, yang merupakan modal dasar untuk melakukan kajian ulang terhadap tema-tema pokok keislaman dengan Ja'far Dak Albab, seorang teman sejawat ketika mengajar di Universitas Damaskus dan doktor lulusan Universitas Moskow tahun 1973 dalam ilmu lisanniyat. Ketiga, antara tahun 1986-1990 di mana ia bersama Ja'far menyusun kembali dan memilah-milah tema-tema dari hasil penelitian mereka dalam bentuk. Bukunya ini diterbitkan pertama kali penerbit Al Ahali li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'l di Damascus tahun 1990, dan edisi kedua diterbitkan tahun 1992 di tempat yang sama.

⁵ Di antara karya yang mengupas pemikiran hukum Syahrur adalah karya Wael B. Hallaq, *A History.. Op. Cit.* Pembahasan tentang teori Syahrur dalam buku ini bukanlah sebagai pokok bahasan utama dan hanya sebagai sampel pemikiran hukum Islam alternatif untuk dikomparasikan dengan pemikiran keislaman kontemporer lainnya, khususnya dengan pemikiran Fazlur Rahman.

Syahrur telah banyak dikaji, baik yang menyangkut masalah hukum Islam, penafsiran al Qur'an, maupun pemikiran Islam lainnya.⁵

Selain bukunya '*Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*' tersebut, banyak karya dalam bentuk buku maupun artikel yang telah dipublikasikan dan ditulis oleh Syahrur, di antaranya adalah : *Dirasah Islamiyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1994). *Al-Islam wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*, (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1996). *Masyru' al-'Amal al-Islam*, (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi', 1999); diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh Dale F. Eickelman and Abu Shehadeh on title *Proposal For an Islamic Covenant* (2000) dan *Nahw Usul al Jadida li'l-Fiqh al-Islami; Fiqh al-Mar'a*, (Damascus: Al-Ahali li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'i, 2000).⁶

III. Kerangka Berpikir Muhammad Syahrur dalam Al Kitab wa al Qur'an

Secara global, buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah* cetakan edisi kedua tahun 1992 yang direview ini, dibagi ke dalam dua bagian besar. Bagian pertama merupakan bagian paling penting dari buku ini berisi pemikiran-pemikiran dasarnya yang terdiri dari kaidah-kaidah metodologis yang menjadi landasan keseluruhan pemikirannya dalam melakukan reinterpetasi terhadap nash al-Kitab, sedangkan bagian kedua merupakan hasil penerapan dari metodologi dasar yang digunakan. Buku setebal 822 halaman yang di bagian akhirnya ditambahkan buku *Asrār al-Lisān al-'Arabi* (Rahasia-Rahasia Bahasa Arab) karya Ja'far Dak al-Bab ini, terbagi ke dalam empat bab, yang masing-masing bab terdiri dari beberapa sub bab. Awal pembahasannya dimulai dengan ulasan Ja'far Dak Albab yang menjelaskan tentang pendekatan kebahasaan yang digunakan Syahrur dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āsirah*. Pada tahap selanjutnya dipaparkan tentang pendahuluan, yang di dalamnya memaparkan motivasi yang melatarbelakangi munculnya pemikiran Syahrur. Pemaparannya

⁶ Di samping dalam bentuk buku, ia juga aktif menulis dalam bentuk artikel. Baca misalnya : "Al-harakat al-Islamiyya" (2004), in www.shahrour.org. "Qira'a al- Mu'ashira fi al-Tanzil al-hakim hawla al-Mujtama' al-Insany wa al-Musawat" (2004), in www.shahrour.org. "Al-Islah al-Diny qabl al-Islah al-Siyasy" (2002), in www.shahrour.org. "Al-Usuliyya al-Islamiyya... ila Ayna?" (2000), in www.shahrour.org. "Applying the Concept of "Limits" to the Right of Women" (December 2000), in www.free-minds.org/shahwomen.htm. "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", in Charlez Kurzman, Liberal Islam: A Sourcebook, (New York & London: Oxford University Press, 1998). "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", in Muslim Politics Report, vol. 14, 1997. "Reading the Religious Text – A New Approach", in www.najaro.com/islam/topics/4.html. "Al-haja al-Mulihha li al-Islah al-Thaqafi (al-Dini) fi Buldan al-Sharqayn al-Adna wa al-Awsa'", in www.shahrour.org.

⁷ Ja'far Dak Albab, "Taqdīm al-Manhaj al-Lughawy fi al-Kitāb" dalam Muhammad Syahrur, al Kitab...Op. Cit., hlm. 20.

bertujuan untuk menunjukkan bahwa kebenaran ilmiah bersifat relatif dan tentatif dalam pengertian bahwa dalam ilmu itu bersifat sementara dan tidak harus menjadi sebuah ideologi yang mematikan kreatifitas. Banyak penemuan ilmiah manusia yang semula diyakini kebenarannya secara ketat bahkan telah dijadikan 'ideologi', pada akhirnya terbukti salah. Hal ini dilakukan Syahrur dengan mengemukakan prolog cerita sekian abad yang lalu tentang Copernicus. Dengan analogi semacam ini mendorongnya untuk mengamati perkembangan dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman. Ia menemukan bahwa ternyata realitas yang ada tidaklah lebih baik dibandingkan dengan yang terjadi dalam spesialisasi keilmuannya. Dengan melakukan elaborasi, ia sampai kepada sebuah penemuan tentang beberapa kelemahan mendasar dalam pemikiran keislaman kontemporer, yaitu : *pertama*, tidak adanya metode penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan kajian nash al-Kitab. *Kedua*, kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari perspektif lama yang dianggap sudah mapan yang justru terkungkung dalam subyektifitas, sehingga tidak menghasilkan sesuatu yang baru. *Ketiga*, tidak dimanfaatkannya filsafat humaniora yang disebabkan adanya kecurigaan ummat Islam terhadap pemikiran Yunani (Barat). *Keempat*, tidak adanya epistemologi Islam yang valid sehingga berdampak pada tumbuh suburnya fanatisme dan indoktrinasi madzhab yang merupakan akumulasi dari pemikiran masa silam yang menjadikan pemikiran Islam menjadi sempit dan stagnan. *Kelima*, produk fiqh yang ada tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas sehingga dibutuhkan formulasi fiqh baru.

Pada bab pertama dari buku ini, Syahrur membahas tentang *al-Dhikr* yang terbagi ke dalam lima sub bab, yakni pertama, *al-Qur'ān wa al-Sab' al-Mathāni*, kedua, *Al-Nubuwwah wa al-Risālah*; ketiga, *Al-Inzāl wa al-Tanzīl*; keempat, *I'jāz al-Qur'ān wa Ta'wīluhu* dan kelima, *Syajarah al-Dhikr*. Rekonstruksi Syahrur berupa pemahaman *al-dhikr* yang merupakan sifat al-Qur'an dan bukan al-Qur'an itu sendiri. Syahrur membagi al-Kitab menjadi tiga, yaitu : pertama ayat-ayat *muhkamāt*; kedua ayat-ayat *mutasyābihāt*; ketiga, ayat-ayat yang bukan *muhkamāt* dan bukan *mutasyābihāt*. Ayat *muhkamāt* memuat aturan yang berkaitan erat dengan konsep risalah sebagai bukti kerasulan Muhammad. Adapun ayat *mutasyābihāt* adalah kumpulan kebenaran (*al-haqā'iq*) yang menunjukkan hakikat *nubuwwah* Muhammad. Ciri utamanya ayat *mutasyābihāt* berbentuk *khabariyah* yang tidak memuat perintah maupun larangan, sehingga tidak memiliki *asbāb al-nuzūl*. Ayat ini dikelompokkan menjadi dua, yakni *al-Qur'ān* dan *Sab' al-Mathāni*. Al-Qur'an memuat dua bagian, yaitu bagian yang tetap serta tidak mengalami perubahan (*al-juz' al-thābit*) dan bagian yang dapat berubah (*al-juz' al-mutaghayyir*). Sedangkan ayat-ayat yang bukan *muhkamāt* dan bukan *mutasyābihāt* menurut Syahrur dikenal dengan *tafsīl al-Kitāb*, baik yang berfungsi sebagai penjelas dan pemisah. Syahrur juga memaparkan beberapa kata kunci dan definisi beberapa istilah seperti *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Dhikr*

dan *al-Furqān*, agar tidak terjadi kesalahpahaman. Hal ini diperlukan dalam rangka menyamakan persepsi karena Syahrur mempunyai pemaknaan yang berbeda dengan para ilmuwan Islam sebelumnya.

Pada bab kedua, buku ini membahas perdebatan tentang kejadian alam dan manusia. Bab ini terbagi ke dalam empat sub bab, yaitu pertama, perdebatan tentang hukum alam materiil; kedua perdebatan tentang problematika manusia dengan kemanusiaannya; ketiga, *nazariyyat al-ma'rifah al-Qur'āniyyah* (teori pengetahuan dalam al-Qur'an) dan keempat, perdebatan tentang wahyu, ilmu Allah dan ketentuan-ketentuannya. Syahrur membedakan realitas menjadi realitas obyektif (*al-haqīqah al-mawdū'iyyah*) dan realitas subyektif (*al-haqīqah al-dhātiyyah*). Realitas obyektif mensyaratkan bahwa alam beserta seluruh tatanannya merupakan realitas yang berada di luar kesadaran dan kemampuan manusia. Adapun realitas subyektif mensyaratkan bahwa manusia berhak untuk melakukan pilihan. Dengan demikian realitas kedua ini tidak dapat dikatakan sebagai sesuatu yang benar karena bersifat subyektif. Syahrur juga menjelaskan problema pengetahuan manusia yang merupakan sesuatu yang bersifat *Qur'āniy* kenabian dalam arti selalu terjadi dialektika antara *al-basyar wa al-insān*, *al-haq wa al-bātil*, *al-ghāib wa al-syahādah*, *al-qalam wa al-'alaq*, *al-fu'ād wa al-qalb*, *al-fikr wa al-'aql*, dan *al-musyakhkhas wa al-mujarrad*.

Pada bab ketiga, Syahrur membahas tentang *Umm al-Kitāb*, *al-Sunnah* dan *al-Fiqh*. Bab ini terbagi menjadi tiga sub bab, yaitu : *Pertama*, tentang *umm al-kitāb (al-risālah)* yang di dalamnya menjelaskan tentang konsep *al-istiqāmah* dan *al-hanīfiyyah*. Konsep inilah yang selanjutnya menjadi kerangka teori lahirnya teori Limit dengan enam kategorisasinya. Setelah dipadukan dengan keyakinan bahwa *al-Islām sālih li kulli zamān wa makān*, konsep ini tampaknya menjadi konsep kunci bagi Syahrur dalam melakukan rekonstruksi pemikiran hukum Islam. Syahrur melihat bahwa problematika peradaban Islam dan fiqh Islam terkait dengan risalah Muhammad tidak dipahami secara benar sehingga menjadikan bersifat tertutup, kaku dan tidak dinamis. Hal ini telah mengakibatkan masyarakat Islam kontemporer cenderung mengambil produk-produk pemikiran hukum dari luar Islam. Baginya terdapat tiga term pokok, yaitu: *al-dīn al-qayyim*, *al-mustaqīm* dan *al-hanifa* yang menjadi pijakan teori pemikirannya. *Kedua*, tentang al-Sunnah di mana Syahrur membedakan antara Sunnah al-Nubuwwah dan Sunnah al-Risalah. Syahrur juga membedakan kedudukan antara Muhammad sebagai seorang nabi yang membawa konsep nubuwah dan Muhammad sebagai rasul (*musyarri'*) yang membawa konsep risalah. *Ketiga* tentang fiqh Islam (*al-Fiqh al-Islāmy*) yang memuat tiga bahasan pokok, yaitu tentang krisis fiqh Islam, landasan filosofis peradilan dan hukuman dalam Islam serta kumpulan hasil penerapan metode ijtihad Syahrur. Dalam bagian ketiga ini Syahrur mencoba membahas tema perempuan dalam Islam yang mencakup beberapa kasus hukum Islam.

Pada bab keempat Syahrur membahas tentang al-Qur'an yang terbagi menjadi dua sub bab, yaitu sub bab *al-Syahwat al-Insāniyyah* yang di dalamnya di antaranya dibahas tentang prinsip-prinsip ekonomi Islam dan sub bab *al-Qasas fi al-Qur'ān*. Dengan sistem elaborasi tentang *al-qasas fi al-qur'ān* ini, Syahrur sampai pada sebuah kesimpulan bahwa hanya ada 24 nabi yang disebutkan dalam al-Kitab di mana 13 di antaranya juga sebagai rasul. Pembahasan argumentatif dalam kitab ini diakhiri dengan penutup yang memaparkan definisi umum tentang Islam dan posisi agama Islam dalam perdebatan tentang problematika kemanusiaan dewasa ini.

Dalam buku ini, pendekatan yang digunakan Syahrur dalam memaknai ulang al-Qur'an adalah filsafat bahasa *al-manhaj al-tārikhy al-'ilmy fi dirāsah al-lughawiyah* (pendekatan historis ilmiah dalam studi bahasa). Pendekatan ini didasarkan kepada teori linguistiknya Abu Ali al-Farisy di mana di dalamnya terangkum juga teori linguistik Ibn Jinni dalam Khasāis-nya dan teori linguistik Imam Abdul Qahir al-Jurjani dalam *Dalā'il al-I'jaz-nya*.⁷ Pendekatan linguistik digunakan Syahrur untuk membangun suatu landasan (dasar) dalam rangka penafsiran ulang terhadap tema-tema yang terdapat dalam al-Qur'an sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Dalam aplikasi penelitiannya, Syahrur lebih banyak menekankan tidak adanya sinonim dalam bahasa Arab sehingga setiap istilah (kata) dalam al-Qur'an mempunyai pengertian sendiri-sendiri.⁸

Dalam mempertemukan ayat-ayat yang berserakan, Syahrur menggunakan pendekatan semantik dengan analisa paradigmatis dan sintagmatis.⁹ Analisa paradigmatis digunakan sebagai alat pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Sedangkan analisa sintagmatis digunakan dengan tujuan untuk menetapkan makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, di mana setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata di sekelilingnya.¹⁰ Dalam meramu semantik dengan dua model analisisnya ini Syahrur sering menggunakan metafora dan analogi yang diambil dari bidang keahliannya, yakni ilmu teknik dan sains, terutama adalah dengan menggunakan analisa matematika (*al-tahlīli al-riyādi*) dan fisika.¹¹ Di samping itu, Syahrur juga disinyalir telah menggunakan metode

⁸ Karya yang menghimpun hasil-hasil penafsiran yang merupakan penerapan metodenya ini adalah Muhammad Syahrur, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok* (Yogyakarta: Jendela, 2002).

⁹ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intertekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (Eds.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 131.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 139.

¹¹ Wael B. Hallaq, *A History...* Op. Cit., hlm. 246. Pengantar artikel Muhammad Syahrur, *Islam and the 1995 Beijing World Conference of Woman*", dalam Carles Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & London: Oxford University Press, 1998), hlm. 139.

dialektika Hegel.¹² Adapun dalam upaya membongkar seluruh pemikiran keislaman (*turāth*) dengan perspektif yang baru dilakukan Syahrur dengan menggunakan metode dekonstruksi.

Dengan menggunakan ketiga metode di atas, Syahrur telah berhasil mengartikulasikan terhadap postulat-postulat yang dipegangnya sebagaimana tertuang dalam bukunya sebagai berikut : *pertama*, ada kaitan antara kesadaran dengan realitas materiil; *kedua*, pengetahuan datang dari luar substansi manusia sehingga perlu mempelajari filsafat Islam kontemporer; *ketiga*, realitas materi dan rasio manusia mampu mencapai pengetahuan; *keempat*, pengetahuan manusia dimulai dari pemikiran individu yang terbatas pada pengetahuan indrawi, kemudian terabstraksi secara umum; dan *kelima*, tidak ada pertentangan antara al-Qur'an dan filsafat sebagai induk ilmu.¹³

Beberapa konsep Syahrur, terutama menyangkut masalah legislasi al-Qur'an, memiliki kesamaan dengan konsep yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Menurut Rahman, walaupun al-Qur'an memuat beberapa pernyataan aturan hukum yang penting, namun pada dasarnya al-Qur'an itu adalah kitab prinsip-prinsip dan seruan moral; bukan sebuah kitab dokumen hukum.¹⁴ Bahkan secara substansial, pemikiran hukum Islam Syahrur, terutama *teori limitnya*, juga memiliki kesamaan dengan disampaikan oleh Ziauddin Sardar, di mana produk pemikirannya lebih bernuansa fiqh oriented.¹⁵ Perbedaan keduanya hanya terletak dalam orientasi dan kelengkapan metode yang mendukung masing-masing teori.

Sebagai hasil pemikiran baru, respon terhadap pemikiran Syahrur dalam buku tersebut banyak bermunculan, sehingga media massa seperti *al-Ushū' al-Adab*, *Nahj al-Islām* dan *Majallah al-Hilāl* membuat ide-ide Syahrur menjadi polemik. Di antara pemikir muslim yang larut dalam polemik tersebut

¹² Pandangan ini dilontarkan oleh Muhāmy Munīr Muhammad Tāhir al-Syawwāf yang banyak menulis buku untuk membantah teori-teori Syahrur dengan menunjukkan bukti-bukti ketersinggungan Syahrur dengan filsafat Hegelian. Baca selengkapnya Munir Muhammad Thahir al-Shawwaf, *Tahafut al-Dirasat al-Mu'ashira fi al-Dawla wa al-Mujtama'*, (Beirut, 1993).

¹³ Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān....Op. Cit.*, hlm. 42-43.

¹⁴ Fazlur Rahman, "Implementation of The Islamic Concept of States in the Pakistani Milliu", dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, John Donohu & John L. Esposito (Jakarta: Rajawali, 1993), hlm. 38.

¹⁵ Menurut Sardar, syariat Islam adalah seperti sebuah spiral yang terikat dengan batasan-batasannya tetapi bergerak sejalan dengan waktu bersama norma-normanya dan memerlukan usaha pemahaman baru dari ummat Islam setiap zaman. Allah sesungguhnya telah menetapkan batasan-batasan (*hudud*) di mana dengan itu perilaku manusia dapat dinilai Islami atau tidak. Batasan-batasan itu diperlukan guna memberikan solusi terhadap kasus-kasus hukum yang cenderung 'abu-abu', Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terjemahan oleh Rohmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 121-122.

adalah Nasr Hamid Abu Zayd,¹⁶ Tariq Ziyadah, Dr. Syaui Abu Khalil yang menganggap karya Syahrur sebagai perpanjangan tangan zionis (*tanfid li wasiyah al-sahyūniyyah*) dan Na'im al-Yafi, Sa'id Ramadlan al-Buti.¹⁷ Secara umum, mereka lebih memperlihatkan sikap yang tidak simpatik terhadap ide-ide Syahrur. Bagi kalangan yang tidak sependapat, gagasan dekonstruktif sekaligus rekonstruktif Syahrur dinilai sebagai *an enemy of Islam* dan "*a western zionist agent*". Bahkan Dale F. Eickelman,¹⁸ menyatakan, meski Syahrur dalam mengungkap kegelisahan akademiknya mengambil analog dari kebenaran Copernicus yang memberangus tradisi taklid dalam sistem rotasi tata surya, tetapi Syahrur sendiri adalah seorang Copernican.¹⁹

Dari polemik tersebut, beberapa buku dan artikel muncul sebagai reaksi balik terhadap ide-ide Muhammad Syahrur, baik dari kelompok yang mendukung maupun yang menentangnya. Respon dan reaksi tersebut ada yang berupa telaah menyeluruh terhadap konsep pemikirannya, dan ada yang hanya terbatas pada konsep hukumnya. Di antara buku dan artikel tersebut adalah karya yang ditulis oleh Mahami Munir Muhammad Tahir al-Syawwaf,²⁰ Salim al-Jabi,²¹ Ahmad 'Imran,²² Syaikh Khalid 'Abd al-Rahman

¹⁶ Lihat karya Nasr Hamid Abu Zayd, *Hakadha Takallam Ibn 'Araby*, (Egypt: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li al-Kitab, 2002). Idem., *Dawa'ir al-Khawf*; *Qira'a fi Khitab al-Mar'a*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1999). Idem., "Divine Attributes in the Qur'an", in John Cooper (Ed.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*, New York: I. B. Tauris, 1998). Idem., "Qur'anic Studies on the Eve of the 21st Century," *ISIM Newsletter* 1 1998. Idem., *Al-Nass, al-Sulta, al-haqiqa; al-Fikr al-Diny Bayn Irada al-Ma'rifa wa Irada al-Haymana*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1995). Idem., *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Kairo: Sina li al-Nashr, 1992).

¹⁷ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawābit al-maslahah fi syarī'ah al-Islāmiyyah* (Damaskus: Dār al-Muttah'idah, 1990)

¹⁸ Dale F. Eickelman menyatakan bahwa pada tahun 1993, seorang penjual buku di Kuwait menganggap bahwa buku Syahrur lebih berbahaya daripada *Satanic Verses*-nya Salman Rusydie, mengingat Syahrur menulis karya tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemeluk Islam. Baca lebih lanjut Dale F. Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism", in Sohail H. Hashmi (Ed.), Idem., *Islamic Political Ethics; Civil Society, Pluralism, and Conflict*, (Princeton: Princeton University Press, 2002). Idem., "Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?", in G.W. Most (Ed.), Idem., *Commentaries-Kommentare*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999). Idem., "Inside the Islamic Reformation", *Wilson Quarterly*, Winter 1998. Idem and Jon W. Anderson, "Print, Islam, and the Prospects of Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audience", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8, No. 1, 1997. Idem., "Islamic Liberalism Strikes Back", *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 27, No. 2 (December 1993).

¹⁹ Analogi tersebut adalah sebuah kasus di mana pernah selama ratusan tahun orang meyakini bahwa matahari mengelilingi bumi. Keyakinan ini kemudian dipatahkan oleh seorang ilmuwan bernama Copernicus dengan mengatakan bahwa bumilah yang mengelilingi matahari, bukan sebaliknya. Analogi ini kemudian mendorong Syahrur untuk melihat doktrin yang berkembang dalam keilmuan Islam sehingga dia menemukan bahwa di sana tidaklah lebih baik dari tradisi dalam spesialisasi keilmuannya sendiri. Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān... Op. Cit.*, hlm. 29-30.

²⁰ Munir Muhammad Thahir al-Shawwaf, *Tahafut... Op. Cit.*, hlm.29-30.

²¹ Salim al-Jabi, *Al-Qira'a al-Mu'ashira li al-Duktur Muhammad Shahrur Mujarrad*

al-'Akk,²³ dan Ibrahim Abdurrahman Khalifah.²⁴ Karya tersebut lebih banyak berisi kecaman terhadap berbagai kesalahan Syahrur karena kelemahan bahasanya, dan mengulas tentang kejanggalan dalam pemikiran Syahrur secara lebih komprehensif dengan penekanan pada aspek metodologi dan materinya.²⁵ Meskipun banyak yang mencerca dengan pandangan sinis serta menolak pemikiran Syahrur, namun ada juga yang memberikan dukungan, seperti karya Halah al-'Uri.²⁶ Di samping itu dukungan muncul dari Jamal al-Banna sebagaimana tertuang dalam karyanya *Nahw Fiqh Jadīd* (Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1996).

Tanjim, (Damascus: Akad li al-Tandih al-Iliktruny wa al-Khidmat al-Matba'iyya, 1991). Menurut Salim al-Jabi, Syahrur diibaratkan seperti orang sedang meraba-raba apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang tanpa memiliki landasan apa pun karena tidak mengikuti metodologi penafsiran yang sudah ada. Kritik keras al-Jabi itu sebagaimana dituangkan dalam sebuah ungkapan: "kadhhaba al-munajjimūn walaw sadaqū". Baca.. Ibid., hlm 7.

²² Ahmad 'Imran, *Al-Qira'a al-Mu'ashira li al-Qur'an fi al-Mizan*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1995).

²³ Khalid Abdurrahman al-'Akk, *Al-Furqān wa al-Qur'ān* (Damaskus: al-Hikmah, 1994)

²⁴ Salah seorang Ketua Departemen Tafsir dan Ilmu-Ilmu al-Qur'an Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo ini menyatakan bahwa "sebuah penafsiran makna ayat al-Quran yang menyimpang dari pengertian yang terbetik dalam pikiran (al-mutabādir fi al-fahm) dapat disinyalir sebagai penafsiran yang lebih dekat kepada kesalahan, apalagi kalau diikuti oleh kejanggalan-kejanggalan dari aspek yang lain". Ibrahim Abd al-Rahman Khalifah, *Minnat al-Mannān fi Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Al-Azhar, 1994).

²⁵ Secara garis besar, penolakan terhadap pemikiran Muhammad Syahrur sebenarnya dapat dikategorikan kepada dua kelompok: pertama, kelompok yang menolak karena alasan metodologis. Khalid Abdurrahman al-'Akk misalnya, menyatakan bahwa kesalahan utama Syahrur terletak pada pelanggaran yang dia lakukan terhadap metodologi tafsir al-Qur'an yang secara ilmiah sudah dianggap baku. Khalid Abdurrahman al-'Akk, *Al-Furqān ... Op. Cit.*, (Damaskus: al-Hikmah, 1994), hlm. 5.

²⁶ Uraian tentang dukungan Halah al-'Uri terhadap pemikiran Syahrur dapat dibaca dalam karyanya, *Qirā'ah fi al-Kitāb wa al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.). Karya lain, baca Halah al-'Uri, "Qirā'ah fi al-Kitāb wa al-Qur'ān" dalam *Minbar al-Syarq*, No 14 Th. II Safar 1415 H/Juli 1994 M, hlm. 152-158. Beberapa komentar lain baik yang mengecam maupun yang mendukung dapat dibaca misalnya : Roxanne D. Marcotte, "Shahrur, The Status of Women, and Polygamy in Islam", in *Oriente Moderno*, 20, 2001. Abdou Filali-Ansary, "Mohammed Chahrour: Peut-on reformer l'islam de l'interieur?", in *Reformer l'islam? Une introduction aux Debats contemporains*, (Paris: Editions la Decouverte, 2003). Dale F. Eickelman, "Muhammad Shahrur and the Printed World", *ISIM Newsletter*, 7, 2001, Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice From Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations Vol. 7 No. 3*, 1996. Andreas Christmann, "The Form is Permanent, but the Content Moves: The Qur'anic Text and its Interpretation(s) in Mohammad Shahrour's 'Al-Kitab wa 'l Qur'an'", in *Die Welt des Islams*, No. 43, 2003. Jawad Musa Muhammad 'Afana, *Al-Qur'an wa Awham al-Qira'a al-Mu'ashira*, (Amman: Dar al-Bashir, 1994). Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, "Al-Khalfiyya al-Yahdiyya li Shi'ar Qira'a Mu'ashira", *Nahj al-Islam*, 42 (December 1990). Hans Gunter Loblmyer, "Islamic Ideology and Secular Discourse: the Islamists of Syria", in *Orient*, vol. 32, issue 3, 1991. Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law" in *Middle Eastern Studies*, vol. 14, issue 3, 1978.

IV. Pornografi dan Pornoaksi : Menggali Arti Penting Pemikiran Syahrur

Bagaimanapun juga buku *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah* dengan metodologi dan berbagai idenya memang telah memberikan warna baru dalam interpretasi teks al-Qur’an. Di samping beberapa kelemahan sebagai disampaikan pemikir lainnya, pemikiran Syahrur, terutama teori limitnya, merupakan produk yang orisinal dan memiliki kelebihan. Keunggulan utama dari pemikiran Syahrur ini terletak dalam aspek epistemologisnya. Meminjam kerangka epistemologis yang dikembangkan Muhammad ‘Abid al-Jabiri,²⁷ pemikiran Syahrur terlihat tidak terpaku dan tidak terbelenggu hanya pada satu kerangka epistemologi *bayāni* semata, melainkan juga menggunakan kerangka epistemologi yang lain yaitu *burhāni*. Dalam pandangan Syahrur, penggunaan satu epistemologi sebagai kerangka analisis pemikiran keislaman hanya akan mengantarkan kepada kebuntuan, baik kebuntuan dogmatis-teologis, *nihilistik* maupun *scientifistik*, yang berujung kepada ketidakharmonisan hubungan intern ummat Islam dan hubungan ekstern antar ummat beragama.²⁸ Penggunaan epistemologi *bayāni* semata oleh para ulama usul fiqh klasik juga terbukti telah mengantarkan mereka kepada kebuntuan dogmatis-teologis yang terekspresikan dalam bentuk *truth claim* yang berlebihan dan eksklusivitas yang tidak mengenal kompromi serta mencerminkan pola pikir “*right or wrong is my country*”. Dalam menggunakan kedua kerangka epistemologi tersebut, dapat dilihat dari sikap Syahrur yang menggunakan pendekatan linguistik yang dipadu dengan metode tematik yang memiliki obyek kajian utama ayat-ayat al-Qur’an. Begitu juga sikapnya yang tidak mengakui otoritas *al-sunnah* dan *al-ijmā’*, namun mengakui otentisitas al-Qur’an yang bukan termasuk bagian dari *turāth* serta pemakaian realitas alam dan sosial di samping otoritas teks sebagai sumber ilmu pengetahuan. Hal ini juga tampak dari pendekatan *al-tahlīly al-riyādy* yang merupakan penggunaan teori ilmu fisika dalam analisis ilmu keislaman Syahrur ditambah dengan peran akal yang difungsikannya sebagai sarana menuju pemahaman analitis kritis. Syahrur menyadari pentingnya pola hubungan yang saling melengkapi antara *bayani* dan *burhani* agar dapat menghilangkan kesan finalitas, eksklusivitas dan hegemoni yang dapat menimbulkan kebuntuan, sehingga dapat dihasilkan

²⁷ Menurut Abid al-Jabiri pemikiran keislaman memiliki tiga buah perangkat kerangka analisis yang khas, yaitu *bayāni*, *‘irfāniy* dan *burhāni*. Epistemologi *bayani* didukung oleh tradisi pemikiran fiqh dan ilmu kalam. Epistemologi inilah yang selama ini mendominasi dan menghegemoni corak pemikiran keislaman. Lihat Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Araby* (Beirut: al-Markāz al-thaqafi al-‘Araby, 1990) dan Bunyan al-‘Aql al-‘Araby: *Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma‘rifah al-thaqafah al-‘Arabiyyah* (Beirut: al-Markāz al-thaqafi al-‘Araby, 1993).

²⁸ M. Amin Abdullah, “Al-Ta’wil al-‘Ilmi: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 39, Nomor 2, Juli-Desember 2001, hlm. 385.

sebuah pemikiran hukum Islam bernuansa rekonstruktif.

Sebagaimana dijelaskan, bahwa teori utama yang dibangun Syahrur adalah teori limit (*hudud*). Istilah *hudūd* selama ini digunakan oleh ulama fiqh klasik dalam pembahasan tentang jinayah. Dalam fiqh terdapat tiga macam tindak pidana, yaitu *jarīmah al-hudūd*, *jarīmah al-qisās* dan *jarīmah al-ta'zīr*. Jarimah adalah suatu jenis tindak pidana yang jenis perbuatan dan hukumannya telah dengan jelas ditetapkan dalam al-Qur'an. Pemberlakuan hukuman *hudūd* merupakan hak Allah secara mutlak yang tidak dapat digugurkan oleh siapapun.²⁹ Pengertian *hudūd* di atas sama sekali berbeda dengan konsep *hudūd* yang diperkenalkan oleh Syahrur. Menurut Syahrur dalam setiap ayat hukum terdapat suatu batas, baik batas minimal, maksimal maupun kedua-duanya di mana pemberlakuan suatu hukum tidak boleh melampaui batasan-batasan yang ditentukan, tetapi boleh dilakukan di antara batas-batas yang ada sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan masyarakat.³⁰

Keterkaitan antara teori yang dikembangkan oleh Syahrur dengan pornografi dan pornoaksi yang terjadi dewasa ini dapat dilihat dari cara pandang yang dipakai dalam menetapkan hukum berpakaian. Dengan menggunakan ketentuan limit maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa ada persentuhan misalnya, Syahrur berpandangan bahwa masalah pakaian wanita telah diatur dalam al Qur'an³¹. Dalam ayat ini terdapat kata kunci yaitu 'juyub' yang berarti suatu hal yang terbuka yang memiliki dua tingkatan. Menurutnya, kategori "juyub" adalah belahan payudara dan lekukannya, lekukan di bawah ketiak, vagina dan pantat. Semua itu termasuk kategori 'juyub' yang harus disembunyikan. Dengan demikian bagian tubuh tersebut merupakan kategori 'juyub' batas minimal yang harus ditutupi oleh seorang wanita. Sedangkan bagian tubuh yang lain tidak harus ditutupi karena termasuk kategori 'juyub' maksimal. Namun demikian karena Islam sangat menganjurkan berpakaian rapi, maka wanita harus menjunjung tinggi nilai budaya dan adat istiadat di mana ia tinggal. Oleh karena wanita yang tidak menutup bagian tubuh dalam kategori pertama, atau bahkan memperlihatkan seluruh tubuhnya, dianggap melanggar hudud Allah. Namun demikian dalam pandangan Syahrur wanita diperbolehkan berpakaian sesuai keinginannya selama masih dalam batas di antara keduanya selama tidak bertujuan untuk menunjukkan bagian tubuh yang dilarang.

V. Penutup

Dalam rangka kontekstualisasi hukum Islam, terutama yang menyangkut masalah pakaian wanita, Syahrur telah mencoba memberikan

²⁹ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983) Juz II, hlm. 302.

³⁰ Muhammad Syahrur, *op.cit.*, hlm. 580.

³¹ Lihat QS : An Nur ayat 31

pandangannya yang tampaknya berbeda dengan pemikir dan mufassir lainnya, terutama kaum fundamentalis yang mengkultuskan doktrin generasi awal Islam. Namun di sisi lain ia juga tidak termasuk kaum sekularis yang menolak warisan Islam tersebut. Dengan teori limitnya tersebut, tampaknya Syahrur tetap menolak adanya pornografi dan pornoaksi yang mepertontonkan sebagaimana tubuhnya yang telarang atau bahkan seluruhnya. Baginya yang diperbolehkan adalah bagian tubuh yang tidak harus disembunyikan seperti mata, hidung dan telinga.

Adapun dalam upayanya melakukan *rereading* al-Qur'an, sebagaimana tersirat dalam metodologinya, Syahrur lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini, menggunakan metode pembacaan yang berbeda dengan Bintusy-Syathi' yang menganggap bahwa tugas penafsir hanyalah menyampaikan makna sebagaimana yang dipahami oleh generasi pertama dengan menggali *the original meaning*.³² Metode penafsiran Syahrur yang berawal dari teks dan mengkontekstualisasikannya dengan realitas masa kini, juga berbeda dengan Nashr Hamid Abu Zayd yang berawal dari realitas kemudian menuju teks dan kembali lagi kepada realitas secara dialektis.³³

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jabi, Salim. 1991. *Al-Qira'ah al-Mu'asirah li al-Daktur Muhammad Syahrur Mujarrad Tanjim*. (Damaskus: Akad li al-Tanfid al-Aktaroni wa al-Khidmat al-Matba'iyah).
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1989. *Isykāliyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āsir*. (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah)
- Al-Syawwaf, Mahami Munir Muhammad Tahir. 1993. *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'asirah*. (t.tp.: Al-Syawwaf).
- Al-Syatibi. tt. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. (Kairo: Rahmaniyyah).
- Al-Syawwaf, Mahami Munir Muhammad Tahir. 1993. *Tahafut al-Qira'ah al-*

³² Issa J. Boullata, "Tafsir al-Qur'an Modern: Studi atas Metode Bintusy-Syathi'", dalam Dr. 'Aisyah 'Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syathi'* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 13.

³³ Metode pembacaan al-Qur'an Abu Zayd ini secara kronologis dapat dipaparkan dalam empat langkah berikut: pertama, penafsiran harus beranjak dari realitas kontemporer agar dapat diketahui motivasi-motivasi penafsiran; kedua, teks diperhitungkan dalam fase keterbentukan atau al-Qur'an sebagai produk budaya; ketiga, teks masuk dalam tataran semiotik atau fase pembentukan atau al-Qur'an sebagai produsen budaya; dan keempat, menghubungkan makna historis teks dengan realitas kontemporer untuk menghasilkan signifikansi semiotik baru dari teks untuk kesejahteraan masa kini, di mana signifikansi ini selanjutnya dapat menjadi titik tolak baru untuk melakukan dialog ulang dengan teks. Nashr Hamid Abu Zayd, *Dawā'ir...* Op. Cit., hlm.. 287-291. Lihat juga Al-Mar'ah.. Op. Cit., hlm. 116-121.

- Mu'asirah*. (t.tp.: Al-Syawwaf).
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. (New York : Syracuse University Press)
- Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: Aliberal Islamic Voice From Syria". dalam *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 7 No. 3, 1996.
- Coulson, Noel J. 1990. *A History of Islamic Law*. (Edinburgh: Edinburgh University Press)
- Eickelman, Dale F. 2002. "Islam and Ethical Pluralism", in Sohail H. Hashmi (Ed.). *Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism, and Conflict*, (Princeton: Princeton University Press).
- 2001 "Muhammad Shahrur and the Printed World", *ISIM Newsletter*, 7.
- 1999. "Islamic Religious Commentary and Lesson Circles: Is There a Copernican Revolution?", in G.W. Most (Ed.), *Commentaries-Kommentare*. (Gottingen: Vandenhoeck&Ruprecht).
- 1998 "Inside the Islamic Reformation", *Wilson Quarterly*, Winter.
- and Jon W. Anderson, "Print, Islam, and the Prospects of Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audience", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8, No. 1, 1999.
- "Islamic Liberalism Strikes Back", *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 27, No. 2 (December 1993).
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories*. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Hidayat, Komaruddin. "Pembaruan Islam: Dari Rekonstruksi ke Rekonstruksi". dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* No. 3 Vol. VI Tahun 1995.
- Imran, Ahmad. 1995. *Al-Qira'a al-Mu'ashira li al-Qur'an fi al-Mizan*. (Beirut: Dar al-Nafa'is).
- Kurzman, Carles (ed.). 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. (New York & London: Oxford University Press)
- Minhaji, Akh. "Reorientasi Kajian Usul Fiqh". dalam *Al-Jami'ah* No. 63/VI/1999.
- Syahrur, Muhammad. 1992. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi')
- 1994. *Dirasah Islamiyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*. (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi').
- 1996. *Al-Islam wa al-Iman: Manzumah al-Qiyam*. (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi').
-, 1999. *Masyru' al-'Amal al-Islam*. (Damaskus: Dar al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Tauzi').

- Syamsuddin, Syahiron. Review terhadap al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah. dalam *Al-Jami'ah* No. 62/XII/1998.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. 2002. *Hakadha Takallam Ibn 'Araby*. (Egypt: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li al-Kitab).
- . 1999. *Dawa'ir al-Khawf; Qira'a fi Khitab al-Mar'a*. (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi).
- . 1998. "Divine Attributes in the Qur'an". in John Cooper (Ed.). *Islam and Modernity: Muslim Intellectual Respond*. (New York: I. B. Tauris).
- . 1995. *Al-Nass, al-Sulta, al-haqiqa; al-Fikr al-Diny Bayn Irada al-Ma'rifa wa Irada al-Haymana*. (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi).
- . 1992. *Naqd al-Khitab al-Diny*. (Kairo: Sina li al-Nashr).