

BAB IV

RESPON ULAMA / CENDIKIAWAN TERHADAP BATAS AURAT MENURUT MUHAMMAD SYAHRUR

A. Ulama / Cendikiwan yang Mendukung Pemikiran Muhammad Syahrur

Berkaitan dengan pemikiran Syahrur juga telah muncul berbagai kajian, baik berupa buku, disertasi, artikel maupun karya ilmiah lainnya, baik yang memuji pemikiran Syahrur maupun yang mengkritiknya secara tajam, meskipun kritik yang muncul sering kali terkesan “sinis” dan lebih ditunjukkan kepada pribadinya.

Beberapa kajian atas pemikiran Syahrur yang cenderung apresiatif-positif di antaranya dilakukan oleh Jamil Qasim dalam sebuah artikelnya yang berjudul “*Muraja’ah al-Kitab wa Al-Qur’an Muhawalah Ta’wiliyyah Jayyidah*”. Ia menilai pemikiran Syahrur telah memasuki wilayah yang selama ini tak terpikirkan, dan bahkan dianggap tabu. Syahrur juga dinilai telah mencoba melakukan dekonstruksi terhadap fiqh yang sektarian dan ideologis karena dianggap telah mengebiri kreativitas ijtihad umat Islam. Selain itu, dia juga telah merevisi definisi dalam istilah-istilah Ulumul Qur’an secara baru yang berbeda dari definisi-definisi yang sudah ada sebelumnya, seperti *muhkam*, *mutasyabih*, dan istilah-istilah lainnya.¹

Peter Clark seorang Profesor sejarah perkotaan Eropa di University of Helsinki dalam artikelnya yang berjudul “*The Syahrur Phenomenon*” tidak banyak mengungkap struktur dasar pemikiran dan metodologi yang ditawarkan Syahrur. Tulisannya boleh dikatakan hanya memperkenalkan sosok Syahrur sebagai intelektual muslim yang progresif dan fenomenal, namun sering dituduh sebagai agen Zionis, dan tuduhan lain yang memojokkan dirinya. Peter Clark sendiri sebenarnya termasuk tokoh yang menaruh simpati dan apresiasi terhadap

¹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 16

pemikiran Syahrur. Dia menyejajarkan Syahrur dengan intelektual muslim yang lain, seperti ‘Abed al-Jabiri (Maroko), Farah Fauda dan Nashr Hamid Abu Zayd (Mesir).²

Dale F. Eickelman seorang Profesor antropologi spesialis dalam Islam dan Timur Tengah di Dartmouth College juga mengatakan bahwa, dibandingkan dengan pemikir muslim lainnya, Muhammad Syahrur adalah sosok pemikir yang radikal (mendasar). Dia membuang hampir seluruh peninggalan tradisi fiqh dan mengajak kaum muslim memiliki komitmen pada diri mereka untuk memikirkan berbagai permasalahan yang kurang dikembangkan dalam fiqh tradisional, seperti demokrasi, lembaga-lembaga legislatif yang peka suara rakyat dan kebebasan manusia.³

Logika yang digunakan Muhammad Syahrur mirip dengan logika yang kemudian digunakan oleh ulama dan cendekiawan dewasa ini yang menjadikan kebiasaan sebagai tolok ukur penetapan aurat. Menurut sebagian cendekiawan kontemporer, bisa jadi pada suatu masyarakat ada bagian tubuh wanita yang menimbulkan rangsangan karena jarang atau tidak pernah terlihat, sedangkan bagian tubuh itu juga oleh masyarakat lainnya tidak lagi menimbulkan rangsangan karena sudah sering terlihat.

Menyangkut *illat* serta adat kebiasaan, ditemukan sekian ulama dan cendekiawan kontemporer yang menggunakannya untuk memahami teks-teks Al-Qur’an dan Sunnah termasuk dalam hal aurat wanita, salah seorang di antara mereka adalah Muhammad Sa’id al-‘Asymawi. Al-‘Asymawi yang merupakan

²Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 16

³Pengantar Dale F. Eickelman dalam Muhammad Sahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*,..., hlm. 15

mantan Hakim Agung Mesir sependapat tentang makna QS. An-Nur : 31. Pakar hukum asal Mesir ini menulis dengan mengutip dari Tafsir al-Qurthubi bahwa sebab turun ayat ini adalah karena wanita-wanita pada zaman Nabi saw menutup kepala mereka dengan kerudung-kerudung dan mengulurkannya ke arah punggung mereka, sehingga bagian atas dada dan leher dibiarkan tanpa sesuatu pun yang menutup keduanya. Maka, ayat di atas memerintahkan wanita-wanita mukminah agar mengulurkan kerudung mereka (ke arah depan) sehingga menutup lubang baju (tempat keluarnya kepala pada jilbab) guna menutup dada mereka.⁴

Dengan demikian, tulis Al-‘Asymawi *illat* ketetapan ayat ini adalah perubahan adat yang berlaku pada masa turunnya ayat itu, yaitu ketika para wanita meletakkan kerudung mereka di atas kepala mereka lalu mengulurkannya ke arah punggung mereka sehingga dada nampak menonjol, karena itu ayat di atas bertujuan (memerintahkan) menutup dada sebagai ganti keterbukaannya, dan bukan bermaksud menetapkan pakaian tertentu. Boleh jadi juga lanjut al-‘Asymawi *illat* ketetapan pada ayat ini (dan ini menurutnya yang lebih kuat) adalah mewujudkan perbedaan antara wanita-wanita mukminah dengan yang bukan mukminah (yang ketika itu membuka dada-dada mereka).⁵

Pemakaian jilbab, sebagaimana dipahami secara umum yaitu kerudung/penutup kepala bagi perempuan sekali lagi bukan merupakan perintah mutlak sebagaimana pandangan yang berkembang di negara Pakistan dan Iran. Dalam istilah Farid Wajidi, jilbab tidak lain adalah simbol keislaman seseorang. Abdul Halim juga menyebutkan bahwa jilbab tidak lain berkaitan dengan tidak

⁴M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 154

⁵M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 155

lebih dari persoalan kemuliaan akhlak. Argumentasi ini didasarkan pada penggalan QS. *Al-Ahzab* : 59 yang artinya “*supaya mereka lebih mudah dikenal, karena itu mereka tidak diganggu*”. Dengan kata lain mungkin inilah situasi tertentu yang dalam bahasa Syahrur disebut sebagai ancaman bahaya sosial.⁶

Syekh Muhammad Su’ad Jalal, salah seorang ulama al-Azhar, Mesir, sepemikiran dengan Syahrur bahwa yang menjadi dasar dalam menetapkan apa yang boleh dinampakkan dari hiasan wanita, adalah apa yang berlaku dalam adat kebiasaan satu masyarakat, sehingga dalam masyarakat yang tidak membolehkan penampakan lebih dari wajah dan telapak tangan, maka itulah yang berlaku untuk mereka, sedangkan dalam masyarakat yang membolehkan membuka setengah dari betis atau tangan dan mereka menilai hal tersebut tidak mengandung fitnah atau rangsangan, maka bagian-bagian badan itu termasuk dari hiasan lahiriah yang dapat dibuka dan dinampakkan. Seperti misalnya wanita-wanita yang bekerja di perkebunan yang terpaksa menyingsingkan bajunya atau mengangkat pakaiannya hingga mencapai betisnya.⁷

Wael B. Hallaq seorang sarjana hukum Islam dan sejarah intelektual Islam yang saat ini Profesor di bidang Humaniora di Colombia University menyatakan bahwa melalui penerapan teori batas, Syahrur mengatakan bahwa doktrin ulama dahulu tidak dapat mengikat pemikiran muslim modern pada saat ini. Ulama terdahulu tidak membedakan antara ayat-ayat dan hadits Nabi yang mengungkapkan batas-batas Tuhan, tetapi mereka tidak dapat disalahkan karena mereka mengartikulasikan pada zaman mereka hidup. Pembebasan wanita dimulai

⁶Moh. Hasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan : Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm. 96

⁷M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 147

selama masa hidup para Nabi, dan seharusnya berlanjut setelahnya. Tetapi tidak demikian, bagaimanapun, sunah tidak dilihat sebagai proses yang berkelanjutan tetapi sebagai model yang lengkap, model yang tetap beku dalam zaman. Metodologi dan teori batas dianggap sangat relevan. Mereka tidak akan dianggap eksklusif bagi kehidupan pribadi Nabi dan tidak mengikat siapapun kecuali mereka yang hidup di zamannya.⁸

Dari keseluruhan usaha untuk merumuskan kembali teori hukum, pandangan-pandangan Syahrur hingga kini adalah yang paling meyakinkan. Puncak keberhasilan dari suatu metodologi bergantung tidak hanya pada integritas intelektual dan tingkat kecanggihan dalam berteori akan tetapi bergantung juga pada kemungkinan pemberlakuan metodologi itu dalam konteks sosial. Sangat disayangkan, konsep hukum dan metodologi baru yang ditawarkan Syahrur ini hingga kini masih asing bagi mayoritas umat Islam. Padahal, bukan saja metodologi tersebut telah disusun secara padu dan baik, tetapi juga metodologi tersebut lebih sesuai dengan sistem pemikiran yang islami.⁹ Wael B. Hallaq bahkan cenderung memuji-muji karya Syahrur dan bahkan menganggap karya tersebut dapat mengatasi kelemahan-kelemahan epistemologi yang terdapat pada karya-karya pemikir sebelumnya.

M. Alim Khoiri salah seorang staf pengajar pada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kediri mengatakan Syahrur sangat layak untuk mendapat apresiasi. Kekurangan dalam sebuah teori atau metodologi menjadi sesuatu yang wajar. Hal ini mengingat karakter asal manusia yang tentu tak lepas dari salah dan lupa. Usaha

⁸Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*,..., hlm. 251-253

⁹Pengantar Wael B. Hallaq dalam Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2007, hlm. 15-16

Syahrur dalam membumikan dan merelevansikan pesan-pesan yang tertuang dalam teks suci dengan kondisi dan situasi kekinian menjadi upaya pentingnya yang amat layak untuk diberikan penghargaan.

Metodenya yang khas dan unik menjadi kelebihan tersendiri. Melalui pendekatan linguistik yang terpusat pada teks, ia mampu menafsirkan teks-teks suci dengan gaya yang lain daripada yang lain. Jika umumnya pendekatan tekstual-linguistik hanya menghadirkan tafsir yang terkesan kaku, tak peka era dan statis, maka pendekatan linguistik-tekstual Syahrur mampu merumuskan hukum-hukum Tuhan menjadi lebih sedikit fleksibel. Dengan pendekatannya yang cenderung semantis Syahrur kiranya hendak menunjukkan kepada publik intelektual bahwa penghampiran melalui gramatika bahasa cukup potensial untuk mendinamisasikan kata dan kalimat dalam Al-Qur'an.¹⁰

Pendekatan kebahasaan tetap bisa dipakai untuk melahirkan tafsir-tafsir keislaman yang progresif, liberatif, dan humanis. Menelusuri kata tidaklah tabu bagi hadirnya sejenis tafsir Islam yang liberal dan Syahrur telah membuktikan untuk itu. Dengan teori limitnya, Syahrur mampu membuat formulasi yang lentur dengan tidak melanggar batasan-batasan Tuhan. Kelebihannya yang lain ia mampu memasukkan teori-teori ilmu kealaman ke dalam metodologinya, betapapun sesungguhnya penggunaan teori kealaman yang berlebihan menjadi kelemahan tersendiri baginya. Di samping itu, pandangannya tentang ketiadaan sinonimitas kata dalam Al-Qur'an adalah pandangan yang cukup layak untuk dipertimbangkan dalam menguak sisi kemujizatan Al-Qur'an. Pandangan tersebut dipandang

¹⁰M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.222

mampu memberikan penjelasan tentang kehebatan wahyu dan Syahrur telah membuktikan hal itu.¹¹

Jamal al-Banna, yang merupakan adik bungsu dari Hasan al-Banna, penggagas gerakan Ikhwanul Muslimin sekaligus pengarang kitab Tafsir *al-Qur'an bayna al-Qudama wa al-Muhditsin* pun mengapresiasi apa yang dilakukan oleh Syahrur. Menurutnya, Syahrur mewakili cendekiawan muslim yang berangkat dari keimanan kepada Allah dan Rasulnya. Ia telah berusaha keras mengungkap apa yang ada dalam pikirannya tentang Al-Qur'an. Selain itu, dia juga terbebas dari pengaruh orientalis sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa cendekiawan muslim kontemporer pada umumnya.¹²

B. Ulama / Cendekiawan yang Menolak Pemikiran Muhammad Syahrur

Selain dikenal sebagai pemikir Islam kontemporer, Syahrur juga dikenal sebagai seorang insinyur dalam bidang ilmu-ilmu kealaman. Latar belakang pendidikannya lebih banyak dihabiskan dalam bidang ilmu-ilmu umum kealaman daripada bidang keislaman. *Background* akademis inilah yang kerap kali dijadikan sasaran kritik dari pemikir-pemikir lainnya. Secara global kritik tersebut dapat dikelompokkan menjadi 3 bagian, yaitu, kritik secara destruktif, kritik secara parsial, dan kritik dari sudut metodologinya.

1. Ulama/ Cendekiawan yang mengkritik secara destruktif

¹¹M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.223

¹²Saifuddin, *Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer*, dalam Lembaga Kajian Islam dan Pemberdayaan Masyarakat Al-Istiqomah, Vol. 16, No. 1, 2016, hlm. 115-116

Ulama/ cendikiawan yang mengkritik secara destruktif yaitu kritik yang bertujuan tidak membangun tanpa argumentasi ilmiah-rasional antara lain oleh Ghazi at-Tawbah dalam artikelnya yang berjudul “*Syahrur Yulawwi A’naq an-Nushus li Aghradh Ghair al-Ilmiyyah wa Taftaqirr ila al-Bara’ah*”. Dalam artikel ini, Ghazi at-Tawbah mengkritik istilah-istilah yang digunakan oleh Syahrur yang dia anggap janggal dan tidak sesuai dengan konsep syari’ah.

Sebagai contoh adalah kritik-kritiknya terhadap makna kata Al-Qur’an, *mutasyabihat*, dan istilah-istilah lainnya. Secara pedas, Ghazi at-Tawbah menuduh Syahrur sebagai orang yang menjauhkan sunnah nabi. Akan tetapi, sayangnya, Ghazi at-Tawbah tidak memberikan argumentasi ilmiah-rasional ketika mengkritik pemikiran Syahrur tersebut, kecuali hanya melakukan kecaman yang terkesan tidak akademik.¹³

Sementara itu, Salim al-Jabi seorang pengkaji yang paham mengenai linguistik arab yang berasal dari Syria berkesimpulan bahwa pemikiran Syahrur tidak sesuai dengan konteks ayat-ayat Al-Qur’an.¹⁴ Salim al-Jabi melihat pemikiran Syahrur dalam *Al-Kitab wa Al-Qur’an* hanya sebagai “ramalan bintang” yang penuh kebohongan. Syahrur dinilai terlalu berani mengkritik para ulama salaf, padahal sebenarnya dirinya lah yang “bodoh”. Kritik tersebut terkesan emosional dan tidak akademik karena tidak masuk pada substansi pemikiran Syahrur yang hendak melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian Al-Qur’an yang sangat mendasar.¹⁵

¹³Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 17

¹⁴Syamsul Wathani, *Kritik Salim al-Jabi Atas Hermeneutika Muhammad Syahrur* dalam Jurnal el-Umdah, Vol. 1 No. 2, 2018, hlm. 165

¹⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 18

2. Ulama/ Cendekiawan yang mengkritik secara parsial

Ulama/ cendekiawan yang mengkritik secara parsial yaitu kritik yang hanya tertuju pada sebagian dari keseluruhannya antara lain Nashr Hamid Abu Zaid seorang Profesor Universitas Kairo yang mendalami hermeneutika Al-Qur'an merupakan tokoh yang cukup objektif dalam menilai pemikiran Syahrur. Dia mengatakan bahwa Syahrur dalam karyanya *Al-Kitab wa Al-Qur'an* sebenarnya hendak memahami Al-Qur'an dengan perspektif perkembangan sejarah.

Oleh karena itu, sangat wajar jika Al-Qur'an juga menggunakan bahasa manusia dan karenanya ia musti juga dipahami sesuai dengan konteks kesejarahannya. Akan tetapi, pada saat yang bersamaan Abu Zaid juga mengkritik model pembacaan kontemporer Syahrur yang seringkali mengabaikan konteks kesejarahan dalam memaknai sebuah kata dalam Al-Qur'an dan langsung "memaksakan" sebuah makna tertentu agar sesuai dengan teori sains yang dipakainya.¹⁶

Sementara itu, kajian atas pemikiran Syahrur yang relatif kritis antara lain Tokoh lain yang juga melakukan kritik tajam atas pemikiran Syahrur adalah Mahir Munajjid dan Syafiq Yasin lewat artikelnya yang berjudul "*al-Isykaliyyat al-Manhajiyyah fi al-Kitab wa al-Qur'an : Dirasah Naqdiyah*". Dalam artikel tersebut mereka melakukan kritik tajam terhadap pemikiran Syahrur. Akan tetapi, sayangnya, kritik mereka bersifat parsial sehingga belum dapat menggambarkan konstruksi epistemologi tafsir yang ditawarkan oleh Syahrur secara komprehensif.

Selain nama-nama di atas, terdapat nama pengkritik Syahrur yang lain, yakni Yusuf ash-Shaydawi. Dia merupakan tokoh yang secara khusus mengkritik

¹⁶Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 16

pemikiran Syahrur lewat karyanya yang berjudul *Baydhah al-Dik ; Naqd al-Lughawi li Kitab Al-Kitab wa Al-Qur'an*. Menurutny, Syahrur banyak melakukan kesalahan dalam menggunakan bahasa Arab. Ia juga dinilai tidak paham bahasa Arab secara baik. Oleh karena itu, hasil penafsirannya patut diragukan, dan bahkan harus ditolak.

Penilaian Yusuf ash-Shaydawi tersebut sebenarnya terlalu berlebihan dalam mengkritik Syahrur. Sebab, selain Syahrur memang orang Arab dan aktif menulis karya-karya dalam bahasa Arab, ia juga pernah belajar filsafat bahasa Arab kepada Ja'far Dakk al-Bab. Meskipun harus diakui bahwa telah terjadi kesalahan-kesalahan struktur linguistik dalam karya Syahrur dan dalam beberapa kasus ia bahkan memaksakan dan mencocok-cocokkan term-term tertentu dalam Al-Qur'an agar sesuai dengan teori yang dipakainya.¹⁷

3. Ulama/ Cendikiawan yang mengkritik dari sudut metodologinya

Muhami Munir, dalam *Tahafut al-Qira'ah Mu'ashirah*-nya menyatakan bahwa di antara sebab-sebab kerancuan berpikir Syahrur adalah: *Pertama*, Syahrur tidak belajar Islam secara baik dan benar. Sebagian besar perjalanan akademisnya dihabiskan untuk belajar dalam bidang ilmu-ilmu teknik kealaman. Dengan demikian, formulasi teori yang diciptakannya menjadi sangat diragukan. *Kedua*, metode yang ditempuh oleh Syahrur adalah metode-metode sesat yang sesungguhnya sudah pernah terjadi di dunia keislaman sebagaimana yang dilakukan oleh Mu'tazilah. Menurut Muhami, Syahrur sejatinya telah menggunakan metode berpikir yang didasarkan pada hawa nafsu belaka.

¹⁷Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 20

Ketiga, Syahrur tidak mengetahui tentang persoalan ijihad dan berbagai macam syarat-syaratnya. Menurut Muhami, persyaratan ijihad bukanlah persoalan mudah. Dalam hal ini, dibutuhkan pengetahuan dan wawasan luas dalam bidang ilmu keislaman. Karena itulah Syahrur dianggap belum memenuhi kriteria untuk disebut sebagai seorang mujtahid, sebab penguasaan ilmunya masih belum mumpuni. *Keempat*, Syahrur tidak membedakan antara dalil yang terkait bidang aqidah dan yang terkait dengan fiqih, sebab persoalan aqidah atau keimanan bersifat pembenaran dan pemastian. *Kelima*, Syahrur berpedoman pada teori linguistik Abu Ali al-Farisi, al-Jurjani dan ibn Jinni hanya berdasarkan hawa nafsunya. *Keenam*, Syahrur membebaskan dirinya dari metodologi dan pemahaman tentang Al-Qur'an yang telah lazim digunakan oleh banyak ulama. *Ketujuh*, Syahrur terlihat sangat terpengaruh dengan pemikiran Karl Marx. Praktis, rumusan-rumusan teorinya sangat berbau Marxisme.¹⁸

M. Alim Khoiri salah seorang staf pengajar pada Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Kediri dalam bukunya "*Fiqh Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*" berpendapat bahwa, dalam membangun teori limitnya itu, Syahrur menyatakan bahwa ada dua tugas penting yang harus dilakukan oleh manusia beriman. *Pertama*, menemukan *hudud Allah* dalam Al-Qur'an. Untuk tugas ini, ia merekomendasikan metode perbandingan antara ayat satu dengan ayat lainnya. Dalam langkah ini, Syahrur tampak sekali terjatuh pada aktifitas hermeneutika intra tekstualitas dan mengabaikan hermeneutika antarteks (intertekstualitas). Akibatnya, ia hanya mengakui teks Al-Qur'an saja dalam aktifitas hermeneutiknya dan mengabaikan penafsiran Nabi, para sahabat dan

¹⁸M. Alim Khoiri, *Fiqh Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.213-214

apalagi para ulama atas teks suci yang dianggap sebagai juru tafsir yang melakukan pribumisasi atas teks suci. Oleh karenanya, penafsiran mereka tidak termasuk teks yang dinilai suci.

Ketidaktepurnaan Syahrur dalam menjalankan pembacaan hermeneutik juga terlihat saat ia menganggap bahwa setiap ungkapan dalam bahasa Arab memiliki makna yang independen. Tidak ada kontekstualisasi baik bagi teks, penerimanya maupun penyusunnya. Dengan kata lain Al-Qur'an adalah sebuah teks tanpa konteks apapun. Ia adalah teks yang berdiri sendiri tanpa ada keterkaitan dengan sejarah ataupun masyarakat yang menjadi tujuan pewahyuan itu. Baginya konteks terpenting dalam memahami Al-Qur'an adalah konteks politik dan intelektual yang menjadi ruang hidup umat. Di sini Syahrur terkesan bahwa lewat hermeneutika, ia tidak mencari makna tersembunyi di balik teks, melainkan mengarahkan perhatiannya kepada makna objektif dari teks itu sendiri, terlepas dari maksud subjektif pengarang ataupun orang lain.¹⁹

Kedua, setelah *hudud Allah* ditemukan, manusia membentuk hukum Allah yang tidak menyalahi *hudud* tersebut. Dalam menjalankan teori limitnya, tak lupa Syahrur memperkuatnya dengan menggunakan pisau analisa paradigma, sintagmatik, yaitu analisa bahasa yang digunakan untuk memahami makna kata dengan cara membandingkan kata yang memiliki kemiripan makna, atau justru bertentangan. Dalam analisisnya, ia tidak mengakui adanya sinonimitas dalam bahasa. Teori pengingkaran sinonimitas bahasa ini jelas di pengaruhi ilmu eksata yang secara tegas diakuinya:

¹⁹M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.217-218

“Jika kita membaca buku-buku tentang kedokteran atau teknik yang ditulis dalam bahasa apapun, maka kita tidak akan menemukan fenomena sinonimitas di dalamnya. Jika sebuah sel berbeda dari sel lain, maka penyusun buku akan memberikan nama lain terhadap sel tersebut meskipun perbedaannya sangat kecil. Mengapa hal ini yang notabene berasal dari manusia kita terima dan kita akui dengan ketelitian ilmiah, sementara di sisi lain kita bersikeras mengatakan bahwa istilah-istilah dalam kitab Allah adalah sama (sinonim)? Bagaimana mungkin makhluk Tuhan dalam hal pengungkapan lebih teliti daripada Tuhannya dalam hal pewahyuan?”

Betapapun banyak kalangan yang mengatakan bahwa Syahrur termasuk dalam kelompok pemikir Islam yang berhaluan liberal, namun sebenarnya cara berpikrinya masih tetap terkekang dalam jebakan dan belenggu tekstualisme. Titik tolak pemikirannya adalah teks yang dipandang sebagai penjelmaan Tuhan. Bahkan secara ekstrim boleh dikatakan Syahrur telah melakukan pemberhalaan terhadap teks Arab. Teorinya tentang sinonimitas dalam Al-Qur’an merupakan wujud dari penyembahan terhadap teks.²⁰

Apa yang dilakukan oleh Syahrur mirip dengan Ibnu Hazm, seorang ulama mazhab tekstualis. Rumusan yang dihasilkan Ibnu Hazm bermula dari pemahamannya terhadap bentuk lahiriah teks. Baik Ibnu Hazm maupun Syahrur sama-sama terjebak dalam lubang tekstualisme. Akibatnya. Formulasi yang dibuatnya terlalu kaku dan tampak kering. Betapapun Syahrur selalu berteriak lantang tentang fleksibilitas syari’at, namun kenyataannya rumusan hukum hasil ijtihadnya masih belum sepenuhnya fleksibel akibat pemberhalaannya terhadap

²⁰M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.221

teks. Hanya saja dalam hal ini, Syahrur lebih berwarna daripada Ibnu Hazm. Syahrur memoles pemahamannya dengan menggunakan teori-teori ilmu kealaman, sedangkan Ibnu Hazm belum melakukannya.²¹

Tak bisa dipungkiri, bahwa produk pemikirannya dalam bidang keislaman sangat kental dengan nuansa ilmu yang berkarakter pasti, seperti matematika atau fisika. Syahrur mengakui sendiri bahwa dalam membangun teori limit, ia menggunakan analisis matematis, yaitu rumus-rumus yang dikembangkan oleh Sir Isaac Newton yang berkaitan dengan persamaan fungsi, $Y = f(x)$ dengan satu variabel, atau $Y = f(x,y)$ dengan dua variabel.

Persoalan batas aurat perempuan sangat terkait dengan interpretasi dari QS. *An-Nur* : 31 terutama pada redaksi yang artinya: “*janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kecuali apa yang tampak darinya*”. Pengambilan kesimpulan Syahrur di antaranya diperoleh dari pemahamannya terhadap ayat tersebut. Melalui ayat ini, Syahrur membuat dua klasifikasi *az-Zinah*. *Pertama*, bagian tubuh yang terbuka secara alami sebagaimana yang diperlihatkan oleh Allah dalam penciptaan tubuh perempuan, seperti kepala, perut, punggung, dua kaki dan dua tangan. *Kedua*, bagian tubuh yang tidak tampak secara alami, yaitu yang disembunyikan Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian yang tersembunyi ini yang dinamakan *juyub*, berupa bagian antara payudara, ketiak, kemaluan dan pantat. Semua bagian ini, menurut Syahrur adalah batas minimal aurat yang wajib ditutupi, selain bagian-bagian tersebut termasuk perhiasan tampak, sehingga tidak wajib untuk ditutupi.²²

²¹M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.221-222

²²Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta, eLSAQ Press, 2007, hlm. 247

Pemikiran Syahrur yang cukup “provokatif” di atas sudah tentu mengundang banyak respon dari berbagai kalangan. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufiq mengatakan bahwa bila dikaitkan dengan konsep *al-hadd al-adna* dan *al-hadd al-a’la*, kemudian dibandingkan dengan hadis nabi bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat, kecuali wajah dan telapak tangan, maka menurutnya bahwa *al-hadd al-adna* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian-bagian yang termasuk *juyub*, sedangkan *al-hadd al-a’la* adalah bagian-bagian dalam kategori *ma zhahara minha* (wajah dan telapak tangan). Konsekuensinya adalah bahwa seorang wanita yang menutup seluruh bagian tubuhnya telah melanggar *hudud* Allah, begitu juga kaum wanita yang memperlihatkan bagian tubuhnya lebih dari yang termasuk kategori *juyub*. Berarti pula diperbolehkan bagi kaum wanita untuk berpakaian “sekehendaknya”, selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk menunjukkan perhiasan yang harus disembunyikan.²³

Menurut Nasr Hamid Abu Zaid dalam bukunya yang berjudul “*Dekonstruksi Gender : Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*”, interpretasi Syahrur mengenai aurat terbang ke langit teks yang berada di luar konteks tempat, masa, dan bahasanya, karena dia menganggap bahasa sebagai ruang hampa yang terpisah dari konteks pemakaian dan kebiasaan. Sebenarnya konsep aurat bukanlah konsep yang terpisah dari struktur kebudayaan-kebudayaan manapun di dalam konteks sosio-historisnya. Ia bukan sebuah konsep yang universal, statis dan permanen di dalam kesadaran kolektif manusia sebagaimana diduga oleh sementara orang.²⁴

²³Moh. Hasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan : Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm. 97

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender : Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Yogyakarta, SAMHA, 2003, hlm. 214

Abdul Mustaqim seorang Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga dalam bukunya yang berjudul "*Epistemologi Tafsir Kontemporer*" berpendapat bahwa Syahrur secara semena-mena telah menafsirkan kata *zinah* (hiasan) pada QS. *An-Nur* : 31 dengan pengertian seluruh tubuh perempuan yang terdiri dari hiasan lahir dan hiasan yang tersembunyi. Hal itu dilakukan tanpa merujuk kamus apapun, dan memang tidak ada satu pun kamus bahasa Arab yang memberikan penjelasan makna semantis bahwa kata *zinah* berarti tubuh perempuan itu sendiri. Apa yang dilakukan Syahrur ini merupakan bagian dari pemaksaan penafsiran dengan tujuan agar penafsirannya sesuai dengan teori limitnya yang dibangun sebelumnya. Dengan demikian, Syahrur seolah-olah berhasil menjustifikasi teori limitnya bahwa dalam masalah aurat perempuan itu terdapat batas minimal yang harus ditutup.

Quraish Shihab dalam bukunya "*Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*" menyatakan bahwa rumusan Syahrur tersebut masih kering dan sulit untuk diterima. Jika dasar yang digunakan dalam menentukan hiasan yang tampak dan nyata adalah bagian tubuh yang tampak ketika Allah menciptakan manusia, maka mengapa Syahrur menjadikan kemaluan dan pantat sebagai perhiasan tersembunyi? Bukankah seperti dikatakannya sendiri, bahwa manusia lahir dalam keadaan telanjang? Selanjutnya, bukankah hidung, mulut dan kedua telinga juga memiliki lubang-lubang? Tetapi, mengapa ia tidak memasukkannya dalam perhiasan tersembunyi? Membedakannya dengan bagian tubuh lain sama sekali tidak beralasan, betapapun ia mengklaim bahwa bagian-bagian tersebut adalah bagian wajah yang notabene sebagai identitas seseorang. Bila logika Syahrur diterapkan,

maka mestinya wajah perempuan juga harus ditutup, namun anehnya, ia tidak berpendapat demikian.²⁵

Syahrur melanjutkan, bahwa kewajiban menutup *jujub* juga dijelaskan dalam QS. *An-Nur* : 31 dengan menggunakan *khimar* yang berarti tutup. Istilah *khimar* tidak hanya berlaku pada penutup kepala saja, tetapi semua bentuk tutup, baik untuk kepala atau anggota badan lainnya. Karena itulah Allah memerintahkan perempuan beriman untuk menutupi bagian tubuh mereka yang termasuk *jujub*, yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik dan melarang untuk memperlihatkan bagian tersebut.²⁶

Dari penjelasan Syahrur di atas, terlihat dia hendak menyimpulkan bahwa karena *jujub* banyak, maka diperlukan banyak pula penutup dan bukan hanya penutup kepala saja. Atas dasar itulah Allah menggunakan redaksi jamak pada kata *khumur* dan *jujub*, sehingga wanita diperintahkan untuk menutupi lubang-lubang yang tersembunyi dari tubuhnya.

Apa yang dikemukakan Syahrur tersebut, menurut Quraish Shihab sama sekali tidak dapat dibenarkan minimal dengan tiga sisi. *Pertama*, sisi kebahasaan. Dalam hal ini Syahrur lengah, sehingga tidak menyadari bahwa bentuk jamak yang digunakan pada ayat di atas, yaitu *khumur* dan *jujub* adalah dalam rangka penyesuaian terhadap bentuk jamak dari wanita, sehingga arti jelasnya adalah hendaklah mereka para wanita yang banyak itu menggunakan penutup-penutup kepala masing-masing atas lubang-lubang baju mereka masing-masing untuk menutupi dada mereka yang terbuka.

²⁵M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 133-134

²⁶M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm.230

Kedua, semua riwayat yang berkaitan dengan sebab turun penggalan ayat di atas dikaitkan dengan kenyataan bahwa ketika itu wanita mengenakan baju yang berlubang bagian atasnya yang digunakan memasukkan baju melalui kepala mereka. *Ketiga*, Syahrur mengakui bahwa pakaian wanita sebelum turunnya ayat tersebut berupa pakaian yang tidak memiliki bagian-bagian terbuka kecuali hanya satu, yaitu tempat memasukkan kepala, sehingga bila wanita-wanita itu mengenakan pakaian bagian payudara mereka akan terlihat, terlebih saat mereka dalam posisi menunduk. Jika demikian, maka mengapa Syahrur harus memahami bahwa ada banyak juyub pada wanita? Bukankah ia telah mengetahui bahwa ketika itu memang hanya ada satu juyub saja?²⁷ di sinilah kerancuan logika Syahrur terlihat.

Selanjutnya, dalam persoalan diperbolehkannya para wanita menampakkan perhiasan, Syahrur menafsirkan ayat dalam QS. *An-Nur* : 31, “*aw ma malakat aymanuhunnu*”, bukan sebagai budak yang dimiliki. Sebab pada era kontemporer saat ini sistem perbudakan sudah dihapus dan dengan demikian budak-budak sudah tidak lagi ditemukan. Karena itu, tidak perlu memaksakan memaknai ayat di atas dengan arti budak. Menurutnya pemaknaan yang tepat terhadap ayat tersebut adalah dengan memaknai kawin kontrak. Dengan demikian, menurutnya kawin kontrak adalah kawin yang sah, legal, diperbolehkan.²⁸

Menurut M. Alim Khorri, apa yang dikemukakan Syahrur tersebut terlihat miskin argumentasi. Bagaimana bisa ia menyamakan sistem perbudakan dengan kawin kontrak? Penyamaan tersebut jelas-jelas tertolak dan sulit untuk diterima,

²⁷M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 135-136

²⁸Muhammad Sahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*,..., hlm. 524-525

lantara kedua persoalan tidak mempunyai *'illat* (alasan) yang sama dan tidak ada keterkaitan sama sekali antara perbudakan dan kawin kontrak. Perjanjian perkawinan dan perjanjian kepemilikan budak adalah dua hal yang berbeda dan tak bisa disamakan begitu saja. Saat itu budak dianggap tak lebih dari sebuah barang, sementara tak bisa dibenarkan menganggap manusia merdeka sebagai sebuah barang. Jadi, pemaknaan dengan kawin kontrak adalah pemaknaan yang justru sangat dipaksakan.²⁹

Lebih jauh lagi, Syahrur memahami bahwa “*Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan*” adalah ayat yang menjelaskan tentang larangan aktifitas kerja bagi perempuan yang dapat menyebabkan terlihatnya perhiasan-perhiasan tersembunyi mereka. Oleh karena itu, para wanita diperbolehkan melakukan pekerjaan apa saja kecuali sebagai model yang menampakkan seluruh tubuhnya atau sebagai penari telanjang yang memperlihatkan sebagian atau seluruh perhiasan tersembunyinya.

Kesalahan Syahrur dalam hal ini adalah asumsinya yang menyatakan bahwa kata *yadribna* pada ayat tersebut berarti bekerja, padahal makna sebenarnya adalah berjalan. Ini karena pejalan kaki akan memukulkan atau menghentakkan kakinya di tanah. Jika Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk makna bekerja, maka akan disertai kata *fil-ard* dan *yabtaghuna min fadlillah*, seperti yang terdapat dalam firman-Nya: “*waakhoruna yadribuna fil ard yabtaghuna min fadlillah*”, yang artinya orang-orang yang berjalan di bumi (bekerja), mencari sebagian karunia Allah.³⁰

²⁹M. Alim Khoiri, *Fiqih Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm. 233

³⁰Al-Muzammil (73) : 20

Sementara dalam surat QS. *An-Nur* : 31, kata *al-ard* sama sekali tidak disebutkan, juga tidak ditemukan kata *yabtaghun*, tetapi yang disebut hanya kata *bi arjulihinna*, untuk mempertegas bahwa yang dimaksud adalah dalam pengertian hakiki, yaitu benar-benar menghentakkan kaki mereka di tanah dengan tujuan menarik perhatian, yaitu antara lain melalui suara gemerincingan gelang-gelang kaki mereka. Makna inilah yang dijelaskan serta didukung oleh sekian banyak sebab turunnya ayat.³¹

Dalam akhir kesimpulannya, Syahrur menyatakan bahwa tutup kepala, baik bagi laki-laki (*surban*), maupun bagi perempuan (*kerudung/jilbab*), sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman maupun keimanan. Ketentuan dalam hal ini mengikuti kebiasaan yang berlaku di masyarakat.³² Kesimpulan ini diambil dari pemahamannya terhadap QS. *Al-Ahzab* : 59. Pada ayat di atas, terdapat unsur pengajaran dan di dalamnya ditetapkan dua sebab pemberlakuan ajaran tersebut, yaitu pengetahuan dan adanya gangguan. Perempuan mukminah diwajibkan menutupi bagian-bagian tertentu dari tubuhnya, yang apabila ditampakkan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-adza*). Namun, hal ini diberlakukan hanya dalam kerangka pengajaran bukan sebagai ketetapan.³³

Abdul Mustaqim, mengomentari Syahrur dalam bukunya *Epistemologi Tafsir Kontemporer* berpandangan bahwa perintah berjilbab pada QS. *Al-Ahzab* : 59 perlu dihubungkan dengan perintah untuk menjaga *farji* dan pandangan mata ketika perempuan yang berjilbab melihat atau bergaul dengan laki-laki lain yang

³¹M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah : Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hlm. 137-138

³²Muhammad Sahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*,..., hlm. 540

³³M. Alim Khoiri, *Fiqh Busana : Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrur*,..., hlm. 236

bukan mahramnya (QS. *An-Nur* : 31). Konsep jilbab yang ideal adalah pakaian yang dapat menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya. Soal desain dan modeny tentu saja dapat berkembang mengikuti putaran dan perkembangan zaman.

Bagi mereka yang belum berjilbab, seharusnya tidak memakai pakaian-pakaian “seronok” yang bisa menjadikannya dipandang “rendah” dan secara umum dapat memancing pandangan laki-laki untuk menggoda atau tergoda. Sebab tujuan pokok berpakaian dalam Al-Qur’an sebagai *pertama*, proteksi atau perlindungan (QS. *Al-Ahzab* : 59). Ini berarti bahwa jika perempuan memakai pakaian ketat atau seronok yang dapat mengundang gangguan maka sudah seharusnya dia melakukan koreksi diri. Di sisi lain, laki-laki juga tetap harus menjaga pandangan matanya. *Kedua*, sebagai hiasan diri. Oleh karena fungsi berpakaian adalah sebagai hiasan maka sudah sewajarnya jika perempuan tidak berlebih-lebihan dalam hal itu. Sebab, apa saja yang dilakukan secara berlebihan cenderung tidak baik. Dengan demikian, mempertimbangkan “rasa kepantasan”, sesuai dengan konteks dan lokalitas budaya menjadi sangat penting.³⁴

Jamal al-Banna juga mengkritik hasil penafsiran Syahrur yang menyebut kata “*khimar*” berasal dari akar kata “*khamara*” yang berarti penutup. Di sini Syahrur menyatakan bahwa Nabi memberikan batasan yang maksimal bagi pakaian perempuan, yaitu seluruh organ tubuh termasuk aurat, kecuali muka dan telapak tangannya. Ketika perempuan tidak memakai pakaian sehelaipun, maka dia termasuk melanggar batasan Allah, dan sebaliknya, ketika perempuan berpakaian yang menutup seluruh tubuhnya, tanpa ada yang terlihat, maka dia telah melanggar

³⁴Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 281

batasan yang dibuat Nabi. Di akhir penyajian penafsiran Syahrur, Jamal menyatakan ketidaksepatannya dengan penafsiran tersebut. Ia melihat Syahrur terlihat leluasa dalam mengotak-atik sebuah kata dalam Al-Qur'an sehingga mengabaikan konteks.³⁵

Penulis sendiri tidak sependapat dengan pemikiran Muhammad Syahrur terutama dilihat dari Syahrur yang belum memenuhi syarat menjadi seorang mufassir. Adapun syarat seorang mufassir yaitu menguasai beberapa ilmu antara lain, al-lugoh, nahwu, shorof, al-istiqaq, al-ma'ani, bayan, badi', qiro'at, ushuluddin, ushul fiqh, asbabun nuzul, nasikh mansukh, fiqh, hadits mujmal dan hadits mubham. Syahrur tidak membahas mengenai ilmu-ilmu tersebut pada saat ia menafsirkan Al-Qur'an dan hanya didasarkan pada struktur linguistik saja.

Adapun alasan yang mendasar dari ulama dan cendikiawan mengenai pemikiran Syahrur yaitu background pendidikan yang berasal dari teknik bukan dari keagamaan sehingga dalam menafsirkan Al-Qur'an Syahrur menggunakan pendekatan ilmiah yang sangat terpengaruh paradigma positivistik tanpa menggunakan ilmu-ilmu yang dibutuhkan di dalam sebuah penafsiran.

Menurut Syahrur batas minimal aurat muslimah yaitu menutupi *juyub* antara lain payudara, ketiak, kemaluan dan pantat. Syahrur terlalu menggebu-gebu dalam memahami ayat Al-Qur'an tersebut dan terkesan dipaksakan dengan teori limitnya sehingga tidak selaras dengan makna ayat.

Sedangkan tujuan menutup aurat dalam QS. *Al-Ahzab* : 59 adalah *Pertama*, aman dari gangguan Dalam konteks di Indonesia, jika perempuan memakai pakaian

³⁵Saifuddin, *Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hlm. 115

yang hanya menutup aurat berupa *jujub* bisa mengundang perhatian lelaki usil dan ada juga sampai merusak kehormatan perempuan. Sehingga sebagaimana hadits Nabi menutup seluruh aurat kecuali wajah dan telapak tangan merupakan pilihan yang tepat bagi perempuan kemanapun ia berada. Jika Syahrur menggunakan hadits Nabi yang berkata kepada Asma bintu Abu Bakar, pastinya ia akan menentukan batas minimal aurat perempuan yaitu seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan. Jika lebih dari itu maka lebih baik seperti memakai cadar dan sarung tangan.

Kedua, menunjukkan identitas diri sebagai seorang muslimah yang baik. Jika perempuan menutup aurat yang hanya berupa *jujub*, maka tidak ada bedanya antara pakaian seorang muslimah dengan perempuan yang bukan muslim dan sangat berlawanan dengan ayat Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, Al-Qur'an sangat menghormati dan mengistimewakan perempuan muslimah dengan menganjurkan menggunakan pakaian yang menutup aurat dengan baik dan membedakan dari perempuan nonmuslim.

Tetapi penulis sangat mengapresiasi hasil buah pemikiran yang belum pernah terpikirkan oleh ulama maupun cendikiawan sebelumnya dan niat baik Syahrur untuk menyeru umat Muhammad agar tidak terbelakang dan hanya menjadi konsumen atas produk Barat. Syahrur mengatakan Nabi Muhammad merupakan contoh model teladan pertama bagi umat dimasanya. Seiring perkembangan zaman maka diperlukan model-model lain untuk menyelesaikan masalah-masalah yang kompleks pada era kontemporer ini sebagaimana Umar bin Khattab melakukan ijtihad dalam hukum-hukum Islam berdasarkan pemahamannya meskipun berbeda dengan yang ada sebelumnya seperti tidak menerapkan hukum potong tangan pada masa paceklik.

Seruan ini dapat membuka mata umat Islam agar berkeinginan maju, tidak terisolasi dari peradaban dan mengubah mindset umat Islam yang menganggap tafsir terdahulu merupakan kebenaran yang mutlak. Hal tersebut sangat tidak selaras dengan Al-Qur'an itu yang *"shalih li kulli zaman wa makan"* dan berlawanan dengan QS. *Ali-Imran* : 110.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya:

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik."

Sebagaimana yang dikatakan dalam ayat di atas, maka diharapkan umat Islam menjadi umat yang terbaik yaitu bukan hanya dari segi keagamaan tetapi juga dalam segi peradaban, ilmu pengetahuan, ekonomi, dan politik.

