

**DEFAMILIARISASI DAN BACAAN KONTEMPORER:  
Telaah Pembacaan Muhammad Shahrūr Terhadap Ayat-Ayat  
Aurat dan Hijāb**

**Fathonah K. Daud**

STAI Al Hikmah Tuban

fathonah@staialhikmahtuban.ac.id

**Abstract:** The thought of interpretation in classical Islamic literature is not final, therefore contemporary issues related to marginalization of women or rules on women's clothing are among Shahrūr's concerns. This article examines Muhammad Shahrūr's reading of the verses of the aurat and hijab. Shahrūr as a contemporary Muslim thinker when studying religious texts tries to provide a different interpretation and contrasts with mufassir in general. Shahrūr's reading related to the issue of awrah and women's clothing in studying the verses of the Qur'an using the philosophical approach to language, in the sense that he examines in depth the key words contained in each subject matter, both through paradigmatic and syntagmatic approaches. His method, which aims to counter established thinking and want his readers to understand it as something newly discovered, is called defamiliarization.

**Keywords:** Shahrūr; defamiliarization; the verses of the aurat.

## PENDAHULUAN

Muhammad Shahrūr adalah intelektual muslim kontemporer berkebangsaan Suriah. Gagasan-gagasan beliau dalam interpretasi Al-Qur'an penuh kontroversi. Sejak awal terbit, buku beliau *Al Kitab wa Al Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* telah mengundang polemik hebat di Arab hingga menarik perhatian para akademisi di luar Arab termasuk Barat. Buku tersebut, dan beberapa buku setelahnya, merupakan hasil kajian Shahrūr terhadap warisan (*turats*) Islam yang menurutnya masih diterima secara *taken for granted* oleh umat Islam.

Dalam sejarah intelektual Muslim, penafsiran *nash* al-Qur'an selalu mendapat perhatian. Karya para sarjana klasik telah banyak menyajikan tafsir dengan beragam metode penafsiran dan pendekatan pembacaan terhadap Al-Qur'an. Namun, perlu disadari bahwa buah pemikiran dan penafsiran para ulama klasik tersebut telah membawa pesan penafsiran yang terikat ruang, zaman dan konteks sosialnya masing-masing. Oleh itu, kegiatan reinterpretasi Al-Qur'an menjadi sebuah kemestian di setiap generasi dan idealnya tidak akan berhenti sampai akhir zaman. Maka, tiap zaman dan tempat selalu muncul *mufassir-mufassir* baru.

Misalnya, untuk kawasan Indonesia (Nusantara) saja, setidaknya yang terekam ada sekitar 20 karya kitab tafsir Al-Qur'an. Antaranya ada tafsir *Al Misbah* karya Prof.



Quraish Shihab (2000), tafsir *al-Ibriz* karya KH Bisri Mustafa (1980), tafsir *Al Azhar* karya Buya Hamka (1967), tafsir An-Nur karya T.M. Hasbi Al-Shiddieqy (1966), tafsir *Al Furqan* karya H. A. Hassan (1956), tafsir *Marah Al Labid* karya Syaikh Nawawi al Bantani (1880an), tafsir *Tarjuman al-Mustafid* karya Syaikh Abdurrauf Singkel (1615-1693) dan lain-lain.<sup>1</sup> Demikian kitab-kitab tafsir asal Timur Tengah, bahkan lebih banyak dari yang di Indonesia.

Di era kontemporer ini ada kecenderungan baru dalam studi Al-Qur'an. Metodologi yang sebelumnya hanya dikenal dalam tradisi sains, sosial dan filsafat Barat, kemudian digunakan dalam 'membaca' Al-Qur'an. Demikian studi Bibel yang ditandai rasionalitas abad pencerahan juga turut berpengaruh pada metodologi studi Al-Qur'an. Ciri utamanya adalah gaya interpretasinya bebas, yang sesuai dengan kapasitas keilmuan dan kopetensi penafsir, meskipun kadang penafsir tidak memiliki cukup ilmu tafsir. Pergeseran paradigma ini senada dengan pergeseran pemahaman Al-Qur'an dari pendekatan tekstual menuju pendekatan kontekstual.<sup>2</sup> Salah satu metode penafsiran tersebut telah dikenalkan oleh Muḥammad Shahrūr, yang menurut Peter Clak mampu menggemparkan para sarjana Al-Qur'an dan mengundang polemik para pembacanya saat kemunculannya di dunia Arab.<sup>3</sup> Dalam buku kontroversialnya *Al Kitab wa Al Qur'an: Qiraah Mu'ashirah*, beliau mempraktikkan metodologi semantik terhadap ayat-ayat gender yang terdapat dalam Al-Qur'an. Akibat dari pemikiran tersebut, beliau mendadak populer di blantikan dunia pemikiran Islam. Beberapa bulan terakhir ini nama beliau telah viral di medsos, diperbincangkan kembali di forum-forum diskusi dan seminar-seminar di Indonesia.

Tulisan ini menelaah gagasan Muḥammad Shahrūr terutama terkait metodologi pembacaan tentang ayat-ayat aurat dan pakaian perempuan dalam Al-Qur'an yang diistilahkan oleh Andreas Christmann dengan metode "defamiliarisasi". Bagaimana pemikiran beliau tentang makna "hijâb" dalam Al-Qur'an dan bagaimanakah batas aurat perempuan yang terdapat dalam teks-teks suci Islam?

## MUḤAMMAD SHAHRŪR : BIOGRAFI DAN KARYA-KARYANYA

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Shahrūr Deyb, lahir di Ṣālihiyyah Damaskus, Suriah pada 11 Maret 1938 M. Terlahir dari keluarga yang lebih mengedepankan rasionalitas, kesalehan ritual dipandang tidak lebih penting dari ajaran etika Islam, sekalipun ini tidak dimaksudkan bahwa mereka meninggalkan kewajiban-kewajiban ritual keagamaan. Beliau mendapat pendidikan dasar dan menengah di sekolah '*Abd al-Rahman al-Kawakibi*, Damaskus (1957).<sup>4</sup> Kemudian mendapat beasiswa studi di

<sup>1</sup> "Tafsir-Tafsir Al-Qur'an Karya Ulama Nusantara" dalam <https://generasisalaf.wordpress.com/2014/11/12/tafsir-tafsir-al-quran-karya-ulama-nusantara-indonesia/> diakses 30 Oktober 2019.

<sup>2</sup> M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 226-228

<sup>3</sup> Peter Clak, The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice From Siria, dalam jurnal *Islam and Christian Muslim Relation*, Vol. 7, no. 3, 337

<sup>4</sup> Sebuah madrasah yang namanya diambil dari nama seorang penulis Arab yang gigih menyerukan perlawanan bangsa Arab atas Abdul Hamid (Sultan Utsmaniyah) yang korup. Beliau hidup pada tahun 1854-1903 M. 'Abd al-Rahman al-Kawakibi adalah murid Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad 'Abduh. Akibat perlawanannya kepada Sultan Utsmaniyah, jurnalnya dibredel dan beliau dipenjara. Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 9



*handasah madaniyah* (teknik sipil) di Moscow, Uni Soviet dan tamat 1964.<sup>5</sup> Di sana beliau mengalami kebingungan politis-ideologis, dihadapkan pada tantangan filsafat Marxis yang atheis. Pada saat di Soviet ini beliau bertemu dengan Ja'far Dak al-Bab, kelak mempunyai pengaruh penting dalam pemikirannya di bidang *linguistic*.<sup>6</sup>

Pada tahun berikutnya beliau menjadi dosen di Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Dari kampus tersebut beliau dikirim ke University College di Dublin (Republik Irlandia) untuk meraih gelar *Master of Science* (lulus 1969) dan Doktoralnya (lulus 1972) di bidang Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Tulisannya banyak tersebar di Damaskus tentang teknik pondasi bangunan. Pada tahun 1972-1999 beliau diangkat menjadi Profesor jurusan Teknik Sipil di Universitas Damaskus.

Shahrûr tidak pernah tergabung dalam institusi Islam mana pun dan tidak pernah menempuh pelatihan resmi dalam ilmu-ilmu keislaman. Adapun persentuhannya dengan keilmuan keislaman adalah otodidak.<sup>7</sup> Selain bahasa Arab, beliau menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, yang dimanfaatkan untuk menekuni filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab. Buah dari ketekunannya ini lahir buku *Al Kitab wa Al Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, yang dikerjakan selama 20 tahun --tepatnya sejak menulis disertasinya dan selesai pada 1990 yang diterbitkan pertama kali di Damaskus dan kemudian dicetak ulang di Mesir pada 1992 oleh SînâPubliser dan Al Ahâfî.

Menurut Jamal Al Banna, intelektual Muslim Mesir, buku tersebut sebagai metode baru dalam interpretasi teks kitab suci Al-Qur'an --telah memunculkan kontroversi yang keras dan telah mengundang banyak penulis untuk menerbitkan karyanya dari yang pro maupun yang kontra. Buku tersebut sudah memasuki cetakan lebih dari kesepuluh.<sup>8</sup> Adapun karya-karya Shahrûr: *Al Kitab wa Al Qur'an: Qir'aah Mu'ashirah* (1990), *Al Dirasat al-Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *Al Iman wa al Islam: Manzummat al Qiyam* dan buku *Nahw Ushul Jadidah lil Fiqh al Islamy* (2000).

## LATARBELAKANG SHAHRÛR MELAKUKAN STUDI KEISLAMAN

Pendidikan Shahrûr adalah pengetahuan umum yang ditempuhnya hingga tamat doktoralnya. Shahrûr melakukan studi keislaman karena terdorong oleh kondisi dan realitas tanah airnya atau problematika masyarakat Arab secara umum yang terpuruk. Beliau, sebagaimana intelektual Arab lainnya, telah mengalami trauma kekalahan Arab terhadap Israel. Damaskus adalah negara merdeka sejak 1945.<sup>9</sup> Namun pada tanggal 5 sampai 10 Juni 1967, Israel mengadakan serangan mendadak dan terjadi peperangan

<sup>5</sup> M. Aunul Abied Syah, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam AlQur'an: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer, dalam *Islam Garda Depan, Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), 237

<sup>6</sup> Muhammad Yusuf, *Bacaan Kontemporer: Hermeneutika AlQur'an Muhammad Syahrur*, Jurnal Diskursus Islam, Vol. 2 No. 1, 2014, 55

<sup>7</sup> Andreas Christmann, Bentuk Teks Tetap, tetapi Kandungannya Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa Al-Qur'an, dalam *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 19

<sup>8</sup> M. Aunul Abied Syah *at al*, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam AlQur'an..., 238

<sup>9</sup> Sejak kemunduran Turki Usmani (1924), Suriah jatuh ke tangan Perancis dan berkobarlah semangat nasionalisme dengan perlawanan yang sengit dan bertubi-tubi terhadap Perancis untuk menuntut kemerdekaan Suriah hingga mencapai kemerdekaan pada 1945.



selama enam hari yang melibatkan Republik Arab Bersatu (Mesir, Suriah dan Yordania). Keadaan ini membuat bangsa Arab syok. Dampaknya 1970-1983, Suriah mengalami ekonomi buruk dengan peningkatan hutang sebanyak 10 kali lipat dari sebelumnya (menjadi \$2,3 Milyar). Keadaan itu sangat berat bagi masyarakat Suriah, terutama setelah negara ini mengadakan intervensi di Lebanon pada 1976. Masa ini Shaḥrūr baru saja tamat Ph.D-nya (1972) dan kembali ke Damaskus untuk mengajar di Universitas Damaskus.

Dalam keadaan bangsa Arab terpuruk itu, Shaḥrūr juga melihat adanya stagnasi pemikiran keagamaan dalam umatnya. Mereka hanya tertumpu kepada tafsir klasik dan fiqh yang *jumud*. Ini –menurut Shaḥrūr—adalah fakta yang mengesankan. Ternyata diskursus pemikiran para sarjana klasik dalam masa beberapa abad yang lampau masih menjadi acuan dalam beragama bahkan terpatri kuat dan ini yang dipandang beliau menjadikan umat Islam tidak maju. Meskipun sudah ada para perintis modernisasi dalam pemikiran Islam abad ke-19.<sup>10</sup> Kebangkitan Islam pada fase pertama ditandai dengan bangkitnya perhatian terhadap Islam sebagai ideologi yang memiliki kekuatan pembebas. Bagi sebagian muslim, Al-Qur’an dan Sunnah Nabi saw merupakan sumber pokok untuk solusi bagi berbagai problem ekonomi dan sosio-politik kontemporer yang mendesak. Shaḥrūr melihat masyarakat kontemporer terpolarisasi ke dalam dua kubu. *Pertama*, mereka berpegang secara ketat kepada tradisi. Mereka ini kelompok yang menafsirkan teks suci secara tekstual. *Kedua*, kelompok yang cenderung berpikiran modern, menolak semua warisan Islam.

Akibatnya, Shaḥrūr mulai mendalami kajian *turast* Islam dengan harapan mendapatkan solusi dari krisis politik dan intelektual. Shaḥrūr tidak memilih metode yang kaku dari *Salafiyah* dan tidak terjebak pada mentalitas yang hanya berpihak pada salah satu aliran dalam Islam. Tokoh yang berpengaruh dalam pemikirannya adalah Ja’far Dakk al-Bâb, teman sejawatnya yang lulus Ph.D-nya di bidang Bahasa dan *linguistic* (al-Lisaniyyat) di Universitas Moscow (1973). Ja’far inilah yang memperkenalkan Shaḥrūr pada pemikiran-pemikiran Ibn Rushd, Al Farabî, Abû Alî Al Fârisî dan muridnya, Ibnu Jinnî dan Abd Al Qâdir al Jurjânî.<sup>11</sup>

## METODOLOGI SHAḤRŪR DALAM MEMBACA AYAT-AYAT GENDER

Kehidupan Shaḥrūr yang pernah tinggal di Rusia rupanya turut mempengaruhi pemikirannya. Meskipun bukan penganut Marxisme, namun beliau sangat tertarik terhadap teori-teori Marxisme.<sup>12</sup> Menurut istilah Andreas Christmann, untuk menggambarkan pendekatan pembacaan Shaḥrūr terhadap teks-teks suci Islam dengan metode defamiliarisasi (*defamiliarization*). Defamiliarisasi (penidakbiasaan) adalah

<sup>10</sup> Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995)

<sup>11</sup> M. Aunul Abied Syah....Ibid, 241

<sup>12</sup> Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*. (New York: Oxford University Press, 1998), 139-145. Marxisme adalah sebuah paham yang mengikuti pandangan-pandangan Karl Marx (1818-1883). Pengikut teori ini disebut Marxis. Teori ini merupakan dasar komunisme modern. Marxisme merupakan bentuk protes Marx terhadap paham Kapitalisme, dimana kaum Kapital menindas kaum Proletar. Mayoritas kaum Proletar hidup melarat dan kumuh akibat tenaganya diperas dan dinikmati kaum Kapital. Marx berpendapat bahwa masalah ini timbul karena adanya “kepemilikan pribadi” dan penguasaan kekayaan yang didominasi orang-orang kaya.



sebuah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah objek seni sastra ‘seakan-akan seseorang melihatnya untuk kali pertama’. Tujuannya adalah untuk melawan “pembiasaan (*habitualization*)” cara baca konvensional terhadap sebuah seni sastra (*art*) sehingga objek yang sebelumnya sudah sangat familiar menjadi objek yang tidak dikenal dan berada di luar dugaan pembaca.<sup>13</sup> Metode *defamiliarization and habitualization* dikenal dalam teori sastra mazhab formalis Rusia dan aliran Praha. Pendekatannya mencitrakan kehendak nyata untuk mendekonstruksi norma penafsiran yang sudah baku dan menawarkan jalan alternatif untuk digunakan membaca sebuah teks.

Pintu masuk terbaik untuk memahami gagasan-gagasan Shahrûr harus melalui karya pertamanya, *Al Kitâb wa Al Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*. Dalam sub-judul buku tersebut (*Qirâ’ah Mu’âshirah*) menegaskan posisi awal penulisannya adanya unsur perkembangan arti sesuai dengan perkembangan masa. Tujuannya menggunakan istilah ini adalah untuk menekankan perlunya menjaga keterbukaan wacana epistemologi meskipun harus bersinggungan dengan warisan penting Arab Islam. Titik tolak utama argumentasi Shahrûr bagi perlunya sebuah pembacaan kontemporer secara umum adalah bertumpu pada usaha penciptaan suasana penafsiran yang diletakkan dalam kerangka ilmu pengetahuan yang lebih luas, dan secara khusus, diletakkan dalam konteks filsafat dan linguistik modern.<sup>14</sup>

Dalam menafsirkan Al-Qur’an, Shahrûr bersandar kepada metode *semantic* Abû Alî Al Fârisî yang bisa didapatkan dalam khazanah pemikiran Ibnu Jinnî dan Abd Al Qâdir al Jurjânî. Di samping itu, beliau juga menggunakan ilmu linguistik modern dengan premisnya bahwa semua lisan kemanusiaan –termasuk lisan kearaban—tidak mempunyai satu kata pun yang sinonim. Sehingga, sebuah makna kata bisa tereduksi oleh proses evolusi sejarah atau bisa juga membawa tambahan arti lebih dari kata lain yang serupa, tetapi tak sama. Karena itu, Shahrûr memilih kamus *Maqâyîs al Lughah* karya Ibn Fâris sebagai referensi utama dalam mencari perbedaan makna kata-kata.<sup>15</sup>

Shahrûr memperkenalkan teori perbatasan (*al-hudûd*). Teori inilah yang membedakan bacaan teks-teks suci ala Shahrûr dengan para ulama klasik. Adalah logis, menurut Shahrûr, jika para ulama terdahulu belum mengetahui adanya teori *al hudûd* ini, karena teori ini baru ditemukan oleh Newton pada awal abad modern.<sup>16</sup> Berangkat dari teori tersebut, Shahrûr memperkenalkan konsep batas maksimal (*al-hadd al-a’lâ*) dan batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) yang terakumulasi dalam teori limit (*nadzriyat hudûd*) untuk memahami sejumlah ketentuan hukum dalam Al-Qur’an.

Tulisan-tulisan Shahrûr juga merujuk kepada pemikiran para sarjana Muslim abad pertengahan seperti Ibn Rushd, Al-Farabî, Abû Alî Al-Fârisî, Ibnu Jinnî, Abd al-Qâdir al-Jurjânî, termasuk ketika menafsirkan *nash* al Qur’an banyak mengutip pendapat Fakhr al-Dîn al-Râzî, Ibn Abbas dan beberapa ulama lainnya. Selain itu, Shahrûr juga merujuk kepada pemikiran intelektual Barat, antara lain Whitehead, Charles Darwin, Isaac Newton, F. Hegel, W. Fichte, F. Fukuyama dan sebagainya.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Andreas Christmann, *Bentuk Teks Tetap, tetapi Kandungannya Berubah.....*, 17

<sup>14</sup> Andreas Christmann, *Bentuk Teks Tetap, tetapi Kandungannya Berubah.....*, 24

<sup>15</sup> Jamal Al Banna, *Nahwa Fiqh Jadid*, (Kairo: Dar al Fikri al Islamy, 1996), cet. 1, 126

<sup>16</sup> M. Aunul Abied Syah *at al*, *Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam AlQur’an...*, 240

<sup>17</sup> Andreas Christmann, *Bentuk Teks Tetap, tetapi Kandungannya Berubah.....*, 20



## DEFAMILIARISASI: PEMBACAAN AYAT-AYAT AURAT DAN HIJĀB PERSPEKTIF SHAHRŪR

### a. Makna HijĀb dalam Al Qur'an

Pakaian shar'i di Indonesia dikenal dengan istilah hijĀb. HijĀb yang dimaksudkan adalah sebagaimana jilbab, tetapi ukurannya lebih lebar. Namun sebenarnya ada perbedaan pengertian antara jilbab dengan hijĀb. Istilah 'shar'i' yang menempel ini cukup problematis dan masih mengundang perdebatan.<sup>18</sup> Dalam kamus Bahasa Arab, arti *hajaba* adalah 'satara' (menutupi) dan makna *al-hijĀb* mempunyai arti tutup/tirai (*al-satr*), dinding pemisah, termasuk bermakna 'penjaga pintu' (*al-bawwāb*). Susunan *hajabahu* artinya melarangnya masuk. Termasuk dalam pengertian *al-hijĀb* adalah segala sesuatu yang berada diantara dua hal.

Istilah *al-hijĀb* dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 8 kali, tetapi –menurut Shahrūr --dalam setiap penggunaannya tidak pernah dikaitkan dengan masalah pakaian (*al-libās*).<sup>19</sup> Sedangkan kosa kata yang menunjuk kepada makna *al-libās* adalah *al-tsawb*, *al-jalābīb* dan *al-khimr*. Berikut ini beberapa makna *al-hijĀb* dalam Al Kitab menurut Shahrūr :<sup>20</sup>

| No | Nama Surat dan Ayat                            | Keterangan Makna <i>Al-hijĀb</i>   |
|----|--|--|
| 1  | Al-'A'rāf [7]: 46<br>(redaksi <i>hijĀbun</i> ) | (1) Kata <i>al-hijĀb</i> adalah sesuatu (penghalang, batas) yang terdapat di antara penghuni surga dan penghuni neraka. (2) <i>Al-hijĀb</i> bermakna dinding atau pembatas, dimana dinding ini tembus pandang dan tembus dengar.   |
| 2  | Al-Ahzāb [33]: 53<br>(redaksi <i>hijĀbun</i> ) | <i>al-hijĀb</i> bermakna tirai atau dinding  |
| 3  | Şād [38]: 32<br>(redaksi <i>hijĀbun</i> )      | Makna <i>al-hijĀb</i> di sini tidak dapat dijangkau pandangan mata.  |
| 4  | Fuṣṣilat [41]: 5<br>(redaksi <i>hijĀbun</i> )  | Kata <i>al-hijĀb</i> berarti sesuatu yang menghalangi pandangan  |
| 5  | Al-Shurā [42]: 51<br>(redaksi <i>hijĀbun</i> ) | Kata <i>al-hijĀb</i> berarti tabir   |
| 6  | Al-Isrā' [17]: 45<br>(redaksi <i>hijĀban</i> ) | Kata <i>al-hijĀb</i> memiliki arti: (1) penutup mata -- yang tersembunyi. (2) penghalang yang memiliki tutup ( <i>dhu satr</i> ), (3) dinding yang tertutup. Maksudnya adalah karakter yang ditetapkan dalam hati dan menghalangi mereka untuk mengetahui bagian-bagian tertentu al Qur'an dan keindahan |

<sup>18</sup> Fathonah K. Daud, *Tren Jilbab Syar'i dan Polemik Cadar*, Proceedings 2<sup>nd</sup> AnCoMS, (Surabaya: Kopertais Press, 2018), 40-4. Jilbab dalam arti penutup kepala hanya dikenal di Indonesia atau semakna dengan tudung di Malaysia dan Singapura. Di beberapa negara Islam, jilbab merupakan sejenis pakaian panjang (busana muslimah) yang dikenal dengan beberapa istilah, seperti *chador* di Iran, *burnus* di Maghribi, *pardeh* di India dan Pakistan, *milayat* di Libya, *abayah* di Iraq, *charshaf* di Turki, *Galabeyyah* di Mesir, dan sebagainya Lihat El-Guindi, Fadwa. 2003. *Jilbab antara kesalehan, kesopanan, dan perlawanan*, (Jakarta: Serambi)

<sup>19</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 465

<sup>20</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer... ibid*, 466-471

|   |   |  |
|---|---|--|
|   |   | yang dikandung olehnya.  |
| 7 | Maryam [19]: 17<br>(redaksi <i>hijâban</i> )          | Kata <i>al-hijâb</i> berarti tirai penutup, tabir yang melindungi/pemisah dirinya dengan orang lain. |
| 8 | Al-Mutaffifin [83]: 15<br>(redaksi <i>la mahjûb</i> ) | Kata <i>al-hijâb</i> adalah terhalang, dalam konteks peringatan dan ancaman bagi orang kafir.        |

Adapun makna *al-hijâb* dalam Al-Ahzâb [33]: 53:

وإذا سألتموهن متاعا فاسألوا هن من وراء حجاب، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن، وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما

”Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir (*hijâb*). Cara demikian lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Tidaklah patut bagi kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak pula kamu mengawini isteri-isterinya sesudahnya selama-lamanya, sesungguhnya yang begitu adalah sesuatu hal yang besar di sisi Allah”.

Para *mufassir* menyatakan bahwa *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut adalah berkaitan dengan etika bertamu dan berada di rumah Rasulullah.<sup>21</sup> Dalam Riwayat Ibn Abbas: Seseorang mendatangi Nabi dan berlama-lama berbincang, lalu Nabi keluar masuk hingga tiga kali agar ia keluar rumah, namun ia tidak melakukannya. Kemudian masuklah Umar dan berkata kepada tamu tersebut: “Sepertinya anda telah mengganggu Baginda.” Nabi berkata: Aku telah memberi isyarat dengan berdiri tiga kali agar ia mengukutiku, tapi ia tidak melakukannya. Kemudian Umar berkata kepada Nabi: Wahai Rasulullah, sebaiknya anda memasang *hijâb*, karena isteri-isteri Baginda tidak sama dengan perempuan lain. Maka turunlah ayat ini. Ayat ini oleh Ibnu Katsir disebut sebagai *ayat al-hijâb*.<sup>22</sup> Menurut Shaḥrûr, ayat ini tidak mengisyaratkan baik eksplisit maupun implisit berkaitan dengan isteri orang-orang beriman secara umum. Ayat ini bersifat *ta’limât* dan *hijâb* tidak menunjukkan makna pakaian, tetapi bermakna ‘tirai’ atau ‘dinding’.

#### b. Pakaian (Perempuan) dalam Al-Qur’an

Jenis-jenis pakaian perempuan dalam *vocabulary* Arab pada masa Rasulullah dikenal dengan beberapa istilah: *Khimâr* (kerudung kepala), *dir’* (pakaian yang menutupi bagian badan hingga kaki; jubah), *niqâb* (kain yang khusus menutupi hidung, pipi dan mulut), *yashmaq* dan *burqû’* (kain transparan yang khusus menutupi daerah muka kecuali mata), *izâr* (pakaian berjahit yang menutupi badan), *miqnaah* (kerudung kecil), *ridâ’* (pakaian luar yang menutupi bagian atas badan di atas *izâr*; *libâs*), *libâs* (pakaian), *milhaf* (kain yang digunakan untuk menutupi pakaian lainnya) atau selimut (*ditsâr*), *litsam*

<sup>21</sup> Keterangan *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut dapat dilihat dalam beberapa kitab tafsîr al-Qur’an. Peristiwa ini bertepatan dengan hari walimah pernikahan Rasulullah SAW dengan Zainab bint Jahsh, pada tahun 5 H. M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer... ibid.*, 490 Lihat Hamka. *Tafsîr Al-Azhar*, 1980, 102-107

<sup>22</sup> Menurut Nasaruddin Umar, ayat *hijâb* sangat terkait dengan keterbatasan tempat tinggal Nabi bersama dengan beberapa istrinya dan semakin besarnya jumlah sahabat yang mempunyai kepentingan dengan Nabi. Nasaruddin Umar, Fenomenologi jilbab. *Kompas*.

<http://www.kompas.com/kompas-cetak/0211/25/dikbud/feno36.htm>, (1 Oktober 2019).



atau *nisaf* (kerudung lebih panjang atau selendang), *tsawb* (baju), dan *jilbab* (yang menutupi bagian luar kepala hingga kaki, termasuk menutupi *dir'* dan *khimâr*).<sup>23</sup> Meskipun demikian, menurut Shahrûr, Al-Qur'an hanya menyebut beberapa istilah saja untuk menyebut pakaian perempuan dengan istilah *al-libâs*, *al-tsawb* (baju), *al-jalâbîb* (baju longgar) dan *al-khimr* (kerudung) dan tidak menyebut *hijâb* sebagai jenis pakaian.<sup>24</sup>

Shahrûr menolak adanya sinonimitas dalam kosa kata. Kata *al-tsawb* (baju) dalam pengertiannya tidak sama dengan kata *al-libâs* (pakaian); demikian kata *al-saw'ah* (kemaluan) itu tidak sama dengan *al-awrah* (aurat); kata *al-ba'l* tidak sama dengan kata *al-zawj*. Landasan linguistik ini menjadi pegangan beliau dalam membaca ayat-ayat suci.

Selain itu, Shahrûr melakukan *al-intiqâ'* (penyaringan arti kata secara tepat dan argumentatif). Terdapat sejumlah kata sifat yang menjelaskan satu nama benda yang merupakan ragam kata sifat untuk satu kata yang lain. Di samping itu terdapat sejumlah kata yang masing-masing memiliki sejumlah makna, sehingga untuk memahami teks ayat-ayat suci dan kandungan hukum-hukumnya, maka upaya seleksi secara ketat terhadap kosa kata tersebut harus dilakukan.<sup>25</sup> Proses *intiqâ'iyah*, menurut Shahrûr, tidak dilakukan berdasarkan subjektifitas pembaca. Proses ini harus dilakukan berdasarkan *al-lughah* (bahasa), *al-'aqlâniyah* (rasionalitas), *al-mișdâqiyah* (relevansi) dengan realitas kehidupan. Adapun seleksi makna kata berdasarkan pendapat ulama salaf bukan menjadi pilihan metode Shahrûr.

### 1. *Al-Libâs*

Al-Qur'an memberi petunjuk bahwa pakaian yang paling baik adalah *لِبَاسُ التَّقْوَى* (*libâs al-taqwâ*). Apa yang dimaksud *libâs al-taqwâ*? Allah berfirman:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ  
 “Hai anak Adam, sesungguhnya kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian taqwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat”. (QS. Al-A'raf [7]: 26)

Dalam ayat tersebut, Allah swt menurunkan pakaian kepada bani Adam yang disebut *لِبَاسُ التَّقْوَى* yang bertujuan untuk menutup *al-saw'ah* (menurut Shahrûr: kemaluan). Adapun makna denotatifnya (*al-ma'nâ al-haqîqî*):

- (1) Pakaian pertama yang diturunkan dan dipakai oleh Bani Adam untuk menutupi kemaluannya;
- (2) Seperangkat pakaian yang biasa dipakai untuk mendirikan shalat;
- (3) Baju besi dan baju pelindung yang digunakan dalam peperangan.

Sedangkan makna konotatif-metaforik dengan melihat kata *al-taqwâ*, maka kemungkinan artinya adalah (1) Iman, pendapat Qatadah dan Ibn Jurayj; (2) Amal shaleh, pendapat Ibn Abbas; (3) Rasa malu, pendapat Ma'bad; (4) Penjagaan diri.

Golongan yang mendukung salah satu makna tersebut adalah golongan tekstualis (*ahl al-Zâhir*). Meskipun demikian, menurut Shahrûr, kita hanya mampu memahami

<sup>23</sup> Fathonah K. Daud, “Jilbab, Hijab dan Aurat Perempuan: antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Feminis” dalam *Jurnal Studi Keislaman Al Hikmah*, Vol. 3, No. 1 Maret (Tuban: Al Hikmah, 2013), 7

<sup>24</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer... ibid*, 465

<sup>25</sup> *Ibid.*, 472



secara konotatif (*majaz*), karena tidak mungkin kita memahaminya sebagai baju yang dapat dipakai oleh tubuh. Selain itu, makna kata *rīshan* –menurut Ibn al-‘Arabi—segala sesuatu baik berupa barang, harta, maupun makanan yang digunakan manusia untuk hidup.

Sementara makna *libās* dari *la ba sa*, artinya tutup dan menutupi (*al-satr wa al-tagħṭiyah*). Secara denotatif, kata لِبَاسٌ adalah pakaian yang dikenakan.<sup>26</sup> Sementara secara konotatif-metaforis, kata *libās* diartikan sebagai pencampuran/penggantian. Misalnya dalam Firman Allah swt: *Dialah yang menjadikan untukmu malam (sebagai) pakaian, dan tidur untuk istirahat, dan Dia menjadikan siang untuk bangun berusaha.* QS al-Furqan [25]: 47.<sup>27</sup> Dalam Al-Qur’an dijelaskan, dalam surga --di langit maupun di bumi--tidak disebutkan “baju” atau “pakaian” dalam bentuk yang konkret. Ayat hanya menyebutkan bahwa Adam dan istrinya terbuka auratnya.

## 2. Al-Jalābīb

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.

“Hai Nabi! katakanlah kepada isteri-isterimu, puteri-puterimu, dan isteri-isteri orang beriman. Hendaklah mereka menghulurkan jilbab ke seluruh tubuh mereka. Dengan pakaian serupa itu, lebih mudah untuk dikenal, maka mereka tidak diganggu lagi; dan Allah senantiasa Maha Pengampun dan Maha Penyayang”.

Terkait *asbāb al-nuzūl* ayat ini banyak riwayat, antaranya –menurut Shahrūr — diriwayatkan oleh Ibn Sa’d dalam *Al-Jabaqāt* dari Abu Malik, dia berkata: suatu saat para isteri Nabi keluar pada malam hari untuk memenuhi hajatnya. Segolongan orang munafik berusaha mengganggu mereka. Kemudian mereka melaporkan hal itu kepada Nabi saw, Nabi pun memperingatkan para munafik tersebut. Lalu turunlah ayat ini. Di sini jilbab merupakan pakaian perempuan, yang bisa digunakan untuk menutupi tubuh perempuan sebagaimana yang disiratkan ayat.

## 3. Al-Khimār

Firmah Allah: ...Dan hendaklah mereka menutupkan [يَضْرِبْنَ] kerudung mereka ke dada mereka, janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka, kecuali kepada suami mereka..., dan janganlah mereka menghentakkan kaki mereka agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan .... (QS. Al-Nur [24]: 31)

Makna *al-darbu* dalam bahasa Arab mempunyai dua arti: (1) melangkah ke atas muka bumi untuk kepentingan profesi, perdagangan dan jalan-jalan.<sup>28</sup> (2) pembentukan/menjadikan dan pembuatan.<sup>29</sup> Adapun kata *al-khumūr* berasal dari kata *al-khamr*, berarti penutup. Makna *al-khumūr* –menurut Shahrūr — mencakup pakaian yang bukan hanya menutup kepala tetapi juga tubuh. Sedangkan kata *juyūb* bentuk jamak dari *al-jayb*, berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat/berlekuk/bercela. Yakni tubuh perempuan bagian antara buah dada, bagian bawah buah dada, ketiak, kemaluan, celah di antara bidang pantat. Inilah yang disebut

<sup>26</sup> Bandingkan kata *al-libās* dalam ayat QS. Al-Kahf [18]: 31, QS. Fatir [35]: 33.

<sup>27</sup> Dan masih ada beberapa ayat lain, misalnya QS. Al-Baqarah [2]: 187, QS. Al-Nahl [16]: 112.

<sup>28</sup> Perhatikan QS. Al-Nisa’ [4]: 94 dan 101; QS. Al-Maidah [5]: 106.

<sup>29</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer... ibid*, 530 dalam QS. Ibrahim [14]: 45 dan Al-Furqan [19]: 39



sebagai *al- juyûb al-khafiyyah*. Sedang lubang hidung, mulut, mata adalah *al- juyûb al-zâhirah* (yang biasa terlihat). Hal ini berbeda dengan tafsir umum, yang memaknai *al-jayb* kantong pakaian.

Terjemahan versi Shahrûr:...*Dan jadikanlah kain penutup tubuh kalian di atas bagian tubuh yang berlekuk dan mempunyai tingkat...Dan janganlah kalian berprofesi yang menunjukkan perhiasan yang tersembunyi.* Dari ayat ini, menurut Shahrur, Allah mengharamkan 2 profesi perempuan; bertelanjang dan pelacuran.

### c. Peraturan Pakaian Agama-Agama Kuno

Para peneliti masalah aturan pakaian perempuan senantiasa merujuk pada manuskrip-manuskrip kuno dan tidak dapat melepaskan diri dari masalah dosa pertama (*al-khaṭî'ah al-ûlâ*). Menurut Shahrûr, jika diperhatikan agama-agama kuno yang masih tersisa hingga saat ini, baik berupa sisa-sisa tradisi maupun bukti-bukti arkeologis, menggambarkan ragam tingkatan kondisi bangsa-bangsa Mesopotamia (seperti Sumeria, Babilonia dan Assyria). Lalu dihubungkan dengan kisah Al-Qur'an dalam surat al-A'raf, menunjukkan bahwa manusialah (laki-laki atau perempuan) yang bertanggungjawab atas dosa pertama.<sup>30</sup> Hal ini sebagaimana disampaikan Nasaruddin Umar, bahwa dalam beberapa literatur Yahudi penggunaan jilbab berawal dari peristiwa dosa asal (*original sin*), yaitu peristiwa ketika Adam dan istrinya memetik dan memakan buah *khuld*, yang mengakibatkan mereka terusir dari surga.<sup>31</sup>

Dalam Kitab Talmud diceritakan, akibat peristiwa itu, Adam dan Hawa pun sama-sama mendapatkan kutukan (10 penderitaan), antara lain perempuan akan mengalami siklus menstruasi, yang dipercayai sebagai salah satu penderitaan yang harus dijalani oleh Hawa dan segenap kaumnya. Perempuan yang sedang mengalami menstruasi dianggap berada dalam suasana tabu dan darah menstruasinya (*menstrual blood*) dianggap sebagai darah tabu yang menuntut perlakuan khusus. (p. 9; Daud, 2013)<sup>32</sup>

Dalam agama-agama Persia (Zoroaster, Mani dan Masdakiyah) tidak melimpahkan dosa pertama kepada perempuan, tetapi agama-agama tersebut memandang perempuan sebagai makhluk yang tidak suci sehingga mulut dan hidungnya harus diikat (kayu), agar nafasnya tidak mengotori api suci. Dimana kayu pengunci mulut dan hidung ini kemudian berubah menjadi jilbab yang menutup kepala hingga kaki. Tetapi peraturan ini hanya diberlakukan kepada perempuan merdeka pada kaum Persia dan tidak boleh

<sup>30</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer... ibid*, 475

<sup>31</sup> Lihat Nasaruddin Umar, *Teologi Menstrual: Antara Mitologi dan Kitab Suci*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 2, vol. VI, Lembaga Studi Agama dan Filsafat & Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, 1995

<sup>32</sup> Perempuan yang sedang haid dipercayai memiliki kekuatan tertentu yang dapat menyebabkan kerusakan yang sangat berbahaya karena dapat menimbulkan malapetaka bagi manusia dan alam sekitarnya. Kepercayaan akan *menstrual taboo* tersebut mengakibatkan munculnya berbagai macam tanda isyarat yang harus digunakan oleh perempuan pada anggota badan tertentu agar masyarakat dapat terhindar dari pelanggaran terhadap *menstrual taboo*. Dari *menstrual taboo* tersebut lahirlah apa yang disebut sebagai *menstrual creation* yang berlainan dari satu tempat ke tempat lain (misalnya berupa kosmetik, sisir rambut, sandal, sepatu, gubuk haid, kerudung dan cadar), yang berfungsi sebagai isyarat tanda bahaya (*signal of warning*) agar tidak terjadi pelanggaran terhadap *menstrual taboo* serta sebagai penolak balak. Fathonah K. Daud, "Jilbab, Hijab dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Feminis)" dalam *Jurnal Studi Keislaman Al Hikmah*, Vol. 3, No. 1 Maret (Tuban: Al Hikmah, 2013)



dipakai oleh budak dan perempuan nakal.<sup>33</sup> Bandingkan pendapat Atiyah Saqor, dosen Universitas Al-Azhar, di beberapa peradaban kuno itu para perempuan juga diwajibkan menutupi seluruh wajahnya kecuali dua matanya. Ketentuan penggunaannya juga sudah dikenal di beberapa kota tua seperti Babilonia, Mesopotamia (Mediterrania) dan Assyria. Dalam papan-papan mereka terdapat peraturan pakaian. Bagi perempuan terhormat wajib menggunakan pakaian tertutup di ruang publik, sebaliknya, hamba dan pelacur tidak boleh menggunakannya. Apabila para hamba dan pelacur ini memakai jilbab akan dikenakan hukuman berat ke atasnya.<sup>34</sup>

Agama monotheisme pertama (Yahudi), agama pertama yang meletakkan dosa pertama pada perempuan, kemudian diikuti Nasrani. Ironisnya, pendapat ini terus diikuti oleh para dai yang menyebarkan agama Islam. Bahkan kisah *israiliyat* ada di sebagian kitab-kitab tafsir, padahal tidak ada bukti yang memperkuat validitas kisah tersebut. Konsekuensinya, perempuan Yahudi dilarang mengangkat kepala ataupun berdebat, perempuannya diharuskan berpakaian yang tertutup (*berniqab*).<sup>35</sup>

#### d. Aurat Perempuan dalam Al Qur'an

Makna *aurat* dan *al-saw'ah* berbeda. Kata *awrah* artinya segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan malu. Tingkatan rasa malu ini relatif, maka batasannya berubah-ubah. Kata *awrah* tidak terkait dengan masalah halal dan haram.<sup>36</sup> Berdasarkan QS. Al-Nur [24]: 31, Shaḥrūr memberikan batasan bahwa *al-hadd al-adnâ* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian *al- juyûb al-khafiyyah* (bagian intim). Sedangkan *al-hadd al-a'lâ* adalah seluruhnya kecuali *ما ظهر منها* (*illâ mâ zahara minhâ*), yang biasa nampak dan tidak wajib ditutup. Aurat perempuan menurut Shaḥrūr adalah bagian yang meliputi area *al- juyûb al-khafiyyah* dan kecuali bagian-bagian yang biasa nampak (*illâ mâ zahara minhâ*). Konsekuensinya, perempuan yang menutup seluruh tubuhnya adalah telah melanggar *hudûd* Allah, begitu pula perempuan yang mempertontonkan tubuhnya dari kategori *al- juyûb al-khafiyyah*.

Kata *al-saw'ah*, secara denotatif berarti keburukan (*al-qubh*) dan *al-baras* (bintik-bintik putih pada kulit),<sup>37</sup> sebagaimana pendapat Al-Zamakhshari. Sedangkan secara konotatif, kata *al-saw'ah* berarti aurat atau kinayah dari alat kelamin laki-laki dan

<sup>33</sup> Setelah beberapa generasi berlalu, agama kuno tersebut melimpahkan beban dosa pertama di atas pundak lelaki saja yang merasa menyesal karena ia memakan buah terlarang. Hal ini –menurut Shaḥrūr -- ada kesesuaian dengan apa yang diisyaratkan oleh ayat, ketika setan hanya berdialog dengan Adam. Hanya saja pendapat agama kuno ini mencitrakan pendapat komunitas matrilineal. Masyarakat matrilineal adalah masyarakat mayoritas pada masa permulaan sejarah bangsa Sumeria sebelum nantinya beralih pada masa bangsa Babilonia dan Assyria menjadi masyarakat patrilineal. *Ibid.*, 476

<sup>34</sup> Hukuman berupa merekah telinga hamba dan menyebat pelacur tersebut 50 kali serta menuangkan aspal panas di atas kepalanya. Perkembangan selanjutnya *niqab* dan jilbab menjadi simbol kelas menengah atas masyarakat kawasan tersebut. Demikian pula di beberapa kota penting di zaman Romawi dan Yunani. Lihat Atiyah Saqor, *Asy-syeikh, Hijab antara tashri' dan sosial*. (terj.). Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise, 2005. Hlm. 36-56

<sup>35</sup> Ada di sekte Yahudi Lev Tahor dan Yahudi Heredi Burqa. M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer...* *ibid*, 480

<sup>36</sup> M. Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer...* *ibid*, 527-528

<sup>37</sup> Seperti dalam ayat QS. Taha [20]: 22.



perempuan, aib (*fadhīhah*), bangkai (*jīfah*) dan Shaḥrūr sendiri memaknai *al-saw'ah* adalah bermakna amal buruk. Firman Allah swt:

فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۗ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ  
أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Terjemahan versi Shaḥrūr: *Maka Setan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah itu, maka terlihatlah perbuatan buruk keduanya, mulailah keduanya beselindung dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: Bukankah aku telah melarang kalian dari pohon itu dan aku katakana padamu, sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi kalian.*<sup>38</sup>

## KESIMPULAN

Metode penafsiran Shaḥrūr dengan metodologi semantik (berdasarkan makna dalam kamus *an sich*) dan tidak didasari dengan perangkat ilmu tafsir dan metodologi tafsir Al-Qur'an, menjadikan produk pembacaan Shaḥrūr jauh berbeda dengan penafsiran al Qur'an yang sudah ada. Terlebih menyandarkan kepada teori ilmuwan Barat (ilmuwan di zaman pra-modern dan bukan pakar tafsir Al-Qur'an) dengan teori *hudūd*-nya. Hasil interpretasinya berpandangan bahwa pakaian dan jilbab bukan merupakan beban syariat bagi perempuan, tetapi lebih sebagai standar kesopanan yang dituntut oleh pola kehidupan sosial dimana ketika pola itu berubah, maka standar tersebut turut berubah. Berdasarkan konsep ini bangsa Arab dalam tiga fase (masa pra kenabian, masa kenabian dan masa pasca kenabian) membedakan model pakaian bagi perempuan merdeka dan budak.

Hampir semua bentuk pakaian penduduk dunia dengan aneka ragam modelnya masih disahkan menurut agama, karena masih termasuk dalam kategori *bayna humā*: menutup *al-juyūb* sebagai batas minimal dan menutup seluruh tubuh kecuali bagian-bagian *ما ظهر منها* sebagai batas maksimal. Hasilnya, perempuan masih boleh tidak menutup rambutnya, berleengan pendek, dan pakai rak selutut. Di sini Shaḥrūr dipandang banyak kelemahan, karena Shaḥrūr tidak mempunyai kompetensi di bidang tafsir. Meskipun demikian, karya “bacaan kontemporer” ini tetap merupakan karya monumental yang layak dihargai sebagai kajian makna Al-Qur'an. *Wallāhu a'lam*.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku dan Jurnal

Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995).

<sup>38</sup> QS. al-A'raf [7]: 22



- Andreas Christmann, *Bentuk Teks Tetap, tetapi Kandungannya Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam Al-Kitab wa Al-Qur'an*, dalam *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015).
- Atiyah Saqar, *Hijab antara tasyrif dan sosial*. Terj. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise, 2005.
- Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*. (New York: Oxford University Press, 1998).
- El-Guindi, Fadwa. *Jilbab antara kesalehan, kesopanan, dan perlawanan*, (Jakarta: Serambi, 2003).
- Fathonah K. Daud, "Jilbab, Hijab dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Feminis)" dalam *Jurnal Studi Keislaman Al Hikmah*, Vol. 3, No. 1 Maret (Tuban: Al Hikmah, 2013).
- Fathonah K. Daud, *Tren Jilbab Syar'i dan Polemik Cadar*, Proceedings 2<sup>nd</sup> AnCoMS, (Surabaya: Kopertais Press, 2018).
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1980).
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).
- M. Aunul Abied Syah, Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam Al-Qur'an: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad SHAHRUR dalam Bacaan Kontemporer, dalam *Islam Garda Depan, Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001).
- M. SHAHRUR, *Al-Kitab wa Al-Qur'an*, (Kairo: Sina Publisher, 1992) cet. 1.
- M. SHAHRUR, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Kalimedia, 2015).
- Muhammad Yusuf, *Bacaan Kontemporer: Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad SHAHRUR*, Jurnal Diskursus Islam, Vol. 2 No. 1, 2014.
- Nasaruddin Umar, Teologi Menstrual: Antara Mitologi dan Kitab Suci, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 2, vol. VI, Lembaga Studi Agama dan Filsafat & Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, 1995.
- Peter Clak, The SHAHRUR Phenomenon, A Liberal Islamic Voice From Siria, dalam *jurnal Islam and Christian Muslim Relation*, Vol. 7, no. 3.

### Internet

- Nasaruddin Umar. Fenomenologi jilbab. *Kompas*. <http://www.kompas.com/kompas-cetak/0211/25/dikbud/feno36.htm>, 1 Oktober 2019.
- "Tafsir-Tafsir Al-Qur'an Karya Ulama Nusantara" dalam <https://generasisalaf.wordpress.com/2014/11/12/tafsir-tafsir-al-quran-karya-ulama-nusantara-indonesia/> diakses 30 Oktober 2019.

