

BAB IV

PANDANGAN MUḤAMMAD SYAHRŪR DAN MUḤAMMAD ‘ALI AL- ṢĀBŪNĪ TENTANG JILBAB

A. Analisis Jilbab dalam Pandangan Muḥammad Syahrūr dan ‘Ali Al-Sābūnī

1. Pandangan Muḥammad Syahrūr

Dilihat dari sejarahnya, menurut Syahrūr jilbab adalah tradisi agama bangsa Persia yang biasa menggunakan jilbab dengan cara menutup seluruh anggota tubuhnya dari kepala sampai kaki. Karena bangsa Persia memosisikan wanita sebagai makhluk hidup yang tidak suci, sehingga hidung dan mulutnya harus diikat dengan kayu agar tidak menodai kesuciannya. Jilbab sendiri pada awalnya merupakan pakaian khusus dan tidak boleh digunakan sembarang wanita, kecuali wanita-wanita yang memiliki kedudukan tinggi dan merdeka atau dalam kata lain yakni perempuan ningrat. Jadi para budak perempuan atau perempuan biasa tidak diperbolehkan untuk memakainya. Dalam hal ini, pada awalnya konsep jilbab digunakan untuk membedakan antara perempuan budak dan perempuan merdeka, antara perempuan biasa dan perempuan ningrat. Konsekuensi adanya perbedaan tersebut adalah hijab dan pakaian bukanlah merupakan beban syari’at bagi seorang wanita, tetapi lebih sebagai standar kesopanan yang dituntut oleh kehidupan sosial yang mana ketika pola sosial

tersebut berubah, otomatis standar tersebut juga berubah. pemahaman seperti ini berlangsung hingga masa pasca Nabi SAW.¹

Menurut Syahrūr, risalah diturunkan berupaya mengembalikan kehormatan perempuan dan memosisikannya secara sejajar dengan laki-laki, karena risalah selalu menyinggung masalah perempuan ketika diturunkan. Di samping mendesain peran masing-masing dalam keluarga dan masyarakat.² Perempuan mukminat diwajibkan untuk menutup bagian-bagian tubuhnya yang apabila ditampakkan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-aḍa*). Perintah ini, menurut Syahrūr berasal dari surat al-Aḥzāb (33): 59. Gangguan (*al-aḍa*) terdiri dari dua macam, yaitu yang bersifat alami (*al-tabi'i*) dan sosial (*al-ijtimā'i*).³ Gangguan alami yang terkait dengan lingkungan geografis, seperti suhu udara dan cuaca. Perempuan hendaknya berpakaian sesuai dengan kondisi suhu dan cuaca yang ada di tempat tinggalnya, sehingga tidak mengalami gangguan alami pada dirinya. Sedangkan gangguan sosial adalah gangguan yang berasal dari masyarakat, akibat pakaian luar yang digunakan oleh perempuan. Karenanya, perempuan hendaknya memakai pakaian luarnya dan beraktifitas sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di daerahnya, sehingga tidak menjadi sasaran celaan dan gangguan dari orang-orang.

Untuk konteks masa kini, pemberlakuan ayat tersebut dapat berupa tata cara bepergiannya perempuan yang didasarkan pada kebiasaan

¹Abdul Mustaqim, "Pemikiran Fiqh Kontemporer Muhammad Syahrūr tentang Poligami dan Jilbab". Jurnal Kajian Hukum Islam. Vol. V No. 1 (Yogyakarta: Al-Manahij, 2011), 73.

²Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jaḍīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus; al-Ahāly, 2000), 347

³*Ibid.*, 373.

setempat, dengan catatan dapat menghindarkannya dari gangguan sosial.⁴

Surat al-Aḥzāb (33) ayat 59 masuk dalam klasifikasi ayat *ta'limāt* (pengajaran), bukan sebagai penetapan hukum (*tasyrīḥ*). Berkaitan dengan jilbab, Syahrūr menjelaskan bahwa terma jilbab berasal dari kata *ja-la-ba* yang dalam bahasa Arab memiliki dua arti dasar, yaitu, *pertama*, mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain. *Kedua*, sesuatu yang meliputi dan menutupi sesuatu yang lain. Adapun kata *al-jalabah* berarti sobekan kain yang digunakan untuk menutupi luka sebelum bertambah parah dan bernanah.⁵ Dari pengertian ini muncul kata *al-jilbāb* untuk perlindungan, yaitu pakaian luar yang dapat berbentuk celana panjang, baju, seragam resmi, mantel dan lain-lain. Jadi menurutnya, seluruh bentuk pakaian semacam ini termasuk dalam pengertian *al-jalābīb*.

Adapun aurat menurut Syahrūr berasal dari kata *'aurah* yang artinya adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan merasa malu.⁶ Rasa malu mempunyai tingkatan yang bersifat relatif, tidak mutlak dan mengikuti adat kebiasaan setempat. Jadi, yang terkait dengan batasan aurat dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat, akan tetapi yang berkaitan dengan daerah inti pada tubuh (*al-juyūb*) bersifat tetap dan mutlak. Terma inti tubuh (*al-juyūb*) didapatinya dari surat an-Nūr (24): 31.

⁴*Ibid.*, 347

⁵Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'aṣirah*, (Damaskus: al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1991), 614.

⁶Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 370.

Syahrūr mempunyai penafsiran yang berbeda dengan para mufassir lainnya dalam memaknai ayat tersebut. Menurut Syahrūr, ayat tersebut adalah ayat *muhkam* yang termasuk dalam kategori *umm al-kitab*. Dengan analisis linguistiknya, ia menemukan tiga kata kunci dalam ayat tersebut, yaitu *al-ḍarb*, *al-khumur* dan *Al-juyūb*. Ayat tersebut menunjukkan perintah Allah kepada perempuan untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*. *Al-juyūb* berasal dari kata *ja-ya-ba* seperti dalam perkataan *jabtu al-qamisa*, artinya aku melubangi bagian saku baju atau aku membuat saku pada baju. *Al-juyūb* adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan satu tingkatan karena pada dasarnya kata *ja-ya-ba* berasal dari kata *ja-wa-ba* yang memiliki arti dasar "lubang yang terletak pada sesuatu" dan juga berarti pengembalian perkataan "soal dan jawab". Istilah *al-juyūb* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat.⁷ Semua bagian inilah yang dikategorikan sebagai *al-juyūb* dan wajib ditutupi oleh perempuan.

Adapun kata *al-khimar* berasal dari kata *kha-ma-ra* yang berarti tutup. Minuman keras disebut *khamr* karena ia menutupi akal. Istilah *al-khimar* bukan hanya berlaku bagi pengertian penutup kepala saja, tetapi semua bentuk tutup, baik bagi kepala atau selainnya.⁸ Dengan kata lain, bahwa *al-*

⁷*Ibid.*, 363.

⁸*Ibid.*,

khimar merupakan penutup untuk bagian tubuh perempuan yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*.

Sedangkan kata *ad-ḍarb* mempunyai dua makna, *pertama*, berarti bepergian untuk tujuan pekerjaan, perdagangan dan pekerjalan. *Kedua*, bermakna bentuk (*as-sigah*) dan pembentukan, pembuatan, menjadikan (*aṣ-ṣiyāḡah*).⁹ Menurut Syahrūr, kata *ḍarb* dipakai dalam berbagai kalimat seperti menyatakan tabiat atau karakter, menyatakan macam suatu benda, seakan-akan ia membuat pemisah lain yang dianggap dapat menyerupainya. Kalimat *d{araba fulanun 'ala yadi fulanin* berarti seseorang menghalangi orang lain. Dari sini muncul istilah *al-Idrab al-'amal* yang berarti mengekang diri untuk melakukan pekerjaan, sedangkan istilah *al-Idrab 'an at-ta'am* berarti mengekang nafsu untuk makan.¹⁰

Dari pengertian tersebut, maka sebab- sebab larangan dalam redaksi "*wa la yaḍribna bia arjulihinna*" dimaksudkan agar kaum perempuan tidak memperlihatkan bagian tubuhnya yang termasuk dalam kategori *al-juyūb*. Dalam hal ini Allah melarang perempuan untuk melakukan usaha atau pekerjaan (*al-ḍarb*) yang memperlihatkan sebagian atau seluruh daerah intimnya (*al-juyūb*), seperti profesi *striptease* dan prostitusi. Dengan kata lain, diperbolehkan kaum perempuan untuk berkiprah dalam bidang-bidang profesi yang tidak termasuk dalam kategori ini.¹¹

⁹*Ibid.*, 371.

¹⁰Lebih lanjut mengenai analisa linguistik Syahrūr tentang lafal *ad-ḍarb*. Lihat, *ibid.*

¹¹Muḡammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 613.

Dalam kaitannya dengan teori limit (*nazariyyah al-hudūd*) yang dirumuskannya, ia menyatakan bahwa batas minimal (*hadd al-adna*) pakaian perempuan yang berlaku secara umum adalah menutup daerah inti bagian atas (*Al-juyūb al-'ulwiyyah*), yaitu daerah payudara dan bawah ketiak, dan juga menutup daerah inti daerah bawah (*Al-juyūb as-sufliyyah*).¹²

Adapun dalam kaitannya dengan ketentuan aurat sebagaimana dalam hadis nabi, yaitu seluruh badan perempuan, kecuali wajah dan telapak tangan, maka bisa dikatakan bahwa *hadd al-anda* adalah bagian yang termasuk dalam kategori *Al-juyūb*, baik *Al-juyūb al-'ulwiyyah* atau *Al-juyūb al-sufliyyah*. Sedangkan *hadd al-a'la-nya* adalah daerah yang termasuk dalam "*ma zahara minha*" (wajah dan kedua telapak tangan).¹³ Konsekuensinya, perempuan yang menampakkan bagian *Al-juyūb* berarti dia telah melanggar *hudud* Allah. Begitu juga perempuan yang menutup seluruh tubuhnya tanpa terkecuali, maka dia juga melanggar *hudud* Allah.

Dalam pandangan Syahrūr, dalil-dalil mengenai batas aurat perempuan, dimulai dari bapak pertama manusia yaitu Nabi Adam AS. Allah telah menetapkan Adam dan isterinya di surga tempat mereka tidak merasakan lapar dan haus, karena tersedianya buah-buahan dan air yang melimpah. Mereka tidak butuh tempat berteduh selalu dalam kondisi kenyang, tidak membutuhkan pakaian yang utuh untuk menutupi tubuhnya,

¹²Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 378. Dalam hal ini, Syahrūr mengklasifikasikan masalah pakaian perempuan pada fungsi range kedua dari teori batas yaitu *hadd al-anda*.

¹³Lihat analisa Aunul dalam Aunul 'abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan*, 246.

karena tidak ada risih saat tidak menutupi seluruh tubuhnya. Keduanya tidak butuh siraman air, karena air mengalir begitu melimpah, juga tidak butuh tempat untuk berteduh, sebab semua tempat adalah teduh dan tidak ada pula panas yang menyakitinya. Seluruh kenikmatan ini tersedia dengan satu syarat, yaitu ketaatan pada Allah dengan tidak mendekati pohon terlarang. Namun secara mendasar, Allah menciptakan manusia sebagai makhluk pelupa dan lemah, sehingga terjadilah perbuatan terlarang yang dilakukan oleh Adam dengan dalil firman Allah.¹⁴

وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴿١١٥﴾

Artinya : “Dan sesungguhnya telah kami perintahkan kepada Adam dahulu, maka ia lupa (akan perintah itu), dan tidak Kami dapati padanya kemauan yang kuat” (Q.S.Taha : 115).

Ketika Adam melakukan perbuatan yang dilarang oleh Allah sehingga ia telah tersesat, keluarlah Adam dengan teman yang menyertainya dari surga menuju padang tandus, sebuah tempat yang menuntutnya untuk bekerja keras melawan rasa haus dan lapar. Ia mulai merasa butuh terhadap pakaian untuk melindungi tubuhnya dari hawa dingin dan membutuhkan tempat berlindung dari panas. Saat itu timbullah budaya bekerja, sehingga memunculkan konsep kerja keras secara fisik yang dalam komunitas matrilineal bahwa perempuan bekerja lebih dan lebih keras dari laki-laki.¹⁵

¹⁴Muhammad Syahrūr, *Metodelogi Fiqh Islam Kontemporer*, terj: Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), 486.

¹⁵*Ibid.*,

Dapat di simpulkan bahwa konsep pemikiran Syahrūr mengenai batas aurat perempuan di mulai dari mempelajari sejarah agar memudahkan dalam memahami maksud sang pencipta dalam memberi perintah. Menurut Syahrūr, inisiatif Adam untuk menutupi anggota tubuhnya dengan daun pepohonan adalah *insting* bawaan yang bersifat primitif, karena ia mulai merasakan dosa (merasa bersalah), yaitu kesadaran terhadap dosa dan munculnya konsep hati nurani manusia. Ia berusaha untuk bersembunyi dengan cara menutupi tubuhnya dengan daun pepohonan, seakan dengan demikian ia dapat menyembunyikan rasa bersalahnya. Dalam hal ini Syahrūr tidak sependapat dengan pihak yang menyatakan menutupi dengan daun pepohonan adalah menutupi kemaluan dan aurat, karena pandangan bahwa menampakkan aurat dan mempertontonkan daerah kemaluan sebagai sifat yang tercela dan perbuatan buruk menurut logika hanya terdapat dalam sebuah komunitas sosial yang terdiri dari pihak yang heterogen, bukan sebuah kebun atau surga yang dihuni oleh seorang manusia saja. Adam belumlah memerlukan konsep “sesuatu yang tercela” ataupun konsep aurat. Tentunya Adam masih dalam keadaan telanjang, dan inisiatif mengambil daun sebagai penutup tubuh adalah *insting* bawaan yang bersifat primitif, karena ia mulai merasakan dosa dan rasa malu. Oleh karena itu, Adam dan isterinya disebut dengan redaksi “*abawaikum*”, bukan dengan redaksi “*walidaikum*” karena Adam adalah *abu al-insan* (moyang manusia baru) bukan *walid al-basyar* (orang tua genetis).¹⁶

¹⁶Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqh...*, 487.

2. Pandangan ‘Ali Al-Sābūni

Jilbab menurut ‘Ali al-Sābūni adalah pakaian yang menutupi seluruh badan perempuan, dan dia seperti baju kurung atau jubah (*mula’ah/mulhafah*) pada masa sekarang. Jilbab di sini diwajibkan oleh seluruh wanita muslimah tanpa terkecuali, baik itu wanita yang sudah merdeka atau yang belum agar mereka dikenali sebagai perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya.

Dalam kitab *ṣafwat al-Tafāsir* ‘Ali al-Sābūni menafsirkan surah al-Aḥzāb ayat 59 dengan memberikan penjabaran terkait dengan kata-kata yang terdapat di dalamnya, dengan menuliskan:

“Wahai Muḥammad, katakan kepada istri-istri kamu yang suci yang menjadi *ummahāt al-mu’minīn*, anak-anak perempuanmu yang mulia dan utama dan seluruh wanita kaum mukmin, agar memakai “jilbab” yang luas yang menutupi keindahan tubuh dan perhiasannya, menjauhkan mereka dari ucapan-ucapan yang buruk, dan membedakan mereka dari kaum wanita jahiliyah.”¹⁷

Dari penafsiran tersebut, dapat dilihat bahwa Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī mentakwilkan kalimat *يدنين عليهن من جلابيهن* (para wanita mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka) dengan kalimat memakai pakaian jilbab yang longgar dan luas yang menutupi keindahan tubuh dan perhiasannya. Dari kalimat tersebut dapat dinyatakan bahwa bahwa Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī tidak memaparkan berbagai pengertian memakai

¹⁷Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsir*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1999), 537.

jilbab itu sendiri. Dia mengartikan memakai jilbab dengan memakai baju yang menutupi keindahan tubuh dan perhiasan wanita.

Penafsiran di dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* ini tidak sama dengan yang ada di dalam kitab *Rawā'ī al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*. dimana di dalam kitab tersebut, Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī memaparkan berbagai pengertian jilbab yang dikutip beberapa pendapat ulama, yakni pendapat al-Syihāb yang mengartikan jilbab sebagai kain sarung yang digunakan sebagai selimut, *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Mandzūr yang menyatakan bahwa jilbab adalah baju yang lebih lebar dari *khimār* tetapi bukan selendang. Pakaian ini digunakan oleh para wanita untuk menutupi kepala dan dadanya. Al-Maḥali dalam *Tafsīr Jalālain* yang mengartikan jilbab sebagai kain yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh wanita, dan pendapat Ibn ‘Abbās yang mengartikan jilbab adalah pakaian yang menutupi kepala dan wajah wanita kecuali mata saja sehingga dapat diketahui bahwa wanita tersebut adalah wanita yang merdeka. Kemudian pada akhirnya ia memberikan kesimpulan bahwa pada intinya arti jilbab adalah pakain yang menutupi seluruh tubuh wanita yang menyerupai baju kurung pada saat ini.¹⁸

Mengenai *asbāb al-nuzūl* surah al-Aḥzāb ayat 59 diceritakan bahwa (dahulu) perempuan merdeka dan hamba sahaya biasa keluar malam untuk menunaikan hajat (buang air) di antara dinding-dinding dan pohon-pohon kurma, tanpa ada (ciri-ciri) pembeda antara yang merdeka dan *amat* (dari segi pakaian mereka), sedang pada waktu itu di madinah banyak orang-

¹⁸Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, Juz II, (Beirut: DAR al-Fikr, tt), 58-59.

orang *fasiq* yang biasa mengganggu hamba-hamba perempuan dan kadang-kadang juga kepada perempuan-perempuan merdeka. Kalau mereka ditegur akan menjawab: “kami hanya mengganggu hamba-hamba perempuan”. Maka perempuan-perempuan disuruh membedakan diri dalam hal berpakaian dengan *amat*, agar supaya mereka dihormati, disegani dan tidak merangsang keinginan orang-orang yang ingin mengganggu, kemudian turunlah firman Allah: “Hai Nabi! katakanlah kepada istri-istrimu.....”.

Ibnu Jauzi berkata: sebab turunnya ayat ini ialah, bahwa orang-orang *fasiq* biasa mengganggu perempuan-perempuan pada waktu mereka keluar malam, tetapi kalau mereka melihat perempuan-perempuan yang berjilbab mereka enggan mengganggunya dan berkata: Ini perempuan merdeka! Dan apabila mereka melihat seseorang perempuan tanpa jilbab mereka berucap: inilah hamba sahaya! Lalu mereka mengganggunya. Kemudian turunlah ayat yang mulia ini. Demikian menurut as-Suda seperti dikutip oleh ‘Ali al-Ṣābūnī.¹⁹

Menurut al-Ṣābūnī ulama yang berpendapat bahwa wajah dan telapak tangan itu bukan aurat, dengan memberikan syarat bahwa dikeduanya tidak ada perhiasan dan sekiranya tidak menimbulkan fitnah. Adapun yang lazim dilakukan oleh perempuan-perempuan di zaman sekarang ini dengan kosmetik di wajahnya dan tapak tangannya sebagai alat kecantikan yang di

¹⁹Muhammad ‘Ali al-Sābūnī, *Tafsir Ayat Ahkam al-Sābūnī jilid 3*, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1987), 1-2.

pertontonkan kepada kaum pria di jalan-jalan maka tidak diragukan lagi tentang haramnya menurut semua ulama.²⁰

Al-Ṣābūnī menambahkan:

“Islam benar-benar mengharamkan perempuan membuka auratnya dihadapan laki-laki lain yang bukan mahramnya karena dikhawatirkan dapat menimbulkan fitnah. Kalau Islam melarang perempuan menghentakkan kakinya ke tanah agar suara gelang kakinya tidak didengar oleh kaum laki-laki, maka membuka wajah juga tidak diperbolehkan karena justru wajah adalah pangkal kecantikan dan faktor yang menimbulkan fitnah. Beliau menambahkan bahwa perbedaan sangat mencolok antara perintah berhijab dan perintah menutup aurat. Aurat yaitu apa yang tidak boleh dibuka selain mahrom laki-laki, sedang hijab adalah sesuatu yang menutupi aurat itu sendiri.²¹

Penafsiran jilbab menurut ‘Alī al-Ṣābūnī berbeda jika dibandingkan dengan penafsiran Quraish Ṣhihab. Ṣhihab memulai memberikan penjelasan yang relatif lebih mendetail terkait dengan makna jilbab. Dia menyatakan bahwa kata (جلايبين) diperselisihkan maknanya oleh ulama. Al-Biqā’i menyebut beberapa pendapat. Antara lain, baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, atau pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang dipakainya, atau semua pakaian yang menutupi wanita. Semua pendapat ini menurut al-Biqā’i dapat merupakan makna kata tersebut. Kalau yang dimaksud denganya adalah baju, maka ia adalah menutupi tangan dan kakinya. Sedangkan kalau kerudung, maka perintah mengulurkannya adalah menutup wajah dan lehernya. Kalau maknanya pakaian yang menutupi baju, maka perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar sehingga menutupi semua badan dan pakaian. Ṭabāṭabā’ī memahami kata jilbab

²⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, Terjemahan *Tafsir Ayat Ahkam al-Sābūnī*, Terj. Mu’ammal Hamidy, Imron A. Manan, Jilid II (Surabaya: PT.Bina Ilmu, 2003), 248.

²¹*Ibid.*, 266.

dalam arti pakaian yang menutupi seluruh badan atau kerudung yang menutupi kepala dan wajah wanita.

Ibn ‘Asyur memahami kata jilbab dalam arti pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah. Ini diletakkan wanita diatas kepala dan terulur kedua sisi kerudung itu menutupi pipi hingga ke seluruh bahu dan belakangnya. Ibnu ‘Asyur menambahkan bahwa model jilbab bisa bermacam-macam sesuai perbedaan keadaan (selera) wanita dan yang diarahkan oleh adat kebiasaan. Tetapi tujuan yang dikehendaki ayat ini adalah “...menjadikan mereka lebih dikenal sehingga mereka tidak diganggu.”

Kata (تدني) *tudni* terambil dari kata (دنى) *dana* yang berarti dekat dan menurut Ibn ‘Asyur yang dimaksud disini adalah memakai atau meletakkan. Ayat diatas tidak memerintahkan wanita muslimah memakai jilbab, karena agaknya ketika itu sebagian mereka telah memakainya, hanya saja cara memakainya belum mendukung apa yang dikehendaki ayat ini. Kesan ini diperoleh dari redaksi ayat di atas yang menyatakan jilbab mereka dan yang diperintahkan adalah “Hendaklah mereka mengulurkannya”. Ini berarti mereka telah memakai jilbab tetapi belum lagi mengulurkannya. Nah, terhadap mereka yang telah memakai jilbab, tentu lebih-lebih lagi yang belum memakainya, Allah berfirman: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya.”²²

²²M. Quraisy Şhahab, *Tafsir al-Misbah*, Juz XI, (Tangerang: LEnter Hati, 2005), 319.

Kemudian al-Ṣābūnī menyelipkan penafsiran al-Ṭabarī yang mengutip riwayat ibn ‘Abbās dan penafsiran Ibn Kathīr dari Muḥammad bin Sīrīn dari 'Ubaidah al-Sulamī terkait dengan permasalahan ini:

“Ibn ‘Abbās memberikan sebuah pernyataan terkait dengan ayat ini. Dia berkata: "Allah memerintahkan para wanita kaum mukmin untuk menutupi wajah mereka mulai dari atas kepala dengan pakain jilbab mereka dan hanya menampakkan satu mata saja ketika keluar dari rumahnya untuk membuang hajat.²³ Dan diriwayatkan dari Ibn Kathīr dari Muḥammad bin Sīrīn, dia berkata: "Saya bertanya kepada 'Ubaidah al-Salmānī mengenai maksud firman Allah *من جلابيهن عليهن* yakni dengan menutupi wajah dan kepalanya, serta hanya menampakkan matanya yang kiri.”

Pendapat Ibn 'Abbas dan 'Ubaidah al-Salmānī ini pada akhirnya dijadikan sebagai pijakan untuk mengartikan kalimat yang sebelumnya sudah diuraikannya, yakni *يدنين عليهن من جلابيهن* dengan menutup wajah dan kepala mereka dan hanya menampakkan matanya yang kiri, dan pakaian seperti inilah yang biasa disebut dengan istilah cadar.

Adanya kebiasaan menutupi tubuh dengan "jilbab" merupakan sebuah usaha yang dapat digunakan untuk mempermudah proses identifikasi wanita mukmin yang terhormat dan terjaga, sehingga kaum yang mempunyai moral yang buruk tidak akan menganggunya. Ada sebagian pendapat lain yang menyatakan bahwa tujuannya adalah agar mudah bagi seseorang untuk mengenali wanita yang merdeka dan budak.²⁴

Dari penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī di depan, dapat dilihat bahwa uraian (baca: penafsiran) yang diberikan oleh ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap surat al-Aḥzāb: 59 di dalam kitab *Ṣafwat al-Tafāsīr* sangat sederhana yang berbeda

²³Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr...*, 537.

²⁴*Ibid.*,

dengan yang dia uraikan di dalam *Rawā'ī' al-Bayān*. 'Alī al-Ṣābūnī hanya memaparkan satu makna saja terhadap arti jilbab dan mengulurkannya dengan mengutip penafsiran al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr sebagai wakil dari tafsir *bi al-ma'thūr* serta pendapatnya sendiri terkait dengan arti jilbab dan pemakaiannya.

Penafsiran al-Ṣābūnī terhadap surat al-Aḥzāb: 59 tersebut hanya menyentuh sebagian kecil aspek sosio-kultural, di mana jilbab dan pemakaiannya merupakan salah satu tradisi lokal bangsa Arab ketika itu. Sehingga penafsirannya masih cenderung "kaku" bila dibandingkan dengan penafsiran yang lebih moderat semisal yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab. Dengan mengutip pendapat Muḥammad Ṭahir Ibn 'Asyur seorang ulama besar dari Tunis yang diakui otoritasnya dalam bidang ilmu agama, menulis dalam bukunya *Maqashid asy-Syari'ah*, Shihab menyatakan bahwa “Kami percaya bahwa adat kebiasaan satu kaum tidak boleh dalam kedudukannya sebagai adat untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu.”

Ibn 'Asyur kemudian memberikan beberapa contoh dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Contoh yang diangkatnya dari al-Qur'an adalah surat al-Aḥzāb [33]: 59, yang memerintahkan kaum mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Di sini ulama tersebut berkomentar: “Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian (tidak berlaku bagi mereka ketentuan ini).” Dan ketika menafsirkan ayat al-Aḥzāb yang

berbicara tentang Jilbab Ibn ‘Asyur menulis bahwa: “Cara memakai jilbab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan wanita dan adat mereka. Tetapi tujuan perintah ini adalah seperti bunyi ayat itu yakni “Agar mereka dapat dikenal (sebagai wanita muslim yang baik) sehingga mereka tidak diganggu.”

Tetapi bagaimana dengan ayat-ayat ini, yang menggunakan redaksi perintah? Jawabannya yang sering terdengar dalam diskusi adalah: Bukankah tidak semua perintah yang tercantum dalam al-Qur’an merupakan perintah wajib? Pertanyaan itu, memang benar. Perintah menulis hutang piutang (QS. al-Baqarah [2]:282) adalah salah satu contohnya. Tetapi bagaimana dengan hadith-hadith yang demikian banyak? Jawabannya pun sama. Tarir Ibn ‘Asyur mengemukakan sekian banyak hadith yang menggunakan redaksi perintah tetapi maksudnya adalah sebaiknya ditinggalkan. Seperti larangan memakai emas dan sutra bagi lelaki, Atau mengenakan pelana dari kapas atau jenis pakaian tertentu. Demikian juga perintah *tasymit al-‘athis* (mendoakan yang bersin bila ia mengucap *al-Hamdulillah*), atau perintah mengunjungi orang sakit dan mengantar jenazah, yang kesemuanya hanya merupakan anjuran yang sebaiknya dilakukan bukan seharusnya.

Akhinya dapat dikatakan bahwa yang menutup seluruh badanya kecuali wajah dan (telapak) tangannya, menjalankan bunyi teks ayat itu, bahkan mungkin berlebih. Namun dalam saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung, atau yang

menampakkan sebagian tanganya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama. “Bukankah al-Qur’an tidak menyebut batas aurat? Para ulama pun ketika membahasnya berbeda pendapat. Namun demikian, kehati-hatian amat dibutuhkan, karena pakaian lahir dapat menyiksa pemakainya sendiri apabila ia tidak sesuai dengan bentuk badan si pemakai. Demikian pula pakaian batin. Apabila tidak sesuai dengan jati diri manusia, sebagai hamba Allah. Tentu saja Allah swt. yang paling mengetahui ukuran dan patron terbaik bagi manusia.²⁵

Berbeda dengan konsep jilbab yang dijabarkan oleh Muḥammad Syahrūr dimana dalam berjilbab perempuan muslimah bisa menyesuaikan dengan kondisi tempat tinggal dengan memperhatikan adanya batas-batas yang Syahrūr sebut dengan teori limit (*naẓariyyah al-hudud*). Konsep jilbab ‘Alī al-Ṣābūnī lebih ketat dan menjadi kewajiban bagi semua perempuan muslimah tanpa terkecuali.

B. Argumen Muḥammad Syahrūr dan ‘Alī Al-Ṣābūnī tentang Jilbab

1. Sumber Penafsiran

Formulasi *episteme* al-Ṣābūnī meskipun hidup pada era kontemporer namun identik dengan tradisi keilmuan Islam klasik. Dalam kasus jilbab misalnya yang sesungguhnya termasuk kategori sosial budaya ia mentransendensikan ajaran Islam tersebut.²⁶ Akibatnya produk-produk

²⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Juz II..., 323-333.

²⁶Mohammad Arkoun, *Pemikiran Arab Klasik*, terj. Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 17. Mohammad Arkoun merasa kesulitan dalam menentukan batas-batas kronologis secara tepat periode pemikiran Islam klasik ini. Menurut Arkoun, sistem doktrinal

penafsirannya seperti jilbab yang merupakan praktek hukum yang didasarkan pada dialektika sosial al-Qur'an dengan kebudayaan lokal menjadi "jilbab *tasyri*". Riba yang dalam al-Qur'an disebutkan "*ad'afan muza'afatan*" diqiyaskan dengan haramnya *khamr* yang sedikit banyaknya mutlak haram, ayat-ayat waris yang menurut sebagian pendapat merupakan ayat yang mengandung unsur historis karena terkait erat dengan budaya Arab saat al-Qur'an diturunkan dianggap ayat *muhkam* yang harus dijalankan apa adanya tanpa ada interpretasi meskipun tempat pelaksanaannya di tempat yang budayanya berbeda dengan budaya Arab. Juga pada kasus dalam menafsirkan ayat poligami yang membolehkan dan melonggarkan tanpa persyaratan yang ketat sebagaimana yang dilakukan oleh para *mufassir* kontemporer.

Dari kasus-kasus penafsiran tersebut terlihat pada karakteristik umum *episteme* keilmuan yang dibangun al-Ṣābūnī merupakan dominasi apriori teologis, sehingga rekonstruksi sejarah fakta-fakta diperkenankan hanya sejauh tidak bertentangan dengan tekstualitas kebenaran suci (wahyu).²⁷ Dominasi ini tampak pada penafsiran al-Ṣābūnī yang merupakan upaya idealisasi masa Nabi. Al-Ṣābūnī berkeyakinan bahwa seluruh kebenaran ajaran Islam telah ditafsirkan secara ideal oleh generasi pertama (sahabat) yang menonjol, kemudian dikumpulkan secara jujur dan ditransmisikan

sebenarnya sudah mulai tampak sejak awal tahun 850 M, namun karya-karya intelektual Islam yang lahir antara periode tahun 900 M - 950 M merupakan suatu bukti munculnya formulasi *episteme* keilmuan Islam. Pada saat itu tradisi pemikiran Islam mulai melewati tahap penelitian bebas dan terbuka menuju tahap pemikiran yang menjadi karakteristik mazhab-mazhab periode tersebut.

²⁷*Ibid.*, 23.

secara tepat oleh *tabi'in* dan seakan dengan munculnya para imam-imam madzhab maka sempurnalah sudah dan tertutuplah pintu Ijtihad hingga akhir zaman.

Dari pernyataan diatas dapat disimpulkan bahwa yang menjadi sumber utama dalam penafsirannya adalah al-Qur'an secara tekstual dan al-Hadith sesuai versi *sunni* yang menjadi mazhab dan alirannya yang telah dihimpun oleh *mufassirin*, *muhaditsin* dan kitab-kitab fiqh imam empat mazhab.

Ciri lain yang menonjol dari kelompok ini adalah bersifat intoleran dan memaksakan pendapatnya, karena hanya pendapatnyalah yang benar²⁸ sebagaimana ungkapan al-Ṣābūnī: "...Suatu ajakan baru dan *bid'ah* modern dari orang-orang yang mendakwahkan dirinya berilmu dan berkemampuan berijtihad yang berkeinginan mengukuhkan pendapat-pendapatnya yang baru dan modern bahwa mereka bisa menandingi imam-imam *mujtahidin*..."

Adapun Syahrūr dalam penafsiran al-Qur'an menawarkan epistemologi baru. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah akal dan realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan teks.²⁹ Ini dapat dimaklumi, karena Syahrūr disamping seorang muslim yang mengakui kewahyuan al Qur'an, ia juga seorang insinyur yang setiap hari bergelut dengan dunia empiris kealaman. Sehingga menurutnya manusia dengan akalnya memiliki

²⁸*Ibid.*,

²⁹Dari tulisan-tulisan Syahrūr disimpulkan bahwa Syahrūr menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan. Bagi Syahrūr, teks al Qur'an tidak termasuk turats. Ia bukan ciptaan umat manusia. Ia adalah ciptaan Allah, sebagaimana alam dan akal manusia. Oleh karena itu ia adalah sumber pengetahuan. Umat manusia harus kembali padanya, bila ingin mendapatkan kebenaran yang menyakinkan. Syahrūr, "*The Devine Text and pluralisme in Muslim Societies*", Lihat; <http://www.quran.org/shahroor.htm>,

potensi untuk menggunakan kecerdasannya, sedangkan alam semesta mempunyai tabiat bergerak dan berubah (*ṭabi'ah hanifiyyah mutaghayyirah*).

Penggunaan akal sebagai sumber pengetahuan jelas terlihat dalam argumen-argumen Syahrūr tentang persoalan asal muasal hukum,³⁰ ke-*hudud*-an syariat Muḥammad,³¹ kematangan kemanusiaan Muḥammad,³² penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum,³³ dan argumentasi kemaslahatan sosial.³⁴ Semua argumentasi itu menunjukkan sifat logis dan rasional. Akal memiliki peran vital dalam seluruh argumentasi usul fiqih. Syahrūr ingin menegaskan bahwa dalam hukum Islam segalanya harus rasional.

Pandangan Syahrūr tentang akal sebagai sumber pengetahuan ini, tidak bisa dipisahkan dari pemikiran epistemologinya bahwa akal manusia mampu memberikan pengetahuan, sebagaimana yang ia tulis dalam magnum opus-Nya bahwa "... akal manusia mampu memahami dan mengetahui alam dan tidak ada batas henti bagi akal manusia untuk mengetahuinya. Pengetahuan manusia itu berkesinambungan dan berkaitan dengan tingkat perkembangan ilmu yang dicapai pada masa tertentu".³⁵

Di samping akal, Syahrūr juga menjadikan realitas (kealaman dan kemanusiaan) sebagai sumber pengetahuan dalam ilmu usul fiqih. Penggunaan realitas sebagai sumber pengetahuan dalam syari'ah terlihat

³⁰Muḥammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 151.

³¹Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitab wa al-Qur'an...*, 580.

³²*Ibid.*, 578

³³Muḥammad Syahrūr, *Dirāṣah Islāmīyyah Mu'aṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama*, (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994), 183.

³⁴Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitab wa al-Qur'an...*, 474.

³⁵*Ibid.*,

dalam pemikirannya tentang keniscayaan penggunaan ilmu pengetahuan modern dalam memahami ayat-ayat hukum dan dilibatkannya semua ilmuwan dalam proses ijtihad.³⁶

Sedangkan pandangan Syahrūr tentang teks sebagai sumber pengetahuan, terlihat pada konsepsinya tentang ayat-ayat *muhkamat* sebagai sumber hukum. Dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Syahrūr mendefinisikan ayat-ayat *muhkamat* sebagai bagian dari *al-Kitāb* yang berupa sekumpulan hukum-hukum yang datang pada Nabi Muḥammad yang berisi kaidah perilaku manusia (berkaitan dengan persoalan halal-haram), batasan-batasan (*hudud*), baik yang berupa ibadah, muamalah, maupun akhlak.³⁷ Ini artinya, Syahrūr meyakini bahwa dalam ayat *muhkamat* terdapat pengetahuan yang harus diindahkan. Dengan demikian, ayat dianggap mengandung pengetahuan hukum. Ketika menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan, terdapat ciri khusus yang dimiliki Syahrūr. Bila al-Ṣābūnī menerapkan sumber hukum Islam sebagaimana pendapat-pendapat seperti al-Syafi'i, Hambali, Maliki, Abu Hanifah, al-Ghazali, dan Abu Ishaq al-Syatibi, juga memasukkan al-Qur'an, sunah, dan ijma' dalam kategori teks yang bisa dipergunakan sebagai sumber pengetahuan, Syahrūr menganggap hanya al-Qur'an sajalah yang dapat disebut teks. Apa yang di luar al-Qur'an hanya merupakan hasil interpretasi atas al-Qur'an dan tidak layak sebagai sumber pengetahuan.³⁸

³⁶Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 583.

³⁷*Ibid.*, 55.

³⁸Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 36.

Ketiga sumber pengetahuan dalam hukum Islam di atas, oleh Syahrūr tidak diposisikan secara bertingkat, tapi setara dan harus dipergunakan secara dialektis. Syahrūr mengatakan bahwa hasil dialektika antara akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan *hudud* Allah itulah hakekat hukum Islam. Dalam pandangan Syahrūr, tak ada kontradiksi antara apa yang datang dalam al Qur'an dan apa yang ada dalam filsafat yang merupakan induk ilmu pengetahuan.³⁹ Tak ada kontradiksi antara wahyu dan akal. Tak ada kontradiksi antara wahyu dan rasionalitas hukum.⁴⁰

Posisi Syahrūr pada pembahasan kedua dalam epistemologi yakni pembahasan tentang hakekat pengetahuan bercorak rasional-empirisistik, Syahrūr sangat jelas menolak argumentasi yang non-rasional dan non-empiris, apalagi metafisik. Dengan demikian, dalam kaca mata Syahrūr, ilmu usul fiqih adalah ilmu yang hanya mengakui fakta-fakta rasional, argumentatif dan fakta empiris. Argumentasi yang bertumpu pada aspek metafisik, sulit diterima oleh akal.

2. Metode Penafsiran

Al-Ṣābūnī memadukan antara sistematika model lama dan sistematika modern (10 langkah secara runtut) dengan menerapkan metode analisa

³⁹*Ibid.*,

⁴⁰M. Abid al-Jabiri, *al- Aql al- Siyasi al- Arabi*, (Beirut: al- Markaz al-Thaqafi al- Arabi. 1991), 116-119.

(*tahlili*), yang dijabarkan dalam 10 (sepuluh) langkah operasional dalam penafsiran. Secara kronologis langkah-langkah tersebut:⁴¹

- a. Uraian secara *lafzi* (lafal), dengan berpegang pada pandangan ahli-ahli tafsir dan ahli-ahli bahasa.
- b. Arti global (*mujmal*) bagi ayat-ayat yang ditafsirkan, meski tanpa sumber yang jelas.
- c. Pemaparan *asbāb al-nuzūl* jika ada, dalam rangka menjelaskan konteks historis, sebagaimana yang pernah dinyatakan oleh al-Suyuti, al-Zarqani, dan Manna al-Qattan dalam karyanya masing-masing.
- d. Melakukan korelasional (*munasabah*) antar ayat dan surat, sebelum dan sesudahnya.
- e. Tinjauan dari aspek bacaan-bacaan (*qira'ah*), secara selektif dipilih yang *mutawatir*.
- f. Pembahasan dari segi gramatika bahasa (*Nahwu-Saraf*) dan *I'rab* dengan jelas dan ringkas.
- g. Penafsiran ayat, yang meliputi segi rahasia-rahasiannya (*asrar*), faedah-faedahnya (*fawa'id*), dari segi ilmu sastra (*balaghah*), dan detail-detail ilmiahnya (*lataif*).
- h. Pengungkapan kandungan hukum- hukum syar'i, disertai dalil-dalil fuqaha, dengan melakukan upaya *tarjih* di antara argumen-argumen mereka.
- i. Kesimpulan (*khulasah*) yang ringkas.

⁴¹Lihat lebih jauh dalam Muqaddimah Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī untuk kitabnya, *Rawā'ī al-Bayān fī Tafṣīr Ayāt al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Qur'anil Karim, 2004).

- j. Penutup pembahasan, dengan menampilkan segi *Hikmah al-Tasyri* terhadap ayat-ayat yang dibahas (ditafsirkan).

Memang, pada awalnya, sepuluh langkah kerja penafsiran yang ditempuh al-Ṣābūnī dalam karya pertamanya, yakni *Tafsir Ayat al-Ahkam*, dan pada masa-masa berikutnya, sangat mempengaruhi pola tulisan karya-karya sesudahnya, yang tidak berbeda jauh dari langkah-langkah metodologis tersebut. Hanya saja, kerangka kerja sepuluh tahapan tersebut, selain dalam kitab *Tafsir Ayat al-Ahkam*, digunakan secara praktis dan ringkas. Berbeda dengan penggunaannya di kitab *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, yang digunakan secara rinci dan menyeluruh, di mana sepuluh langkah itu digunakan sebagai sub-judul dalam menerangkan ayat-ayat hukum yang ada karena lebih memudahkan ketika digunakan untuk perkuliahan.

Selain itu, karya-karya al-Ṣābūnī selalu diperkaya dengan literatur dari para pemikir muslim yang terdahulu. Sebab al-Ṣābūnī dalam setiap karyanya selalu mencoba memadukan pemikiran ulama tafsir (*mufasssirun*), baik dari kalangan *mu-taqaddimin* maupun *muta'akhkhirin* yang sealaran dengannya. Dengan demikian dapat ditarik pemahaman, bahwa secara mendasar, paling tidak dari aspek sistematika dan sajian formalnya, pemikiran al-Ṣābūnī memiliki corak *salafi*, model aliran salaf, dengan modifikasi yang bernuansa modern dengan menggunakan sepuluh langkah di atas. Namun secara umum, pemikiran al-Ṣābūnī belum ada perubahan secara mendasar dan representatif, karena belum terlihat jelas titik-titik perbedaan yang signifikan dan fundamental dengan mayoritas ulama salaf

pada umumnya. Hanya saja dalam memahami hal-hal yang gaib (*eskatologi*) bersifat keakhiratan-mengalami sedikit perbedaan. Misalnya, kajian tentang *al-wa'd al-ukhrawi* (janji keakhiratan). Dalam hal ini al-Ṣābūnī melihat, bahwa janji akhirat sebagai sesuatu yang harus ditransformasikan umat Islam secara empirik sosiologis, sesuai dengan alam pikiran dan budaya yang melingkupinya.

Tafsir al-Ṣābūnī ini merupakan karya mutakhir dengan pendekatan leksiografis di dalam memahami dan menafsirkan arti suatu kosakata al-Qur'an dengan kelebihan metode nya adalah komparatif yang selalu melihat ulang bagaimana penafsiran dan pemahaman para penafsir pendahulunya seperti al-Ṭabari, al-Naisaburi, al-Suyūṭi, Zamakhsyari, al-Qurṭubi, Ibn Jauzi, Fakhr al-Razi, al-Alusi, Ibn Qayyim, M. Abduh, lain-lainnya, sebelum beliau mengemukakan pendapatnya sendiri di akhir suatu bahasan. Tanpa harus mengecilkan jasa besar tafsir yang bercorak leksiografis, corak penafsiran seperti itu dapat membawa kita kepada pemahaman al-Qur'an yang kurang utuh karena belum mencerminkan suatu kesatuan pemahaman yang utuh dan terpadu dari ajaran al-Qur'an yang fundamental.

Tafsīr Ayāt al-Aḥkām banyak menonjolkan *Ijaz* yang menurut Amin Abdullah dengan penonjolan *Ijaz* akan membuat kita terpesona akan keindahan bahasa al-Qur'an, tetapi belum dapat menguak nilai-nilai spiritual dan sosio moral al-Qur'an untuk kehidupan sehari-hari manusia. Demikian juga penonjolan *asbāb al-nuzūl* dalam *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām* memiliki kelebihan untuk mempelajari latar belakang sejarah turunnya ayat

per ayat, tetapi juga mengandung minus jika lepas dari kontek historisitas akar budaya dan keterpaduan antara ajaran al-Qur'an yang bersifat universal dan transendental bagi kehidupan manusia di manapun.⁴²

Adapun metode yang digunakan Syahrūr berbeda dengan para *mufassir* sebelumnya bahkan merupakan antitesa dari pemikiran-pemikiran tafsir yang dianggap sudah mapan. Karya-karya Syahrūr merupakan upaya untuk menafsirkan ulang otoritas dan tradisi keagamaan dan mengamalkan ajaran Islam dalam masyarakat kontemporer. Mulai dari persoalan peran wanita, pakaian wanita, hak waris wanita, riba hingga melakukan interaksi kreatif dengan para filosof non-Muslim. Bagi Syahrūr, Muslim harus menafsirkan teks suci dan menerapkannya dalam persoalan-persoalan moral dan kehidupan sosial kontemporer.⁴³ Hukum waris Islam, misalnya, yang memberikan perempuan bagian yang lebih kecil dari pada laki-laki, mungkin itu sesuatu yang maju bagi perempuan pada masa awal, tapi itu merupakan tindakan diskriminatif pada masyarakat modern. Jika Islam dinyatakan untuk seluruh waktu dan tempat, menurut Syahrūr, Muslim harus mengabaikan perkembangan historis dan interaksi generasi yang berbeda-beda.

Mengenai *satrul aurah* bagi perempuan sebagaimana didokumentasikan oleh para *mufassir* dan *fuqaha* adalah seluruh badan atau minimal selain wajah dan telapak tangan sebagaimana dalam al-Nūr: 31.

⁴²Amin Abdullah, *Studi Agama*, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 139-40.

⁴³Dale F.Eickelman, "The Coming Transformation of the Muslim World", dalam internet website: http://www.biu.ac.id/SOC/besa/meria/journal/999/issue3/#*, Artikel ini juga diterbitkan dalam *MERIA Journal*, vol 3, no. 3 (September 2017).

Ayat tersebut ketika didekati dengan metode hududnya Syahrūr, yang dimaksud *khumur* adalah tutup. Dengan demikian, wanita yang beriman wajib menutup daerah antara dua payudara, di bawah dua payudara, di bawah dua ketiak, daerah kemaluan, dan dua pantatnya. Hal ini menurut anggapan Syahrūr disebut batas minimal aurat wanita.⁴⁴

Syahrūr memandang bahwa QS: al-Aḥzāb: 59 bukan sebagai ayat yang mengandung *hudud* tapi ayat yang mengandung ajaran (anjuran) yang bersifat informatif (*nubuwwah*) untuk menolak penyakit.⁴⁵ Manusia boleh mengikuti boleh tidak, sesuai dengan kondisi situasi dan lingkungannya karena surat an-Nūr: 31 berisi risalah yakni kewajiban dari Allah untuk para hamba Nya dan oleh karena itu merupakan bagian dari persoalan halal-haram.⁴⁶

Poligami dalam (Qs. al-Nisā' 1-4). Menurut al-Ṣābūnī yang dimaksud dua-dua, tiga-tiga dan empat-empat bahwa kalimat-kalimat ini adalah kalimat hitungan, yang masing-masing menunjukkan jumlah yang disebut itu. *Matsna* berarti: dua, dua; *tsulatsa*, berarti: tiga, tiga; *rubā'a*, berarti: empat. Jadi maksud ayat: Kawinilah perempuan-perempuan yang kamu sukai, sesukamu: dua-dua, tiga-tiga atau empat-empat. Tanpa mempersoalkan latar belakang pernikahan, dikritisi oleh Syahrūr dengan teori hududnya yaitu *hadd fi al-kayf* apakah istri tersebut masih dalam kondisi *bikr* (perawan) atau *tsayyib/armalah* (janda). Syahrūr mengajak

⁴⁴*Ibid*, 606-607, 614-615; Kesimpulan yang sama tentang batas minimal aurat wanita dinyatakan kembali oleh Syahrūr dalam buku ke 4. Lihat: Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 363-365.

⁴⁵Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 617, 614.

⁴⁶*Ibid.*, 614.

untuk melihat *hadd fi al-kayf* ini karena ayat yang termaktub memakai *sihah syart*, jadi seolah-olah, menurut Syahrūr, kalimatnya adalah : "*Fankihu ma ṭaba lakum min al-nisa' mathna wa thulatsa wa ruba' ...*" dengan syarat kalau "*wa in khiftum an la tuqsitu fi al-yatama ...*". Dengan kata lain untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *hadd fi al-kayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada istri kedua, ketiga dan keempat dipersyaratkan dari *armalah* (janda yang mempunyai anak yatim). Oleh karena itu seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak- anaknya yang yatim.

Keterangan di atas menurut Syahrūr sesuai dengan pengertian '*adl*' yang terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak- anaknya dari istri pertama dengan anak- anak yatim dari istri-istri berikutnya. Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat : "*dzalika adna an la ta'ulu*". Karena kalimat *ya'ulu* berasal dari kata *aul* artinya *katsratu al-iyal* (banyak anak yang ditanggung), maka yang menyebabkan terjadinya tindak kedzaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Oleh karena itu ditegaskan kembali oleh Syahrūr, bahwa ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim.

Dalam rangka merespon problem kontemporer sebagaimana contoh kasus diatas, terutama yang terkait dengan masalah hukum, teori *hudud* merupakan salah satu kontribusi yang orisinal dalam survey selama lebih

kurang 20 tahun (1970-1990) ketika menulis buku *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*.

Pendekatan teori batas (*limit theory*) adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer, sehingga ajaran al-Qur'an tetap dapat kontekstual, yang penting masih pada wilayah-wilayah batas-batas hukum Allah (*hudud Allah*) Teori tersebut mempunyai kontribusi besar bagi perkembangan epistemologi penafsiran al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Pertama, dengan teori hudud tersebut, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap sebagai *qaṭ'iy al-dilalah* (ayat yang penafsirannya pasti, tanpa ada alternatif lain), ternyata memiliki kemungkinan interpretasi baru dan Syahrūr mampu menjelaskan secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya, melalui pendekatan matematis (*al-mafhum al-riyadli*). Kedua, dengan teori hudud, mufasir mampu menjaga sakralitas teks, tapi ia tidak harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad kreatif untuk membuka kemungkinan interpretasi, yang penting masih berada dalam wilayah *hududullah*.

Bagi Syahrūr, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, yang di dalamnya memuat *hududullah*. Ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat hukum yang berisi tentang *al-syar'i* (ayat-ayat yang mengatur tentang ibadah ritual), mengingat hal itu bersifat *ta'ab- budi*, sehingga melakukan ijtihad dalam hal itu malah merupakan *bid'ah*. Dengan demikian, hal-hal yang sifatnya ritual cukup

diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula, ijtihad menurut Syahrūr tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak (moral), seperti masalah dusta (*kidzb*), hipokrit (*nifaaq*), mengadu domba (*namimah*) dan sebagainya. Sebab semua itu secara moral tidak disukai dan telah diharamkan al-Qur'an, sehingga tidak perlu diijtihadi.⁴⁷

Syahrūr menyebutkan enam macam bentuk *hudud* yang dijadikan metode dalam menafsirkan ayat ahkam;

- a. *al-had al-adna* (disebutkan batas minimalnya) yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah. Teori ini sebagaimana bahasan diatas untuk menafsirkan ayat-ayat tentang pakaian wanita (an-Nūr:31), juga dalam hal macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi, (QS, al-Nisā' 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (QS. Al-Ma'idah:3, al-an'am:145-146), hutang piutang (al-Baqarah:283-284);
- b. *al-had al-'ala* (batas maksimal). Ketentuan hukum dalam al-Qur'an yang memiliki batas maksimal antara lain pada tindak pidana pencurian (al-Maidah:38), pembunuhan (al-Isra': 33), al-Baqarah:178, al-Nisā':92);
- c. *al-had al-adna wa al-had al-'ala ma'an* (batas minimal dan batas maksimal bersamaan). Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Teori ini sebagaimana bahasan sebelumnya diterapkan untuk menafsirkan ayat yang berkenaan dengan hukum waris (al-Nisā':11-14, 176), poligami (al-Nisā':3);

⁴⁷Muhammad Syahrūr, *Nahwa Uṣūl Jadīdah...*, 143.

- d. *al-had al-adna wa al-had al-'ala 'ala khattin wahidin* (batas minimal dan maksimal bertemu dalam satu titik). Maksudnya tidak ada alternatif hukum lain seperti hukuman atau *had* bagi pelaku zina, yaitu dera seratus kali (an-Nūr: 2).
- e. *al-had al-adna wa al-had al-'ala muqarib li mustaqim* (memiliki batas maksimal dan minimal akan tetapi tidak boleh disentuh karena melanggar ketentuan Tuhan. Seperti kasus pada ayat "*wala taqrabu al-zina...*").
- f. *al-hadd al-a'la mujab mughlaq la yajuzu tajawuzuhu wa al-hadd al-adna salib yajuz tajawuzuhu* (batas maksimal positif tidak boleh dilalui dan batas minimal negatif boleh dilalui).⁴⁸ Pada bahasan sebelumnya telah dijelaskan contoh untuk kasus ini adalah penerapannya pada riba yang *adl'afan mudla'afatan* sebagai batas maksimal positif yang tidak boleh dilanggar dan batas minimalnya zakat melebihi ketentuan dari 2,5% boleh dilakukan. Antara keduanya memiliki batas tengah sebagai titik nol pada persilangan sumbu keduanya itulah *qardl al-hasan* atau riba tanpa bunga.

Sesungguhnya Syahrūr dengan pendekatan dalam memahami al-Qur'an dan metodenya dalam *beristinbath al-hukm* merupakan sebuah kontribusi yang amat berarti bagi umat Islam dalam mengembangkan paradigma keilmuan dari ilmu-ilmu keislaman yang sudah mengalami kejumudan selama berabad-abad. Umat Islam seharusnya lebih banyak belajar daripada menghujat agar mampu memberikan jawaban yang tepat

⁴⁸ Muḥammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 453-466.

terhadap permasalahan sosial, politik, budaya, dan intelektual yang tengah dihadapi oleh umat Islam kontemporer.

C. Implikasi Konsep Jilbab Muḥammad Syahrūr dan Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī

Muḥammad Syahrūr dan Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat tentang jilbab memiliki sudut pandang berbeda yang cenderung bertolak belakang. Muḥammad Syahrūr dalam penafsirannya mengatakan bahwa jilbab bukanlah merupakan beban syari’at bagi seorang wanita, tetapi lebih sebagai standar kesopanan yang dituntut oleh kehidupan sosial yang setiap saat bisa berubah. Sedangkan ‘Ali al-Ṣābūnī kebalikannya jilbab merupakan kewajiban bagi semua muslimah membahas secara menyeluruh ia hanya mencantumkan pengertian tentang jilbab yaitu pakaian yang menutupi seluruh tubuh wanita yang menyerupai baju kurung.

Dalam penelitian ini arti kata “implikasi” yang dimaksud dari implikasi konsep jilbab yang di kembangkan oleh Muḥammad Syahrūr dan Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī bukanlah untuk menemukan implikasi secara langsung yang berdampak kepada khalayak umum. Namun maksud peneliti adalah untuk mencari pendapat, sanggahan, masukan, kritik atau pujian dari ulama lain kepada konsep jilbab yang dikemukakan oleh Muḥammad Syahrūr maupun Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī.

Muḥammad ‘Ali al-Ṣābūnī menjelaskan bahwa para wanita muslimah hendaklah memakai kerudung hingga menutupi dada mereka, agar dada

mereka tidak kelihatan sama sekali. Ia melanjutkan, wanita pada masa *jahiliyah* seperti yang terjadi pada masa *jahiliyah* modern saat ini berjalan di hadapan laki-laki dengan membuka dada, atau dadanya sengaja diperlihatkan untuk menunjukkan keindahan tubuh dan rambutnya untuk menarik laki-laki. Mereka memakai kerudung pada bagian belakang, sementara dada mereka tetap terbuka lebar. Maka dari itu, wanita-wanita *mukminat* diperintahkan oleh Allah agar menutupi dada mereka dengan kerudung hingga dada mereka tertutup rapat agar terjaga dari tangan-tangan jahil.⁴⁹

Konsep jilbab yang di kemukakan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī cenderung lebih diterima dari pada konsep yang dikemukakan oleh Muḥammad Syahrūr. beberapa ulama yang pernah membaca kitab Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī merespon positif hasil pemikirannya. Abdul Halim Mahmud (Rektor Universitas al-Azhar Mesir) menilai bahwa karya-karya tafsir ‘Alī al-Ṣābūnī merupakan karya yang sukses dalam upaya memberikan pencerahan, dan menunjukkan kapabilitas penulisnya yang betul-betul memiliki pemahaman yang hampir sempurna dalam seluk-beluk tafsir al Qur’an. Dalam tafsirnya, ia berhasil memadukan karya-karya tafsir al Qura’an terdahulu dan sekaligus didapatkan perpaduan serasi antara ilmu tafsir dan ilmu sejarah.⁵⁰

Syekh Abdullah bin Hamid (Kepala Majelis Hakim Tinggi dan Kepada Umum Jawatan Urusan Agama Masjid al-Haram) menilai, kitab-kitab tafsir karya ‘Alī al-Ṣābūnī, baik *ṣafwat al-Tafāsīr* maupun *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*,

⁴⁹Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Cahaya Al-Qur’an, Tafsir Tematik Surat An-Nur-Fathir*, terj. Munirul Abidin, MA, dari judul *Qabasun min Nuril Qur’anil Karim*, volume 5, Cet. I; (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), 42.

⁵⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr ...*, 5.

merupakan kitab yang tidak membutuhkan waktu lama untuk memahaminya. Susunan yang memadukan antara *ma'tsur* dan *ma'qul* dengan *uslub* yang indah, memakai hadith-hadith yang jelas, memberikan kesimpulan sempurna terhadap maksud antara surah dengan landasan dan dasar ajaran pokoknya. Maknanya disajikan dengan bahasa yang indah dan dengan penjelasan yang akurat. Korelasi antara ayatnya jelas, dengan diperjelas lagi oleh *asbāb al-nuzūl* ayat. Penafsirannya diawali dengan tafsir ayat, bukan bentuk *i'rab*-nya, sehingga memberikan kemudahan bagi setiap pembaca dengan menyebutkan kandungan faidah setiap ayatnya serta mengambil *istibat* darinya dan memiliki keindahan sastra yang memukau.⁵¹

Konsep jilbab yang diutarakan 'Alī al-Ṣābūnī jika kita teliti lebih dalam maka konsepnya merupakan konsep warisan 'ulama-ulama terdahulu, dimana menggunakan jilbab merupakan kewajiban semua perempuan muslimah. Secara tidak langsung konsep jilbab dalam kitab *ṣafwat al-Tafāsir* bisa diterima hampir semua golongan dan kecil dampak yang ditimbulkan.

Berbeda dengan konsep jilbab yang dikemukakan oleh 'Alī al-Ṣābūnī konsep jilbab yang dikemukakan oleh Muḥammad Syahrūr lebih mendapat perhatian dikalangan 'ulama, dimana konsep jilbab Syahrūr dianggap mengusik pandangan lama tentang jilbab. Kritikan lebih banyak dialamatkan kepada Syahrūr meskipun banyak juga yang memberikan pujian. Seperti kelompok feminisme yang seakan-akan mendapatkan dukungan atas perjuangan mereka dalam kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

⁵¹ *Ibid.*, 6.

Muhammad Syahrūr adalah pemikir muslim kontemporer yang menawarkan metodologi baru dalam menafsirkan al-Qur'an yaitu dengan teori batas (*limit*). Menurutnya hukum tidak boleh bersifat tunggal dengan satu pemahaman dan perspektif. Hukum Tuhan harus sesuai dengan kecenderungan manusia yang selalu berubah, maju, dan berkembang. Maka dalam al-Qur'an akan selalu dijumpai bahwa *syar'i* hanya menentukan batasan-batasan (*hudud*) saja, ada yang berupa batasan maksimal (*al-hadd al-A'la*) atau batasan minimal (*al-hadd al-Adna*) maupun variasi dari keduanya.

Teori batas menurut Abdul Mustaqim dalam bukunya yang berjudul "Epistemologi Tafsir Kontemporer" mempunyai dua kontribusi. Pertama, dengan teori batas, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dan Syahrūr mampu menjelaskannya secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya melalui pendekatan matematis. Kedua, dengan teori batas, seorang *mufassir* akan mampu menjaga sakralitas teks tanpa harus kehilangan kreatifitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi sepanjang masih berada dalam batas-batas hukum Allah.⁵²

Berkat kesungguhannya dalam mengkaji al-Qur'an, filsafat, dan bahasa, Syahrūr berhasil menulis karya ilmiah yang bukan saja monumental, tetapi juga kontroversial dengan judul *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*

⁵²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2008), 93.

pada tahun 1990. Buku tersebut merupakan hasil evolusi dan pengendapan pikiran beliau yang cukup lama, yakni kurang lebih 20 tahun.⁵³

Menurut Eikelman Piscatori seperti dikutip Abdul Mustaqim bahwa buku-buku Syahrūr secara umum mencoba melancarkan kritik terhadap sebuah kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Dari hal tersebut maka dapat dikatakan bahwa apa yang diinginkan oleh Syahrūr sebenarnya adalah perlunya menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan dan interaksi antar generasi, serta mendobrak kejumudan penafsiran al Qur'an. Dalam kajian hermeneutika, Syahrūr menunjukkan kreatifitas penafsirannya dengan cara memperkenalkan istilah *tsabat al-nash wa taghayyur al-muhtawa*, yang berarti bahwa al Qur'an teksnya tetap akan tetapi kandungan makna teks tersebut mengalami perubahan, sehingga dapat ditafsirkan secara dinamis sesuai dengan perkembangan zaman.⁵⁴

Pendapat Syahrūr inilah yang banyak mendapat kritik dari kalangan 'ulama dunia dimana sebagian menolak mentah-mentah baik dengan analisis ilmiah maupun dengan analisis emosi namun di sisi lain ada sejumlah tokoh yang habis-habisan mendukung pemahaman Muḥammad Syahrūr ini

Salah satu ulama yang mengkritik habis-habisan tafsir Muḥammad Syahrūr ialah Salim al-Jabi. Salim al-Jabi sebagai seorang pengkaji yang paham betul dengan kajian linguistik Arab merasa gusar ketika Muḥammad

⁵³ *Ibid.*, 96.

⁵⁴ Abdul Mustaqim, dkk, *Kajian al-Qur'an dan Hadith dalam Dialektika Kontemporer*, (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 92.

Syahrūr mendekonstruksi beberapa *term* dan istilah pokok dalam al-Qur'an yang selama ini dianggap telah masyhur baik di wilayah penafsiran al-Qur'an sendiri maupun dalam wilayah kajian linguistik Arab secara umum. Melalui bukunya *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, Muḥammad Syahrūr mendekonstruksi istilah seperti *al-Kitab*, al-Qur'an, *al-Furqan*, *al-Dzīkr*, *nubuwwat* dan sebagainya dengan pemahaman baru yang terkesan hanya terjebak dalam arti bahasa belum sampai pada pemahaman makna istilah yang selama ini dikenal dalam arti istilahnya bukan dalam arti bahasanya.⁵⁵

Karya-karya Muḥammad Syahrūr ini, pada satu sisi mendapat banyak kritikan dan kecaman. Yang mengkaji karya pertama Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, adalah Na'im al-Yafi. Ia menjelaskan metode dan ide-ide pemikiran Syahrūr dengan sangat bagus dan tanpa menjustifikasi. Namun, ada dua hal yang tidak ia setuju dengan Syahrūr, pertama: segala pembicaraan tentang teks al-Qur'an yang dilakukan oleh Syahrūr sama sekali tidak memperdulikan sebab-sebab turunya ayat *nasikh-mansukh*, dan prinsip *maslahah mursalah*; kedua: hukum-hukum dan kesimpulan Syahrūr butuh peninjauan ulang secara hati-hati oleh penulisnya.⁵⁶

Nashr Hamid Abu Zaid juga melakukan kajian kritis dan bahkan lebih serius terhadap pemikiran dan pembacaan Syahrūr. Dalam tulisannya Abu Zaid berpandangan bahwa bacaan Syahrūr adalah bacaan yang bernoda dan

⁵⁵Salim al-Jabi, *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muḥammad Syahrūr* Mujarrad *al-Tanjim*, (Damaskus: AKAD, 1991), 6.

⁵⁶Muhyar Fanani, *Fiqh Madani "Konstruksi Hukum Islam Di Dunia Modern"*, (Yogyakarta: LKIS Printing, 2010), 12

tendensius. Hal itu ditandai dengan tiga hal, pertama: bacaan tersebut ialah bacaan yang mencoba mencampurkan dua aspek, yakni rigiditas yang statis yaitu modernitas (dari perspektif bacaan itu), dan fleksibilitas dan gerak yang dicontohkan oleh *turats* Islam yang menerima pembentukan dan pentakwilan ulang agar sesuai yang pertama dan menyuarakan apa yang dimau oleh yang pertama. Kedua: bacaannya bersifat a historis karena secara sengaja melupakan perbedaan konteks historis dengan makna sosiologis dan budaya. Ketiga: ia merupakan bacaan yang bernoda karena menyuarakan historisitas dan menekankan maksud dengan yang terdahulu dengan sandaran bacaan yang melencengkannya dari bacaan yang bersifat *takwil* menuju bacaan yang bernoda yang mempertanyakan teks-teks keagamaan dengan segala kebaruan yang diungkap Barat untuk mematiraskan jiwa dan melupakan latar belakang masa lalu.⁵⁷

Meskipun para pemikir Timur Tengah banyak yang kritisi pemikiran Syahrūr, justru pemikir Barat memeberi apresiasi terhadap pemikiran Syahrūr yang telah berani mendekonstruksi *ushul fiqh*, yakni Wael B. Hallaq lewat karyanya yang berjudul *A History of Islamic Legal Theoris: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, dalam kajiannya menyimpulkan bahwa pandangan *ushul Fiqh* Syahrūr masih mengakui al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum, walaupun dalam konsepsi yang baru.⁵⁸

Kemudian ada beberapa tokoh lagi juga mengkritik karya Syahrūr seperti Muḥammad Syafiq, yang menolak hampir semua pemikiran Syahrūr.

⁵⁷*Ibid.*,

⁵⁸*Ibid.*, 14.

Kajian yang serius atas pemikiran Muḥammad Syahrūr dilakukan oleh Muḥamī Munir Muḥammad Thahir asy-Syawaf melalui bukunya yang berjudul *Tahafut Al-Qira'ah Mu'ashirah*. Buku dengan tebal 627 halaman ini, hampir keseluruhan halamannya mengkritik keras dan menolak semua pemikiran Syahrūr yang ada dalam *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*. Dalam kritiknya, ia melihat bahwa Syahrūr telah salah memahami syariat Islam. Yang seharusnya ajaran agama dipahami secara tegas malah dipahami secara lentur dan mudah dibengkokan sesuai dengan keinginan nafsu dan syahwat manusia. Dengan demikian Syahrūr menjadikan realitas manusia sebagai sumber hukum yang bisa mengalahkan wahyu.⁵⁹

Namun demikian Hermeneutika Syahrūr diatas tidak selamanya di tolak dan mendapat banyak kritikan. Salah satu dukungan datang dari para pemikir liberal Indonesia, terbukti adanya pujian yang dilontarkan untuknya dan pemikir liberal muslim lainnya yang telah bekerja keras mendekonstruksi epistemologi Islam dengan epistemologi Barat. Diantaranya disebutkan pujian terhadap Muḥammad Syahrūr, Muḥammad Sa'īd Al-'Asmawī, Fazlur Rahman, Abdullah Ahmad an-Naim, Mahmud Muḥammad Toha, dan Muḥammad Iqbal yang telah menggagas *uṣūl al-fiqh* kontemporer sebagai rujukan mereka kaum liberal di tanah air.⁶⁰

Kritik dan dukungan untuk seorang penulis atau pengarang kitab agaknya sudah menjadi hal yang lumrah. Begitupun untuk kedua tokoh baik 'Ali al-

⁵⁹*Ibid.*, 16.

⁶⁰Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 118-123.

Şābūnī maupun Muḥammad Syahrūr, karya kedua tokoh tersebut punya kelebihan dan kelemahan masing-masing dan terus akan di kembangkan oleh ahli tafsir pada era berikutnya.