

**HERMENEUTIKA SEBAGAI AL-DAKHIL: KRITIK
ATAS KONSEPSI MUHAMMAD SHAHROUR
TENTANG BATAS AURAT WANITA**

*HERMENEUTICS AS AL-DAKHIL: A CRITICISM OF
MUHAMMAD SHAHROUR'S CONCEPTION OF THE
LIMITS OF WOMEN'S AURAT*

**Analia Millah Audina Haq¹ Abdul Kadir Riyadi² Nurfadilah³
Hasan Abdul Wafi⁴**

UIN Sunan Ampel Surabaya, annalia23@gmail.com¹

UIN Sunan Ampel Surabaya, annalia23@gmail.com²

Central China Normal University, nurfadilah23@mails.edu.cn³

University of Innsbruck, Hasan.A.Wafi@student.uibk.ac.at⁴

Article History

Submitted: September 30, 2024

Revised: February 19, 2025

Accepted: April 25, 2025

How to Cite:

Analia, Abdul, dkk. "Hermeneutika Sebagai Al-dakhil: Kritik Atas Konsepsi Muhammad Shahrour Tentang Batas Aurat Wanita" *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Keislaman* 24, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.14421/ref.v25i2.5718>

Abstract

This study analyzes the thoughts of a hermeneutic figure named Muhammad Shahrour regarding the limits of women's genitals. Muhammad Shahrour himself is a figure who initiated an open interpretation of the Qur'an through the methods of tradition and modernity. With his background, one of the issues that received public attention was the limits of genitals for women. His thoughts are in the ranks of contemporary thinkers who are far from classical thinkers, such as the four Madzhab Imams and classical tafsir scholars. There are several figures whose thoughts are not much different about women's genitals, such as the feminist figure Husain Muhammad, who explained that clothing that covers the entire body except the face and both palms of the hands is not a sharia but only a tradition that is claimed as sharia clothing, he is based on differences of opinion among scholars and the uncertainty of the limits of covering genitals. Muhammad Shahrour's thoughts need to be reviewed. Is the implementation of Muhammad Shahrour's hermeneutics on the limits of women's genitals in accordance with Islamic principles. This study uses a library research method with a discourse analysis approach. The research results obtained on Muhammad Shahrour's concept of the limits of women's genitals are that the concept and theory he uses cannot be accounted for because the theory used is a mathematical theory initiated by a non-Muslim scientist named Newton. Another reason is that he ignores several requirements for interpreting the Qur'an such as asbab al-nuzul and his understanding of linguistic rules is also very minimal.

Keywords : Hermeneutics, Ad-Dakhil, Muhammad Syahrur's Concept, Women's Aurat Boundaries

Abstrak

Studi ini menganalisis tentang pemikiran seorang tokoh hermeneutika bernama Muhammad Shahrour terkait batas aurat wanita. Muhammad Shahrour sendiri adalah seorang tokoh yang menggagas sebuah penafsiran al-Qur'an yang terbuka melalui metode tradisi dan modernitas. Dengan latar belakang yang ia miliki, Salah satu persoalan yang mendapat atensi publik adalah batasan aurat bagi seorang wanita. Pemikirannya berada di barisan pemikir kontemporer yang jauh dari pemikir klasik, seperti Imam Madzhab yang empat dan ulama tafsir klasik. Ada beberapa tokoh yang tak jauh berbeda pemikirannya tentang aurat wanita, seperti tokoh feminisme Husain Muhammad, bahwa ia memaparkan pakaian yang menutup seluruh tubuh selain wajah dan kedua telapak tangan bukanlah

sebuah syari'at melainkan hanya sebuah tradisi yang diklaim sebagai pakaian syar'i, ia berlandaskan pada perbedaan pendapat para ulama dan ketidakpastiaan batas menutup aurat. Pemikiran Muhammad Shahrour ini butuh ditinjau ulang. Apakah pelaksanaan hermeneutika Muhammad Shahrour tentang batas aurat wanita sesuai dengan kaidah-kaidah Islam. Studi ini menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan analisis wacana. Hasil penelitian yang didapatkan pada konsep Muhammad Shahrour tentang batas aurat wanita ini adalah konsep dan teori yang ia gunakan tidak dapat dipertanggungjawabkan karena teori yang digunakan adalah teori matematis yang digagas oleh seorang ilmuwan non-muslim bernama Newton. Sebab lainnya adalah ia mengabaikan beberapa syarat penafsiran al-Qur'an seperti asbab al-nuzul dan pemahamannya terkait kaidah kebahasaan juga sangat minim.

Kata Kunci: Hermeneutika, Ad-Dakhil, Konsepsi Muhammad Shahrour, Batas Aurat Wanita

A. Introduction

Agama Islam adalah agama yang mengatur kehidupan manusia dari yang umum hingga khusus dengan pedoman al-Qur'an dan hadis sebagai bekal berkehidupan. Dalam Al-Qur'an surah al-Nahl ayat 89, Allah berfirman bahwa al-Qur'an menerangkan segala sesuatu. Dalam konteks studi ini, al-Qur'an juga mengatur cara berpakaian seorang wanita. Allah menyinggung tentang cara berpakaian wanita dalam al-Qur'an surat an-Nahl ayat 81. Cara berpakaian tersebut tidak hanya berfungsi untuk menjadi pelindung dari panas dan hujan akan tetapi berfungsi sebagai aurat dan juga sebagai identitas seorang muslimah.

Interpretasi terhadap ayat al-Qur'an tentang batas aurat wanita tidak sembarangan dilakukan. Butuh formula yang tepat sehingga konteks yang diinginkan tidak menyalahi agama Islam serta relevan dengan zaman. Dalam kajian ini, menitik beratkan kepada pertanyaan bagaimana hermeneutika dan konsepsi Muhammad Shahrour dalam menafsirkan ayat-ayat tentang batas aurat wanita dan bagaimana ad-dakhil dalam pemikiran Muhammad Shahrour.

Rumusan kajian tersebut berangkat dari pendapat Muhamaad Shahrour tentang penafsiran ayat al-Qur'an tentang konsep batas aurat wanita dengan menggunakan metode hermeneutika dengan hasil kajiannya yang kontroversial. Sehingga mengundang para ilmuwan untuk mengkaji ulang maupun mengkritisi pendapatnya, salah satunya adalah Salim al-Jabi. Ia mengatakan jika Muhammad Shahrour mendekonstruksi beberapa term dan istilah pokok yang sudah masyhur dalam al-Qur'an, baik dalam kajian tafsir maupun linguistik. Al-Jabi menyebut dekonstruksi tersebut hanya medekonstruksi dengan pemahaman baru yang terkesan

hanya terjebak pada arti bahasa, belum sampai pada makna istilah.¹ Sebagaimana pendapat Muhammad Shahrour tentang batas aurat wanita bahwa batas minimalnya adalah apa yang membuat perempuan tersebut malu jika menampakkan bagian-bagian tertentu anggota tubuhnya.²

Menilik pendapat ulama kontemporer terkait hukum aurat wanita, mereka berebeda-beda. Akan tetapi pendapat mereka nampak dalam batas wajar dan tak jauh dari pendapat jumbuh. Salah satu contohnya ialah pendapat H. Abdul Malik Karim Amrullah. Ulama yang dikenal dengan panggilan Hamka itu menyatakan bahwa batas aurat wanita merdeka ia seluruh tubuh wanita kecuali wajah dan telapak tangan.³ Senada dengan Hamka, Yusuf Qardawi juga berpendapat demikian. Ia juga berpendapat jika wanita haram hukumnya mengenakan pakaian yang memperlihatkan lekuk tubuh dan transparan.⁴

Sedangkan pendapat penulis buku Tafsir Al-Misbah, Quraish Shihab adalah merujuk kepada ayat al-Qur'an Surat An-Nur ayat 31, hendaklah mereka menutup kain kerudung ke dadanya. Maka ia berpendapat perintah tersebut untuk menutup dada. Sehingga rambut bukan aurat dan tidak perlu ditutup.⁵

Dalam perkembangan penafsiran ini tentu muncul permasalahan. Baik disebabkan kurang paham terhadap teks al-Qur'an dan apa yang diajarkan oleh Nabi atau tidak. Permasalahan tersebut pada awalnya bisa diselesaikan dibawah kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. Seiring berjalannya waktu, penyimpangan-penyimpangan tidak dapat diselesaikan dan terdapat pertentangan antara mereka. Di kemudian hari muncul beberapa permasalahan dalam memahami teks jaran Islam pasca meninggalnya Nabi Muhammad. Dari sini muncul dakhil dalam al-Qur'an, hadith maudhu', dha'if dan isra'iliyyat yang tidak bersandar kepada dalil yang shahih. Hal ini tidak hanya terjadi dalam metodologi tafsir tradisional, dalam dekade terakhir terdapat tokoh-tokoh Islam yang menggunakan metodologi yang berasal dari Barat.

Introduksi metodologi Barat ini muncul karena adanya pengaruh studi terhadap bible yang ditandai dengan rasionalitas abad pencerahan turut berpengaruh dalam metodologi studi al-Qur'an. Ciri utama pengaplikasian metodologi ini adanya interpretasi bebas oleh seorang mufassir yang kompeten, sebagai konsekuensi dari

¹ Lihat Salim al-Jabi, *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad SYahrur: Mujarrad al-Tanjim*, (Damaskus: AKAD, 1991).

² Salsabila, Q., Pahlevi, R., & Masrur, A, "Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Syahrur", *Al-Bayan : Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(2), 2017, 177-198..

³ Rizki, W. F, Khimar dan Hukum Memakainya dalam Pemikiran M. Quraish Shihab dan Buya Hamka", *Jurnal Al-Mazaahib*, 5(1), 2017, 19-36.

⁴ al-Hajjāj al-Qusyairī al-Nisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ttp, Darul Afkar Ad-Dauliyah, 1993, 7.

⁵ Quraish Shihab. *Wawasan AL-QURAN*. Bandung : Mizan, 2013, 5.

bracketed belief terhadap sumber-sumber otoritatif yang telah berjalan lama sejak periode awal Islam. Metodologi Barat tersebut dikenal dengan hermeneutika.

Hermeneutika dan metode tafsir klasik atau tradisionalis hampir sama. Ada yang mengatakan hermeneutik tidak lain berbeda dengan ta'wil dalam metodologi lama. Akan tetapi secara keseluruhan, metode hermeneutik dibawa oleh para tokohnya dengan berbeda-beda, termasuk pemikiran hermeneutika Muhammad Shahrour. Pemikiran Muhammad Shahrour tidak terlepas dari tradisi dan modernitas, ia beranggapan jika menafsirkan al-Qur'an tidak selalu bersinggungan atau mengunggulkan mufassir tradisional. Maka penafsiran al-Qur'an harus disesuaikan dengan zamannya, melalui metode tradisi dan modernitas.

Hermeneutika Muhammad Shahrour ini juga berdampak pada penetapan suatu hukum, termasuk pada batasan aurat wanita. Selama ini terjadi perdebatan apakah pakaian syar'i yang menutup seluruh tubuh kecuali wajah dan kedua telapak tangan merupakan syari'at atau hanya tradisi yang kemudian diklaim sebagai syari'at. Muhammad Shahrour mengkaji persoalan batas aurat wanita dengan teori hudud yang ia buat.

Namun, melihat dari hasil kajian Muhammad Syahrour di atas mengindikasikan ada formula yang salah dalam menafsirkan ayat-ayat tentang menutup aurat. Sehingga Shahrour berargumen aurat wanita hanya pada apa yang membuat mereka malu untuk dilihat, seperti pantat, kemaluan, dan payudara. Strudi ini dilakukan untuk membantah pemikiran Shahrour dengan pendekatan ad-Dakhil dengan dibantu oleh kritik beberapa ulama agar umat Islam tidak terjebak pada teori yang Shahrour paparkan.

Studi ini menggunakan library research (penelitian kepustakaan), yaitu penelitian yang pengambilan datanya dari literature yang berkaitan dengan tema penelitian. Metode ini digunakan agar dapat dilakukan sebuah analisa terhadap teori hudud dan kritik terhadap pemikiran Muhammad Shahrour khususnya terkait batas aurat wanita. Pendekatan yang digunakan pada penelitian ini adalah analisis wacana dengan tujuan dapat memperoleh gambaran objektif pemilihan bahasa dan pengambilan gramatikal yang digunakan oleh Muhammad Shahrour baik secara historis maupun keragaman istilah yang digunakan pada saat itu.⁶

B. Article Content

1. Biografi Muhammad Shahrour

Ia bernama lengkap Muhammad Shahrour Deyb. Ia terlahir dari keluarga menengah pada 11 Maret 1938 di sebuah daerah bernama Salhiyyah di kota Damaskus, Siria. Ayahnya bernama Dib ibn Dib Shahrour dan ibunya bernama Siddiqah binti Shalih Fahyun. Ia menikah dengan seorang wanita bernama Azizah

⁶ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1997), 84.

yang kemudian dikaruniai lima anak yang bernama Thariq, Lays, Basil, Masun dan Rima. Shahrour disekolahkan oleh ayahnya di pendidikan formal non keagamaan yaitu di lembaga pendidikan Abd al-Rahman al-Kawakibi dari tahun 1945 sampai 1957. Kemudian dia melanjutkan studinya di Moskow Institute of Engineering dalam bidang teknik sipil. Ia memperoleh beasiswa dari pemerintah untuk pendidikan sarjana dan ia selesaikan pada tahun 1964.⁷ Pada saat menempuh pendidikan sarjana, Shahrour mengalami sebuah kebingungan politis-ideologis yang bermula dengan adanya instabilitas politik pemerintahan setelah Syria merdeka dan berlanjut terjadinya kekacauan ideologis sebelum ia berangkat ke Moskow. Di tengah kebingungannya, keimanannya dipertemukan dengan filsafat Marxis yang mengajarkan bahwa sebuah ideologi memerlukan sebuah konsep pengetahuan tentang benda-benda yang berwujud dalam realitas objektif. Pada saat itu pula, Shahrour berjumpa dengan Ja'far Dik al-Bab yang berperan penting dalam perkembangan pemikirannya dan juga mengajarnya teori linguistik.⁸

Setelah lulus, yaitu pada tahun 1965 Shahrour kembali ke Syria dan mengajar di Universitas Damaskus. Tiga tahun berikutnya, pada tahun 1968 Shahrour menegayam pendidikan magister dan selesai pada tahun 1969 dan dilanjutkan pendidikan doktoral yang diselesaikan pada tahun 1972. Keduanya ia tempuh di Ireland National University dalam bidang Mekanika Pertahanan dan Fondasi. Setelah meraih gelar doktornya, ia diangkat menjadi professor di Universitas Damaskus jurusan Teknik Sipil sampai tahun 1999.⁹ Selama menempuh pendidikan magister dan doktoralnya, pemikiran Alfred N. Whitehead dan Bertrand Russell akrab denganya dan berpengaruh terhadap asumsi filosofisnya. Usai menyelesaikan pendidikan doktoralnya, ia bertemu kembali dengan Ja'far Dik al-Bab, keduanya sering mendiskusikan al-Qur'an dan sisi kebahasaannya bersama. Selain itu Shahrour memiliki ketertarikan terhadap hal-hal yang terkait logika, epistemologi dan teologi untuk merespon kekalahan Perang Enam Hari tentara Arab pada tahun 1967. Meski begitu, ia tidak terlibat dalam perdebatan publik secara aktif terkait masalah-masalah tersebut, hingga akhirnya ia mempublikasikan karyanya yang berjudul *al-Kita>b wa al-Qur'an* pada tahun 1990. Terbitnya buku ini memunculkan kontroversi, banyak artikel, buku dan bentuk karya tulis lainnya yang muncul untuk membantah dan menolak pemikiran Shahrour. Kemudian karya-karyanya yang lain menyusul, di

⁷ Nur Shofa Ulfyati, "Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)", *Et-tijarie* 5, No. 1, (2018): 59.

⁸ Muhammad Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur", *Jurnal Diskursus Islam* 2, No. 1, (April, 2014): 55.

⁹ Alam Tarlam, "Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur", *Empirisma* 24, No. 1, (Januari, 2015): 95.

antaranya adalah *Dirasah Islamiyah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* yang terbit pada tahun 1994, *al-Islam wa al-Imam Mandzumah al-Qiyamah* yang terbit pada tahun 1996, *Nahwu ushul Jadid li al-fiqh al-Islami: Fiqh al-mar'ah al-Washiyah al-Irth al-Qiyamah al-Ta'addudiyah al-Libas* yang terbit pada tahun 2000 dan *Tajfi f Mana'ib al-Irha'* yang terbit pada tahun 2008.¹⁰

2. Hermeneutika dan *Al-Dakhi* dalam Tafsir

a. Hermeneutika

Hermeneutik muncul dari perkembangan kemajuan sebuah pemikiran terkait bahasa dalam filsafat dan juga disiplin ilmu lainnya. Pada mulanya hermeneutik banyak digunakan untuk menafsirkan kitab Injil, metode ini digunakan untuk mengetahui kehendak Tuhan terhadap manusia. Namun begitu, metode ini tidak hanya digunakan untuk menafsirkan kitab suci saja, ia juga diterapkan pada disiplin ilmu lainnya.¹¹

Menurut bahasa kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani yaitu *hermeneue*, sedangkan di dalam bahasa Inggris disebut *hermeneutics*. Kata tersebut bermakna menafsirkan, menjelaskan, menginterpretasikan atau menerjemahkan. Secara istilah, hermeneutika dapat diartikan sebagai suatu bagian dari filsafat dengan usaha mengungkapkan, menerangkan, memahami dan menelusuri pesan dan pemahaman dasar dari sebuah teks, sampai mendapatkan maksud terdalam dan makna yang sesungguhnya.¹²

Terdapat tiga model hermeneutika, yaitu pertama, hermeneutika objektif yakni sebuah interpretasi dengan cara memahami teks sesuai dengan yang dimaksud oleh penulis teks. Hermeneutik dengan model ini dapat ditempuh dengan cara menelaah dari segi kebahasaannya dan latar belakang dari sebuah teks. Kedua, model hermeneutika subjektif ialah sebuah upaya menafsirkan teks dengan cara memahami teks sesuai dengan yang tersurat dalam teks tersebut tanpa merujuk kepada penulis teks. Pada model subjektif ini, seorang pembaca teks dapat menginterpretasikan teks sesuai dengan tradisinya sendiri karena teks dalam pandangan hermeneutika subjektif bersifat terbuka. Ketiga, hermeneutika pembebasan yakni sebuah model hermeneutika yang tidak berhenti pada makna interpretasi namun lebih kepada aksi, dengan artian hermeneutika tidak hanya

¹⁰ Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika...", 55-56.

¹¹ Sulaiman Ibrahim, "Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir Al-Qur'an", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, No. 1, (Juni, 2014): 26.

¹² Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika dalam Menafsirkan al-Qur'an*, (Surabaya: Revka Petra Media, 2014), 4.

berkutik pada pemunculan atau pembaruan makna, tetapi sebuah upaya agar makna yang dihasilkan dapat merubah sebuah kehidupan.¹³

Hermeneutika lahir dari peradaban Barat yang dipenuhi oleh konsep ilmu yang skeptis. Berdasarkan hal itu konsep tentang kandungan, makna dan teori hermeneutika selalu mengalami perubahan, perbedaan bahkan pertentangan. Konsep hermeneutika dilandari oleh akal, oleh karena itu tidak akan ditemukan kejelasan di dalam konsep hermeneutika sebagaimana dalam konsep tafsir dan hadits. Dalam konsep hermeneutika, proses mencari kebenaran tidak akan pernah berhenti, maka dari itu tidak akan dapat memperoleh kebenaran karena proses mencari secara terus menerus.¹⁴

b. *Al-Dakhi*

Secara sederhana, *Ad-dakhi* mempunyai arti berlawanan dengan *asji*, yang mana asil adalah suatu tafsir yang disandarkan kepada dalil yang kuat, seperti al-Qur'an, sunnah, sahabat dan pendapat *tabi'i*.¹⁵ Sementara *al-dakhi* bermakna sesuatu yang masuk dalam tafsir tanpa adanya dalil yang kuat yang dimasukkan kepada penafsiran.¹⁶ Sementara secara istilah, sebagaimana ditulis oleh Iram mengutip pendapat dari 'Abd al-Wahab Fayid bahwa *al-dakhi* adalah tafsir yang tidak memiliki dalil sebagai dasar penafsiran sedikitpun, kemudian tafsir itu disisipkan ke dalam teks agama secara diam-diam di saat orang islam sedang lengah sebab peristiwa tertentu pasca wafatnya Nabi Muhammad Saw.¹⁷ Sementara Ibrahim Khalifah mendefinisikan *al-dakhi* sebagai penafsiran dengan model *bi al-ma'thu* yang tidak sah atau penafsiran yang sah akan tetapi tidak mencukupi syarat-syarat riwayat yang diterima karena adanya kecacatan sanad dan matan dan sebagainya, serta penafsiran yang berasal dari pemikiran yang sesat.¹⁸ Menurut al-Najjar, secara istilah, *al-dakhi* merupakan sesuatu yang dimaksudkan untuk menafsirkan al-Qur'an dengan cara berdusta atas nama Rasul, sahabat dan *tabi'i*, atau suatu riwayat penafsiran yang tidak memenuhi syarat periwayatan.¹⁹ Jika ditarik kesimpulan bahwa *al-dakhi* merupakan suatu tafsir yang masuk menyusupi

¹³ Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir", Jurnal Tsaqafah 7, No. 1, (April, 2011): 34-38.

¹⁴ Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika...*, 83.

¹⁵ Jum'ah Ali Abdul Qadir, *al-Dakhi baina al-Dira'sah al-Manhajiyah wa an-Nama'dzij al-Tathbiqiyah*, (Mesir, t.p., t.th.), 16.

¹⁶ Muhammad bin Mukrim bin 'Ali Abu al-Fadl Jamal al-Din ibn Manzur al-Ansari al-Ifriqi, *Lisa'n al-'Arab*. (Beirut; Dar Sadar, 1414 H.), J. 11, 240-241.

¹⁷ Muhammad Sa'id Muhammad 'Atiyyah 'Iram, *al-Sab'il ila Ma'rifah al-Asji*, (t.t: t.p. 1998), 44.

¹⁸ Ibrahim Abdurrahman Khalifah, *al-Dakhi fi al-Tafsi'r*, (tk: t.p, t.t), J. 1, 40.

¹⁹ al-Najjar, *Ushu'l al-Dakhi fi Tafsi'r Ay al-Tanzi'l*, (Kairo: t.p. 2001), 26.

penafsiran al-Qur'an dengan niat berbohong serta dengan mengatasnamakan riwayat tersebut dari Rasulullah, *qaul* sahabat atau *tabi'i*ⁿ, dan sebagainya atau penafsiran yang berasal dari pikiran yang sesat. Dengan pengertian tersebut unsur *al-dakhi*^l dalam tafsir bisa terjadi pada corak penafsiran *bi al-Ma'thu*^r dan *bi al-Ra'yi*. Hal ini bisa juga dikatakan dengan istilah lain, yaitu bentuk *al-dakhil bi al-Naqli* dan *bi al'Aql*.

1) *Al-Dakhi*^l *al-Naqli*

Al-Dakhi^l *al-Naqli* terbagi menjadi lima bentuk *dakhi*^l, di antaranya adalah: Pertama, *Al-Hadi*th *maudhu'*. Secara bahasa lafadz *maudhu'* merupakan isim ma'ul dari lafadz (وضع-يضع-وضع). Kata tersebut mempunyai beberapa makna, yaitu *al-Isqat* (meletakkan atau menyimpan), *al-Iftira'* dan *al-Ilsaq* (meletakkan atau menempelkan) serta *al-tark* (meninggalkan).²⁰ Secara istilah, al-Qazwini memberikan arti bahwa *hadi*th *maudhu'* adalah hadits yang diadakan-adakan dan dibuat dengan bohong yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw, baik ditinjau dari sanad atau matannya.²¹ *Hadi*th *maudhu'* bisa dilihat dari dua sisi, matan dan sanadnya. Sehingga bisa diketahui kepalsuan hadits tersebut dan tidak bisa dijadikan alat tafsir.

Dari sisi sanad, indikasi kepalasuannya bisa didapat dengan beberapa cara, pertama pengakuan perawi, seperti halnya apa yang dilakukan oleh Abi Ismah Nuh bin Abi Maryam yang mana ia mengaku telah membuat *hadi*th *maudhu'* karena dia telah berdusta mencantumkan sanad kepada Ibnu 'Abbaz. Kedua adalah terdapat perawi yang dusta, sebagaimana terdapat dalam catatan perawi dalam kitab yang *mu'tabar*, misalnya perawi dari kalangan *Rafidhah* yang membuat-buat hadits yang menjunjung tinggi ahl al-bait. Ketiga adalah riwayat hadits yang nampak ganjil sehingga mengindikasikan kebohongan di dalamnya, Biasanya terjadi pada matan dengan muatan kurangnya kualitas. Bisa dilihat dari susunan dan maknanya yang rusak, bertentangan dengan akal serta al-Qur'an itu sendiri, sedangkan dalam segi sanad bisa dilihat dengan cara adanya pernyataan dari perawi yang meriwayatkan dari seseorang yang sudah wafat akan tetapi dirinya belum lahir²²

Kedua, *hadith da'if*. Dinamakan *hadith da'if*, sebagaimana yang disampaikan oleh Imam Nawawi, karena hadits yang di dalamnya tidak terdapat kriteria *hadith sahih* atau *hasan*.²³ Sementara menurut Abu Shuhbah dan Nur al-Din 'Itr bahwa

²⁰ Muhammad bin Isma'il bin Salah bin Muhammad al-Hasani al-San'ani Abu Ibrahim 'Izuddin, *al-Afka*^r li *Ma'a*ⁿ *Tanqi*^h *al-Andhar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), J. 2, 53.

²¹ Umar bin 'Ali bin Umar Abu Hafs Siraj al-Din Al-Qazwini, *Mashikah al-Qazwini*, (t.t.: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2005), 131, bisa juga dilihat dalam Muhammad bin Muhammad bin Suwailim Abu Shahbah, *al-Isra*ⁱ *iliyya*^t *wa al-Maudhu'*^{at} *fi* *Kutub al-Tafsi*^r, (t.t. Maktabah al-Sunnah, t.th.), 319.

²² Abu al-Fadl Zain al-Din 'Abd al-Rahman, *al-Taqi*^d *wa al-Ida*^h *Sharh Muqaddimah ibn al-Salah*, (Madinah: Muhammad 'Abd al-Muhsin al-Kutubi Sahib al-Maktabah al-Salafiyah, 1969), 131.

²³ Abu Zakariya Muhy al-Din Yahya bin Sharaf al-Nawawi, *al-Taqi*^b *wa al-Tafsi*^r li *Ma'rifat Sunan al-Bashir al-Nadhir fi Ushu*^l *al-Hadi*th, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985), 31.

hadi>th dja'if merupakan hadits yang tidak termasuk pada syarat-syarat diterimanya suatu riwayat hadits.²⁴ Maka hadits dalam kategori ini tidak bisa dijadikan dalil dalam penafsiran al-Qur'an, karena *hadi>th dja'if* merupakan *dakhi>l* dalam tafsir. Secara sederhana bahwa *hadi>th dja'if* merupakan hadits yang tidak sampai derajatnya pada *hadi>th hasan*,²⁵ baik ditinjau dari segit seorang perawi atau matannya.

Ketiga, *isra>iliyya>t*. Lafadz *isra>iliyya>t* merupakan jama' dari lafadz *isra>'iliyyat* yang mempunyai arti *qis>lah* (kisah). Bisa juga berarti kabar yang disandarkan kepada bangsa Isra'il, yaitu keturunan dari Nabi Ya'qub bin Ishaq bin Ibrahim.²⁶

Israiliyat menurut pemaknaan Husain al-Dzahabi adalah kebudayaan yang bersumber dari dua agama samawi sebelumnya, yaitu Yahudi dan Nasrani. Dalam hal ini penafsiran yang berasal dari Yahudi berasal dari teks-teks dan kebudayaan yang tersurat seperti kitab Taurat sebagai teks suci yang diturunkan kepada Nabi Musa. Begitu juga dengan orang Nasrani yang menyandarkan sumbernya kepada kitab Injil yang diturunkan kepada orang Nasrani. Cerita-cerita para Rasul dalam perjanjian baru serta legenda yang bersumber pada Nabi Isa masuk pada kebudayaan Yahudi.²⁷

Ibnu Kathir mengkategorikan menjadi tiga bagian jenis *isra>'iliyya>t*, pertama adalah *isra>'iliyya>t* yang tidak bertolak belakang dengan makna al-Qur'an dan *hadi>th sjahih*, kedua adalah *isra>'iliyya>t* yang bertolak belakang dengan makna al-Qur'an dan *hadi>th sjahih* serta yang ketiga adalah yang tidak bertolak belakang, juga tidak ada kesesuaian secara makna dzahir dan batin dalam al-Qur'an. Yang ketiga kalangan ulama menyebutnya *maskut 'anh*, suatu hal yang tidak dituntut untuk dipercaya akan tetapi jangan sampai menolaknya. Seperti kisah-kisah tentang warna anjing ashabul kahfi serta siapa saja nama dari mereka.²⁸

Keempat, menyandarkan suatu dalil dengan mengatasnamakan sahabat dan *tabi'i>n*. Kelima, mengutip perkataan sahabat yang bertolak belakang dengan makna al-Qur'an, penafsiran hadits, *tabi'i>n*, bahkan oleh para sahabat itu sendiri, serta akal sehat. Keenam, mengutip perkataan *tabi'i>n* yang bertolak belakang dengan makna al-Qur'an, penafsiran sunnah, qaul sahabat maupun akal.

²⁴ Abu Shuhbah, *al-Isra>'iliyya>t wa al-Maudhu'a>t*, 276. Lihat juga Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulu>m al-Hadi>th*, (Demaskus: Dar al-Fikr, 1979), 286.

²⁵ Tahir bin Salih al-Jazairi, *Tauji>h al-Nazr ila Ushu>l al-Athar*, (Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islamiyah, 1995), J. 2, 546.

²⁶ Husain al-Dzahabi, *al-Isra>'iliyya>t fi> al-Tafsi>r wa al-Hadi>th*, (t.t.: Maktabah Wahbah, 1990), 13.

²⁷ Al-Najjar, *Ushu>l al-Dakhi>l*,.... 165-166.

²⁸ Ibid.

Indikator lain bisa dilihat dari cara menafsirkan al-Qur'an, apakah sesuai dengan makna yang dimaksud atau tidak dengan melihat adanya dalil yang menjadi sandaran penafsiran tersebut. Hal ini bisa menjadi petunjuk apakah pemaknaan tersebut masuk pada kategori *asi>l* atau *dakhi>l*.²⁹

2) *Al-Dakhil al-Ma'qul*

Penyebab *dakhi>l*nya suatu riwayat *bi al-ma'qul* adalah sebagai berikut: *Pertama*, mengambil makna dzahir tanpa melihat kesesuaian makna dengan sifat-sifat Allah, seperti penafsiran tentang ayat-ayat *al-Mushabbahah* dan *al-Mujassamah*. *Kedua*, menggunakan kaidah bahasa, seperti nahwu, sarraf dan lainnya, akan tetapi tidak sesuai dengan kaidah yang digunakan oleh ulama *ahlussunnah wa al-jama'ah*. *Ketiga*, interpretasi paksa teks al-Qur'an dengan menyesuaikan isu-isu modernitas, seperti tafsir 'ilmi. *Keempat*, memaksakan makna batin, akan tetapi tidak menyertakan suatu dasar yang bisa dipertanggungjawabkan, sebagaimana penafsiran yang dilakukan oleh mufassir dengan corak sufi. *Kelima*, mengubah teks hadits dari aslinya sebagaimana yang dilakukan oleh orang Syi'ah dan Mu'tazilah. *Keenam*, mengingkari ayat-ayat al-Qur'an karena ada niatan buruk, seperti yang dilakukan oleh Atheis, Baha'iyah dan Qadyaniyah.³⁰

Adanya *al-Dakhi>l* dalam penafsiran al-Qur'an tidak lepas dari faktor luar (eksternal Islam) dan dalam (internal Islam). Faktor eksternal adalah sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa adanya sisipan tafsir yang dilakukan oleh pembenci Islam, seperti bangsa Yahudi dan Nasrani yang ingin membangun citra negatif terhadap Islam dengan merusak al-Qur'an melalui penafsiran-penafsirannya. Sementara faktor internal adalah adanya penafsiran al-Qur'an yang secara berlebihan membuat-buat dalil untuk mendukung suatu kelompok tertentu dalam Islam, seperti khawarij, syi'ah dan lainnya, fanatisme kelompok dan hal lain yang bersifat duniawi.³¹

Teori hermeneutika tentunya dapat diposisikan sebagai *al-dakhi>l* dalam tafsir karena teori di dalamnya tidak berlandaskan kepada kaidah penafsiran al-Qur'an. Beberapa hasil penafsiran hermeneutika yang tidak sesuai dengan kandungan al-Qur'an serta ijtihad para sahabat, *tabi'i>n* dan ulama terdahulu menjadi bukti keluarnya hermeneutika dari ranah kaidah sebuah penafsiran.

3. Pemikiran Hermeneutika Muhammad Shahrour

Muhammad Shahrour adalah seorang intelektual muslim yang mempunyai pandangan futuristik dalam hukum Islam. Pemikiran-pemikirannya berbeda dengan pemikiran para ulama lainnya, bahkan tidak sedikit pemikirannya yang kontra

²⁹ Shuhbah, *al-Isra>'iliyya>t wa al-Maudu'a>t* ..., 113.

³⁰ Al-Najjar, *Usju>l al-Dakhi>l*..., 27-28.

³¹ Iram, *al-Sabi>l ila Ma'>arif*, 50-56.

dengan pemikiran ulama lainnya. Beberapa hal menjadi latar belakang pemikiran Muhammad Shahrour, yaitu *pertama*, tidak adanya sebuah petunjuk terkait metodologis dalam kajian ilmiah tematik terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini terjadi karena umat Islam takut dan ragu untuk mengkaji lebih dalam kitab suci al-Qur'an. *Kedua*, hukum yang dihasilkan dan diterapkan di masa lampau masih diterapkan di masa sekarang. Menurut Muhammad Shahrour, persoalan masa kini atau masalah kontemporer tidak dapat diselesaikan dengan hukum di masa lampau, perlu adanya hukum baru yang sesuai dengan perkembangan zaman dan tidak terbatas pada hukum *fuqa>ha' alkhamsa*. *Ketiga*, Tidak adanya pemanfaatan dan interaksi filsafat humaniora. *Keempat*, epistemologi Islam tidak ada yang bersifat absah. Akibatnya adalah terjadinya fanatisme madzhab yang merupakan hasil pemikiran dari masa lampau. *Kelima*, produk hukum fiqh yang sudah ada tidak relevan dengan modernitas perkembangan zaman, sehingga diperlukan pembentukan hukum fiqh yang baru.³²

Ada tiga hal yang menjadi landasan bagi hermeneutika Shahrour, yaitu keberadaan (*kainu>nah*), proses (*sairu>rah*) dan menjadi (*sjairu>rah*). Tiga hal ini saling berkaitan dan menjadi landasan utama bagi Shahrour dalam mengkaji hal apapun. Sesuatu yang ada (*kainu>nah*) tidak akan terlepas dari sebuah proses perjalanan masa yang akan terus melewati perkembangan dan perubahan dalam setiap fasenya. Oleh karena itu, ia akan terus berkembang sehingga berada pada kondisi menjadi (*sjairu>rah*) sebagai tujuan. Shahrour berpendapat bahwa dalam memahami al-Qur'an seseorang harus menyadari sejarah sebagai landasan utama pemahamannya. Tafsir dan metodologinya merupakan eksistensi *kaunu>nah* yang tidak lepas dari perjalanan sejarah (*sairu>rah*) yang terus mengalami perkembangan dan perubahan sesuai dengan keadaan dan kebutuhan zaman. Oleh karena itu, tafsir dan metodologinya yang telah melalui proses perkembangan dan perubahan zaman bisa jadi telah usang dan mengalami kondisi menjadi (*sjairu>rah*).³³

a. Pengingkaran Sinonimitas

Bagi Shahrour setiap kata atau ungkapan dalam bahasa Arab memiliki makna yang independen. Al-Qur'an merupakan sebuah teks tanpa konteks yang mengikutinya, ia tidak berkaitan dengan sejarah maupun kondisi masyarakat yang menjadi tujuan dari pewahyuan. Menurutnya, konteks politik dan intelektual menjadi konteks utama dalam memahami al-Qur'an. Berangkat dari pengingkarannya terhadap sinonimitas, Shahrour memaknai ulang term-term yang

³² Tarlam, "Analisis dan Kritik Metode...", 95-96.

³³ Ibid., 96.

selama ini dianggap bersinonim, seperti *al-kita>b*, *al-Qur'an*, *furqa>n*, *inza>l* dan *tanzi>l*.³⁴ Selain itu, hal itu juga berpengaruh terhadap pembagian *al-Qur'an*. Shahrour membagi kandungan *al-Qur'an* menjadi dua dimensi, yaitu *nubuwwah* dan *risalah*. Ayat *nubuwwah* mencakup dua bagian, yaitu ayat *mutasya>bih* dan *ayat la> muhkam wa la> mutasya>bih* yang disebut *tafshih>l al-kita>b*. Ayat *mutasya>bih* terbagi menjadi dua yaitu *al-Qur'an al-'adzi>m* dan *sab'u al-matha>ni*. Ayat-ayat *nubuwwah* ini mencakup ayat-ayat yang menjelaskan tentang akidah, kisah dan pengetahuan ilmiah yang berada di luar ikhtiar manusia. Kemudian pada ayat *risa>lah*, ia mencakup ayat-ayat *muhkam* yang Shahrour sebut dengan *umm al-kita>b*. Ayat-ayat ini sebagai petunjuk bagi orang-orang yang beriman dan melengkapi pengetahuan yang telah diwahyukan pada ayat-ayat *nubuwwah*.³⁵

b. Teori *Hudu>d*/Limit

Pada hakikatnya para ulama sudah mengungkapkan istilah *hudud* yang merupakan jamak dari kata *hadd*. *Hadd* bermakna batas-batas atau puncak dari sesuatu. *Hudu>d* bermakna sebuah ancaman di dalam *al-Qur'an* dan hadits Nabi Muhammad SAW. *Hudu>d* ini bersifat kaku dan tidak ada penawaran di dalamnya. Teori *hudud* ini berlandaskan *nash al-Qur'an* dan hadits. Namun, meskipun pada hakikatnya secara teori *hudu>d* ini bersifat kaku, terkadang dalam praktek hukumnya bergantung pada situasi dan kondisi, seperti Umar bin al-Khattab suatu hari pernah tidak menggunakan teori *hudu>d* pada suatu kasus pencurian yaitu potong tangan dikarenakan pencuri tersebut merupakan seorang yang miskin dan pada saat itu dalam masa paceklik. Hal ini menjadi inspirasi bagi ulama kontemporer seperti Muhammad Shahrour, Muhammad Shahrour memandang perlu adanya rekonstruksi baru pada teori *hudu>d*. Hukuman potong tangan menjadi batas maksimal untuk kasus pencurian, dan dalam situasi tertentu dapat digunakan batas minimalnya, yaitu dimaafkan. Jadi menurut Muhammad Shahrour seorang hakim dapat melakukan ijtihad terkait hukum sesuai dengan teori batas maksimal dan batas minimal.³⁶

Teori *hudu>d* Muhammad Shahrour adalah sebuah metode memahami ayat-ayat *muhkam* sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer dengan tujuan agar *al-Qur'an* tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas hukum Allah SWT.³⁷

³⁴ Ibid., 97.

³⁵ Yusuf, "Bacaan Kontemporer: Hermeneutika...", 64.

³⁶ Abdul Mustaqim, "Teori *Hudu>d* Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Al Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 1, No. 1, (2017): 6-10.

³⁷ Ahmad Fatah, "Hermeneutika Muhammad Syahrur (Telaah Tentang Teori *Hudu>d*)", *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 11, No. 1, (2017): 75.

Menurut Muhammad Shahrour teori *hudu>d* yang ia bentuk ini memiliki kontribusi terhadap sebuah penafsiran ayat al-Qur'an, di antaranya adalah, *pertama* yaitu ayat-ayat muhkamat yang selama ini dianggap final dan pasti tanpa ada alternative pemahaman lain ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dengan menggunakan teori limit. *Kedua*, seorang mufassir mampu menjaga sakralitas teks tanpa harus kehilangan kreatifitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi sepanjang masih berada dalam batas-batas hukum Allah SWT.³⁸

Muhammad Shahrour membagi teori *hudu>d* ini menjadi dua bagian, yaitu pertama, *hudu>d* di dalam ayat-ayat ibadah, dalam teori ini tidak perlu dilakukan ijtihad, seperti cara shalat, puasa dan haji. Kedua, teori *hudu>d* di dalam ayat-ayat hukum.³⁹ Teori *hudu>d* Muhammad Shahrour ini menggunakan teori persamaan fungsi. Jika hanya memiliki satu variable, maka menggunakan rumus $Y=F(X)$ dan jika memiliki dua variable atau lebih, maka menggunakan rumus $Y+F(X,Z)$. Ijtihad ulama berada dalam kurva tersebut, sumbu X menggambarkan konteks, waktu dan history, sedangkan sumbu Y menggambarkan hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT.⁴⁰ Muhammad Hahrour membagi teori *hudu>d* dalam ayat-ayat hukum ini menjadi 6 bentuk⁴¹:

Pertama, *Ha>lah al-hadd ala'la* (posisi batas maksimal), daerah hasil (range) dari persamaan fungsi $Y=F(x)$ adalah garis lengkung yang menghadap ke bawah atau disebut dengan kurva tertutup. Kurva tertutup ini mempunyai satu titik balik maksimum yang berhimpitan dengan garis lurus dan sejajar dengan sumbu X. Karena teori *ha>lah had ala'la* hanya mempunyai satu titik balik maksimum, maka penetapan hukumnya tidak dibolehkan sampai melewati batas maksimal, namun dibolehkan di bawah batas maksimal atau pada batas maksimal.

Kedua, *ha>lah hadd al-adna* (posisi batas minimal), daerah hasil (range) dari persamaan $Y=F(x)$ adalah garis lengkung menghadap ke atas atau disebut dengan kurva terbuka. Kurva terbuka ini mempunyai satu titik balik minimum yang berhimpitan dengan garis sejajar sumbu X. Karena teori *ha>lah hadd al-adna* hanya mempunyai satu titik balik minimum, maka penetapan hukumnya dibolehkan di atas

³⁸ Tarlam, "Analisis dan Kritik Metode...", 97.

³⁹ Mustaqim, "Teori *Hudu>d* Muhammad...", 13.

⁴⁰ Jendri, "Aplikasi Teori Batas Terhadap Poligami (Studi Hermeneutika Muhammad Syahrur)", Nun 6, No. 2, (2020): 152.

⁴¹ Mustaqim, "Teori *Hudu>d* Muhammad...", 15-23.

batas minimal atau pada garis batas minimal, namun tidak dibolehkan melewati batas minimalnya.

Ketiga, *ha>lah hadd al'a'la wa al-adna ma'an* (posisi batas maksimal dan minimal ada secara bersamaan), daerah hasil (range) dari persamaan fungsi $Y=F(x)$ adalah kurva berbentuk gelombang. Kurva ini mempunyai titik balik maksimum dan minimum yang keduanya berhimpitan dengan garis lurus sejajar dengan sumbu X. Karena *ha>lah hadd al'a'la wa al-adna ma'an* mempunyai dua titik balik, yaitu maksimum dan minimum, maka penetapan hukumnya dapat dilaksanakan di antara batas maksimum dan minimum sekaligus.

Keempat, *ha>lah al-mustaqi>m* (posisi lurus), daerah hasil (range) dari persamaan $Y=F(x)$ adalah garis lurus yang sejajar dengan sumbu X. Pada persamaan fungsi ini, nilai $Y=F(x)$ ialah konstan untuk seluruh nilai X. Jadi, tidak ditemukan nilai maksimal dan nilai minimal, karena nilai maksimal, nilai minimal dan nilai Y yang lain bernilai sama, maka didapatkan suatu persamaan $Y=N1$ dengan grafik lurus yang mendatar. Karena *ha>lah al-mustaqi>m* tidak memiliki batas maksimal maupun minimal, maka hukum yang diterapkan sesuai dengan yang tersebut dalam ayat dengan tanpa alternative lain.

Kelima, *ha>lah al-hadd al-a'la> du>na al-mamas bi al-hadd al-adna> abadan* (posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan sama sekali), daerah hasil (range) dari persamaan $Y=F(x)$ adalah kurva terbuka dengan titik akhir yang mendekati sumbu Y dan bertemu pada wilayah yang tak terhingga. Sedangkan titik yang berada pada wilayah tak terhingga berhimpitan dengan sumbu X. Posisi batas maksimal ini cenderung mendekat dengan tidak bersentuhan sama sekali, kecuali pada daerah yang tak terhingga.

Keenam, *ha>lah had al-a'la> mu>jab mughlaq la> yaju>z taja>wuzuhu wa al-hadd al-adna> sa>lib yaju>z taja>wuzuhu* (posisi batas maksimal positif dan batas minimal negative), daerah hasil (range) dari persamaan fungsi $Y=F(x)$ adalah kurva berbentuk gelombang yang titik balik maksimumnya berada di daerah positif sedangkan titik balik minimumnya berada di daerah negative yang keduanya berhimpitan dengan garis lurus sejajar dengan sumbu X. Dari hasil persamaan fungsi ini, maka penetapan hukumnya tidak dibolehkan melewati batas maksimal positif dan juga tidak dibolehkan melewati batas minimal negative.

Sesuai dengan metodologi tafsir, pemahaman terhadap *asba>b al-nuzu>l* menjadi hal yang sangat penting dalam sebuah penafsiran. *Asba>b al-nuzu>l* membantu agar sebuah penafsiran terhindar dari kesalahan. Sedangkan Muhammad Shahrour tidak berlandaskan pada *asba>b al-nuzu>l* dalam penafsirannya, Salim al-Jabi berpendapat bahwa Muhammad Shahrour layaknya orang yang meraba-raba tentang apa yang akan terjadi di masa datang dengan tanpa landasan. Kemudian selain itu,

teori *hudu>d* yang digunakan Shahrour berkiblatkan kepada Newton yang non muslim dan tidak pernah mengetahui adanya al-Qur'an. Teori ini termasuk penafsiran dari segi sains yang dipaksakan diaplikasikan kepada al-Qur'an. Hal ini menjadi kekhawatiran bagi Dr. Ibrahim Abdurrahman Khalifah, Imam al-Shatibi dan Amin al-Khuli.⁴²

4. Penafsiran Muhammad Shahrour tentang Batas Aurat Wanita
a. Definisi Aurat Menurut Muhammad Shahrour

Dalam bahasa Arab aurat disebut dengan *al-saw'ah*. *Al-saw'ah* memiliki dua pengertian, yaitu secara denotatif dan secara konotatif. Jika dilihat dari makna denotatifnya, kata *al-saw'ah* bermakna al-qubh yaitu keburukan. Sedangkan jika dilihat dari makna konotatifnya, kata *al-saw'ah* bermakna aurat. Aurat adalah anggota tubuh yang tidak diperbolehkan untuk diperlihatkan. Berdasarkan pengertian ini, lahir sebuah pendapat bahwa kata *al-saw'ah* merupakan kiasan terkait alat kelamin lelaki dan wanita yang akan mengganggu orang lain jika diperlihatkan.⁴³

Muhammad Shahrour memaparkan dalam karyanya yang berjudul *al-Kita>b wa al-Qur'an Qira'ah Mu'as>sjirah* bahwa makna aurat adalah sesuatu yang jika terlihat oleh orang lain, maka orang tersebut akan merasa malu, baik yang terlihat dari diriya maupun dari perilakunya. Aurat tidak memiliki hubungan dengan hukum halal maupun haram, tidak dari dekat maupun jauh. Hal ini disebabkan oleh rasa malu yang dirasakan seseorang itu tidak mutlak dan juga tidak absolut, namun bersifat relative dan sesuai dengan tradisi yang berlaku.⁴⁴

Menurut sejarah, konsep hijab diambil oleh bangsa Arab dari kebiasaan bangsa Persia Zoroaster yang memperlakukan wanita sebagai manusia yang tidak suci, sehingga agar tidak menodai api suci, mulut dan hidungnya diikat dengan kayu. Sebelum perbudakan dihapuskan, bangsa Arab memiliki dua tingkatan yaitu tingkatan orang merdeka dan tingkatan budak. Terdapat perbedaan model pakaian antara wanita merdeka dan wanita budak. Berdasarkan hal ini hijab dan pakaian tidak memiliki hubungan dengan syari'at. Hijab dan pakaian menjadi standar kesopanan yang dituntut oleh pola kehidupan sosial, yang mana jika pola kehidupan sosial tersebut berubah, maka standarnya juga akan berubah. Para ulama fiqih juga membahas perbedaan batasan aurat bagi wanita merdeka dan wanita budak pada saat

⁴² R. Zainul Mushthofa, "Metodologi Penafsiran Muhammad Shahrur dalam Memahami Teks (Analisis Kritis Terhadap Relevansi Aplikatif Teori Limits", Proceedings Ancoms 2017, (May, 2017): 560.

⁴³ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), 484.

⁴⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'an Qira'ah Mu'as>sjirah*, (Damaskus: *al-Aha>ly*, t.t), 612.

shalat maupun di luar shalat. Setelah perbudakan dihapuskan, maka ketentuan pakaian yang berlaku hanya pakaian wanita merdeka. Muhammad Shahrour mengungkapkan bahwa ketentuan pakaian tersebut kemudian ditetapkan sebagai pakaian syari'at Islam, padahal ketentuan pakaian tersebut hanya berlandaskan pada standar kesopanan sosial dan tidak berhubungan dengan keislaman seseorang maupun keimanannya.⁴⁵

b. Batas Aurat Wanita Menurut Muhammad Shahrour

Muhammad Shahrour berpendapat bahwa ketentuan hijab dan pakaian bagi wanita hanya sebatas persoalan sejarah. Selain itu, perintah hijab juga hanya dikhususkan kepada para isteri Nabi Muhammad SAW sesuai yang disebutkan pada surah *al-Ahzab* ayat 53 dengan pengertian hibab *al-makani*.⁴⁶ Di dalam al-Qur'an terdapat penjelasan terkait batasan pakaian lelaki dan wanita yaitu pada ayat 30 dari surah *al-Nur* untuk laki-laki:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ
بِمَا يَصْنَعُونَ⁴⁷

"Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".

Dan ayat 31 dari surah *al-Nur* untuk perempuan:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۚ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁴⁸

"Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya

⁴⁵ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam*..., 501-508.

⁴⁶ Ibid., 511.

⁴⁷ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 24:30, 353.

⁴⁸ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 24:31, 353.

kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.”

Pada kedua ayat tersebut terdapat dua perintah yang ditujukan kepada laki-laki dan perempuan tanpa ada perbedaan antara keduanya. Pertama, pada kalimat *يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ* atau *يَغُضُّنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ* terdapat huruf jar yaitu huruf *min* yang bermakna *tab'i>d*, jadi perintahnya pada ayat ini adalah menundukkan sebagian pandangan bukan menundukkan seluruh pandangan. Pada ayat tersebut juga tidak disebutkan *ma'ful bih* atau obyek dari perintah tersebut, terhadap apa seseorang harus menundukkan sebagian pandangannya. Maksud dari perintah menundukkan sebagian pandangan adalah jika seseorang merasa malu dan tidak suka bagian dari anggota tubuhnya dilihat, maka seseorang dilarang melihat kepada anggota badan tersebut.⁴⁹

Kedua, pada kalimat *وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ* atau *وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ* terdapat perintah untuk menjaga kemaluan dalam dua hal, yaitu pertama dari zina atau hubungan seksual yang melanggar syari'at, hal ini disebutkan pada surah *al-Mu'minu>n* ayat 1,6 dan 7 yang berbunyi:

وَالَّذِينَ هُمْ لِْفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ
مَلُومِينَ. فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ.⁵⁰

“Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya. kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas.”

Kedua, menjaga kemaluan dari pandangan, seperti yang disebutkan dalam surah *alNu>r* ayat 30 dan 31. *Albas*jar yang bermakna memandang berbeda dengan

⁴⁹ Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'an...*, 604.

⁵⁰ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 23:5-7, 342.

al-nazhr yang bermakna melihat dan *al-ru'yah* yang bermakna menyaksikan yang mana proses dari *al-nazhr* dan *al-ru'yah* terkadang langsung bekerja di otak tanpa melalui proses sebelumnya. Maka dari itu, menjaga kemaluan bagi lelaki adalah batas minimal dalam berpakaian untuk laki-laki.⁵¹

Pada surah *al-Nu>r* ayat 31 dijelaskan terkait batas minimal pakaian untuk wanita. Menurut Muhammad Shahrour, dalam ayat tersebut terdapat dua hal yang harus diperhatikan yaitu *al-zi>nah* yang bermakna perhiasan dan aurat. *Al-zi>nah* terbagi menjadi dua, yaitu *al-zi>nah al-za>hirah* ialah perhiasan yang tampak dan *al-zi>nah al-makhfiyah* ialah perhiasan yang tersembunyi. Selain itu, terdapat macam lain dari *al-zi>nah*, ia terbagi menjadi tiga macam, yaitu *al-zi>nah al-ashya>* ialah perhiasan yang menjadi tambahan ke benda atau tempat agar terlihat lebih indah. Kemudian *al-zi>nah al-maka>niyah* ialah perhiasan tempat. Macam kedua ini adalah suatu tempat yang menjadi hiasan bagi tempat lainnya. Hal itu bisa berupa ruang, bangunan atau taman yang memperindah suatu tempat lainnya. Kemudian *al-zi>nah* atau perhiasan yang merupakan gabungan dari *al-zi>nah al-ashya>* dan *al-zi>nah al-maka>niyah*. Jika dilihat dari segi *al-zi>nah al-maka>niyah*, maka semua bagian anggota badan wanita merupakan perhiasan.⁵²

Selain dari pada itu, tubuh wanita juga terbagi menjadi dua bagian, yaitu pertama, *qism al-za>hir bi al-khalq* ialah bagian anggota badan yang terbuka secara alami seperti yang disebutkan dalam surah *al-Nu>r* ayat 31 وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا yang artinya “Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya”.

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa terdapat perhiasan yang tersembunyi dalam tubuh wanita (*al-zi>nah al-makhfiyah*). Sedangkan perhiasan yang tampak adalah bagian yang tampak secara alami dari tubuh wanita, yang Allah SWT perlihatkan dalam penciptaannya, yaitu kepala, perut, punggung, kedua kaki dan kedua tangan.⁵³

Kedua, *qism ghayr al-za>hir bi al-khalq* ialah bagian tubuh yang Allah SWT sembunyikan dalam bentuk susunan tubuh atau disebut dengan *al-juyu>b*. *Al-juyu>b* adalah bagian tubuh yang berbentuk lubang atau celah dan memiliki dua lapisan yang tersembunyi. *Al-juyu>b* ini terdiri dari bagian di bawah payudara, bagian di antara dua payudara, bagian di bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Maka seorang wanita wajib menutupi bagian-bagian tersebut. Sedangkan mata, hidung, mulut dan telinga yang merupakan bagian tubuh yang berlubang tidak termasuk kepada *al-juyub* yang tersembunyi namun termasuk pada *al-juyu>b* yang tampak karena bagian tersebut berada di wajah. Dari bagian *al-juyu>b*, kemaluan dan pantat merupakan aurat berat

⁵¹ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam...*, 513-514.

⁵² Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'an...*, 606.

⁵³ Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam...*, 516.

yang hanya boleh diperlihatkan kepada suami dan tidak boleh diperlihatkan kepada pihak-pihak yang disebutkan dalam surah *al-Nu>r* ayat 31. Sesuai dengan firman Allah SWT *وَلْيَضْرِبْنَ خُمْرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ* yang berarti “Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya”, kata *al-khima>r* berasal dari kata *kha-ma-ra* yang bermakna tutup. Kata *al-khima>r* tidak hanya digunakan untuk penutup kepala saja, namun digunakan untuk semua hal yang berbentuk tutup, sebagai penutup kepala atau selainnya.⁵⁴

Pada akhir ayat dari surah *al-Nu>r* ayat 31 terdapat kalimat *وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ* yang bermakna “Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah”. Ayat ini menunjukkan bahwa batas minimal aurat wanita yang ada pada ayat ini merupakan sebuah kewajiban, namun jika ada pelanggaran terhadap kewajiban tersebut, maka cukup dengan taubat dan tanpa adanya hukuman.⁵⁵

Dari hal ini muncul persoalan apakah seorang wanita boleh keluar rumah dengan hanya menggunakan pakaian yang menutupi *al-juyu>b* sebagai batas minimal dari aurat wanita. Muhammad Shahrour tidak membahas tentang boleh tidaknya menggunakan pakaian yang hanya menutupi *al-juyu>b*, namun ia menyebutkan konsep jilbab yang ada pada surah *al-Ahza>b* ayat 59 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.⁵⁶

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

Muhammad Shahrour memaknai kata jilbab sebagai pakaian luar atau pakaian yang digunakan untuk melakukan kegiatan sosial, bukan pakaian yang menutupi aurat wanita yaitu seluruh tubuh kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Terlebih Muhammad Shahrour mengkategorikan ayat ini sebagai ayat nubuwwah bukan risalah dengan berlandaskan pada kata *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ* pada ayat tersebut. Menurut Muhammad Shahrour ayat tentang perintah atas jilbab tersebut bukan

⁵⁴ Ibid., 516-519.

⁵⁵ Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'an...*, 606.

⁵⁶ Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 33:59, 426.

merupakan *tasyri'* yang berhubungan dengan hukum halal dan haramnya sesuatu melainkan sebatas pada *ta'li>m* yakni ajaran etik kultural. Hal itu disebabkan oleh *khitab* pada ayat tersebut ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai nabi, tidak sebagai rasul. Dilihat dari pengertian Muhammad Shahrour tentang jilbab, fungsi jilbab tidak sebagai penutup aurat tetapi sebagai perlindungan dari gangguan, baik gangguan alam ataupun sosial.

Berlandaskan pada surah al-Nu>r ayat 31 dengan mendahulukan teori linguistik dan kemampuan ijtihadnya tanpa memperhatikan konteks diturunkannya ayat tersebut, Muhammad Shahrour memetakan batas aurat wanita dengan teori *hudu>d* yang ia buat. Muhammad Shahrour menetapkan batas minimal dari aurat wanita adalah bagian *al-juyu>b* yaitu kemaluan, pantat, bagian bawah payudara, bagian di antara payudara dan di bawah ketiak. Sedangkan dalam menetapkan batas maksimal dari aurat wanita, Muhammad Shahrour mengambil hadits Nabi Muhammad SAW. Rasulullah SAW bersabda “Seluruh tubuh wanita adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangannya.” Maka batas minimal aurat wanita ada pada batasan Allah dan batas maksimalnya ada pada batasan Rasulullah SAW.⁵⁷

5. Kritik Atas Konsepsi Muhammad Shahrour Tentang Batas Aurat Wanita

Salim al-Jabi mengkritik pemikiran hermeneutik Muhammad Shahrour, ia berpendapat bahwa Muhammad Shahrour dengan pemahaman barunya ketika memaknai suatu term dan istilah hanya terjebak dalam definisi secara bahasa, pemaknaannya belum mencapai pada definisi secara istilah. Dengan demikian Shahrour belum sampai pada pengkajian yang sempurna. Hal ini disebabkan oleh latar belakang keahlian Shahrour dalam bidang bahasa, karena pada dasarnya Muhammad Shahrour tidak memiliki keahlian dalam bidang linguistik Arab. Latar belakang pendidikannya pun dalam bidang teknik tidak ada sangkut pautnya dengan bahasa Arab. Hal ini dapat mengantarkan kepada sebuah pemahaman yang tidak valid dan terlihat mengada-ada. Selain itu, Muhammad Shahrour juga mengabaikan konteks historis pada teks ayat al-Qur'an, padahal *asba>b al-nuzu>l* dari sebuah ayat berperan penting dalam penafsiran dan penetapan suatu hukum.⁵⁸ Seirama dengan Salim al-jabi, Nashr Hamid Abu Zayd juga mengkritik penakwilan Muhammad Shahrour terhadap konsep aurat. Menurut Nashr Hamid Abu Zayd konsep aurat yang dikaji Shahrour keluar dari konteks zaman, tempat dan bahasa ketika ayat tentang aurat diturunkan.⁵⁹

⁵⁷ Syahrur, *al-Kita>b wa al-Qur'an...*, 615.

⁵⁸ Syamsul Wathani, “Kritik Salim Al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur”, *El-Umdah: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 1, No. 2, (Juli-Desember, 2018): 165-166.

⁵⁹ Nashr hamid Abu Zayd, *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi> Khitjab al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1999), 237-238.

Pemaknaan Muhammad Shahrour terhadap kata *al-zi>nah* berbeda dengan pendapat ulama pada umumnya. Muhammad Shahrour mendefinisikan kata *al-zi>nah* sebagai tubuh dari wanita sendiri. Sedangkan dalam *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'an* karya Fu'ad 'Abd al-Baqiy, definisi dari kata *al-zi>nah* adalah bagian anggota tubuh yang menjadi tempat perhiasan yang dikenakan oleh wanita, seperti pergelangan tangan, leher, pergelangan kaki dan lain-lain.⁶⁰ Hal senada juga disampaikan oleh Wahbah Zuhaily dalam tafsirnya. Kemudian Wahbah Zuhaily memaparkan pendapat madzhab fiqih terkait ayat *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* yang dimaknai oleh Muhammad Shahrour sebagai anggota tubuh yang tampak secara alami yaitu selain anggota *al-juyu>b* menurut pemaknaan Muhammad Shahrour. Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Syafi'i sepakat bahwa yang dimaksud pada ayat tersebut wajah dan kedua telapak tangan, maka wajah dan kedua telapak tangan bukanlah aurat, dan seorang mukminah wajib menutup seluruh tubuhnya selain wajah dan kedua telapak tangan. Sedangkan Imam Abu Hanifah juga berpendapat bahwa kedua telapak kaki tidak termasuk kepada aurat wanita.⁶¹

Berkaitan dengan pendekatan tartil yang digunakan oleh Muhammad Shahrour yaitu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema, Muhammad Shahrour tidak konsisten dalam penggunaannya. Dalam beberapa persoalan, Muhammad Shahrour mengabaikan hadits Nabi Muhammad SAW sebagai rujukan penakwilannya, sedangkan dalam beberapa persoalan lainnya ia merujuk pada hadits Nabi Muhammad Saw untuk menetapkan teori batas yaitu batas maksimal dan minimal suatu hukum, seperti halnya dalam menentukan batas maksimal aurat wanita.⁶²

C. PENUTUP

Ada tiga hal yang menjadi landasan bagi hermeneutika Shahrour, yaitu keberadaan (*kainu>nah*), proses (*sairu>rah*) dan menjadi (*sjairu>rah*). Dalam hal tafsir. Muhammad Shahrour meyakini jika setiap masa memiliki fase yang terus berubah dan memerlukan penafsiran yang berbeda. Maka, ia berargumen jika penafsiran terhadap al-Qur'an belum final. Atas dasar itu, lahirlah teori hudud, sebuah metode memahami ayat-ayat muhkamat sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat

⁶⁰ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>z} al-Qur'an*, (Cairo: Da>r al-Hadith, 1996), 335.

⁶¹ Wahbah al-Zuhaily, *al-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-'Aqi>dah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Da>r al-Fikr, 2015), J. 9, 545, 551.

⁶² Tabrani Tajuddin dan Neny Muthiatul Awwaliyah, "Pemikiran Hermeneutika Muhammad Syahrur Tentang Konsep Jilbab dalam al-Qur'an", *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 1, No. 2, (Desember, 2019): 235.

kontemporer dengan tujuan agar al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas hukum Allah SWT.

Hermeneutika Muhammad Shahrour diimplementasikan ketika memaknai batas aurat wanita dalam al-Qur'an. Muhammad Shahrour dengan teori hududnya terhadap persoalan batasan aurat wanita memunculkan dua batasan aurat pada wanita, yaitu batas minimal dan batas maksimal. Batas minimal aurat wanita adalah daerah kemaluan, pantat, lipatan di bawah payu dara, lipatan di antara payudara dan lipatan di bawah lengan yaitu ketiak. Sedangkan batas maksimal aurat wanita adalah wajah dan kedua telapak tangan.

Pendapat Shahrour tersebut mendapatkan atensi dari ulama, salah satunya Salim al-Jabi. Ia mengatakan jika teori Shahrour hanya berbicara seputar pemaknaan bahasa tidak sampai pada istilah. Selain itu, pendapat Shahrour juga berbeda dengan para ulama kontemporer seperti Yusuf Qardhawi, Hamka, dan lainnya.

Kajian ini butuh pengembangan yang lebih mendalam terkait batas aurat wanita menurut Muhammad Shahrour dengan pendekatan ushul fiqh. Sehingga, produk hukum yang dikeluarkan oleh Muhammad Shahrour dapat diteliti dari sisi ushul fiqh, yakni tentang bagaimana konstruksi ijtihadnya dalam memaknai ayat al-Qur'an tentang batas aurat wanita.

DAFTAR PUSTAKA

Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

Alhana, Rudy. *Menimbang Paradigma Hermeneutika dalam Menafsirkan al-Qur'an*. Surabaya: Revka Petra Media, 2014.

Baqiy, Muhammad Fu'ad 'Abd al-. *Mu'jam al-Mufahras li Alfa>ẓ al-Qur'an*. Cairo: Da>r al-Hadith, 1996.

Dhahabi, Husain al-. *al-Isra>'iliyya>t fi> al-Tafsi>r wa al-Hadi>th*. t.t.: Maktabah Wahbah, 1990.

Fatah, Ahmad. "Hermeneutika Muhammad Syahrur (Telaah Tentang Teori *Hudu>d*)". *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 11, No. 1 (2017): 68-80.

Ibrahim, Sulaiman. "Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir Al-Qur'an". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, No. 1 (Juni, 2014): 23-42.

Ifriqi, Muhammad bin Mukrim bin 'Ali Abu al-Fadl Jamal al-Din ibn Manzur al-Ansari al-. *Lisa>n al-'Arab*. Beirut: Dar Sjadar, 1414 H.

- Iram, Muhammad Sa'id Muhammad 'Atiyyah. *al-Sab' il ila Ma'rifah al-Asji>l*. t.k: t.p. 1998.
- Itr, Nur al-Din. *Manhaj al-Naqd fi Ulu>m al-Hadi>th*. Demaskus: Dar al-Fikr, 1979.
- Izuddin, Muhammad bin Isma'il bin Salah bin Muhammad al-Hasani al-San'ani Abu Ibrahim. *al-Afka>r li Ma'a>ni Tanqi>h al-Andhar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- Jabi, Salim (al). *al-Qira'at al-Mu'ashirat li al-Duktur Muhammad Syahrur: Mujarrad al-Tanjim*. (Damaskus: AKAD, 1991).
- Jazairi, Tahir bin Salih al-. *Tauji>h al-Nazr ila Ushu>l al-Athar*. Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islamiyah, 1995.
- Jendri. "Aplikasi Teori Batas Terhadap Poligami (Studi Hermeneutika Muhammad Syahrur)". Nun 6, No. 2 (2020): 145-162.
- Khalifah, Ibrahim Abdurrahman. *al-Dakhi>l fi> al-Tafsi>r*. tk: t.p, t.t.
- Mushthofa, R. Zainul. "Metodologi Penafsiran Muhammad Shahrur dalam Memahami Teks (Analisis Kritis Terhadap Relevansi Aplikatif Teori Limits)". Proceedings Ancoms 2017. (May, 2017): 553-563.
- Mustaqim, Abdul. "Teori *Hudu>d* Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an". Al Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis 1, No. 1 (2017): 1-26.
- Najjar, *Ushu>l al-Dakhi>l fi> Tafsi>r Ay al-Tanzi>l*. Kairo: t.p. 2001.
- Nawawi, Abu Zakariya Muhy al-Din Yahya bin Sharaf al-. *al-Taqri>b wa al-Tafsi>r li Ma'rifat Sunan al-Bashir al-Nadhir fi Ushu>l al-Hadi>th*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985.
- Nisābūrī, al-Ḥajjāj al-Qusyairī (al). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ttp, Darul Afkar Ad-Dauliyah, 1993.
- Qadir, Jum'ah Ali Abdul. *al-Dakhi>l baina al-Dira>sah al-Manhajiiyyah wa an-Nama>dzij al-Tathbiqiyyah*. Mesir, t.p., t.t.
- Qazwini, Umar bin 'Ali bin Umar Abu Hafs Siraj al-Din Al-. *Mashikhah al-Qazwini*. t.t.: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2005.

- Rahman, Abu al-Fadl Zain al-Din ‘Abd al-. *al-Taqyid wa al-Idah Sharh Muqaddimah ibn al-Salah*. Madinah: Muhammad ‘Abd al-Muhsin al-Kutubi Sahib al-Maktabah al-Salafiyah, 1969.
- Rizki, W. F, Khimar dan Hukum Memakainya dalam Pemikiran M. Quraish Shihab dan Buya Hamka”, *Jurnal Al-Mazaahib*, 5(1), 2017.
- Salsabila, Q., Pahlevi, R., & Masrur, A, “Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Syahrur”, *Al-Bayan : Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Tafsir*, 2(2), 2017.
- Shahbah, Muhammad bin Muhammad bin Suwailim Abu. *al-Isra’iliyyat wa al-Maudhu’at fi Kutub al-Tafsir*. t.t. Maktabah al-Sunnah, t.th.
- Shihab. Quraish, Wawasan AL-QURAN. Bandung : Mizan, 2013.
- Soleh, Achmad Khudori. “Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir”. *Jurnal Tsaqafah* 7, No. 1 (April, 2011): 31-50.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo, 1997.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitaab wa al-Qur’an Qira’ah Mu’asjirah*. Damaskus: *al-Ahaly*, t.t.
- _____. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Tajuddin, Tabrani dan Neny Muthiatul Awwaliyah. “Pemikiran Hermeneutika Muhammad Syahrur Tentang Konsep Jilbab dalam al-Qur’an”. *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 1, No. 2 (Desember, 2019): 213-239.
- Tarlam, Alam. “Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika al-Qur’an Muhammad Syahrur”. *Empirisma* 24, No. 1 (Januari, 2015): 94-103.
- Ulfyati, Nur Shofa. “Pemikiran Muhammad Syahrur (Pembacaan Syahrur Terhadap Teks-Teks Keagamaan)”. *Et-tijarie* 5, No. 1 (2018): 57-70.
- Wathani, Syamsul. “Kritik Salim Al-Jabi atas Hermeneutika Muhammad Syahrur”. *El-Umdah: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, No. 2 (Juli-Desember, 2018): 145-167.
- Yusuf, Muhammad. “Bacaan Kontemporer: Hermeneutika al-Qur’an Muhammad Syahrur”. *Jurnal Diskursus Islam* 2, No. 1 (April, 2014): 52-72.

Zayd, Nashr hamid Abu. *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi> Khitjab al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1999.

Zuhaily, Wahbah al-. *al-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-'Aqi>dah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Da>r al-Fikr, 2015.